РХ
ГА

Все испытывайте, хорошего держитесь.
Ап. Павел (1 Фес 5:21)

ВЕСТНИК

РУССКОЙ ХРИСТИАНСКОЙ ГУМАНИТАРНОЙ АКАДЕМИИ

2009
том 10
выпуск 2

Издается с 1997 г.

Научный журнал

Выходит 4 раза в год

Издательство
Русской христианской гуманитарной академии
Санкт-Петербург

Журнал является научным изданием
Русской христианской гуманитарной академии.
Издается с 1997 г. С 2009 г. выходит 4 раза в год.

Главный редактор
Д. В. Шмонин

Зам. главного редактора
А. А. Ермичев

Редакционная коллегия:
Е. Г. Андреева, Д. К. Бурлака, Т. В. Ермакова, К. Е. Нетужилов,
П. Ю. Нешитов *(отв. секретарь редколлегии)*, О. Е. Иванов,
М. В. Руднева, Р. В. Светлов, Т. Ф. Фадеева, А. А. Хлевов

Вестник Русской христианской гуманитарной академии.
2009. Том 10. Вып. 2.— СПб.: Изд-во РХГА, 2009.
ISSN 1819–2777

Печатается при финансовой поддержке
Комитета по науке и высшей школе
Правительства Санкт-Петербурга

© Русская христианская
гуманитарная академия, 2009
© Авторы выпуска, 2009

СОДЕРЖАНИЕ

Предисловие редакции 7

К 20-летию ОБРАЗОВАТЕЛЬНОЙ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ РХГА

Поздравления 9
Бурлака Д. К. Двадцать лет по Русскому Пути 30

ФИЛОСОФИЯ РЕЛИГИИ

Захарова Е. В. Онтологическая недостаточность: религиозное исцеление 58
Анисин А. Л. Идея соборности и догмат Троицы:
богословские предпосылки философского принципа 70
Трунов Д. Г. Идея Бога и самопознание 82

ФИЛОСОФИЯ: ФУНДАМЕНТАЛЬНЫЕ ПРОБЛЕМЫ

У истоков трансцендентализма: к 285-летию И. Канта

Лошаков Р. А. Кантовское *a priori* как эсхатологическая реальность 91
Печурчик Ю. Ю. Философия Канта и религия откровения 106
Цыпина Л. В. Человек в мире: учение о «последней цели» природы
и «конечной цели творения» в телеологии И. Канта 116
Ломоносов А. Г. Проблема понимания сущности трансцендентального знания 127
Демин М. Р. Университетская философия Германии
первой половины XIX века: дух и буква 142

РУССКАЯ ФИЛОСОФИЯ

К 125-летию Бориса Валентиновича Яковенко

«…Современная эпоха развивается и протекает под знаком русского духа».
(Вступительные статьи Б. В. Яковенко к трем номерам журнала
«Der russische Gedanke». Предисловие и примечание А. А. Ермичева.
Переводы П. Ю. Нешитова, А. Ю. Вязьмина, А. А. Ермичева) 153

Имена и сюжеты

Усачев А. В. Феномен преемственности в русской философии 165
Павлов А. Т. Философия в Московском университете в преддверии расцвета
русской философской мысли в начале XX века 175
Поляков Д. Д. Соборность как системообразующая категория
философии образования о. Сергия Булгакова 189

КУЛЬТУРОЛОГИЯ. ИСТОРИЯ ИСКУССТВА

Силантьева М. В. Ценностный потенциал христианства перед теоретическими вызовами современности 196
Щученко В. А. Христианский логос и концептуальное осмысление культуры 207
Глаголев В. С. Западное искусство XX — начала XXI века: последствия элиминации онтологии 223

ПРИМЕТЫ ВРЕМЕНИ

Фирсов С. Л. Адольф Мюнхенский и Иосиф Великий — политические «святые» религиозных маргиналов 234

НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ

Каким должно быть университетское образование? *(Обзор конференции)* 263
Современные философские журналы (Вестник Самарской гуманитарной академии. Серия «Философия. Филология») 268

КРИТИКА И БИБЛИОГРАФИЯ

Новое исследование нелегальной церковной жизни в Советстком Союзе: Беглов А. В поисках «безгрешных катакомб». Церковное подполье в СССР (*М. В. Шкаровский)* 269
Вдовина Г. В. Язык неочевидного. Учения о знаках в схоластике XVII в. (*А. Л. Доброхотов)* 273
Бажанов В. А. Н. А. Васильев и его воображаемая логика. Воскрешение одной забытой идеи (*В. И. Кобзарь)* 277
Печурчик Ю. Ю. Понятие духа в классической западноевропейской философии (*О. Е. Иванов)* 280
Власкин А. Г. Русские либералы. Социальная философия либерального направления первой половины XX века (*А. А. Ермичев)* 283

Наши авторы 286
Аннотации 288

Предисловие редакции

Этот выпуск «Вестника РХГА» — особенный. Его подготовка по времени совпала с празднованием 20-летия образовательной деятельности Русской христианской гуманитарной академии. С 27 по 30 мая в РХГА прошел ряд научных, научно-практических и культурных мероприятий, объединенных названием «IX Свято-Троицкие ежегодные международные академические чтения». В конференциях, круглых столах, семинарах, книжных презентациях и художественной выставке приняли участие представители многих учебных и научных заведений Санкт-Петербурга и других городов России, а также гости из стран ближнего и дальнего зарубежья. Успехи и упущения последних Чтений послужили подтверждением двух известных истин: во-первых, самочувствие научного организма зависит от состояния социально-экономической среды (к сожалению, многие вузы сократили командировочный бюджет, что отразилось на числе приехавших докладчиков), во-вторых, живое, стоящее дело будет привлекать к себе специалистов и развиваться, несмотря на внешние препятствия. От имени руководства и сотрудников Академии редакционная коллегия выражает искреннюю признательность всем участникам не только за содержательные выступления и плодотворные дискуссии, но и за ту атмосферу душевности и непринужденности, благодаря которой праздник вообще получился.

Сообразно обстоятельствам мы, несколько отступив от обычного порядка публикаций, начинаем не с научно-исследовательской части, а с научно-юбилейной. В первый раздел включены поздравления, поступившие в адрес РХГА, и доклад ректора Академии проф. Д. К. Бурлаки, подводящий итоги 20-летнего пути. Затем следуют традиционные тематические блоки — религиоведческий, философский и культурологический. Этими замечаниями в предисловии можно было бы и ограничиться, если бы не еще два важных соображения.

Внимательный читатель, ознакомившись с содержанием, конечно же, отметил, что особенность этого выпуска не только в очередности публикуемых материалов. Как в первом, так и в других разделах, пусть не везде с равной силой, чувствуется размеренность тона, возвышенность стиля, присутствует некоторая обращенность в прошлое. Сотрудники редакции склонны приписать это композиционное решение самой логике вещей. Очевидно, нынешнего «выпуска трех юбилеев» не было бы, родись И. Кант

и Б. В. Яковенко годом раньше или позднее, появись они на свет в любой месяц с июля по март. Столь же несомненно, что журнал выглядел бы иначе, поступи в редакцию другой комплект статей. Например, 125-летие Б. В. Яковенко на ранней стадии планирования номера обсуждалось, а о 285-летии И. Канта не вспоминали, и мысль об отдельной рубрике созрела только в апреле, когда неожиданно в нашем распоряжении оказалось сразу несколько соответствующих текстов.

По видимости случайное, сближение трех круглых дат под обложкой «Вестника РХГА» имеет свою предысторию и рациональное объяснение. С момента основания вуз опирался главным образом на две интеллектуальные традиции — русскую религиозную философию конца XIX — первой половины XX века и западноевропейскую философию, достигшую совершенной формы в творчестве немецких мыслителей на рубеже XVIII–XIX веков. Двадцать лет в РХГА с немецкой систематичностью прививают студентам творческое мышление. Все это время преподаватели Академии исследуют основополагающие философские вопросы и стремятся ответить на них в согласии с исконными устремлениями русского духа. Уму, привычному к метафизическим заключениям, этого достаточно, чтобы понять: причастность И. Канта и русского неокантианца Б. В. Яковенко к 20-летию РХГА не могла быть только внешней, поверхностной. Прекрасная встреча двух высоких покровителей на дне рождения их общего воспитанника была практически неизбежна.

Праздничная тема определяет индивидуальность этого выпуска, но, естественно, прочерчены и другие композиционно-смысловые линии. Самостоятельное значение имеют религиоведческий и культурологический разделы, рубрика, посвященная истории русской философии, отдел рецензий и новый раздел «Приметы времени».

К 20-летию образовательной деятельности РХГА

Поздравления

ПРЕДСЕДАТЕЛЬ СОВЕТА ФЕДЕРАЦИИ ФЕДЕРАЛЬНОГО СОБРАНИЯ РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ

Ректору Русской христианской гуманитарной академии профессору Д. К. Бурлаке

Уважаемый Дмитрий Кириллович!
Дорогие друзья!

Приветствую участников столь значимой для России научно-практической конференции и поздравляю со 100-летием выхода в свет знаменитого духовно-публицистического сборника «Вехи», а также с 20-летием со дня основания Русской христианской гуманитарной академии.

Возрождение и развитие нашего Отечества немыслимо без осмысления его историко-культурных ценностей и создания на их основе новой среды для дальнейшего повышения научного и образовательного потенциала страны. Важно подчеркнуть, что проблематика «Вех», многие выводы которых оказались пророческими для российской истории, рассматривается в рамках конференции на пересечении духовно-нравственных и социально-политических контекстов.

Отрадно отметить, что мероприятие проходит при самом активном участии Русской христианской гуманитарной академии, которая является, благодаря своим высококвалифицированным сотрудникам, одним из известных учебных, научных, просветительских центров страны с общественным и государственным признанием. Ее исследования и их результаты всегда актуальны и отвечают вызовам времени.

Уверен, что выработанные участниками выводы и решения будут достойно служить делу укрепления демократии и могущества нашей Отчизны.

Желаю всем новых успехов и достижений в работе, постоянного творческого поиска, крепкого здоровья, счастья и всего самого доброго.

С. М. Миронов

ГУБЕРНАТОР САНКТ-ПЕТЕРБУРГА

Ректору Русской христианской
гуманитарной академии
профессору Д. К. Бурлаке

Уважаемый Дмитрий Кириллович!

Поздравляю Вас, преподавателей, сотрудников и учащихся Русской христианской гуманитарной академии с 20-летним юбилеем ее деятельности на берегах Невы.

За эти годы Академия зарекомендовала себя как один из авторитетных и уважаемых учебных центров нашего города, деятельность которого направлена на изучение истории и современного состояния религиозных отношений, развитие межконфессионального диалога и укрепление толерантности.

Попечение о нравственных основах современного общества было и остается главной задачей Вашего учебного заведения. Только решив проблему возвращения веры, доброты, уважения к своей истории и культуре, мы решим все остальные задачи, стоящие перед нами.

Желаю Вам и всему коллективу Академии новых успехов в воспитании достойных продолжателей высоких духовных христианских традиций.

В. И. Матвиенко

ПРАВИТЕЛЬСТВО САНКТ-ПЕТЕРБУРГА
КОМИТЕТ ПО НАУКЕ И ВЫСШЕЙ ШКОЛЕ

Ректору негосударственного
образовательного учреждения
«Русская христианская
гуманитарная академия»
Д. К. Бурлаке

Уважаемый Дмитрий Кириллович!

От всей души поздравляем Вас и возглавляемый Вами коллектив со знаменательным днем — 20-летием со дня основания Русской христианской гуманитарной академии.

За годы своего существования вуз занял достойное место в образовательном и научном пространстве Северо-Западного региона России, стал примером успешной работы образовательного учреждения, направленной на развитие системы высшего профессионального образования, получил международное признание.

Результатом повседневной деятельности коллектива преподавателей является успешная подготовка и переподготовка высококвалифицированных специалистов. Передача знаний и опыта от поколения к поколению, воспитание и развитие гармоничной, физически и духовно развитой личности — от ежедневной работы педагогов во многом зависит будущее нашего города и нашей страны.

Желаю всем сотрудникам Русской христианской гуманитарной академии здоровья и удачи в достижении поставленных целей, а педагогам — способных, внимательных и благодарных студентов.

Председатель Комитета
А. С. Максимов

СОВЕТ РЕКТОРОВ ВУЗОВ САНКТ-ПЕТЕРБУРГА

БЛАГОДАРНОСТЬ

Коллективу
Русской христианской гуманитарной академии
в связи с 20-летием основания

За успешное осуществление государственной кадровой политики, значительный вклад в образование и духовное воспитание молодежи и плодотворное сотрудничество с Советом ректоров вузов Санкт-Петербурга.

Председатель Совета ректоров
В. Васильев

АССОЦИАЦИЯ НЕГОСУДАРСТВЕННЫХ ВЫСШИХ ОБРАЗОВАТЕЛЬНЫХ УЧРЕЖДЕНИЙ СЕВЕРО-ЗАПАДНОГО ФЕДЕРАЛЬНОГО ОКРУГА

Уважаемый Дмитрий Кириллович!

От имени Ассоциации негосударственных высших образовательных учреждений СЗФО РФ поздравляю Вас и в Вашем лице весь коллектив Русской христианской гуманитарной академии с 20-летием.

Начав свою историю в 1989 году с Высших гуманитарных курсов, Академия последовательно претворяла в жизнь новую концепцию альтернативного образования, сочетающего широкую общегуманитарную образованность с христианской духовностью и традициями русской культуры.

За прошедшие годы деятельность Академии высоко оценивалась различными комиссиями, что позволило аккредитовать реализуемые вузом образовательные программы и повысить его статус.

К активу Академии сегодня можно отнести высококвалифицированный профессорско-преподавательский состав, хорошую учебно-материальную базу, широкое использование информационных технологий, проекты, семинары по русской философии, ежегодные Свято-Троицкие академические чтения и многое другое.

Особо следует отметить принесшую Академии широкую известность издательскую деятельность, направленную на развитие гуманитарной науки и возрождение российской культуры.

Все это стало возможным благодаря Вашей настойчивости, целеустремленности и постоянно проявляемой инициативе.

Желаю Вам, уважаемый Дмитрий Кириллович, и возглавляемому Вами коллективу долгих лет плодотворной деятельности на благо нашего любимого города и России.

С искренним уважением,
Президент Ассоциации
негосударственных высших
образовательных учреждений СЗФО РФ
Ю. Д. Деревянко

РОССИЙСКИЙ ГУМАНИТАРНЫЙ НАУЧНЫЙ ФОНД

Ректору Русской христианской
гуманитарной академии
профессору Д. К. Бурлаке

Уважаемый Дмитрий Кириллович!

В эти дни, когда возглавляемая Вами Русская христианская гуманитарная академия готовится перешагнуть 20-летний рубеж, хотелось бы отметить значительные результаты, достигнутые Вашим вузом, и прежде всего в создании перспективной модели универсального гуманитарного образования, которое основано на тысячелетних ценностях христианской культуры, традициях университетского образования и новых информационных технологиях.

В течение 15 лет ученые Академии сотрудничают с Российским гуманитарным научным фондом, успешно участвуя в конкурсах научных проектов. Свидетельством

высокого творческого потенциала Академии являются систематические победы проектов РХГА во всех видах конкурсов Фонда — исследовательских, издательских, информационных, на проведение научных мероприятий. Нельзя не отметить широкий тематический диапазон интересов РХГА — отечественная история, филология и литературоведение, искусствоведение, педагогика, психология, социология и, конечно же, философия. Как видно, направления научных исследований Академии полностью соответствуют профилю основных образовательных программ вуза.

Неизменным вниманием ученых-гуманитариев по праву пользуются книги, вышедшие в свет при поддержке Фонда в издательстве РХГА. Особое место в этом ряду занимают тома авторитетной серии «Русский Путь: pro et contra». Целый ряд изданий «Русского Пути» — книги, посвященные К. Н. Леонтьеву, П. А. Флоренскому, Н. С. Гумилеву, К. П. Победоносцеву, Вл. С. Соловьеву, С. Н. Булгакову, П. Я. Чаадаеву, И. П. Павлову и В. И. Вернадскому, Аврелию Августину, И. Канту и Ф. Ницше, а также В. В. Маяковскому, В. Ф. Эрну, Н. М. Карамзину, Ж.-Ж. Руссо, Ф. И. Тютчеву, Н. Ф. Федорову, вышли при поддержке РГНФ. Неудивительно, что РХГА, будучи довольно молодым вузом, занимает верхние места в рейтингах Российского гуманитарного научного фонда. По итогам федеральных конкурсов Фонда 1994–2009 годов РХГА входит в число ведущих высших учебных заведений России, получающих поддержку РГНФ.

От всей души желаем Вам, уважаемый Дмитрий Кириллович, и всему коллективу Академии дальнейших успехов в научно-исследовательской, педагогической и просветительской деятельности, в том числе новых свершений и духовных обретений на «Русском Пути»!

Директор Российского гуманитарного
научного фонда А. В. Юрасов

САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ

Глубокоуважаемый Дмитрий Кириллович!

Сердечно поздравляю Вас и в Вашем лице коллектив Русской христианской гуманитарной академии с 20-летием образовательной деятельности.

Ваш вуз на всех этапах его развития отличала динамичность, фундаментом которой стала авторская модель современного светского образования, построенного на духовно-нравственных принципах христианской культуры. Приятно, что эта модель реализуется выпускниками Петербургского университета — среди руководства и профессорско-преподавательского состава РХГА большинство составляют универсанты.

Нас радует, что научные и образовательные связи между Университетом и Вашей Академией воплощаются в совместных книгоиздательских проектах.

У Русской христианской гуманитарной академии особое место в культурном пространстве Санкт-Петербурга и Северо-Запада России. Помимо подготовки студентов по широкому кругу гуманитарных специальностей, РХГА ведет фундаментальные и прикладные исследования в области религиоведения, философии, культурологии, поддерживаемые федеральными фондами и региональными программами.

Еще раз примите поздравления с юбилеем и с успешно пройденной в этом году очередной государственной аккредитацией, и позвольте пожелать дальнейших успехов Вам и всему коллективу Вашей Академии.

Президент Университета
Л. А. Вербицкая

РОССИЙСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ ПЕДАГОГИЧЕСКИЙ УНИВЕРСИТЕТ им. А. И. ГЕРЦЕНА

Уважаемый Дмитрий Кириллович!

Сердечно поздравляю Вас и в Вашем лице коллектив преподавателей, сотрудников и студентов Русской христианской гуманитарной академии с 20-летием учебной, научной и книгоиздательской деятельности вуза. Я был свидетелем основных этапов творческого и организационного роста Вашей структуры — Высшие гуманитарные курсы, институт, академия. На этапе перехода от просветительской деятельности к систематическим формам ведения образовательного процесса Северо-Западное отделение Российской Академии образования (СЗО РАО) вошло в состав учредителей Русского христианского гуманитарного института. Это решение было совершенно оправданным и способствовало развитию Вашего вуза в качестве площадки для реализации оригинальной модели высшего гуманитарного образования.

Ныне РХГА занимает свое уникальное место в академическом пространстве России и Санкт-Петербурга. Вы строите гуманитарное образование на духовно-нравственном фундаменте, а это именно тот подход, в котором так нуждается современная российская педагогика. Подчеркнув оригинальность образовательной модели, разработанной и апробированной РХГА, отмечу, что в ходе ее реализации Вами была сформирована вузовская среда, отвечающая критериям современной педагогической науки. Речь идет об исследовательских, информационных и издательских проектах Академии. Немногие частные, да и государственные вузы имеют ныне право именоваться академиями. РХГА этого заслуживает в полной мере, результаты же, которых Вы достигли в области научно-образовательного и просветительского книгоиздания, следует признать выдающимися в масштабе российской высшей школы. Не побоюсь сказать, то феномен РХГИ-РХГА следует признать одним из самых интересных и значительных научно-образовательных и культурно-просветительских проектов, реализованных в постсоветскую эпоху.

Дмитрий Кириллович, поздравляю Вас лично как инициатора, организатора и научного руководителя данного проекта, а в Вашем лице и весь коллектив РХГА с 20-летним юбилеем, очередной государственной аккредитацией и желаю дальнейших успехов и свершений на Русском Пути.

Ректор, Председатель Президиума СЗО РАО
академик РАО Г. А. Бордовский

МОСКОВСКАЯ ПРАВОСЛАВНАЯ ДУХОВНАЯ АКАДЕМИЯ

Ректору Русской христианской
гуманитарной академии
профессору Д. К. Бурлаке

Уважаемый Дмитрий Кириллович!

От лица Учебного комитета Русской Православной Церкви, от имени профессорско-преподавательской корпорации, наставников и студентов Московской духовной академии и семинарии, а также и от себя лично сердечно поздравляю профессоров и преподавателей, сотрудников и студентов Русской христианской гуманитарной академии и Вас лично с 20-летием со времени основания РХГА.

Возглавляемая Вами Академия являет редкий и от того еще более отрадный пример высшего учебного заведения, гармонично сочетающего верность христианским ценностям и академической научной и педагогической традиции.

Вы сохраняете и приумножаете наследие высокой русской культуры, и в особенности русского любомудрия. Осуществляемые Академией издательские серии «Русский Путь: pro et contra», «Из архива русской эмиграции», «Живая традиция», «Русская философия в "Пути"», «Современная российская мысль», с благодарностью принятые просвещенным российским читателем, стали важным вкладом в отечественное образование и культуру.

Позвольте от всего сердца пожелать Вам, глубокоуважаемый Дмитрий Кириллович, а также всему профессорско-преподавательскому корпусу и студентам Русской христианской гуманитарной академии преизобильной помощи Божией в трудах на благо отечественной науки, образования и возрождения духовно-культурных традиций нашего общества.

С уважением и наилучшими благопожеланиями
Архиепископ Верейский Евгений,
Председатель Учебного комитета
Русской Православной Церкви
Ректор Московской духовной
академии и семинарии

ПОЗДРАВЛЕНИЕ РЕКТОРА САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ДУХОВНОЙ АКАДЕМИИ ЕПИСКОПА ГАТЧИНСКОГО АМВРОСИЯ В СВЯЗИ С 20-летием РУССКОЙ ХРИСТИАНСКОЙ ГУМАНИТАРНОЙ АКАДЕМИИ

Возлюбленные о Христе братья и сестры!

Сердечно приветствую участников IX Свято-Троицких чтений, организуемых и регулярно проводимых Русской христианской гуманитарной академией.

Нынешний год — знаменательный не только для РХГА, которой исполняется 20 лет, но и для Санкт-Петербургской православной духовной академии, празднующей в этом году 200-летие со дня своего основания. Кому-то эта перекличка дат покажется случайной, но в действительности между академиями существует давняя и закономерная связь.

На протяжении долгого послевоенного периода огромный пласт гуманитарной тематики, связанной с богословием, библеистикой и историей Церкви, изучался в России исключительно в стенах духовных академий. В условиях жесточайшего гонения на Церковь со стороны атеистического государства духовным школам приходилось нелегко: приоритетной была задача сохранения имеющегося богословского наследия, в то время как новые исследования по богословской тематике проводились в весьма ограниченном объеме. У церковных ученых почти не было возможности публикации своих трудов, особенно — монографий, не было тесных контактов между представителями церковных и светских гуманитарных кругов. Было бы бессмысленно скрывать, что это нанесло немалый урон церковно-богословской науке, однако и в светской науке были запрещены или почти не разрабатывались целые области гуманитарного знания.

Только в конце 1980-х годов, когда рухнули идеологические преграды, появилась возможность взаимообогащающего сотрудничества представителей церковной и светской науки. Сегодня мы вспоминаем тех людей, которые стояли у истоков Русской христианской гуманитарной академии и ставили своей целью создание «высшего учебного заведения нового типа». Новый вуз был призван привлечь не только новые методики преподавания, но и открыть для студентов совершенно новую сферу в области гуманитарного и богословского знания.

Санкт-Петербургская православная духовная академия поддержала эту инициативу и выступила одним из учредителей нового учебного заведения. На протяжении всего последующего двадцатилетия духовная академии никогда не видела в гуманитарной академии организацию-конкурента. Два учебных заведения, дополняя друг друга, помогали найти точки соприкосновения для богословской и гуманитарных наук.

Интересна общность подхода к образованию в двух академиях. Гуманитарная академия исповедует ценность широкого гуманитарного знания; предполагается, что специализация возможна только тогда, когда заложен надежный фактологический и культуроведческий фундамент. Подобный подход, только в сфере богословия, практикуется с 1998 года и в духовной академии. Студенты семинарии в течение 5 лет получают основательное и всестороннее образование, изучая широкий спектр богословских дисциплин. Лучшие выпускники семинарии, поступая на одно из трех отделений академии (богословское, библейское или церковно-историческое), на-

чинают специализироваться и проводить научные исследования по конкретной тематике.

На протяжении всех 20 лет профессора духовной школы участвовали в жизни гуманитарной академии, читая лекции и спецкурсы по богословским и церковно-историческим предметам. Преподаватели и студенты двух академий общались на различных конференциях и в неформальной обстановке. Имеются планы дальнейшего тесного сотрудничества двух школ, которое, надеюсь, окажется плодотворным.

В знаменательный день двадцатилетнего торжества позвольте поздравить всех, кто был причастен к созданию и развитию Русской христианской гуманитарной академии. Позвольте пожелать помощи Божией, терпения, настойчивости, сил преподавателям и студентам, сотрудникам всех подразделений. Желаю также, чтобы начинающиеся IX Троицкие чтения стали полезными и интересными для докладчиков и гостей форума, явились стимулом к научной работе, послужили толчком для дальнейших дискуссий и были бы хорошим поводом для последующего дружеского общения.

С любовью во Христе
Епископ Гатчинский Амвросий,
Ректор Санкт-Петербургской
православной духовной академии

СВЯТО-ФИЛАРЕТОВСКИЙ ПРАВОСЛАВНО-ХРИСТИАНСКИЙ ИНСТИТУТ

Дорогой Дмитрий Кириллович!

Сердечно поздравляем Вас и всех преподавателей, сотрудников и студентов Русской христианской гуманитарной академии с юбилейной датой, которая отзывается в нас большой радостью, поскольку мы хорошо знаем, что значили для нашей страны эти прошедшие десятилетия и насколько все, что связано с новаторством в образовании, было непросто и важно. Мы знаем об активной и плодотворной деятельности РХГА, которая по своему значению вышла далеко за пределы Санкт-Петербурга. Достаточно упомянуть хотя бы издательскую деятельность РХГА или даже одну только широко известную академическую серию «Русский Путь: pro et contra».

Надеемся, РХГА и в будущем сохранит этот настрой на подлинное просвещение, на дальнейшее развитие общегуманитарного знания и заполнение тех лакун, которые образовались в нем в ходе истории XX века, на укрепление гуманитарной составляющей нашей жизни.

Передаю Вам поздравления от всех Ваших друзей из Свято-Филаретовского православно-христианского института, его преподавателей, сотрудников и студентов.

Ректор
проф.-свящ. Георгий Кочетков

РОССИЙСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ ГУМАНИТАРНЫЙ УНИВЕРСИТЕТ

Ректору Русской христианской гуманитарной академии профессору Д. К. Бурлаке

Уважаемый Дмитрий Кириллович!

Поздравляем Вас и весь коллектив Русской христианской гуманитарной академии с 20-летием успешной просветительской, учебной, научной и книгоиздательской деятельности. Вами была разработана и апробирована оригинальная целостная модель гуманитарного образования, ориентированная на культурный контекст изучения дисциплин гуманитарного цикла.

Весом вклад Академии в развитие гуманитарных наук — религиоведения, философии, культурологии. Научно-образовательный и просветительский издательский проект «Русский Путь: pro et contra», насчитывающий свыше пятидесяти томов, получил общероссийскую и европейскую известность.

В эти юбилейные дни от души желаю Вам новых успехов в деле развития российского образования и культуры.

Ректор член-корреспондент РАН
Е. И. Пивовар

САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ ЭКОНОМИКИ И ФИНАНСОВ

Ректору Русской христианской гуманитарной академии профессору Д. К. Бурлаке

Глубокоуважаемый Дмитрий Кириллович!

Ректорат и Ученый совет Санкт-Петербургского государственного университета экономики и финансов сердечно и от всей души поздравляют Вас и коллектив Академии с 20-летием основания и творческой деятельности. В нынешней российской действительности выполнение задач, которые Вы ставите перед собой, можно по праву считать настоящим подвижничеством. Нет ничего благороднее, чем реализовать модель гуманитарного образования, базирующегося на определенном духовном фундаменте, чем приобщать молодое поколение к ценностям, которые христианство принесло в мир.

Мы искренне рады, что ваш коллектив за прошедшие годы не только смог поставить перед собой высокие цели, но и много сделать для их достижения. Примите наши искренние поздравления и пожелания доброго здоровья, счастья и успехов в Вашей деятельности.

Ректор университета
профессор И. А. Максимцев

САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ КУЛЬТУРЫ И ИСКУССТВ

Уважаемый Дмитрий Кириллович!

Поздравляю Вас и всех сотрудников Русской христианской гуманитарной академии с 20-летием образовательной деятельности. Этот юбилей — значимое событие в культурной жизни Санкт-Петербурга. Работа Академии уже оставила глубокий след в области городского образования и науки и продолжает упрочивать добрую славу Санкт-Петербурга как культурной столицы России.

История РХГА, одного из первых негосударственных вузов города, является ярким и вдохновляющим примером того, что высшие достижения человеческой культуры всегда в цене. Благодаря уникальной образовательной программе Академия на протяжении всего 20-летия существует на принципах самофинансирования. Абитуриентов и студентов привлекает, а у коллег вызывает уважение та глубокая общая гуманитарная подготовка, которая лежит в основании любых специальных знаний, передаваемых в РХГА,— будь то психологических, исторических, религиоведческих или филологических.

В гуманитарном сообществе широко признаны научные заслуги Академии. В городе и в стране хорошо известны междисциплинарная школа исследований отечественной и мировой духовной культуры под руководством доктора философских наук, профессора Д. К. Бурлаки; научная школа в области истории русской философии, признанным руководителем которой является доктор философских наук, профессор А. А. Ермичев, организатор историко-методологического семинара «Русская мысль»; междисциплинарная научная школа в области средневековых и ренессансных исследований на базе Института истории христианской мысли РХГА под руководством доктора философских наук, профессора Д. В. Шмонина; научная школа теоретического и прикладного религиоведения под руководством доктора философских наук, профессора Р. В. Светлова и доктора философских наук А. А. Хлевова.

Особо следует отметить плодотворную научно-издательскую деятельность РХГА. Издательством Академии опубликованы более сотни наименований книг, и можно с уверенностью сказать, что некоторые серийные проекты издательства РХГА вошли в историю российского книгоиздания. Научный журнал «Вестник Русской христи-

анской гуманитарной академии» — это лучший специализированный философско-культурологический журнал в городе.

Желаю руководимой Вами Академии дальнейших успехов по всем направлениям деятельности.

Ректор Санкт-Петербургского
государственного университета
культуры и искусств
доктор исторических наук,
профессор П. А. Подболотов

ИНСТИТУТ ФИЛОСОФИИ РОССИЙСКОЙ АКАДЕМИИ НАУК

Ректору Русской христианской
гуманитарной академии
профессору Д. К. Бурлаке

Глубокоуважаемый Дмитрий Кириллович!

Сердечно поздравляю коллектив Русской христианской гуманитарной академии и Вас лично с 20-летним юбилеем педагогической, научной и книгоиздательской деятельности РХГА. Академия, безусловно, стала одним из знаковых явлений в культурной жизни постсоветского времени. РХГА известна в широких слоях академического сообщества, в первую очередь, своей научно-издательской деятельностью, в центре которой находится фундаментальный проект «Русский Путь: pro et contra». Приятно отметить, что в подготовке этой более чем 50-томной серии приняли участие видные исследователи, в числе которых ряд ведущих сотрудников Российской Академии наук.

Издательские проекты РХГА смогли состояться благодаря определенной педагогической и исследовательской атмосфере. Научно-образовательная деятельность РХГА восходит к образам и интуициям русской религиозной метафизики XIX–XX столетий, придавая этим апробированным временем идеям академическую форму, которой порой не доставало нашей ментальной традиции. Тем самым РХГА вносит свой посильный вклад в формирование пространства философского дискурса современного российского общества, способствуя развитию подлинной плюралистичности нашей философии на институциональном уровне.

Рады, что между нашими коллективами сложились хорошие творческие отношения и надеемся на дальнейшее сотрудничество.

Желаем Вам успехов и новых свершений во благо отечественной культуры.

С уважением,
Директор Института философии РАН
академик А. А. Гусейнов

ИНСТИТУТ РУССКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ (ПУШКИНСКИЙ ДОМ) РОССИЙСКОЙ АКАДЕМИИ НАУК

Ректору Русской христианской гуманитарной академии Д. К. Бурлаке

Глубокоуважаемый Дмитрий Кириллович!

В день 20-летия основания Русской христианской гуманитарной академии Институт русской литературы (Пушкинский Дом) РАН сердечно поздравляет руководство, преподавательский состав и студентов этого замечательного учебного и научного заведения.

Вся деятельность РХГА, начавшаяся в последнюю великую эпоху перемен нашей страны, ярко показывает, какой колоссальный толчок дала гуманитарному знанию в России обретенная свобода духовной жизни и научного поиска. РХГА, где с равной терпимостью относятся к ортодоксальному христианину и мусульманину, к атеисту и агностику, лютеранину и католику, может служить символом этой новой ситуации в гуманитарной науке. В связи с этим нельзя не отметить выпускающуюся Академией знаковую серию «Русский Путь: pro et contra», основными принципами которой являются непредвзятость взгляда на вершинные явления отечественной и мировой культуры, возможность высказать о них зачастую диаметрально противоположные мнения.

Пушкинский Дом как академическое учреждение особенно радует, что РХГА — не только учебное заведение, дающее в высшей степени качественное образование по ряду специальностей, не доступных почти ни в одном другом вузе России, но и замечательный научный и издательский центр, объединяющий многих выдающихся ученых, проводящий интереснейшие конференции, издающий ценнейшие книги.

Являясь одним из учредителей Академии, Пушкинский Дом не может не радоваться, что брошенное 20 лет назад семя дало такой всход и обещает многие и не менее обильные урожаи. Сомневаться в этом не приходится.

Искренне Ваш, Директор ИРЛИ РАН
член-корреспондент РАН В. Е. Багно

ИНСТИТУТ ВСЕОБЩЕЙ ИСТОРИИ РОССИЙСКОЙ АКАДЕМИИ НАУК

Ректору Русской христианской гуманитарной академии профессору Д. К. Бурлаке

Уважаемый Дмитрий Кириллович!

Поздравляю Вас и в Вашем лице коллектив Русской христианской гуманитарной академии с достойной для негосударственного вуза датой — 20-летием начала учебной деятельности. Организованный в 1989 году группой молодых ленинградских

преподавателей и ученых, Русский христианский гуманитарный институт прошел путь от вечерних гуманитарных курсов до академии (с 2004 года), которая не только ведет подготовку специалистов по широкому кругу гуманитарных специальностей, но и известна своими исследованиями в области философии, религиоведения, истории и культурологии, а также научно-издательскими программами.

Ваша Академия реализует модель гуманитарного образования — еще очень редкую в России, но традиционную для европейских университетов,— которая базируется на приобщении учащихся к христианским ценностям, оставаясь при этом светским учебным заведением без конфессиональных ограничений для студентов и преподавателей.

От большинства российских негосударственных учебных заведений РХГА отличает фундаментальный характер научных изысканий, о чем свидетельствует не только весьма значительное число проведенных конференций, опубликованных монографий и выигранных научными коллективами Академии грантов, но и перспективные направления междисциплинарных исследований, формирование научных и научно-педагогических школ под руководством ведущих ученых Вашей Академии. Здесь можно указать, например, на работы по исследованию социально-политической истории Средневековья, ориентированные на анализ региональных форм феодализма, проводимые под руководством проф. А. А. Хлевова, а также на проекты по изучению религии, философии, системы образования Западной Европы в эпоху Реформации и Контрреформации, возглавляемые проф. Д. В. Шмониным и др. Особую известность РХГА принесла научно-издательская деятельность. Почти 60-томная библиотека «Русский Путь: pro et contra», посвященная выдающимся деятелям науки и культуры, целый ряд научных и справочных изданий по истории философии, материальной и духовной культуры.

Приятно отметить, что партнерские научные связи между Институтом всеобщей истории Российской Академии наук и Вашим вузом в области изучения истории религии и Церкви приобретают черты конкретных совместных проектов по книгоизданию, проведению конференций и семинаров.

Желаю Вам и всему коллективу Русской христианской гуманитарной академии дальнейшего развития образовательной и научной деятельности!

Директор Института всеобщей истории РАН
Президент Государственного Университета
гуманитарных наук академик А. О. Чубарьян

ИНСТИТУТ ВОСТОЧНЫХ РУКОПИСЕЙ РОССИЙСКОЙ АКАДЕМИИ НАУК

Дорогие коллеги!

В эти дни проходит большой праздник — Ваш двадцатилетний юбилей. Это радостное событие для нашего города, для всех, кто имеет удовольствие сотрудничать с уникальным учреждением гуманитарного образования. С 1989 года, когда Вы органи-

зовали Высшие гуманитарные курсы, пройден славный путь к Русской христианской гуманитарной академии.

Положив в основу воспитательной работы приобщение студентов к христианским ценностям, образовательный процесс вы выстроили на основе толерантности, что сделало возможным межконфессиональный диалог.

Институту восточных рукописей РАН сотрудничество с вами особенно дорого: усилиями наших сотрудников на базе РХГА была создана кафедра языков и культур Востока, расширявшаяся и взрослевшая вместе с вами. Ныне это единственная в городе кафедра, выпускающая специалистов по культуре Востока.

От всей души поздравляем руководство и весь коллектив РХГА с юбилеем и желаем новых успехов в сохранении и развитии лучших традиций российского образования, в научной, издательской деятельности.

Пусть талантливые школьники из года в год становятся вашими студентами!

С уважением,
Директор Института восточных рукописей РАН
доктор исторических наук И. Ф. Попова

ИНСТИТУТ ПЕДАГОГИЧЕСКОГО ОБРАЗОВАНИЯ РОССИЙСКОЙ АКАДЕМИИ ОБРАЗОВАНИЯ

Уважаемые коллеги!

Вы отмечаете двадцатилетие создания вашего учебного заведения. Двадцать лет для вуза — это мало или много: шестнадцать полноценных выпусков, собранные вместе серьезные научные кадры, множество проведенных семинаров и конференций, изданных научных работ. За всем этим огромный труд энтузиастов, основанный на общей идее потребности в модели образования, отвечающей традиции русской культуры.

Вам удалось не только сформулировать общие идеи, но и полноценно реализовать их в образовательной программе, построить на ее основе реальный образовательный процесс. Это принесло вашему вузу заслуженное уважение коллег-ученых, педагогов, неизменный интерес педагогической общественности ко всему, что вы делаете.

От имени Учреждения Российской академии образования «Институт педагогического образования» желаем всему коллективу, чтобы ваши идеи и планы продолжали развиваться и реализовываться. Мы надеемся, что в эти планы войдет и сотрудничество с нашим Институтом.

Директор Института
педагогического образования РАО
доктор педагогических наук,
профессор И. И. Соколова

РОССИЙСКИЙ ИНСТИТУТ КУЛЬТУРОЛОГИИ

Уважаемый Дмитрий Кириллович!

Коллектив Федерального государственного научно-исследовательского учреждения «Российский институт культурологии» рад поздравить Русскую христианскую гуманитарную академию с 20-летием.

Чествуя Ваш коллектив и обучающихся в Вашей Академии студентов, нельзя не отметить, что за 20-летний период истории Русская христианская гуманитарная академия, оставаясь светским учебным заведением, своей деятельностью восполнила лакуну, связанную с распространением христианской духовной культуры, сохранением и поддержанием ее нравственных ценностей, последовательно реализуя важнейшую миссию по созданию модели гуманитарного образования, базирующейся на духовных основаниях.

Нельзя не отметить и тот факт, что двери вуза и возможность преподавания и обучения открыты не только для верующих христиан, но и для представителей самых различных религий и конфессий, для неверующих. Русская христианская гуманитарная академия — единственный в России вуз духовной ориентации, который реализует свои программы на межконфессиональной платформе, постоянно выступая площадкой диалога верующих и неверующих, что имеет огромное значение в современном мультикультурном и поликонфессиональном пространстве.

Особое значение имеет научная деятельность Академии, которая реализуется в рамках издательских проектов (наиболее известен «Русский Путь: pro et contra»), проведения семинаров, конференций и научных форумов, где РХГА выступает основным организатором, либо деятельным партнером. Пользуясь случаем, Российский институт культурологии выражает благодарность РХГА за помощь в организации и проведении такого масштабного научного мероприятия, как Российский культурологический конгресс с международным участием и надеется на дальнейшее плодотворное сотрудничество.

Позвольте от имени коллектива Российского института культурологии пожелать Вам и Вашим сотрудникам дальнейших успехов на ниве образования, науки и культуры, крепкого здоровья и благополучия.

Директор Российского института культурологии
профессор К. Э. Разлогов

РОССИЙСКИЙ НАУЧНО-ИССЛЕДОВАТЕЛЬСКИЙ ИНСТИТУТ ЭКОНОМИКИ, ПОЛИТИКИ И ПРАВА В НАУЧНО-ТЕХНИЧЕСКОЙ СФЕРЕ

Глубокоуважаемый Дмитрий Кириллович!

От имени коллектива Российского научно-исследовательского института экономики, политики и права в научно-технической сфере и от себя лично сердечно поздравляю Вас и возглавляемую Вами Русскую христианскую гуманитарную академию с 20-летием начала Вашей замечательной образовательной и научной деятельности!

Значителен вклад РХГА в развитие российского гуманитарного образования. Ценен опыт Академии в организации учебного процесса и построении циклов учебных курсов.

Сегодня РХГА является одним из важных центров в области гуманитарных научных исследований.

Именно такие новые творческие вузы нужны современной России.

От души желаю всем сотрудникам Академии и Вам лично, дорогой Дмитрий Кириллович, новых свершений на благо нашей Родины!

Директор профессор Е. В. Семенов

ИНСТИТУТ ФИЛОСОФИИ, ТЕОЛОГИИ И ИСТОРИИ СВЯТОГО ФОМЫ

Ректору Русской христианской
гуманитарной академии
профессору Д. К. Бурлаке

Глубокоуважаемый Дмитрий Кириллович!

Институт философии, теологии и истории св. Фомы поздравляет вверенную Вам Русскую христианскую гуманитарную академию с двадцатилетием начала учебной деятельности. За прошедшие годы РХГА снискала известность как одно из лучших негосударственных образовательных заведений.

Желаем вам дальнейших успехов на ниве гуманитарного просвещения и распространения христианских духовных ценностей в нашем постсекулярном мире.

С уважением,
Ректор Института св. Фомы
профессор Н. Л. Мусхелишвили

ИНСТИТУТ ПРАВОВЕДЕНИЯ И ПРЕДПРИНИМАТЕЛЬСТВА

Уважаемый Дмитрий Кириллович!

От имени ректората, профессорско-преподавательского состава и сотрудников Института правоведения и предпринимательства примите самые теплые и сердечные поздравления с замечательным юбилеем Русской христианской гуманитарной академии!

Ваша преданность делу, высокий профессионализм, неиссякаемая энергия, полная самоотдача в работе вызывают восхищение. В возглавляемой Вами Академии претворяются в жизнь самые современные методики и технологии, о чем свидетельствует высокий профессионализм преподавателей и выпускников. Вам удалось сформировать прекрасный коллектив единомышленников, которому уже сегодня по плечу решать самые сложные задачи.

Дмитрий Кириллович, у Вас замечательный праздник, и Вы встречаете его в самом расцвете творческих и жизненных сил. От всей души желаем Вам всего наилучшего, благоприятных условий для дальнейшей плодотворной деятельности, а также процветания и стабильности как для Академии в целом, так и для каждого ее сотрудника.

С искренним уважением,
Ректор Института правоведения
и предпринимательства
профессор Т. И. Козлова

САМАРСКАЯ ГУМАНИТАРНАЯ АКАДЕМИЯ

Уважаемые коллеги!

Самарская гуманитарная академия сердечно поздравляет вас —
сотрудников, преподавателей и студентов Академии с торжественной датой —
20-летием со дня основания!

Русская христианская гуманитарная академия является уникальным учебным заведением, которому удается гармонично сочетать христианские традиции, современный подход к образованию и высокий уровень научных исследований в самых разных областях гуманитарного знания. За эти годы Академия добилась впечатляющих успехов в достижении цели — формировании нового гуманитарного сознания молодого поколения.

Классическое образование, в котором духовное, душевное и интеллектуальное составляют нерасторжимое единство, закладывает прочный фундамент гармоничного развития личности, создает возможности для раскрытия ее внутреннего потенциала.

Основываясь на современных технологиях и методах обучения, вы готовите высококвалифицированных профессионалов, плодотворно занимаетесь наукой, успешно реализуете издательские проекты, ведете важную работу по формированию у молодежи высоких духовно-нравственных ориентиров, патриотизма, ответственности. Вам удалось сплотить коллектив единомышленников, которые достойно трудятся на ниве духовного образования и просвещения.

Грамотные и уверенные действия руководства, прекрасная сплоченная команда, профессионализм персонала позволили вам сохранить устойчивость, стабильность, динамичные темпы развития.

Искренне желаем вам покорения новых высот, дальнейшего процветания и укрепления. Пусть успех и удача сопутствуют вам в работе, творчестве и личной жизни. Верим, что выпускники РХГА составят славу и будущее России!

Ректор профессор Н. Ю. Воронина

НАУЧНО-ОБРАЗОВАТЕЛЬНОЕ КУЛЬТУРОЛОГИЧЕСКОЕ ОБЩЕСТВО РОССИИ

Ректору Русской христианской
гуманитарной академии
доктору философских наук,
профессору Д. К. Бурлаке

Уважаемый Дмитрий Кириллович!

От всей души и с большой радостью поздравляю Вас и в Вашем лице всех преподавателей и сотрудников Русской христианской гуманитарной академии с юбилеем двадцатилетия! За эти годы созданное Вами учреждение прошло путь от Высших гуманитарных курсов до Академии, занявшей авторитетное место в образовательном пространстве России.

Залогом успеха явилась деятельность первоклассного творческого коллектива, обретенного Вами, и культурологический подход к педагогике. Модель обучения и воспитания, реализованная Вами, основывалась на концепции целостного гуманитарного образования, замысле христианского просвещения и традициях русской культуры, играющей особую роль в развитии мировой цивилизации. Время показало, что проект РХГА стал одним из самых интересных в отечественном образовании. Академию знают в стране благодаря ее широкой издательской и конгрессной деятельности, развивающей и пропагандирующей русскую философскую мысль, историю мировой культуры и образцы высокого этоса личностей.

Особо отмечаю Ваш большой вклад в организацию и начало деятельности Научно-образовательного культурологического общества России, одним из учредителей и вице-президентом которого Вы являетесь. Надеюсь, что продолжение этой гражданской деятельности будет способствовать координации научных сил страны, активному развитию науки о культуре, культурологического образования и просвещения, а в итоге — служить позитивному обновлению культурных практик нашего Отечества.

Искренне желаю Вам и всему коллективу РХГА успехов в Вашей подвижнической деятельности.

Президент Научно-образовательного
культурологического общества России
заслуженный деятель науки РФ,
доктор филологических наук,
профессор С. А. Гончаров

САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ ФАКУЛЬТЕТ ФИЛОСОФИИ И ПОЛИТОЛОГИИ

Русской христианской гуманитарной академии

Дорогие коллеги!

В день вашего 20-летия коллектив факультета философии и политологии Санкт-Петербургского государственного университета поздравляет вас и желает новых творческих успехов в том незаменимом творческом делании, которое столь ценно для нашей Родины.

За 20 лет ваша Академия стала одним из важных культурных центров Санкт-Петербурга и всей страны. Ваша Академия — один из первых негосударственных вузов России. Вы обучаете студентов философии, религиоведению, искусствоведению, культурологии, психологии, филологии. Ваша Академия предлагает оригинальную комплексную модель гуманитарного образования. Среди успешно выполняемых задач Академии — демонстрация универсальности духовной основы русской и европейской культур в системе ценностей, открытых христианством, таких как личность, свобода, творчество.

Кроме учебной деятельности значима научная и издательская деятельность вашей Академии. Сегодня невозможно представить себе духовный ландшафт Петербурга без ваших семинаров и конференций, привлекающих выдающихся гуманитариев нашей страны. Издания Академии — исключительно ценный вклад в возрождение и развитие русской гуманитарной культуры.

Желаем процветания вашей Академии, здоровья и героического энтузиазма вашим сотрудникам!

Декан факультета доктор философских наук,
профессор Ю. Н. Солонин

САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКОЕ КУЛЬТУРОЛОГИЧЕСКОЕ ОБЩЕСТВО

Уважаемый Дмитрий Кириллович!

От имени Санкт-Петербургского культурологического общества сердечно поздравляем Вас и весь коллектив Русской христианской гуманитарной академии с 20-й годовщиной со дня образования вуза.

За прошедшие два десятилетия ваша Академия заняла прочные позиции в системе российского высшего гуманитарного образования, стала базой для подготовки высококвалифицированных научных кадров. Выпускники Академии успешно работают в различных социогуманитарных сферах в разных регионах нашей страны, сохраняя и приумножая традиции отечественной культуры.

Для нас очень важно и радостно, что РХГА является коллективным членом СПбКО и принимает активное участие в деятельности общества, способствуя развитию петербургской и российской культурологии.

Приветствуя вас, дорогие коллеги, в дни юбилея вашего вуза, желаю всем сотрудникам, студентам и профессорско-преподавательскому составу Академии доброго здоровья, счастья и успехов, благополучия и процветания в вашей профессиональной и общественной деятельности.

Президент Санкт-Петербургского
культурологического общества
доктор философских наук,
профессор С. Н. Иконникова

ЦГС «ПУЛКОВСКИЙ МЕРИДИАН»

Ректору Русской христианской
гуманитарной академии
профессору Д. К. Бурлаке

Уважаемый Дмитрий Кириллович!

Искренне и сердечно поздравляю Вас с 20-летием Русской христианской гуманитарной академии.

Это дело — дело всей жизни!

Ему Вы служите с полной отдачей человеческих сил и возможностей, совмещая большую организаторскую и научную работу.

Рядом с Вами — опытный научно-педагогический коллектив, хорошо определяющий перспективу, надежность и стабильность учебного заведения.

Спасибо вам всем за очень нужное и полезное для Санкт-Петербурга дело!

Я благодарю судьбу за встречу с Вами!

Спасибо Вам за наши личные контакты и взаимопонимание.

Мы все желаем Вам дальнейших успехов, крепкого здоровья и благополучия вашим семьям.

С уважением,
Председатель правления ЦГС «Пулковский меридиан»,
Ответственный секретарь общественного
Совета Московского района В. С. Подлесная

Д. К. Бурлака

ДВАДЦАТЬ ЛЕТ ПО РУССКОМУ ПУТИ

> Христианство имеет в мире свое великое волевое задание, которого многие не постигают. Это задание может быть обозначено как создание христианской культуры.
>
> *И. Ильин*

Точка отсчета

Настоящая статья представляет собой расширенную версию моего доклада на пленарном заседании Свято-Троицких международных академических чтений, которые ежегодно проводятся Академией начиная с 2000 года. Общая тематика всех Троицких чтений — духовные основания цивилизационных стратегий, а говоря более конкретно, христианские ценности в современном (постсекулярном) мире. В 2009 году Чтения были посвящены 20-летию просветительской и научно-педагогической деятельности Академии. Частное и общее в данном случае вполне соответствуют друг другу, ведь РХГА представляет собой по сути специфический вариант социальной институализации христианства.

Двадцатилетие фактической деятельности Академии в культурном и научно-образовательном пространстве Санкт-Петербурга совпало с другим важным событием в жизни высшего учебного заведения. Таковым стала очередная (уже третья по счету) государственная аккредитация. Итоги комплексной оценки деятельности РХГА федеральными органами управления российским образованием и наукой были подведены на аккредитационной коллегии Рособрнадзора 11 марта 2009 года, которая приняла решение об аккредитации вуза сроком на пять лет в статусе академии.

В марте 1989 года начали свою деятельность Высшие гуманитарные курсы, на основе которых путем их внутреннего преобразования был создан Русский христианский гуманитарный институт, получивший в 2004 году статус академии. В марте 1999, 2004 и 2009 годов завершались процедуры государственной аккредитации вуза. Итогами последней я и воспользуюсь в качестве точки отсчета для формальной характеристики нынешнего состояния вуза. Понимая, что большая часть предполагаемых читателей этого текста едва ли является профессиональными управленцами в образовательной сфере, я буду снабжать его необходимыми пояснениями административно-правового характера.

Согласно отечественному закону «О высшем и послевузовском образовании», российские вузы ранжируются на институты, академии и университеты. Институты реализуют одну или несколько образовательных программ высшего профессионального или дополнительного образования в соответствии с лицензией, выданной им федеральным органом управления образованием (сначала таковым был Госкомвуз России, затем Мини-

стерство образования, ныне этим органом является Рособрнадзор — Федеральная служба России по надзору в сфере образования и науки). Академия же в отличие от института должна быть ведущим вузом, по крайней мере, в одной области научно-педагогической деятельности. Университеты подобны академиям по предъявляемым к ним требованиям фундаментальности научных исследований, отличаются же университеты от академий в первую очередь широтой (многопрофильностью) реализуемых образовательных программ. Эти общие требования законодателя конкретизируются Рособрнадзором в виде критериальных показателей соответствия вуза аккредитационным требованиям. Номенклатура аккредитационных показателей устанавливается с учетом мирового (главным образом европейского) опыта и сложившихся отечественных традиций, в которых видна преемственность с советской высшей школой, а конкретные количественные параметры критериев выставляются на основе анализа фактического положения дел в современных российских вузах путем обобщения данных об их работе и ее рейтингования. Признаюсь, что в этот раз в отличие от двух предыдущих аккредитаций результаты рейтингования, проведенного «Национальным аккредитационным агентством в сфере образования», оказались выше, чем мы ожидали. Согласно данным «Аналитических материалов к госаккредитации», 9 из 10 аккредитационных показателей, выдвигаемых Рособрнадзором для вузов вида «академия», перевыполнены, причем некоторые (эффективность работы аспирантуры, финансирование научных исследований на единицу научно-педагогического персонала) в 4–5 раз, издательская работа в 11 раз. Индекс соответствия критериям аккредитации 1,61 (161 %). Для сравнения упомяну, что индекс аккредитации 2004 года составил 104 %. Даже в отношении издательских показателей, которые для РХГИ-РХГА всегда были очень высокими (на 1999 год число выпускников Института не на много превышало количество опубликованных издательством РХГИ книг, да и признание в академической среде РХГИ получил первоначально именно как издательское предприятие), мой оптимизм носил весьма умеренный характер.

Перейдем к более простым вещам. Вуз — это в первую очередь учащие и учащиеся. В настоящее время на трех факультетах Академии — мировых языков и культур, психологии и философии человека, философии, богословия и религиоведения — учатся свыше 800 студентов и аспирантов и задействовано более 120 преподавателей. Учебный процесс организован на дневном, вечернем и заочном отделениях, РХГА представляет возможность обучения по программам бакалавриата, специалитета (именно их предпочитали и пока предпочитают большинство студентов), магистратуры и аспирантуры. Контингент дневной формы составляют преимущественно выпускники школ, студентами заочного отделения являются, как правило, люди, средний возраст которых (35 лет) не столь и радикально отличается от среднего (48 лет) возраста преподавателей Академии. Среди профессорско-преподавательского состава РХГА более половины штатных, число преподавателей с ученой степенью и (или) ученым званием — 77 %, а доля докторов наук (профессоров) в коллективе Академии составляет 18 %. К этим сухим цифрам, подтверждающим с формальной стороны качество научно-педагогических кадров вуза, следует добавить указание на тот факт, что среди преподавателей Академии немало известных в России и в Европе ученых. Профессионализм и доброжелательность профессорско-преподавательского коллектива всегда были и остаются «визитной карточкой» вуза.

Число учащихся Академии на первый взгляд может показаться небольшим, но только по меркам госвузов, где основная часть студентов получает образование на деньги налогоплательщиков. С учетом номенклатуры тех специальностей и специализаций, по которым ведет подготовку РХГА (а среди них только психология может быть признана «рыночной»

и более или менее массовой), и в сопоставлении с числом студентов, самостоятельно оплачивающих обучение по аналогичным специальностям и специализациям в госуниверситетах, количественные параметры РХГА будут выглядеть совсем по-другому. РХГА — вуз гуманитарный в самом точном значении слова. И в частном сегменте российского образовательного пространства, большинство субъектов которого активно работают в области подготовки менеджеров, юристов и экономистов, РХГА трудно подыскать аналоги. Еще сложнее это сделать, рассматривая научные параметры деятельности РХГА — исследования, мероприятия, создание инфоресурсов, научно-образовательные публикации. В рейтингах Российского гуманитарного научного фонда (РГНФ) РХГА делит верхние места с ведущими классическими университетами, кратно превосходящими Академию по контингенту студентов и преподавателей и глубочайшим образом укорененными в традициях. По данным РГНФ 2009 года по итогам федеральных конкурсов Фонда, РХГА входит в число ведущих российских вузов, занимая верхние места в рейтингах РГНФ. Начиная с 1991 года РХГИ-РХГА подготовил и опубликовал свыше 200 наименований научной, учебной и просветительской литературы общим объемом порядка 8000 п.л. Антологии серии «Русский Путь: pro et contra», в рамках которой издано 57 томов, востребованы не только в России. Издательство РХГИ-РХГА, даже если предположить прекращение его программ по какой-либо причине, уже заняло свое место в российской культурной истории, как это сделали в начале прошлого века «Путь» и «Мусагет». Однако 20, да и 12 лет тому назад подобные достижения и не предполагались. Обратимся к истории.

История и логика развития

Вехи развития осмысливаемого нами экзистенциального проекта, а именно так называлась моя статья пятилетней давности, посвященная феномену РХГИ[1], можно представить следующей схемой: Курсы — Институт — Академия. Говорить о развитии, а не только об историческом становлении, можно на том основании, что предшествующие этапы, изживаясь со временем, сохранялись по существу в снятом, говоря гегелевским языком, виде в структуре деятельности в последующие периоды. Преемственность в реализации научно-образовательного проекта РХГИ-РХГА сохранялась не только на организационном уровне, но, и это очень существенно, на уровне идей и осознания собственной миссии. В развитии проекта была и своя внутренняя логика, которая извне определялась более широким контекстом — логикой развития страны, а в более частном плане — логикой трансформации российской высшей школы. Можно выделить три аспекта, обращение к которым поможет нам создать целостную картину развития проекта,— юридический, педагогический и экзистенциальный. Социально-правовая институализация, содержательное наполнение образовательной и научной деятельности, возрастание в понимании духовной миссии Академии суть взаимосвязанные, но отнюдь не тождественные элементы развития РХГА.

Фактически, образовательная, лучше сказать — просветительская, деятельность была начата нами во времена горбачевской перестройки. Как только открылись возможности для частной инициативы в образовательной сфере, в Ленинграде были созданы Высшие гуманитарные курсы (далее в тексте — Курсы или ВГК). Под «шапкой»

[1] Бурлака Д.К. РХГИ — как экзистенциальный проект // Вестник Русского христианского гуманитарного института. — 2004. — Т. 5; Он же: Феномен РХГИ // Науковедение. — 2004. — № 3.

ВГК было реализовано несколько долгосрочных просветительских и краткосрочных образовательных проектов. Высшие гуманитарные курсы можно было бы считать первым в Санкт-Петербурге негосударственным вузом. К сожалению, эта возможность не стала действительностью. После принятия российским парламентом в 1992 году закона «Об образовании», который ввел понятия государственного и негосударственного образовательного учреждения, установив процедуры лицензирования и аккредитации, ВГК в процесс лицензирования не вошли по ряду причин, но в том числе и по той, что не были учреждением. Однако создание фактически альтернативной советской системе (и в части содержания, и в части платной основы) модели образования в Санкт-Петербурге было инициировано именно в рамках ВГК. Я очень хорошо помню, что в начале нашей деятельности у Курсов в течение первых двух лет попросту не было конкурентов.

ВГК дали старт нескольким образовательным проектам, из которых самым значительным культурным явлением надо признать РХГИ. Курсы задумывались в качестве аналога знаменитым Бестужевским курсам. Содержательно в их основе лежала просветительская идея, эмоционально же инициаторами проекта — выпускниками и преподавателями ЛГУ (с 1992 года — СПбГУ) двигало желание очистить образовательный процесс от бюрократической рутины, свойственной советской системе, и от марксистско-ленинской идеологии, которой было пропитано гуманитарное образование в СССР. Альтернатива удалась и в экономическом, и в психологическом, и в идеологическом смыслах. РХГИ унаследовал и сохранил экономическую независимость и особенную психологическую атмосферу Курсов, идеологическую же составляющую преобразовал. На место несколько наивной альтернативы советским формам государственного образования пришла продуманная и апробированная концепция нового типа. Это же можно сказать и о принципах построения образовательного процесса. Импульс создания ВГК был преимущественно просветительским. РХГИ, сохранив просветительскую идею, довел ее воплощение до уровня регулярного высшего учебного заведения.

Важно сказать и об общей основе как просветительской работы Курсов, так и образовательной деятельности РХГИ. Уже в рамках ВГК была сформулирована идея целостного гуманитарного образования как альтернатива узкоспециализированной подготовке гуманитариев. Идея цельного гуманитарного знания была и остается одним из ключевых элементов образовательной концепции РХГИ. Если экономически, эмоционально и идеологически деятельность ВГК вполне соответствовала логике перехода страны от вялого тоталитаризма к посттоталитарному (тогда думали, что к демократическому) состоянию, то, вбросив лозунг целостного гуманитарного образования в пространство российской педагогики и приступив к его практической реализации методом проб и ошибок, создатели ВГК оказались (сами того не ведая) в поле куда более глобального тренда. Этот цивилизационный тренд характерен для развитого мира, к коему по ряду параметров можно отнести и Россию. Речь идет о переходе от индустриального к постиндустриальному, а далее — к информационному обществу. Представление о потребности в широкой, разносторонней подготовке гуманитариев, доведенное в РХГИ до уровня концепции культурологически цельного гуманитарного образования, выражает сам дух этого перехода, его интегральную составляющую, тогда как на поверхности более заметны дифференциальные элементы, связанные с новыми электронными технологиями. На самом деле технологии представляют только совокупность средств для осуществления таких цивилизационных стратегий, реализация которых требует изменения установок мышления.

Из среды ВГК вышло несколько самостоятельных проектов, оставивших заметный след в образовательном пространстве Санкт-Петербурга — Институт иностранных языков, Восточный институт, Эдука-центр, но только РХГИ воспринял центральную идею целостного гуманитарного образования, концептуализировал ее и, отстроив всю систему обучения в вузе на ее основе, подтвердил качество реализации своей педагогической модели государственной аккредитацией. Надо сказать, что Институт унаследовал от Курсов не только идеи и просветительский пафос, но и «материальную» составляющую. Закавыченность указывает на условность наименования в той мере, в которой речь идет о людях — студентах и преподавателях.

Русские люди любят учиться. Мы вовсе не «ленивы и нелюбопытны», осмелюсь не согласиться с классиком в данном вопросе. Я очень часто сталкивался с людьми, которые не могут ясно сформулировать мотивы, влекущие их к высшему образованию. Они стремятся к нему, можно сказать, интуитивно. Не исключено, что это особенность моего педагогического опыта, но общение с коллегами убеждает меня в том, что он не уникален.

17 марта 1989 года по объявлению в газете первые 35 человек пришли за образованием на Высшие гуманитарные курсы. Осенью этого же года на Курсах стали учиться уже 180 студентов, к которым мы присоединили и весенний набор, поскольку жизнь подсказала нам, что в нашей стране люди привыкли начинать учебный сезон в сентябре. Пришедшие учиться на Курсы были великолепными слушателями, общение с которыми просто невозможно забыть. Им не нужны были госдипломы, тем более что у многих таковые имелись, они пришли за знаниями. Эти люди, а точнее те, кто «претерпел до конца», и стали в 1994 году первыми выпускниками РХГИ. Институт был создан как базовое учебное подразделение ВГК. В 1993 году РХГИ стал отдельным юридическим лицом — негосударственным (частным) образовательным учреждением. Когда в 1994 году нами была получена государственная лицензия, в РХГИ уже училось около 250 человек — полных пять курсов. Для середины 90-х годов наша ситуация не являлась уникальной: многие частные вузы шли к получению лицензии на фактически реализуемую ими деятельность. Когда в 1993 году в состав учредителей РХГИ вошли Санкт-Петербургская православная духовная академия, Российская академия образования (Северо-Западное отделение) и Институт русской литературы (более известный как Пушкинский Дом) Российской академии наук, эти не нуждающиеся в представлении академические структуры поддержали своим авторитетом то дело, плоды которого уже были хорошо известны в Санкт-Петербурге.

Появление Института из среды Высших гуманитарных курсов стало не только важным этапом социально-правовой институализации нашей просветительской идеи. Сама идея конкретизировалась, причем сразу в трех аспектах — педагогическом, духовно-просветительском и научном. Получив лицензию, вуз обрел возможность аккредитации своих образовательных программ, которая дает право на выдачу выпускникам документов государственного образца. Аккредитация — качественно более высокий уровень социального признания. На пути ее достижения общая идея целостного гуманитарного образования получила конкретное воплощение в виде, как я уже отмечал выше, модели *культурологически* целостного гуманитарного образования. Все специальности, по которым вуз ведет подготовку в соответствии с лицензией — философия, филология, психология, педагогика, религиоведение, теология, искусствоведение, выступили частными случаями этой культурологически структурированной модели. Реализация идеи продвинулась от уровня лозунгов и общих представлений до концепции и технологии реализации на ее основе учебного процесса в масштабе отдельного вуза.

Свидетельством успешности педагогической системы, на основе которой действовал Институт и продолжает работать Академия, можно считать и выживание в непростых условиях 90-х годов прошлого века. Высшие гуманитарные курсы возникли в неконкурентной среде, став первой реальной альтернативой госвузам в Ленинграде. Начиная с 1992–1993 годов частные вузы начали расти как грибы, а госструктуры стали активно предлагать свои услуги на образовательном рынке. Надо признать, что изменение ситуации стало неприятной новостью для нас, о чем свидетельствует падение числа студентов в середине 90-х, но постепенно Институтом был выработан адекватный менеджмент (данные о численности студентов см. в табл. 1). Важнейшим событием в жизни РХГИ, свершившимся в 1997–1998 годах, стало изменение его местопребывания, о чем я ниже скажу отдельно, закончив повествование о концептуальных изменениях, связанных с переходом от Курсов к Институту.

Таблица 1

Численность студентов РХГА

Год	Численность студентов, всего (чел.)
1989	35
1990	180
1994	242
1997	157
1998	213
2003	544
2009	813

Концепция культурологически целостного гуманитарного образования имела прямое отношение к его христианизации. От гуманитарно-просветительской идеологии Высших гуманитарных курсов РХГИ сделал шаг в духовно-просветительском направлении. Это весьма существенное смещение акцентов было воспринято целым рядом студентов и преподавателей негативно. Некоторые расстались с РХГИ. Отношения с административными структурами города (особенно в сфере среднего образования) поначалу складывались далеко не гладко, да и среди абитуриентов работал советский стереотип тождественности христианского клерикальному, не изжитый до конца и по сей день. Этим обстоятельством также можно отчасти объяснить падение числа учащихся в период перехода от Курсов к самостоятельной работе Института, достигшее максимума в 1997 году Концептуальный фундамент деятельности РХГИ был конкретизирован и в аспекте национальной укорененности гуманитарного образования, что еще более специфицировало место вуза в образовательном пространстве Санкт-Петербурга.

Начиная со второй половины 90-х годов РХГИ постепенно меняет приоритеты. К середине 90-х годов структура учебного процесса в целом сложилась и не требовала значительных ресурсов для функциональной поддержки. При этом вузом был накоплен серьезный научный потенциал, переросший уровень сугубо учебных потребностей, установлены связи в научной среде Санкт-Петербурга и с зарубежными партнерами. РХГИ занял свою нишу на Северо-Западе России, и дальнейшее эффективное развитие вуза могло быть связано с организацией гиперобразовательных проектов — научных,

научно-издательских и информационных. Начиная с 1996 года научная и научно-издательская деятельность стали приоритетными направлениями развития РХГИ.

В 1994 году к юбилею выдающегося мыслителя нами издается антология «Н. А. Бердяев: pro et contra», положившая начало книжной серии «Русский Путь», которая принесла Институту общероссийскую известность и признание со стороны академического сообщества. В финансовом плане проект с Бердяевым был настолько непродуман и даже наивен, что поставил под вопрос другие наши издательские планы; первый блин получился комом. Однако, двинувшись дальше в издательском направлении, РХГИ обрел такие источники финансовой поддержки, наличие которых и не предполагал. В 1997–2003 годах издательство в структуре экономики вуза было донором образовательных программ, позволяя качественно развивать их на высоком уровне. Говоря более решительно, издательство выполнило на рубеже столетий функцию локомотива, придав всему проекту необходимое ускорение.

Избранная стратегия оказалась обоснованна. Укажу на три момента, которые позволяют сделать этот вывод. Во-первых, качественное образование по не прагматичным, тесно связанным с социально-экономической сферой специальностям, оказалось невозможно построить на должном уровне без привлечения преподавателей к научной работе. Во-вторых, ориентация вуза на фундаментальную подготовку и научные исследования определили неповторимое лицо Института. Наконец, РХГИ проявил себя мобильной и успешной структурой в сравнении с традиционными вузами в конкурентных условиях деятельности в области науки и научного книгоиздания.

В 1994 году Правительством России был учрежден Российский гуманитарный научный фонд (РГНФ). РГНФ создал качественно новую ситуацию в гуманитарной академической среде. Исповедуемые Фондом принципы независимой многоуровневой экспертизы, с одной стороны, и креативный потенциал, накопленный РХГИ, с другой стороны, образовали платформу для продуктивного сотрудничества. Часть проектов, ранее финансировавшихся РХГИ из собственных средств, начинает получать поддержку федерального бюджета через РГНФ. Надо отметить, что РХГИ сумел вовлечь в реализацию собственных проектов ученых из различных образовательных и научных учреждений Санкт-Петербурга и Москвы, создав этим людям новые возможности для творческой самореализации. Важнейшей чертой научно-исследовательской деятельности нашего вуза было и остается стремление максимально широко использовать человеческий потенциал Петербурга в целом как крупнейшего центра науки и культуры. РХГИ привлекал и привлекает к реализации своих проектов, наряду со штатными сотрудниками, специалистов из различных культурных и академических учреждений города. Этот подход обусловлен также тем обстоятельством, что такой проект, как «Русский Путь», не может быть реализован силами одного учреждения, даже самого крупного. В финансовом плане данная позиция позволяла четко фиксировать реальные затраты на проделанную работу, снижать накладные расходы, не держать «балласта» в каждом конкретном проекте, достаточно эффективно оплачивая труд ведущих специалистов, и избегать «долгостроя», характерного для забюрократизированных научных подразделений многих государственных вузов и НИИ. Развитие исследовательских, издательских и информационных проектов в 1996–2003 годах (так, сайт РХГИ был открыт в 1996 году, став одним из первых в России и одним из самых посещаемых в наши дни) создало предпосылки для обретения вузом статуса академии.

В 2004 году РХГИ стал первым частным вузом Санкт-Петербурга, который добился повышения своего аккредитационного статуса. В 90-е годы истекшего века

самым модным словом в российской высшей школе стало «университет». Основной тренд задали не столько частные новообразованные университеты, хотя и таковых было создано немало, сколько государственные педагогические, технические, сельскохозяйственные, медицинские, военные институты, а также профильные учреждения Министерства культуры. Многочисленные советские вузы стали университетами, сменив наименование на северо-американский манер, содержательное же наполнение педагогической и (что особенно важно) научной деятельности сохранив, как правило, на прежнем уровне. Наряду с классическими университетами, а наличие одного университета в городе выступало в советское время символом его культурного уровня или политического значения, в постсоветской высшей школе появились многочисленные «отраслевые», «специализированные» университеты и академии. Возникновение избыточного числа вузов с таким названием можно оценить и как один из побочных эффектов небезызвестного политического лозунга: «Берите суверенитета столько, сколько осилите». В начале XXI века административно-образовательный тренд начал меняться, его направлением стало усиление правовых факторов в образовательной деятельности. В результате, по итогам плановых аттестационных проверок, некоторые университеты были понижены до уровня академий, а то и институтов, академии же становились институтами. РХГИ и в этой составляющей своей деятельности обозначил свойственный ему на протяжении всей жизни импульс — движение против течения.

Достигнутые в области социальной институализации и внешнего признания результаты мы оценили в Академии как некоторый аванс, который вузу предстоит отработать. Истекшее пятилетие стало тем временем, когда научная сфера деятельности вуза содержательно расширилась и структурно усложнилась. Повысилась у нас и культура администрирования (без скатывания, впрочем, до бюрократического формализма, который отбивает охоту к творческому труду на своем рабочем месте). В истекший период изменились и приоритеты государственной политики в области образования. Причины внешние, к каковым следует отнести необходимость повышения конкурентоспособности нашего образования в условиях постиндустриального общества, и причины внутренние, к важнейшим из которых можно отнести демографический спад, заставляют государство переходить от планов и обсуждений к собственно модернизации системы образования. Важнейшим элементом таковой подразумевается «оптимизация» сети вузов и (особенно) филиалов. В качестве одного из методов оптимизации вузовской сети, проводимой не волюнтаристически, а в соответствии с законом, стало повышение аттестационных требований к вузам. Ужесточение аккредитационных тенденций является совершенно естественным и оправданным процессом. Вместе с тем печально известная еще с советских времен мода на «кампании» порой превращает его в «охоту на ведьм». В этих условиях подтверждение своей академической состоятельности оказывается непростым делом.

Позитивные аккредитационные результаты, о которых уже говорилось в начале статьи, стали закономерным следствием новаций в научно-образовательной деятельности, реализованных в течение последних пяти лет. Их вряд ли можно назвать радикально-модернизационными, но внимания эти подвижки заслуживают. Освещением важнейших особенностей работы Академии за отчетный период я и завершу историко-логичекий анализ деятельности вуза.

За истекшее пятилетие Академия вполне явственно обозначила свою роль в российской высшей школе как структуры, которая «выполняет фундаментальные

и прикладные научные исследования преимущественно в одной из областей науки и культуры и является ведущим научным и методическим центром в области своей деятельности». Именно такие требования выдвигаются к академиям законом «О высшем и послевузовском образовании». Основной профиль научно-педагогической активности РХГА — гуманитарный, можно вести речь и о педагогических науках, но этот пласт работы вуза требует специальных пояснений. РХГА, безусловно, является одним из лидирующих отечественных вузов в таких сферах гуманитарного знания, как культурология, религиоведение и философия. При этом научная составляющая работы вуза, которая признается важнейшим критерием академичности, в указанных случаях органически связана в РХГА с учебным процессом.

Наука всегда была сильной стороной работы РХГИ, выделяя вуз не только среди большинства частных структур, но и на фоне многих государственных. Однако внешним свидетельством интенсивности научных исследований долгое время выступала преимущественно издательская программа Института. В отчетном периоде надлежит отметить следующие направления научной работы: создание инфоресурсов, количественный и качественный рост научных мероприятий, эффективность работы аспирантуры, новый уровень работы Ученого совета, сформировавший возможности для госаккредитации последнего (эта процедура, неведомая государственным вузам, дает Ученому совету право представления преподавателей к присвоению ученых званий профессора и доцента). При сохранении значимости издательской работы РХГА продемонстрировала существенные достижения в информационной области, возможные, конечно же, за счет издательских и сетевых наработок предшествующего периода. Научные поддомены сайта РХГА (их адрес в сети: http://www.rhga.ru/science/scientific_news/index.php) актуальны и востребованны нашим научным сообществом.

В отчетный период на качественно новый уровень вышла организация научных и научно-практических мероприятий, которые в 2007–2008 годах сложились в продуманную систему. Помимо общевузовских ежегодных конференций — форума молодых ученых «Бог. Человек. Мир», проводимого накануне западного Рождества, и Свято-Троицких чтений — каждый факультет и ведущие выпускающие кафедры организуют свое регулярное «фирменное» мероприятие. Для кафедры финского языка и культуры таковым выступает организуемая более 10-ти лет подряд международная научная конференция «Санкт-Петербург и страны Северной Европы», для кафедры восточных языков и культур — «Востоковедные чтения памяти О. О. Розенберга», для факультета психологии и философии человека — Сретенская научно-практическая конференция «Дух и душа», проводимая в начале второго учебного семестра в середине февраля, чем и обусловлено ее название, связанное с православным праздником Сретения Господня. Центральным мероприятием факультета философии, богословия и религиоведения стал ежемесячный семинар «Русская мысль», организованный в 2005 году и превратившийся в мероприятие общероссийского масштаба.

В отчетном периоде свои первые выпуски стала осуществлять аспирантура РХГА, большая часть обучающихся которой в свое время были студентами Академии. С учетом того обстоятельства, что более половины выпускников аспирантуры вуза защищают диссертации в срок до года с момента окончания нормативного периода обучения (при критериальном показателе госаккредитации — 25 %), а также специфической тематики диссертаций, полностью отвечающей профилю научных исследований Академии, это дает основание утверждать, что в РХГА складываются самобытные научные школы.

Изменился качественный состав научно-педагогических кадров, обеспечивающих реализацию образовательных программ РХГА. Общее число преподавателей (а также доля в их составе докторов и кандидатов наук) незначительно возросло в сравнении с предыдущим 5-летием. Однако коллектив обновился таким образом, что в его рядах увеличилось число кандидатов наук, которые когда-то были выпускниками РХГИ, а ряд ключевых преподавателей защитили докторские диссертации. Это означает, что основные педагогические идеи РХГА функционируют уже не в режиме апробации и внедрения, а самовоспроизводства, начинает формироваться преемственность поколений, на основе которой складывается традиция.

Интересно проследить и динамику контингента обучающихся. Среди первых слушателей Высших гуманитарных курсов было немало людей достаточно взрослых, значительная часть которых уже имела высшее образование. Многие из них пришли не только за второй профессией, но и получить знание «на потребу души». Через определенное время РХГИ исчерпал этот абитуриентский ресурс. После государственной аккредитации и переезда РХГИ в здание на набережной Фонтанки, 15 в числе студентов Института стала перманентно возрастать доля выпускников школ. Контингент учащихся помолодел, что потребовало адаптировать программу, учитывая возрастные особенности молодых людей, еще не обладающих серьезным жизненным и духовным опытом. Первые студенты ВГК были не намного младше организаторов Курсов, а некоторые и старше своих учителей, в новом же веке в РХГИ сложилась более традиционная возрастная иерархия отношений между учащими и учащимися. Однако сказанное относится преимущественно к дневному отделению Академии.

Начиная с 2000 года в РХГА развивается заочная программа, студентами которой становятся в большинстве своем достаточно взрослые люди, как правило, со вполне сложившимися религиозными убеждениями. Заочная программа, открытая на факультете философии, богословия и религиоведения по соответствующим специальностям, стала динамично развиваться и на факультете психологии и философии человека. Благодаря реализации заочной формы обучения, которая в 2005–2009 годах приняла системный характер, в РХГА вернулся контингент слушателей, обладающих жизненным опытом и способностью оценить качество обучения в Академии в сравнении с другими вузами. Этот контингент даже расширился: студентами Курсов была интеллигенция, ищущая дорогу к духовным ценностям, ныне же в РХГА приходят немало сознательно верующих людей, которые нуждаются в удовлетворении их интеллектуальных запросов, возникших в ходе личностного развития. Специфическим достижением последних пяти лет стали студенческие семьи. И ранее в РХГА учились студенческие пары, что свойственно и другим вузам, но в истекшем пятилетии стали возникать ситуации, когда родители или кто-либо из них, обучаясь по заочной форме, приводят на дневное отделение своих детей. Имеют место и обратные маршруты поступления в РХГА — от детей к родителям. Это способствует укреплению той особенной психологической атмосферы, которая всегда отличала РХГА от многих других учреждений.

Завершая очерк истории вуза, я должен поставить специальный акцент на событии, смысл которого можно оценить как воплощение идеи. Таковым является упоминавшийся выше переезд в здание на набережной Фонтанки, который состоялся в 1998 году, хотя полностью его удалось завершить лишь в 1999 году. До 1997 года РХГИ, как и большинство частных вузов, арендовал помещения в зданиях государственных средних школ. Наиболее длительные отношения сложились с администрацией средней школы № 256 на углу Вознесенского проспекта и набережной канала Грибоедова.

Учебный процесс проводился в классах в вечернее время, административные же службы Института долгое время находились в полуподвальных помещениях школы. Я останавливаю на этом внимание читателя не только для оценки того материального подъема, который продемонстрировал Институт за истекшие 12 лет. Дело в том, что школьные подвалы в свое время были подвалами Вознесенской церкви. В 30-х годах комплекс церковных зданий был уничтожен, а на его месте возведены постройки светского назначения. В 90-е годы проспекту Майорова было возвращено его исходное наименование — Вознесенский, храм же Вознесения Христова так и не был восстановлен, однако в его бывших церковных подвалах начался путь РХГИ. В этом смысле у Академии был свой «катакомбный» период.

С учетом того, что государственные общеобразовательные школы в нашей стране не являются собственниками занимаемых ими зданий, Институт фактически использовал помещения на условиях субаренды. Полноценной развертке учебного процесса такая ситуация, конечно же, не способствовала. Признаюсь, что к 1996 году у меня сложилось твердое убеждение, что РХГИ либо обретет свое собственное «тело», либо после некоторого периода прозябания будет обречен на прекращение самостоятельной (в организационно-правовом смысле) деятельности. К этому времени идея Института созрела до готовности самобытного — воплощенно-телесного — существования в образовательном и культурном пространстве Санкт-Петербурга. Оглядываясь назад, я должен признать, что время 1997–1999 годов стало переломным в развитии проекта.

Появлению в жизни Института здания на набережной Фонтанки, 15 предшествовало немало интересных событий, описывать которые подробно в данной статье нет возможности. В 1997 году Правительство города приняло решение о передаче помещений по указанному адресу сроком на 10 лет на условиях льготной (под цели образования) аренды Русскому христианскому гуманитарному институту. Здание, являющееся памятником истории и культуры, находилось в плачевном состоянии. Административные органы Санкт-Петербурга, бюджет которого в середине 90-х годов отнюдь не был переполнен, вынесли постановление о приостановке движения по соответствующему участку набережной реки Фонтанки, поскольку аварийное состояние фасадов могло привести к человеческим жертвам. Подписавшись на условия ремонта здания за счет собственных средств вуза, я и не предполагал, что нам предстоит. Думаю, что это неведение, которое будет правильным оценить как «блаженное», сыграло свою позитивную роль в принятии решения. В 1998–2003 годы были (сейчас-то следует сказать совершенно уверенно — с Божьей помощью) выполнены основной ремонт и реставрация. В награду за реставрацию всего фасада здания за счет собственных средств вуза, произведенной нами к 300-летию Санкт-Петербурга, губернатор города пролонгировал договор с Академией на 49 лет — т. е. до 2046 года.

Именно за годы жизни на Фонтанке РХГИ стал Русским христианским гуманитарным институтом в полном смысле слова. Был произведен ремонт, трижды пройдена государственная аккредитация, количество учащихся выросло более чем в 5 раз, учебный процесс развернут по всем формам (очной, очно-заочной и заочной), и по всем уровням — от довузовской подготовки до магистратуры и аспирантуры, сформирована не только современная материальная база для ведения образовательной деятельности, но и соответствующая понятию вуза информационно-методическая среда, и, наконец, создана уникальная в психологическом отношении площадка для общения. Ныне РХГА — это не только образовательное учреждение, но «место встречи», один из своеобразных адресов на культурной карте Санкт-Петербурга.

В размещении РХГА на набережной Фонтанки, в одном из прекраснейших мест архитектурного пространства Северной столицы, можно усмотреть некий символический смысл. В городе, который Петр Великий основал на воде, у каждой реки (естественной или искусственной) в то или иное время появился «свой» гуманитарный вуз. «Большой» университет расположен на берегу главной реки — Невы, Педагогический университет, носящий имя А. И. Герцена, стоит на набережной Мойки, Университет экономики и финансов (знаменитый ФИНЭК) расположен на канале Грибоедова, в самом истоке которого напротив храма Спаса на Крови была в начале этого века воссоздана Высшая школа народных искусств императрицы Александры Федоровны, которая до октябрьской революции имела статус училища. Наконец, наш учредитель — Санкт-Петербургская православная духовная академия, основанная 200 лет тому назад, размещается на территории Александро-Невской лавры, выходя своим лицевым фасадом на наб. Обводного канала. Только у Фонтанки не было своего *гуманитарного* (не будем умалять значения Университета путей сообщения, основанного императором Николаем I) вуза. Эту лакуну в культурной топике города Святого Петра заполнила Русская христианская гуманитарная академия. РХГА по его замыслу — вуз гуманитарно-духовный. И в этом Академия конгениальна Санкт-Петербургу как городу, с именем которого ассоциируется наиболее креативное в культурном отношении время российской истории — петербургская эпоха.

Содержание научно-педагогической деятельности

Этот раздел подытоживает предшествующее изложение, придавая материалу ясно обозримую структуру. Для получения более детальной информации читатель может обратиться к материалам самообследования нашего вуза по итогам 2004–2008 годов, размещенном на сайте РХГА[2]. Важнейшие концептуальные особенности педагогической модели РХГА представлены в многочисленных публикациях, наиболее репрезентативной из которых следует признать книгу «РХГИ: концепция, программы, документы» (СПб., 2001)[3]. Предлагаемый вниманию читателя раздел необходим, поскольку акцентированно выявляет собственно вузовские — педагогический и научный — компоненты деятельности Академии. Это объясняет специфическую терминологическую нагруженность данного раздела статьи.

В основе образовательной деятельности РХГА лежат три идеи, которые дополняют и конкретизируют друг друга: фундамент высшего гуманитарного образования должен быть культурологически целостным, духовно обоснованным и ориентированным на национальную культурную традицию. Идея культурологически структурированного гуманитарного образования ныне уже не столь чужда академическому сообществу, как это было в конце прошлого века[4]. Сциентистски ориентированные подходы к подготовке гуманитариев, казавшиеся незыблемыми, ныне если и не преодолены окончательно, то в значительной степени дезавуированы.

Сциентистская модель сложилась как неизбежный структурный компонент цивилизации индустриального типа. Со стороны научного сообщества поддерживающей

---

[2] Результаты самоанализа см: http://www.rhga.ru/about_us/licenzia/registr_documents/samoanaliz.php

[3] См. также: Бурлака Д. К. Метафизика культуры. — 3-е изд. — СПб., 2009.

[4] Валицкая А. П. Культуротворческая школа: концепция и модель образовательного процесса. Педагогика, 1998. — № 4.

силой сциентистской модели выступала система дифференцированного по отраслям научного знания. Сущность сциентистского принципа состоит в организации той или иной образовательной программы вокруг базовой науки, по отношению к которой весь прочий учебный материал служит более или менее обязательным довеском. Естественность такого подхода — кажущаяся. Он естественен только в том случае, если человек явно или неявно мыслится исполнителем определенной социальной или производственной функции. Если же задачей высшего образования видится развитие личности, включающее в себя усложнение самого образа мышления и деятельности человека, то профессиональные навыки и умения нуждаются в локализации в рамках некоторого цикла дисциплин. Современные российские образовательные стандарты (ГОС ВПО) представляют такую возможность, по крайней мере — структурно.

При рассмотрении содержательных связей, возникающих между учебными дисциплинами, составляющими в своей совокупности образовательную программу, ситуация будет выглядеть гораздо сложнее. Надо признать, что инерция сциентистского подхода, который был ключевым в советской высшей школе, продолжает действовать и в постсоветское время. В постиндустриальных обществах, в эпоху неклассической и постнеклассической науки отраслевая система подготовки специалистов выглядит если не анахронизмом, то и не безусловной ценностью. Советская высшая школа сложилась в эпоху ускоренной индустриализации, которая носила к тому же отчетливо выраженную милитаристскую направленность. Высшее образование в СССР действительно было одним из лучших в мире. Но ныне его передовые позиции утеряны — и не по той причине, что «враги» и реформаторы развалили великую страну, но потому, что мир изменился.

Надвигающаяся информационная эпоха требует коррекции базовых принципов построения образовательного процесса. От ориентации сознания студента на отрасль знания, что является исходной посылкой сциентистского подхода, требуется перейти к созданию условий для обретения студентом целостной оптики изучаемой реальности. В гуманитарных науках таковой выступает мир культуры, и культурология, как следствие, может стать методологией структурирования образовательных программ, по крайней мере в их общегуманитарной составляющей. На современном административно-педагогическом языке таковая именуется «циклом гуманитарных и социально-экономических дисциплин направления (специальности) подготовки», или циклом ГСЭ дисциплин. В РХГА этот цикл: 1) соответствующим образом выстроен; 2) увязан (по крайней мере в тенденции) с циклами профессиональных и специальных дисциплин; 3) радикально модернизирован содержательно, если вести речь о таких общеобразовательных дисциплинах, как философия и религиоведение.

При этом надо отметить, что в РХГА основным импульсом реализации комплексного подхода к построению гуманитарного образования в противовес узкопрофессиональному было понимание мышления как целостного процесса, пронизывающего все сферы человеческой деятельности. Попросту говоря, мы исходили из афоризма Козьмы Пруткова о том, что «узкий специалист подобен флюсу». Уразумение того, что культурологически целостное образование соответствует надвигающейся информационной эпохе, пришло позднее, по мере воплощения самой концепции.

В числе тех ведущих российских университетов, где прослеживается тенденция к культорологическому построению образовательных программ, следует назвать Российский государственный гуманитарный университет в Москве. Можно указать и на подобный опыт в Институте естествознания Герценовского педагогического

университета, где подготовка учителей в сфере естественных наук стягивается к единой информационно-методологической основе[5]. Сравнение РХГА именно с РГГУ как вузом гуманитарным весьма показательно. Подход московского университета светский и в большей степени исторический, нежели философский. В РХГА культорологический принцип структурирования образования представляет собой нечто переходное от религиозно-ориентированной философии к богословию культуры. Для первой в качестве источника можно указать на концепции славянофилов, системы Вл. Соловьева и его продолжателей в линиях метафизики всеединства, а для второго — историософские построения Н. Бердяева и Г. Федотова. В РХГА идеи русских религиозных мыслителей XIX–XX столетий обретают свое конкретное — педагогическое воплощение.

В контексте классической культурологии (в духе О. Шпенглера или Э. Кассирера) религиозная жизнь выступает одним из элементов цивилизационного развития. Роль религиозного компонента не преуменьшается, как это имеет место в редукционистских доктринах вроде марксистской, но и не преувеличивается. В отношении к изучению религии доминирует скорее нейтрально-позитивистский подход, нежели агрессивный материализм. В РХГА религиозная составляющая цивилизационного развития трактуется в качестве структурирующего начала в том смысле, что образы вечности предопределяют существование людей во времени, в какого бога верит человек, таков он сам и есть. Исключение религиозного компонента из изучения культуры не просто ущербно, оно закрывает человеку выход к постижению содержания абсолютных ценностей, лежащих в основании любого общества. Тема различных интеллектуальных и духовных стратегий, которые можно реализовать в образовательной сфере, стала изучаться отечественными философами[6]. Гуманитарно-ценностная парадигма может быть акцентирована обращением к христианским ценностям, как это делает А. А. Корольков, идеи которого вполне созвучны с педагогическими установками РХГА[7].

История мировой культуры рассматривается в РХГА в свете ее духовных оснований, центральным смысловым узлом которых видится новозаветное откровение. Погружение сознания студента в историю мировой культуры, выступающее главным методическим принципом общегуманитарной составляющей образования в РХГА, включает в себя 3 уровня. Содержание первого составляют факты и феномены культуры. Основная часть студентов материал первого уровня, конечно же, осваивает, со вторым и третьим дело обстоит сложнее. Предметом второго уровня погружения в культуру выступают универсалии и категории культуры. Третий уровень — ценностный. Задача состоит в осмыслении тех ценностей, которые христианство приносило в мир, демонстрации их непреходящего значения, в частности, уяснение того, что гуманизм и порожденная им антропоцентричная культура представляют собой усеченную (и искаженную) версию отношения к миру и человеку, провозглашенного Евангелием.

Реализация очерченной выше задачи требует систематической адаптации конкретных способов реализации исходных принципов к требованиям времени и к возможностям того студенческого контингента, который пришел учиться в Академию. Мы учитываем

---

[5] Соломин В. П. Теория и практика многоуровневого естественнонаучного образования в системе педагогического университета. СПб., 2000.

[6] Огурцов А. П., Платонов В. В. Образы образования. Западная философия образования. XX век. — СПб.: РХГИ, 2004.

[7] Корольков А. А. Духовная антропология. — СПб., 2005.

в этом процессе не только свой, но и опыт ведущих российских вузов[8]. Информационная эпоха заставляет российские вузы по-новому подходить к вопросам учебно-методического оснащения образовательной деятельности. Так, и в РХГА за истекшее пятилетие качественно обновилась информационно-методическая среда учебной деятельности.

Многим участникам педагогического процесса в высшей школе знаком термин «учебно-методический комплекс» (УМК). Некоторые внутренне вздрагивают, услышав его. Появление УМК отражает направление движения общества к информационной цивилизации. В ходе подготовки к внедрению учебно-методических комплексов значительная часть общих и специальных курсов, читаемых преподавателями РХГА, была перенесена на аудио- и видеоносители и ныне доступна студентам и слушателям не только на дисках, но и в сети Интернет. В Академии практически готова к полноценному функционированию система дистанционного образования (по специальностям философия, религиоведение, культурология, психология). За истекший период сотрудниками вуза было подготовлено свыше 100 учебных курсов на CD и DVD.

Информационно-методическое оснащение учебного процесса содержит в себе две составляющие. Первую, непосредственно вплетенную в педагогический процесс, можно оценить технологически — как систему трансляций потоков такой информации, объем которой выходит за рамки аудиторного общения. Сетевые продукты создают для методической работы качественно новые возможности, но и формируют более высокие требования к преподавателям и администраторам образовательного процесса. Второй слой образует концептуальную среду учебного процесса. Такова научно-методическая работа, в которой собственно научные компоненты можно развивать относительно самостоятельно, непосредственно не пересекаясь с педагогической практикой.

Данный теоретическо-педагогический пассаж не бесполезен, поскольку для советской и, как следствие, постсоветской высшей школы наука и образование отнюдь не «близнецы-братья». СССР был единственной из научно развитых стран, в которой собственно научные исследования были сосредоточены в Академии наук, тогда как высшая школа выполняла поставленные перед ней «партией и правительством» задачи массовой подготовки кадров для индустриальной, аграрной и социально-культурной областей. Фундаментальные исследования по некоторым направлениям проводились в классических (еще императорских) университетах, а стратегические разработки осуществлялись в отдельных вузах или подразделениях, тесно связанных с военно-промышленным комплексом. В постсоветское время полноценной интеграции РАН и высшей школы так и не произошло. Ситуация разрыва фундаментальной науки и высшего образования не способствует развитию обеих сторон.

РХГИ по типу своего генезиса больше похож на классические европейские университеты, которые возникли в Средние века как насущная необходимость, в том числе по инициативе «снизу». Само становление РХГИ было обусловлено лежащей в основе проекта идеей, а не только социальными потребностями, хотя и таковые не следует сбрасывать со счета. Вуз, который родился из идеи, неизбежно должен был по мере своего развития концептуализировать ее, создав тем самым соответствующую научную среду для реализации образовательных программ.

Говоря об Академии как ведущем научно-методическом центре в пространстве отечественного образования, следует указать на три области гуманитарного знания —

---

[8] Бордовский Г. А., Нестеров А. А., Трапицын С. Ю. Управление качеством образовательного процесса. — СПб., 2001.

культурологию, религиоведение и философию. В такой же специфической области, как религиоведение, лидирующие позиции РХГА на сегодняшний день трудно оспоримы. Значение РХГА в педагогике и психологии пока не столь очевидно (в первую очередь из-за сравнительно небольшого числа публикаций соответствующего профиля). РХГА не только ведет учебный процесс по указанным специальностям, обеспечивая реализацию образовательных программ высоким кадровым и информационно-методическим ресурсом. Дело заключается в том, что в Академии культурология (более опосредованно — философия и религиоведение) суть не только предметы изучения, но важнейшие составляющие методологической основы всего комплекса образовательных программ, реализуемых вузом. Можно вести речь о культурологически структурированной образовательной системе.

Исходная связь образования и науки, наиболее заметная в РХГА именно в указанных направлениях гуманитарного знания, дает и свои специфические научные плоды.

По совокупности признаков можно говорить о формировании в РХГА следующих научных и научно-педагогических школ.

Таблица 2

Научные и научно-педагогические школы РХГА

Название научной (научно-педагогической) школы	Руководитель школы
Междисциплинарная научно-педагогическая школа теоретических и прикладных исследований в области религиоведения, культурологии и педагогики	д-р филос. наук, проф. Д. К. Бурлака
Научная школа истории и историографии русской философии и духовной культуры	д-р филос. наук, проф. А. А. Ермичев
Научная школа исторической культурологии, истории материальной культуры и компаративных исследований региональных и исторических форм культуры	д-р филос. наук, канд. ист. наук А. А. Хлевов
Научная школа исследований христианской интеллектуальной и духовной культуры Средневековья и раннего Нового времени (религия, философия, образование)	д-р филос. наук, проф. Д. В. Шмонин

Любая из указанных в табл. 2 научных и научно-педагогических школ РХГА является естественным следствием развития Академии. Помимо руководителей школы каждый такой творческий научный коллектив включают в свой состав исследователей штатных докторов и кандидатов наук. В качестве исполнителей к научной работе привлекаются аспиранты и студенты старших (а иногда и младших) курсов. Исследовательские стратегии научных и научно-педагогических школ различаются в силу устремлений их основателей, но в целом можно говорить о том, что в деятельности школ по-своему находит свое отражение концепция Академии. Все школы реализуют комплексный междисциплинарный подход, используя в исследовании своих предметных областей потенциалы философии, религиоведения и культурологии и имея в виду зарубежный и российский контексты. Каждая из школ за истекшие годы накопила в своем «багаже» защищенные докторские и кандидатские диссертации, выигранные гранты, выпущенные в свет монографии и пособия, проведенные конференции и семинары, динамично развивающиеся межвузовские, межрегиональные и международные связи.

К концу истекшего пятилетия научные и научно-практические мероприятия, проводимые Академией, ее факультетами и кафедрами, превратились в достаточно продуманную систему, о некоторых элементах которой упоминалось в разделе «История и логика развития». Регулярные мероприятия образуют структурный каркас, вокруг которого находят место инициативы эпизодического характера. С учетом компактных размеров Академии, факультеты которой не отделены друг от друга корпусами и расстояниями, а различные образовательные программы сближены одной культурологической основой, студенты и аспиранты Академии имеют возможность учиться в совершенно особой — междисциплинарной — научной среде. Эта ситуация отвечает духу информационного общества: так модная в конце XIX века узкая специализация меняется в ведущих мировых университетах междисциплинарным трендом.

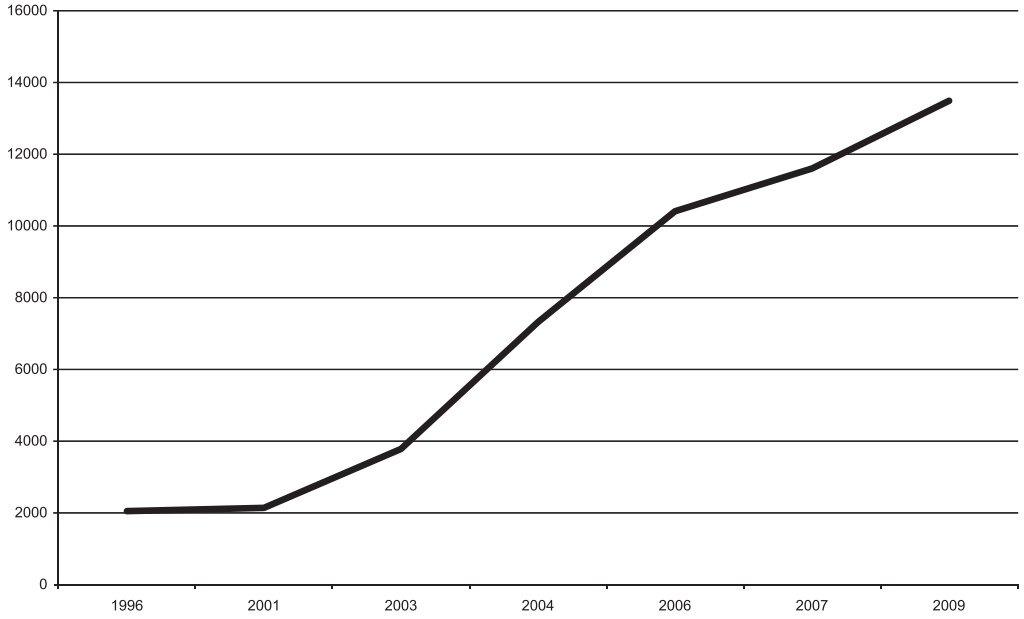
В области создания инфоресурсов следует отметить следующие проекты, выполненные на базе РХГА или силами ее сотрудников.

Таблица 3

Веб-проекты РХГА с 1996 по 2009 год

№	Название ресурса	Год создания	Кол-во посетителей в 2008 году
1.	РХГИ http://www.rchgi.spb.ru/	1996	Сайт реконструирован в 2007 г.
2.	Философская библиотека Средневековья http://antology.rchgi.spb.ru/	1998	323 765
3.	Культурно-конфессиональная структура христианской цивилизации: православие, католицизм, протестантизм — социокультурный аспект влияния http://rchgi.spb.ru/christian/	2001	41 513
4.	Философская библиотека Ренессанса http://renaissance.rchgi.spb.ru/	2003	245 214
5.	Русский Путь: pro et contra. Энциклопедия русского самосознания http://russianway.rchgi.spb.ru/	2003	280 112
6.	Структура антропологического знания http://anthropology.rchgi.spb.ru/	2004	310 108
7.	Русская идеология http://russidea.rchgi.spb.ru/	2006	101 109
8.	Российское культурологическое общество http://rko-info.ru/	2007	110 107
9.	РХГА http://rhga.ru/	2007	240 774
10.	Сайт научно-методологического семинара «Русская мысль» http://www.rhga.ru/science/sience_research/seminar_russian_philosophy/index.php	2007	25 375

Объем контента
научно-образовательных ресурсов РХГА
в сети Интернет



На сегодняшний день объем научной и образовательной информации на сайтах, созданных в РХГА, составляет 13 589 html-страниц. Это тематические электронные библиотеки, информационно-аналитические порталы, Интернет-энциклопедии, медийные обучающие on-line пособия, аудиолекторий.

Завершая обзор научной составляющей деятельности РХГА представлением издательских программ, следует подчеркнуть, что таковые суть следствия той креативной атмосферы, которая сложилась в Институте и продолжает существовать в Академии. Особенностью истекшего пятилетия стало ухудшение экономической конъюнктуры в сфере научно-гуманитарного книгоиздания. Темпы развития издательской деятельности в РХГА были не столь высоки, как в предыдущем периоде. Однако следует выделить плодотворное сотрудничество с Издательством С.-Петербургского университета, благодаря которому смогли увидеть свет целый ряд книжных проектов. Без этого сотрудничества РХГА вряд ли удалось бы сохранить такой достойный объем публикаций. Мы начали подготовку и публикацию изданий на электронных носителях, реализация этого направления издательской политики может стать новым этапом в развитии Академии.

Издательские проекты РХГА представлены в сети Интернет[9]. В данной статье мы публикуем лишь отчет о «Русском Пути», поскольку этот проект символизирует саму концепцию Академии, такие его аспекты, как культурологичность, междисциплинарность, толерантность, патриотичность.

[9] См.: http://www.rhga.ru/about_us/publishing_house/shop/index.php.

Таблица 4

Серия «Русский Путь: pro et contra» за период с 1994 по 2008 год

№	Название	Год издания
1	Н. А. Бердяев: pro et contra	1994
2	Н. С. Гумилев: pro et contra	1995
3 4	В. В. Розанов: pro et contra. Т. 1 В. В. Розанов: pro et contra. Т. 2	1995 1995
5 6	К. Н. Леонтьев: pro et contra. Т. 1 К. Н. Леонтьев: pro et contra. Т. 2	1995 1995
7	К. П. Победоносцев: pro et contra	1996
8	П. А. Флоренский: pro et contra.— 1-е изд.	1996
9	М. Горький: pro et contra	1997
10	В. В. Набоков: pro et contra.— 1-е изд. Т. 1	1997
11	Арх. Феодор (Бухарев): pro et contra	1997
12	Вехи: pro et contra	1998
13	П. Я. Чаадаев: pro et contra	1998
14	В. В. Набоков: pro et contra.— 2-е изд. Т. 1	1999
15	И. П. Павлов: pro et contra	1999
16	В. И. Вернадский: pro et contra	2000
17	Н. С. Гумилев: pro et contra.— 2-е изд.	2000
18	Москва-Петербург: pro et contra	2000
19 20	А. С. Пушкин: pro et contra. Т. 1 А. С. Пушкин: pro et contra. Т. 2	2000 2000
21	Вл. С. Соловьев: pro et contra. Т. 1	2000
22	Лев Толстой: pro et contra	2000
23	А. Ахматова: pro et contra. Т. 1	2001
24	М. М. Бахтин: pro et contra. Т. 1.	2001
25	И. Бунин: pro et contra	2001
26	Д. С. Мережковский: pro et contra	2001
27	Ф. Ницше: pro et contra	2001
28	Петр I: pro et contra	2001
29	Платон: pro et contra	2001
30	Православие: pro et contra	2001
31	П. А. Флоренский: pro et contra.— 2-е изд., испр. и доп.	2001
32	Ф. Шеллинг: pro et contra	2001

Продолжение таблицы 4

№	Название	Год издания
33	В. В. Набоков: pro et contra. Т. 2	2001
34	А. Ахматова: pro et contra. Т. 2	2001
35	А. Августин: pro et contra	2002
36	М. М. Бахтин: pro et contra. Т. 2	2002
37	М. Ю. Лермонтов: pro et contra	2002
38	Никколо Макиавелли: pro et contra	2002
39	Вл. С. Соловьев: pro et contra. Т. 2	2002
40	А. П. Чехов: pro et contra	2002
41	С. Н. Булгаков: pro et contra	2003
42	Петр Великий: pro et contra	2003

Серия «Русский Путь: pro et contra» за период с 2004 по 2008 год

43	А. Блок: pro et contra	2004
44	И. Ильин: pro et contra	2004
45	А. Белый: pro et contra	2004
46	Н. Ф. Федоров: pro et contra. Т. 1	2004
47	Ф. И. Тютчев: pro et contra	2005
48	Ж. Ж. Руссо: pro et contra	2005
49	И. Кант: pro et contra	2005
50	Екатерина II: pro et contra	2006
51	В. Ф. Эрн: pro et contra	2006
52	Славянофильство: pro et contra	2006
53	Н. М. Карамзин: pro et contra	2006
54	В. Маяковский: pro et contra. Т. 1	2006
55	З. Н. Гиппиус: pro et contra	2007
56	Н. Г. Чернышевский: pro et contra	2008
57	Н. Ф. Федоров: pro et contra. Т. 2	2008

В разработке издательства около двух десятков проектов. В планах 2009 года публикация антологий, посвященных Н. Заболоцкому, Д. Андрееву и, конечно, Н. В. Гоголю, 200-летний юбилей которого страна отмечает в этом году.

Обращение к итогам, надеюсь — промежуточным, «Русского Пути» завершает очерк научно-образовательного содержания деятельности РХГА. Этот проект не просто выявляет, но делает наглядным метанаучный характер работы Академии, высвечивая ее миссию.

Миссия РХГА

Понятие миссии включает в себя отсылку к некоторой реальности, которая не дана в готовом воплощенном виде, но, напротив — требует своего воплощения. Требование в этом случае носит не характер материального принуждения обстоятельствами, но — морального долженствования. Этим миссия отличается от проекта, понятием которого она ныне зачастую подменяется в многочисленных описаниях коммерческих предприятий, использующих «миссионерскую» терминологию. Миссия предполагает также и контактирование с неведомым, которое познается по ходу его освоения. Миссионер сам конструирует свой путь, уточняя цели по мере их достижения.

Все названные компоненты присутствуют в деятельности РХГА. Предлагаемые ниже формулировки сложились как результат осмысления пройденного пути. Сейчас мне вполне очевидно, что проект РХГА смог состояться именно по причине духовной нагруженности его образовательной и научной деятельности. Как педагогическая работа, с которой собственно и начинался Институт, предстает частным случаем научной деятельности — концептуализации самой идеи культурологически целостного и духовно основанного гуманитарного образования, так научная и учебная работа сами оказываются средствами реализации трансцендирующих их по смыслу духовных целей.

Миссия — производное от Мессии. Единственным Мессией в подлинном смысле этого слова для христиан выступает Сам Иисус Христос. Цель, которую исполнил Мессия, состояла в воссоединении человечества с Богом, преодолении последствий греха, разделившего творение, сущее во времени, с источником его вечного бытия. Миссия Церкви состоит в продолжении на земле дела ее Основателя.

Одним из наиболее ярких евангельских образов, раскрывающих миссию Церкви, является притча о сеятеле (Мф 13:3–8). Как Иисус Христос Сам был зерном, которое, пав в почву человеческой природы и умерев, дало многочисленный урожай, так и Церковь сеет слово Божие в человеческих душах. Своим разумом, эмоциями и нравственно-волевым настроением люди, как повествует Евангелие, по-разному реагируют на этот посев свыше (Мк 4:14–20). Культура — это душа человека и человечества в ее объективированных, опредмеченных, сублимированных и символизированных проявлениях. Миссия посева слова Божия в человеческой душе требует от Церкви работы в культурном пространстве. Семьдесят лет господства атеистической идеологии принудили нас смотреть на Церковь как на нечто внешнее обществу и культуре. Отчасти так дело и обстоит: Церковь не растворима без остатка ни в какой исторической общине людей. Но в то же время элементы церковного тела суть люди, как это образно пишет ап. Павел в Послании к Ефесянам (Эф 4:15–16). Посев Слова осуществляется самими же людьми.

РХГА представляет собой один из возможных инструментов такого посева, сложившийся во вполне определенных социокультурных условиях. В самом общем виде эти условия можно охарактеризовать как переходное от постхристианского состояния общества к такому модусу его существования, которое Ю. Хабермас назвал «постсекулярным». Особенность российской истории заключается в быстрой, но крайне жесткой секуляризации. Атеистическое давление советского времени стало нашим постхристианством, в результате которого религиозная культура, складывавшаяся столетиями путем творческого и упорного труда целых поколений, оказалась разрушена и отброшена к архаическим основам, языческим по их сути. Однако краткосрочность агрессивной секуляризации оставила мало затронутыми целые слои культурной жизни, например художественную литературу.

РХГА представляет собой мост между Церковью и культурой, выстраивающийся в указанных специфических обстоятельствах. Мост в данном случае — это образ, который символизирует определенный процесс. Его существо состоит во встречном движении от общества к религии и от религии к обществу. Сказанное относится и к созиданию Академии, ведь этот проект еще в пути, и к ее функционированию, поскольку он достраивается по мере своего исполнения. Людям, которые ищут духовных оснований жизни, РХГА может помочь в определении своего личного маршрута, тем же, кто уже определился в вере, Академия будет способствовать насыщением душевно-разумной составляющей их внутренней жизни соответствующим содержанием. Для неверующих Академия представляет возможность подойти к вере, получив при этом и искомую профессию, а верующим дает уникальный шанс обрести профессиональное образование в адекватной психологической атмосфере. Профессиональное образование, таким образом, оказывается средством в контексте духовной миссии Академии. Но чтобы средство достигало цели, оно должно быть высокого качества. Значительная часть абитуриентов приходят в Академию именно за образованием, рассматривая духовную составляющую как более или менее ценную добавку к основному блюду профессиональной подготовки. Действительно, в составе учебной нагрузки количественная составляющая предметов религиозно-философской направленности не так и велика. Но мы помним слова Христа о «малой закваске», которая квасит все тесто…

Образование представляет собой ту специфическую территорию внутри культурного пространства, с которой советские власти изгнали христианство самым безжалостным образом. «Мягкая диктатура» государственного православия, позволим себе такую оценку российской империи, сменилась жесткой диктатурой государственного же атеизма. Гонения на Церковь и идеологическая перенастройка всей системы народного просвещения были вполне естественны в рамках реализации неомифологии грядущего коммунистического рая. Роль системы образования в жизни общества была понятна основателю советского государства, который сам вырос в педагогической среде. Модернизация, проводившаяся борющимся за свое сохранение большевистским режимом, требовала таких жертв, которые были совершенно неоправданны в контексте христианской идеи Царства Божьего. Модернизация была проведена, но в ходе ее подверглась деконструкции система абсолютных ценностей, в свете которых только и возможно подлинное развитие личности. Распад СССР представляет собой венец постхристианского периода отечественной истории. В постсекулярную эпоху, началом которой для нашей страны стали либеральные реформы конца прошлого века, государство стало занимать адекватную для него позицию арбитра. Если к тому же арбитр судит по закону и сам соблюдает правила — это достойно высокой оценки. Ценность права, как известно, была привнесена и укоренилась в мировой культуре благодаря древним римлянам.

Попробуем воспользоваться образом Римской империи как аллегорией для осмысления гуманитарной сферы и миссии в ней Академии. Пространство современного гуманитарного образования похоже на Римскую империю в правовом и религиозно-аксиологическом аспектах. В последнем смысле оно плюралистично: у каждой науки свои боги и кумиры, служению которым посвящали и посвящают время своей жизни ученые, учащие и учащиеся. Некоторые из служителей Аполлона или Афродиты сами становятся героями — великими философами или художниками. Искусствоведы и прочие исследователи изучают, порой самозабвенно, исторические судьбы своих героев в их служении Истине и Красоте. Гуманитарную сферу, понятую как нечто самодавлеющее, можно оценить и как новоязыческую в части ее системообразующего аксиологического фундамента, заложенного

Ренессансом. В гуманитарных науках человек посвящает время своей жизни исследованию самого себя. Можно сказать, он служит и поклоняется самому себе.

Роль образования в развитии общества сложно переоценить. Посредством системы образования культурные организмы воспроизводят себя; в этом смысле образование, понятое в единстве функций от начального до высшего, можно уподобить «детородной системе» цивилизации. Посредством гуманитарного образования гуманитарная культура репродуцирует себя более или менее систематическим образом. Содержание гуманитарного образования определяется соответствующим культурным контекстом (в том числе и аксиологическими предпочтениями), а в более узком плане — наработками гуманитарных наук. Однако имеется и формально-функциональный аспект педагогической деятельности. Гуманитарное образование функционирует в соответствии со своим законодательством. Элементами его выступают образовательные стандарты, лицензирование и аккредитация. Лицензия и аккредитация, добытые Академией, видятся мне аналогами римского гражданства, благодаря преимуществам которого проповедь ап. Павла получила столь широкое распространение среди разношерстных групп языческого населения империи. Рим сплотил разнородные элементы в империю силой и правом, греки сообщили ей коммуникативную энергию собственного языка. Язык проповеди РХГА — философско-культурологический, т. е. в наибольшей степени понятный гуманитарному сообществу в его современном состоянии.

Миссионерский опыт РХГА нов для российской высшей школы, хотя и не уникален. Однако один его аспект в принципе не имеет аналогов в отечественной культуре. В постсоветское время был образован ряд вузов, нацеленных на решение задач, подобных тем, которые ставит перед собой РХГА. Можно указать на московские учреждения — Свято-Тихоновский институт, ныне действующий как гуманитарный университет, Российский православный университет им. ап. Иоанна Богослова, в настоящее время функционирующий в качестве института, Библейско-богословский институт им. ап. Андрея Первозванного (ББИ), известный своей продуктивной издательской деятельностью, Свято-Филаретовский Христианско-православный институт. Институт богословия и философии, учрежденный в Санкт-Петербурге в 1992 году, ныне работает в качестве структурного подразделения РХГА. В числе провинциальных вузов можно упомянуть Армавирский социально-православный институт. За исключением ББИ, собственно педагогическая деятельность которого ограничена сферой теологии, указанные структуры работают на моноконфессиональной основе. Они созданы православными для православных, либо католиками для католиков, как Институт им. Св. Фомы в Москве, протестантами для протестантов, как Российско-американский христианский институт (РАХИ), также размещенный в Москве. Речь идет о структурах, которые прошли, по крайней мере один раз, процедуру государственной аккредитации. РХГИ был создан православными, а в числе его преподавателей большинство составляют если и не глубоко воцерковленные люди, то симпатизирующие преимущенно Православию и укорененные именно в той культурной традиции, для которой Православие выступало системообразующим генетическим фактором. Однако учиться в Академии могут люди разных конфессиональных предпочтений.

Возвращаясь к образу моста, можно обнаружить на его противоположных сторонах атеистов, с одной (допустим — левой) стороны, а с другой (с учетом доминирующей роли Православия в России) — православных христиан. Между ними размещаются агностики, представители иных верований, наконец, инославные христиане. По совокупности параметров деятельности из перечисленных выше школ с РХГА сопоставим, пожалуй, Свято-Тихоновский университет. Он же является наиболее знаковым

в смысле строгой конфессиональности. Уникальность опыта РХГА для российской истории — в межконфессиональном подходе. В РХГА учатся христиане практически всех исповеданий, присутствующих в России, — православные, католики, лютеране, пресвитериане, пятидесятники, баптисты, методисты. При этом они вполне находят общий язык, подтверждая старую истину о том, что большинство конфликтов имеют своим источником ложные представления о ближних. Богатейший духовный потенциал православной культуры становится доступным представителям иных традиций, меняя их миропонимание. Опыт РХГИ-РХГА наглядно демонстрирует замечательные слова митр. Киевского Платона (Городецкого) о том, что конфессиональные перегородки, возведенные людьми, не достают до неба. Опыт межконфессионального общения, реализованный на площадке РХГА, не имел аналогов в российской истории. И, надо признать, аура Санкт-Петербурга с его изначальной имперской толерантностью создает наиболее адекватную культурную среду для реализации такого образовательного проекта.

Веер направлений миссионерской активности Академии шире межконфессионального общения. Академия готова принять (и принимает!) атеистов и агностиков, в определенном смысле она создана для таких слушателей. Мы хотим, чтобы такие студенты приходили учиться в РХГА, ведь Академия сама представляет собой своего рода врата в гуманитарную сферу, из которой христианство было вытеснено в процессе секуляризации. Концепт «постхристианской» цивилизации, появившийся как один из побочных продуктов осмысления христианами итогов Второй мировой войны, представляет собой радикальное акцентирование секулярного тренда. Названный концепт, испытав период популярности, в ходе которой он был мифологизирован, в целом не прижился. В значительной степени утрата влияния мифом постхристианского общества призошла потому, что само христианство в XX веке обновилось весьма существенным образом. Мне думается, что уместнее говорить не о «постхристианском» состоянии, а о «постконстантиновской» эпохе, в рамках которой за христианством закрепились функции той или иной государственной идеологии.

История необратима, в том числе и секуляризационные процессы, прошедшие во всех культурах, получивших в свое время ценностную прививку иудео-христианского откровения. Ныне эти страны находятся в ситуации «нового политеизма», который сформировался как реакция на односторонний секуляризм, имеющая место в условиях глобализации. Постсекулярное общество представляет равные конкурентные возможности различным «идеологиям», если таковые соревнуются в рамках правового поля. Глупо будет не учитывать этой новой ситуации, теша себя несбыточными мечтами о восстановлении теократического прошлого. Мир обновился, и проповедь в нем слова Божьего также требует новых форм и методов. Материализм, если брать российскую ситуацию, стал другим — менее агрессивным, но более проникающим и системным. Миссия РХГА — противостояние новому материализму в новых социально-правовых условиях. Академия выступает против обновившегося материализма и позитивизма, но на его — светском и секулярном поле и отчасти — по его правилам.

Аура Академии

Понятие ауры вошло в наш культурный обиход благодаря контактам с религиозными традициями нетеистического Востока. Поэтому некоторым, чрезмерно «воцерковленным» читателям, оно, несмотря на привычность этого слова слуху образованного человека, может

показаться не совсем уместным в данной статье. Восточно-религиозное происхождение понятия ауры не препятствие для его использования, а побудительный мотив. В свое время Церковь христианизировала эллинизм, создав этим творческим синтезом великую культуру Средних веков, без которой не было бы ни Нового времени, ни развитого мира, ни информационной цивилизации. Христианский универсализм является одним из импульсов глобализационных процессов, в результате которых христианство оказывается в качественно новом для него положении встречи с мировыми религиями[10].

Ситуация «нового политеизма» требует от христиан новых культуро-творческих усилий, которые предполагают переосмысление инородного духовного опыта в свете евангельского откровения. Самозамыкание в традиции — это путь в катакомбы, неизбежный во время гонений, но бессмысленный в информационную эпоху.

Вместо слова «аура», можно было бы использовать термин атмосфера, но его естественно-научное происхождение как бы скрадывает креативный элемент. Аура создается людьми. Преимущество этого понятия-символа и в том, что оно отсылает разум к реальности, которую невозможно рационализировать до конца и без остатка. Аура — это вовсе не научно-информационная среда вуза. Образовательное учреждение, обладающее соответствующей требованиям времени информационно-методической средой, может не иметь своей специфической ауры. В РХГА же наличие таковой определяется не только особенностями происхождения и роста Академии, но — ее миссией. Другое преимущество понятия ауры заключается и в его многослойности: можно говорить об эмоционально-психологическом, ментальном и собственно духовном аспекте внутреннего климата РХГА.

К первому следует отнести сложившуюся в вузе обстановку благожелательности и толерантности, ко второму — теоретический и практический идеализм. Духовную составляющую ауры Академии можно вкратце охарактеризовать посредством образа веры как доверия. Эмоционально-психологическую среду, свойственную РХГА, сложно описать рационально. Проще пережить ее, приняв какое-либо участие в работе вуза. Однако некоторые обобщения возможны. Своеобразие психологической обстановки Академии связано и с размерами вуза, и с профилем ее образовательных программ. Крупные госуниверситеты подобны фабрикам по производству специалистов, Академия ближе к творческой мастерской. Сравнение с Платоновской Академией во Флоренции было бы для нас лестным, но…

Многие частные вузы, хотя и далеко не все, ориентированы узкопрагматически — на сообщение студентам профессиональных навыков в областях, притягательных с точки зрения рыночных отношений. Указанная ориентация порождает соответствующую эмоциональную среду. Таковая Академии не свойственна, хотя и нам не чужд умеренный прагматизм. Завершить очерк внутреннего психологического климата Академии уместно ее сопоставлением с религиозно-теологическими учебными заведениями. В РХГА учатся теологи, но Академия не является религиозным вузом — духовной семинарией, библейским или теологическим институтом. В организационно-правовом плане РХГА представляет собой светский вуз. В религиозных учебных заведениях неизбежно складывается своя атмосфера, связанная с пониманием духовной миссии и традициями. В каждой школе она своя. Однако вполне определенно можно сказать, что совершенно чуждым РХГА был бы дух конфессиональной исключительности, царящий в некото-

[10] См.: Тиллих П. Христианство и встреча с мировыми религиями // Тиллих П. Избранное. Теология культуры. — М., 1995.

рых религиозно-ориентированных учебных структурах. В человеке надо видеть образ от Первообраза, а не носителя конфессиональной функции.

Жизнь в РХГА отнюдь не представляет собой идиллии. Вуз включен в социально-экономическую среду. А она в нашей стране отнюдь не самая благоприятная. Более того, развитие предполагает разрешение внутренних противоречий, которые по-другому можно назвать конфликтами. Важно, чтобы разрешение конфликта, т. е. развязывание узла в развитии, не превратилось в ссору. Мы стараемся действовать по определенным правилам, исполняя принятые на себя обязательства. Требования, устанавливаемые по отношению к студентам, зачастую выше, нежели во многих школах. Однако побуждение к их соблюдению никогда не превращалось ни в третирование, ни в бездушный формализм. Косвенным свидетельством доброжелательной психологической атмосферы, сложившейся в Академии, можно считать тот факт, что за все время нашего существования нам не было предъявлено в судебном порядке ни одного иска от студентов, их родителей, от преподавателей или сотрудников, а также со стороны наших партнеров по хозяйственной деятельности. Будем надеться, что эта традиция продолжится.

Содержание последнего абзаца подводит читателя к мысли о том, что жизнь РХГА вполне рационально организована. Латинское слово ratio несет в себе значения и рассудка, и разума. Обе составляющие работы Академии заслуживают внимания. Под рассудком обычно понимают такое мышление, которое имеет дело преимущественно с вещами, данными нам в чувственном опыте. Разум же устремлен к систематическим обобщениям, выступая той силой, которая создает теории, философские — в особенности.

Рассудительность в РХГА заметна лучше всего, пожалуй, в организации административных, правовых и хозяйственных сторон работы вуза. Показательным фактом, особенно интересным в сравнении с упомянутыми выше школами религиозной ориентации, является то, что на протяжении все своей истории наша структура работала на условиях самофинансирования. У Академии нет спонсоров или учредителя, которые бы финансировали вуз на систематической основе. Спонсорская поддержка, последний заслуживающий внимания случай которой состоялся в 1998 году, носила эпизодический характер, а средства федерального и регионального бюджетов стали доступны РХГА в результате побед в различного рода конкурсах. Рассудительность, заострю на этом внимание, не превратилась у нас в рассудочность, которую сопровождают бюрократическая рутина и мелочность. Некоторые аспекты деятельности Академии экономически убыточны, но они поддерживаются нами в интересах реализации самой идеи. В этом смысле ментальную составляющую ауры РХГА можно оценить как практический и теоретический идеализм.

Идеализм в широком значении слова представляет собой миропонимание, согласно которому разум правит миром. Философский идеализм — теоретическое оформление этого общечеловеческого жизнеотношения[11]. Разум может интерпретироваться объективно или онтологически — как некий атрибут Божества, тогда перед нами вариант теизма, либо как некая самодовлеющая сила, «программирующая» развитие универсума. Имеют место и субъективно-антропологические трактовки, когда под разумом понимают закон морального действия в соответствии с неким идеалом, как полагали Кант и Фихте, либо императивы «абсолютного добра» или «логики сердца», как это полагали соответственно Вл. Соловьев и М. Шелер. Правление разума вовсе не исключает сопротивления ему инородных начал — материи, темных энтропийных

[11] Бурлака Д. К. Мышление и Откровение. — СПб., 2007.

сил, наконец — зла. В практическом смысле идеалист — это человек, выстраивающий жизнь в соответствии с определенными идеалами и предполагающий, что свобода, если и не всегда, то в принципе сильнее обстоятельств.

Двадцатилетнюю историю РХГА можно оценить как последовательную практическую реализацию идеалистического мироотношения. В эпоху, когда выдвинутый в период НЭПа лозунг «Обогащайтесь!» оказался по-настоящему востребован, породив соответствующий интерес к экономике, банковскому делу, коммерции и подобным образовательным программам, в РХГА говорят о «погружении» в историю мировой культуры. Да, Академия вынуждена взимать плату за образовательные услуги. Однако для нас платное образование представляет собой способ реализации идеи вуза и условие его независимости.

Названная практическая установка теоретически обоснована. Практический идеализм Академии представляет собой противостояние новому материализму, народившегося в эпоху приватизации и либеральных реформ. В сознании многих интеллигентных людей изменения конца прошлого века вызвали ностальгию по советскому прошлому, в котором жизнь общества была якобы организована в соответствии с некими идеалами. Капиталистическая реальность «свободного рынка» оказалась гораздо материалистичнее плановой экономики. Не будем забывать, однако, что социализм представляет собой «последнюю правду буржуазности», как об этом ровно 100 лет назад предупреждали российское общество авторы «Вех». Материализм, ставший фактически реализуемой жизненной программой многих мыслящих представителей современного российского общества, на самом деле последовательнее советского, выступая его логическим завершением. Идеалистический пафос служения общему благу был в советской идеологии реликтовым элементом, унаследованным от христианской идеи трансцендентного Царства. Цивилизационный колосс советской империи стоял на глиняных ногах безбожия. Первый же реальный шаг к свободе повлек для него разрушительные последствия.

Авторов «Вех» упрекают в расплывчатости и нетехнологичности их лозунгов, отсутствии конкретных рецептов реализации персоналистических принципов организации общественной жизни. Осмелюсь на оценку реализуемой РХГА программы как одного из возможных воплощений веховских принципов в организации социума. Эти принципы можно, понимая условность обобщения, охарактеризовать посредством введенного В. Дильтеем понятия «идеализм свободы». Материализм, хоть в тоталитарно-коллективистской, хоть в индивидуалистически-либеральной версиях, представляет собой тупиковую ветвь социальной эволюции. «Спешит к богатству завистливый человек, и не думает, что нищета постигнет его» (Притч 28:22).

Завершая очерк об идеалистической ментальности, характеризующей ауру Академии, следует подчеркнуть очень важный, хотя и незаметный непрофессиональному взгляду момент. В РХГА преподавание философии выстроено преимущественно в идеалистическом ключе. Это следует сказать и о философии как общеобразовательной дисциплине, изучению которой в РХГА уделяется значительно больше внимания, чем в подавляющем большинстве других гуманитарных вузов и факультетов, и о философии как отдельной образовательной программе — специальности и направлению подготовки. Инерция диалектико-исторического материализма продолжает, к сожалению, действовать в постсоветской высшей школе. Если же говорить о новациях, то более всего заметен тренд от марксизма к позитивизму[12].

---

[12] См.: Философия в России: современное состояние и перспективы // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. — 2008. — Т. 8 (2); 2009. — Т. 9 (1).

По отношению к различным элементам образовательных программ, философия выполняет коммуникативно-связующую и структурирующую функции. Она же выступает теорией мировоззрения. Академия, будучи вузом молодым, строит образование на прочном основании, гораздо более древнем и богатом, нежели примитивный материализм, господствовавший в советской школе, и претендующие на высокоумие, но суетные по сути доктрины эпохи постмодерна. Классический идеализм Платона и Аристотеля, теистический идеализм отцов Церкви и великих схоластов, научно-ориентированный идеализм Нового времени и религиозная метафизика отечественных мыслителей XIX–XX столетий не просто интересны как предмет изучения. В РХГА они образуют идейную платформу для взаимопроникающей связи научно-методической среды, потребной каждому вузу, со специфической аурой Академии.

Осмысление основополагающей идеалистической интенции в деятельности РХГА вплотную подвело нас к уяснению духовной составляющей ауры Академии. Для метафизики разумное мышление уже есть духовная деятельность, однако в свете Откровения разум, даже обладающий высочайшим диалектическим мастерством, представляет собой условие и предпосылку собственно духовного отношения к сущему и Абсолютному. Бог Откровения — Личность, и с Ним надо выстраивать экзистенциальные, а не отвлеченно-логические отношения. Местом личной встречи человека с Богом традиционно считается религия. Религиозный компонент в жизни РХГА как раз не очевиден. В Академии мало внешней религиозной атрибутики, практически не представлена и обрядовая сторона. По этому поводу можно заметить, что Иисус Христос создал не новую и одну из многих религий, а духовное сообщество нового типа — Церковь[13]. Церковь строится верой во имя Его: «Где двое или трое собрались во им Мое, там и Я среди них» (Мф 18:20). В отличие от религиозной традиции, вера оказывается такой специфической реальностью, которая не поддается человеческому измерению, о чем пишет и ап. Павел: «Ты имеешь веру? Имей ее сам в себе, перед Богом» (Рим 14:22).

Одна из сущностных характеристик веры заключается в том, что она представляет собой отношение к невидимому и к неведомому (Евр 11:1), которое обладает творческой силой (Лк 17:6). РХГА представляет собой проект, устремленный в будущее. Об одной составляющей этой открытости неведомому следует сказать, завершая размышления об ауре Академии. Данная сторона заключается в проявлении веры как доверия Богу. Без него едва ли что-либо состоялось бы вообще. Бог посылал такую помощь, которая превосходила ожидания. Иногда она приходила через людей, которые не считают себя христианами, подтверждая слова Христа: «Кто не против нас, тот с Нами». Слава Богу за все.

Именно наличие духовной составляющей придает целостность всему проекту РХГА. Слово, сеемое Церковью в человеческом разуме, представляет собой благую весть о Логосе, который сообщает бытие всякому конечному сущему. Дело просвещения — один из возможных способов проявления верности Слову. Именно идея Логоса как истока творения и смыслообразующей силы истории стягивает к единому центру различные компоненты проекта РХГА — целостное образование, соответствующую ему научную среду, теоретический и практический идеализм, психологическую атмосферу можно рассматривать как аспекты логосности. Личное отношение к Логосу придает подлинный смысл просвещению: «Сие же делаю для Евангелия, чтобы быть соучастником его» (1 Кор 9:23).

---

[13] Бурлака Д. К. Религия и Церковь // Вестник Русской христианской гуманитарной академии.— 2005. — Т. 6. — С. 7–54.

Е. В. Захарова

ОНТОЛОГИЧЕСКАЯ НЕДОСТАТОЧНОСТЬ: РЕЛИГИОЗНОЕ ИСЦЕЛЕНИЕ

Неотъемлемая характеристика существования человека — беспокойная ревнивая жажда бытия, побуждающая к постоянному преодолению предела. Неудовлетворенность в той или иной форме сопровождает человека на протяжении всей жизни. Это состояние называется в буддизме страданием и выражается в первой Благородной Истине: быть — значит страдать. В христианстве единство греха для всех предполагает не преступление против Закона. Первородный грех — это болезненное состояние мира и человека. Младенец невинен в смысле совершения преступления, но грешен, как и все люди, так как обнаруживает признаки этого болезненного состояния — плач, агрессия,— одним словом,— страдание.

Многие традиции связывают страдание с желанием, нехваткой чего-либо. Какое отношение имеет эта нехватка к сущности человека и возможно ли ее преодоление?

Исследуя феномен недостаточности, мы встречаемся в философии с двумя основными терминами в ее обозначении: нехватка (который, к примеру, используют М. Хайдеггер, Ж.-П. Сартр, К. Ясперс) и недостаточность (который встречаем у А. Гелена, Г. Плесснера, М. Бахтина).

А. Гелен, Г. Плесснер, К. Лоренц и ряд других мыслителей подразумевают под *недостаточностью* («ущербностью» — Magelwesen у Гелена) человека его биологическую «обделенность» по сравнению с другими живыми организмами. Конститутивной для человека является «безродность», «искусственность»: он лишен укорененности в бытии, а потому должен творить себя самого, делать себя тем, кем он уже является.

Недостаточность, понимаемая как несамодостаточность человека относительно внешней среды, являет себя в потребностях, сменяющих друг друга «фигурах», всегда оставаясь их фоном. Потребности могут носить не только биологический, социальный, но и духовный характер. Недостаточность, будучи встроена в повседневное бытие человека, переживается им всегда и играет фундаментальную, структурирующую роль в человеческом существовании. Поэтому для исследования этого феномена нам более подходит термин «недостаточность», имеющий смысл хронической нехватки, «не покрывающей потребности» (см. словарь русского языка Ушакова), изъяна, несовершенства, неправильности, тогда как «нехватка» подразумевает более частный и преходящий характер, устранимый ее восполнением чем-либо конкретным.

Неудовлетворенные потребности могут относиться и к биологической, и к социальной, и к духовной сферам, но поскольку три этих сферы и есть функциональные уровни человеческого бытия, то каждая из них проявляет общее качество — онтологическую недостаточность. И причины ее, и пути ее преодоления можно искать в каждой из трех сфер, либо в их гармонизации. В данном случае мы сделаем акцент на духовной сфере, через которую рассматривают человека религиозные традиции, видящие восполнение недостаточности во встрече с трансцендентным; человек понимается ими как существо абсолютно трансцендирующее к Богу, и поэтому «антропоцентризм и теоцентризм теологии оказываются не противоположностями, но, по сути, одним и тем же»[1]. Два первых уровня — биологический и социальный — структурируются и осмысливаются через духовные усилия человека.

На наш взгляд, сила религиозных традиций состоит в признании недостаточности не нормой, а искажением человеческого бытия. Такая позиция дает место для возможной коррекции, если не преодоления нежелательного состояния, и поэтому предлагает практики такой коррекции, самой обширной из которых, без сомнения, является йога. Тогда как «онтологический пессимизм» атеистической экзистенциальной философии (Ж.-П. Сартр: человек есть нехватка бытия) есть выбор только одной практики: быть в недостаточности, что и должно значить для человека «быть собой».

Выбором является также признание трансценденции исходным принципом целостного бытия или вовсе отрицание целостности и единства. Все остальные выводы на уровне объективных (будь то множество объективных реальностей магии, или науки) или субъективных позиций (например, видение философа) будут следствием такого выбора. К примеру, допущение целостности бытия делает человека существом ответственным, совершающим поступки, «вплетающие его нить в Божью ткань мира»,— а не просто акции самовыражения.

В метафизических основаниях духовных традиций, таких как христианство, буддизм или индуизм, онтология не строится на нехватке, так как предполагается реальность Единого, или трансценденции. Трансценденция не может быть включена ни в одну иерархию, поскольку она всегда за пределами любой определенности и в то же время включает в себя любую определенность.

Суть нашего взгляда в том, что отсутствие как нехватка в человеческом бытии оформлено только внутри определенной психологической реальности, во многом благодаря З. Фрейду, который «легализовал» невроз и сопровождающую его нехватку. Здесь мы имеем философию нехватки, поскольку она и приводится в движение последней, и на ней же останавливается.

В контексте движения от экзистенции к трансценденции философское рассмотрение нехватки становится не апологетикой неизбывности отсутствия, а порождением такой критической машины, которая разрывает невротическую психологическую реальность, показывая, что нехватка — это только момент. При этом нехватка может быть обозначена как недостаточность: искаженное, ограниченное, болезненное ви́дение определенного деконструктивного процесса как единственно возможной, самодостаточной реальности.

Тогда как мы видим необходимость, как говорит Ж. Деррида, «высвободить значение» нехватки из контекста недостаточности, что, на наш взгляд, можно начать

---

[1] Левинская И. А. Деяния апостолов. Главы I–VIII. Историко-философский комментарий.— М., 1999. — С. 14.

с исследования условий возможности преодоления недостаточности в религиозной мысли и практике,— с «*практического* высвобождения».

Таким условием является приведение к единству микромира человеческого бытия. Главным проявлением такой гармонизации, на наш взгляд, является феномен трансформации повседневности с помощью психофизических практик, а в итоге — слияние духовной практики и повседневности.

В связи с вышесказанным представляет интерес исследование духовно-религиозных путей преодоления недостаточности, в котором можно наметить важнейшие для нас линии:

1. достижение целостности как подлинной природы человека;
2. движение от экзистенции к трансценденции через трансформацию сознания;
3. преображение повседневности.

Данные условия конструируют онтологию трансцендирования, в которой недостаточность — только одна из форм психической реальности.

Острое осознание нехватки бытия лежит в основе идеи ап. Павла о предизбранности к спасению, развитой А. Августином и Ж. Кальвиным. Истоки этой идеи мы без труда находим в Книгах обоих Заветов. Рассказ об обмане Анании и его смерти (Деян 5:1–6) довольно ясно свидетельствует о том, что именно Бог наполнил (επληρωεν) сердце Анании «дурными намерениями, или, как в случае с Иудой, вошел в сердце Анании и руководил всеми его действиями»[2]. В 6 гл. Евангелия от Иоанна Христос дважды повторяет: «Никто не может придти ко Мне, если то не дано будет ему от Отца Моего» (Ин 6:44, 6:65). Человек несамодостаточен. Но что есть человек?

Павлу чуждо общее понятие «человек». Он употребляет два разных термина для обозначения человека в отношении Бога и безотносительно к Богу. Возможность того, что человек как таковой, т. е. самостоятельно существующий, как-то связан с Богом, лежит вне круга его представлений. Павел не говорит о Боге абстрактно, равно как и о человеке, но теология и антропология в его учении сливаются.

Вне, безотносительно к Богу Павел видит плоть (σαρζ), тварь, или ничто: «человек есть ничто перед Богом», или: «...чтобы никакая плоть не хвалилась перед Богом» (1 Кор 1:29). Плоть — это еще не человек (in-dividuum, неделимый, целостный).

Плоть начинает свою историю со второй книги Бытия, где бездыханная adama (пахотная земля) становится «душою живою», т. е. живым, дышащим существом. В Библии нет понятия бессмертия души: душа — это живое дыхание Бога. Человек как плоть полностью материален, но он живет, пока Бог дышит в него, и как живой он полностью привязан к Богу.

Человеческое ничто без Бога в иудаизме и христианстве мы видим в его статической онтологической данности, тогда как возможность синтеза и восполнения целиком отдается Богу: «И дам им одно сердце и один путь, чтобы боялись Меня во все дни жизни… И страх Мой вложу в сердца их, чтобы они не отступали от Меня» (Иер 32:39–40).

Понятием «тварь» в христианстве выражается вторичность и производность человека. Творение — это не рождение, а акт хотения и воли. «В творении полагается и созидается совершенно новая, внебожественная действительность»[3]. «Всякое пресуществление тварного естества в Божеское столь же невозможно, как и переменение Бога в тварь»[4].

---

[2] Никонов К. И. Современная христианская антропология (опыт философского критического анализа).—М., 1983.— С. 314.

[3] Флоровский Г. В. Вера и культура / сост., вст. ст. И. И. Евлампиева.— СПб., 2002.— С. 283.

[4] Там же.

Плоть сама по-себе не какое-то злое и плохое начало, но она относится только к биологической и социальной сфере, и поэтому ограничена, в то время как неограниченно только тело Христово.

В отношении же к Богу человек является σωμα, «живым телом». В греческой культуре оно заменяет понятие «человек»; им же пользуется ап. Павел, но по-своему. Предопределение делит человечество на две части. Лишь избранные могут вступить в связь с Богом. σωμα — не природный феномен, а интенциональность человеческого бытия. σωμα понимается скорее как возможность осознания себя субъектом собственных действий, но для возможности обладать каким-либо отношением к Богу[5]. σωμα, как и σαρζ, еще не есть человек, но интенциональность.

Человек имеет две возможности — быть единым с Божественной природой или отчуждаться от нее. С одной стороны, человек получает первичный опыт себя самого, испытывая свое тело, а с другой стороны, его собственная несвобода от чужих сил познается человеком в его телесной зависимости от них[6]. σωμα — возможность заполнения либо живым дыханием Божьим, либо грехом — болезненным состоянием, страданием, характерным для мира в целом.

Павел пишет, что, когда «дела тела» становятся неподконтрольными, σωμα становится «плотью». Таким образом, σωμα не следует рассматривать как субстанцию. Она становится тем, что она себе «присваивает» в своем поступке, являясь при этом отношением к Богу.

В качестве σωμα мы имеем не материальную и не какую-то другую субстанцию, которую можно сохранить. В этом смысле сам человек не может быть ни в чем уверен, но имеет возможность спасения как дар. «То, что человек есть σωμα, означает, что он имеет перед собой эти возможности… само по-себе не есть хорошее или плохое. Но только потому, что человек есть σωμα, для него существует возможность быть хорошим или плохим, (то есть) обладать каким-либо отношением к Богу»[7]. Человек не может овладеть собственным спасением как некоей субстанцией, и в этом смысле он сам себе, без Бога, не принадлежит.

В то же время быть чем-то вроде «свойства сознания» — не главное значение σωμα. Это «тело живое», и Павел видит спасение в восстановлении целостности, подлинности человека. Павел не проводит дуального различия между душой человека и его внешней оболочкой, тюрьмой, тогда как в греческом понимании σωμα σημα[8]. Тело может быть только целостным и неделимым (σω — целый; in-dividuum — неделимый). Дихотомия души и плоти, потеря человеком Божественного образа происходят вследствие грехопадения и потери целостности σωμα, которое остается лишь в своем первом значении — быть «образом Божьим»: возможностью иметь отношение к Богу и преодолеть недостаточность бытия.

Расколотость тварного и Божественного начал сохраняется до Воскресения и устраняется Спасением (от греч. «целение», σωτηρια). Лишь после Воскресения достигается цельность σωμα в подлинном теле — Христовом. Христос призывает: «...бодрствуйте» (Мк 13:37), пробуждайтесь в возвращении к преображенному, подлинному телу Христову. Христос является апостолам в преображенном теле, а не вне тела и не оставив и не сменив на другую свою телесную оболочку. Эллинам было непонятна проповедь Павла о воскре-

---

[5] Папа Иоанн Павел II высказался так: «Человек не имеет смысла иначе, как образ и подобие Бога. В противном случае у него нет смысла» (Цит. по: Никонов К.И. Современная христианская антропология (опыт философского критического анализа).— М., 1983.— С. 27).

[6] Бультман Р. Избранное: Вера и понимание.— Т. 1, 2.— М., 2004.— С. 65.

[7] Карпицкий Н.Н. Присутствие и трансцендентальное предчувствие.— Томск, 2003.— С. 66.

[8] «Тело — гроб» (греч).

сении, так как они исходили из дуализма души и тела и из посмертного избавления души. Павел же говорит о σωμα как о восстановленной целостности, которая включает в себя и плоть, но преображенную. Новое σωμα лишено каких бы то ни было дихотомий.

Таким образом, в христианстве тело, в смысле плоти, является не самостоятельной субстанцией, а лишь материалом преображения, рассматриваясь не само по себе, но только в отношении к Богу (и тогда это сома) или к самовольному бытию (и тогда это плоть).

Индуистская йога также не ставит задачу совершенствования тела или ума. Телесные практики позволяют «привести тело в состояние гармонии, чтобы его можно было превзойти и забыть»[9]. Что касается рационального ума, который является главным инструментом философии,— он рассматривается лишь как одна из форм конструирования реальности. Основной задачей джняна-йоги является преодоление ограничений логического мышления. Мировоззрение и его философская рефлексия считаются следствием логического конструирования и способом создания соответствующей онтологии.

Однако и в качестве средства просветления христианский путь не предусматривает напрямую работу с телом, предполагая его изменение вследствие духовных практик. Таким образом, в христианских практиках нет осознанного движения «снизу», от тела, в отличие от йоги. Та же тенденция прослеживается и в целом в западной философии, очевидно преобразуясь в желание абстрагироваться от учета физиологической, биологической и психологической обусловленности, ставя свободу как экзистенциальную сущность человека в противовес телесности и даже определяя ее в отталкивании от последней. Так, философия в западном варианте часто становится бунтом против тела — от прямых попыток возвышения над потребностями посредством волевого философского «стоического» решения «быть или не быть» (быть таким-то по долгу, несмотря на…) до попыток рационального анализа опыта тела, который чаще всего берется как непосредственный, т. е. в формах, данных в исторической повседневности, а не в формах его экспериментального преображения, которое обычно никогда не сопутствует философскому анализу, подобно тому как метафизика йоги скоординирована с практикой асан.

В современной западной культуре уделяется внимание развитию самого по себе физического тела и удовлетворению витальных потребностей (тогда как потребности духа напрямую с телом не связаны), а также развитию ума. Человек склонен терять себя в деятельности ума и тела. При этом единство и *взаимодействие* ума и тела не рассматривается как плодотворный источник поиска нового (скажем, медитативного) опыта, расширяющего границы сознания.

Приведение существования человека к целостности является главной целью йоги (от слова «йудж» — связывать; здесь: восстанавливать связь) — учения, которому большинство религиозных систем уступает по силе влияния на повседневность. В связи с этим мы будем в дальнейшем привлекать для анализа некоторые материалы Бихарской школы йоги, учитывая ее популярность и использование ею разных направлений йоги — хатха-йоги, бхакти-йоги, джняна-йоги и карма-йоги.

Хатха-йога рассматривает тело как инструмент, который нужно поддерживать в наилучшем состоянии, что позволит стабилизировать благоприятные состояния сознания, сопровождающие его преображение, и в итоге восстановить связь между несколькими пластами человеческого бытия: праническим (энергетическим) телом, физическим телом и умом.

---

[9] Сарасвати Свами Сатьянанда. Древние тантрические техники йоги и крийи: Систематический курс.— М., 2005.— С. 317.

Сознание в йоге обнаруживает себя в разотождествлении со всеми феноменами человеческого бытия; сознание — это свидетельствующее начало, точка наблюдения.

Гармония и целостность противоречат нехватке. Недостаточность во многих йогических учениях — не онтология, а состояние сознания, состояние мира (как в христианстве — первородный грех), в силу ограниченности взгляда ставшее онтологией: «Некоторые утверждают, что чувство неполноценности составляет неотъемлемую часть человеческой природы. Мы решительно возражаем против этого… чувство неполноценности представляет собой эмоциональную неуравновешенность, которая в конечном счете обусловлена непониманием подлинной природы человека»[10].

Упоминаемая в тантра-йоге «онтологическая тревога» не рассматривается как норма (как в экзистенциальной философии или у Фрейда), но как невротическое состояние современного человека, далекого от понимания своей истинной природы. Поэтому йога, в отличие от многих систем, заявляет в качестве нормы удовлетворенность и счастье человека в повседневной жизни. Недостаточность проистекает во многом из-за чрезмерного отождествления человека со своей социальной ролью или телесно-интеллектуальными проявлениями, иными словами, с эго — с тем, что отвечает на вопрос «what are you?». Источник несчастья, т. е. недостаточности, — психологические проблемы, являющиеся следствием обусловленности, которую необходимо преодолеть. Известно, что в Упанишадах впервые говорится о возможности восхождения на вершины йоги без отказа от повседневных обязанностей и мирских дел.

Однако хотя некоторые современные йогические системы и говорят о преодолении недостаточности «в миру», очевидно, это следует воспринимать как упрощение и популяризацию. Устранение обусловленности реально, если под обусловливанием понимать интроективные проекты сознания,— следствие издержек социализации. Однако полное преодоление всякой обусловленности возможно только с устранением самой жизни, поскольку оно означало бы отказ не только от категориального мышления и культурной причастности, но и от самого физического тела, равно как и вообще от всякой двойственности, ибо там, где есть граница между двумя нечто, есть и обусловленность (ограничение) этих нечто друг другом. Если же недостаточность преодолена, то нет никаких «мирских дел» и «повседневных обязанностей», так как нет разделения на мирские и немирские дела, нет ни дел, ни обязанностей, поскольку устранены все прежние психические связи. Нет проблем и вопросов, нет никакой философии. Полному преодолению соответствуют лишь слова Нагарджуны: «Сансара есть нирвана. Нирвана есть сансара. Сансара и нирвана — одно и то же».

Мы полагаем, что, даже в контексте религиозных путей спасения, правильнее говорить о коррекции, а не о преодолении онтологической недостаточности, поскольку всякое размышление или практика уже находятся внутри двойственности, обусловленности. Синонимом коррекции может быть слово «исцеление», подразумевающее процесс приведения к целостности бытия.

Полное устранение онтологической недостаточности соотносится с уровнем трансценденции, которого, однако, касается лишь «мудрость молчания» (С. Франк), а не философский анализ.

Коррекцию недостаточности, в которой, на наш взгляд, более всех остальных способов понимания мира «преуспели» именно религиозные системы, мы связываем с символическим преображением сознания на уровне экзистенции и — самое главное — с отражением

[10] Там же. С. 513–514.

этого процесса на уровне повседневного существования. О коррекции можно говорить, когда глубоко трансформируется повседневность (о чем писал еще С. Кьеркегор).

На основании сравнительного анализа некоторых религиозных и философско-психологических систем мы предполагаем, что коррекция недостаточности необязательно может иметь сугубо религиозные основания, но она возможна только *в контексте движения от экзистенции к трансценденции, или к целостности, которое прежде всего представлено в религиях.* В коррекции можно увидеть следующие этапы.

Первый этап — очищение сознания

Ему соответствуют практики сосредоточения, установления внутренней тишины, остановки умственного диалога. Патанджали пишет: «В остальное время [вне сосредоточения] зрящий сливается со своими видоизменениями»[11]. Сосредоточение достигается, например, уменьшением количества внешних раздражающих объектов, как в медитациях школ Тхеравады, когда методом направленного внимания исследуются дыхание и внутренние ощущения при одновременном сведении к минимуму социальной деятельности. Также это касается медитативных йогических практик визуального сосредоточения, где вступает в силу и чисто физиологический аспект воздействия на шишковидную железу и тем самым стимулирования состояния бодрствования и достижения более высокого опыта сосредоточения.

Принцип очищения сознания касается в целом монастырской жизни и всех аскетических практик, заставляющих сознание отвлечься от внешних объектов путем сенсорной и социальной депривации. Под очищением сознания можно понимать применимый ко многим духовным традициям принцип: «Нет нужды наполнять ум — достаточно его освободить»[12].

Стояние на православной литургии вынуждает сознание остаться наедине с собой и со священными символами. Учитывая продолжительность службы (2,5–4 и более часов), в некотором смысле у сознания нет выбора. Спать стоя довольно трудно, как и заниматься внутренними конфликтами на протяжении долгого времени в некомфортном физическом положении. Поневоле происходит некоторое сосредоточение на символах и событиях Божественного и отвлечение от объектов повседневных дел.

Важнейшим способом сосредоточения и очищении сознания является работа с дыханием, известная во всех традициях мировых религий, так как оно является объектом, ввиду своей эфемерности, в значительной степени нивелирующим дихотомию телесное/духовное.

Очищению сознания способствует физическая работа, обязательная, как известно, в христианской, буддийской, индуистской монастырской или послушнической практике. Или же работа как таковая, дело, как обязательный принцип карма-йоги (бескорыстное действие), предписывающей относиться к любой работе отстраненно от ее результатов, делать работу ради работы и наилучшим образом. Важный принцип карма-йоги — заниматься в каждый момент только одним делом — останавливает «блуждание» ума в событиях прошлого, будущего, желаемого и нежелаемого.

---

[11] Патанджали. Йога-сутра // Классическая йога («Йога-сутры» Патанджали и «Вьяса-бхашья»)/ Перевод с санскрита, введение, комментарий и реконструкция системы Е. П. Островской и В. И. Рудого.— М., 1992.— С. 1, 3.

[12] Сарасвати Свами Сатьянанда. Древние тантрические техники йоги и крийи: Систематический курс. С. 511.

Вспомним также об основах протестантского отношения к профессиональному труду как служению Богу. Любая работа одинаково ценна в глазах Бога, по мнению М. Лютера, если человек работает не для себя, а для Бога. Здесь протестантизм един с карма-йогой в посвящении работы Богу. Сознание, находящееся не в вовлеченной, а в наблюдательской и свидетельствующей позиции относительно своей деятельности, освобождается от обусловленности результатами труда как объектами, и исследует сам процесс работы, иными словами — собственные состояния.

Во всех перечисленных примерах, ввиду снижения интенсивности ангажированности сознания внешними объектами, происходит перенаправление внимания с *объектов на состояния*, или, как говорится в йоге, с внешнего на внутреннее.

Следует заметить, что данный процесс сопровождается также ослаблением мышечных психосоматических зажимов. Современный западный человек живет в состоянии напряжения; у него нет ни «досужего» времени, как у древнего грека, чтобы заняться философией или йогой, ни карма-йоги, чтобы уметь относиться особым образом к самому отсутствию досужего времени. Обилие конфликтов, на разрешение которых и восстановление внутреннего равновесия у человека нет ни времени, ни сил, «отливается» на телесном уровне в неосознаваемые мышечные зажимы и впоследствии — в заболевания. Тело пытается взять на себя функцию защиты, «заперев» в себе нежелательные или неуместные реакции, которые вновь заявят о себе в сходной с прошлым конфликтом ситуацией. Если внутренний конфликт, незавершенный гештальт, всплывает в сознании в состоянии напряжения, то человек может переживать дискомфорт, усиление зажимов на телесном уровне и депрессию, подавленность — на эмоциональном. При этом, скорее всего, не распознается ни истинная причина (фигура) подавленности, ни чувства, ее сопровождающие и к чему-то (кому-то) относящиеся, оставаясь глухим фоном длительного раздражения. В таком случае проблема причиняет вред и остается в глубине сознания.

Какие методы предпринимаются традициями для очищения сознания? Обратимся к йоге. Она предписывает два основных начальных метода.

1. Избавление от обусловливания. Здесь применяются методы постоянной рефлексии мыслей и действий, сомнения, асаны с осознаванием энергетических потоков в теле и соответствия им действий и настроений. В гештальт-терапии этому этапу соответствует метод наблюдения ощущений в теле (заимствованный, безусловно, из древних традиций, основанных на наблюдении ощущений, таких как випассана), чувств и осознавание того, к чему или к кому относятся, на что направлены чувства и ощущения.

Медитативные практики и йога косвенным образом способствуют устранению индивидуальных психологических проблем, так как они означают для сознания вынужденное прекращение притока чувственных впечатлений из внешнего мира и сосредоточение лишь на одном объекте (техника «тратаки» в йоге). Когда внимание перестает рассеиваться во множестве направлений и сосредотачивается в одной точке, начинается «расцепление» прошлых связей ощущение-реакция и ослабление механизмов психосоматической защиты, что можно охарактеризовать ситуацией расслабления, готовности к движению за свои границы, а не вращению в повторяющемся круге событий.

Работа с механизмами психологической защиты, проводимая, например, в гештальте в целях социальной адаптации и восстановления эмоциональной гармонии, а в буддийской или индуистской йоге — как подготовительный этап очищения сознания для возможности принципиально новых состояний, означает распознание и снятие обусловленности на уровне индивидуального опыта. К примеру, осознание механизма ретрофлексии может привести к избавлению от пессимистического мировоззрения,

вызванного желанием человека причинить себе вред вследствие запрета на выражение агрессии и перенесения ее на себя. Подобные процессы означают частичное снятие обусловливания, «деавтоматизацию» привычных шаблонов мышления и действия, что дает возможность достижения более высоких или, во всяком случае, принципиально отличных от обыденного опыта состояний сознания.

2. Еще один метод — *разотождествление*. Человек старается как можно больше разотождествляться со своим телом, эмоциями или мыслями. Он осознает события так, как если бы он был их свидетелем, наблюдая происходящее из центра сознания. Такой прием помогает избежать дальнейшего накопления в психике последствий эмоциональных конфликтов (комплексов, или незавершенных гештальтов — того, что в индуизме и буддизме имеет название «санскара»[13]). Разотождествление легче дается во время асан и дыхательных медитаций, что имеет место и в буддийской, и в индуистской йоге, однако его труднее добиваться в повседневной жизни.

В итоге этими техниками йогин добивается начала движения по направлению к сущности сознания — быть совершенным отражателем, или свидетельствующим началом[14]. Сознание — это то, что свидетельствует об опыте мысли, чувства, переживания, но никогда не отождествляется ни с каким своим проявлением. Философская рефлексия на тему разотождествления приводится в «Символе и сознании» М. Мамардашвили и А. Пятигорского, а также в книгах индийских авторов — Нисаргадатты Махараджа, Раманы Махарши, Пунджаджи. Что касается буддийской йоги, отрицающей наличие души, Я или сознания как целостного образования, метод разотождествления в этой системе нацелен на то, чтобы привести медитирующего к пониманию отсутствия всякого Я и к относительности выбора точки сознания как точки отсчета.

Второй этап — символическое преображение сознания

а) Личные и общекультурные символы.

К этому этапу относится столкновение человека с символами непережитых прежде конфликтов в ходе медитативных и психотерапевтических практик, когда сознание становится достаточно свободным от занятости внешними объектами, расслабленным и способным к сосредоточению. В той или иной степени этот процесс мы замечаем в трансперсональной психологии (холотропное дыхание С. Грофа), гештальт-терапии, а из религиозных традиций ярче всего — в тантра-йоге. Йога стремится сделать образы бессознательного объектом сознательного восприятия. Тантра предполагает метод встречи с внутренними проблемами в состоянии расслабленного и успокоенного сознания. При этом не устраняются сами раздражающие данные сознания, но нивелируется реакция на них. Происходит (как в более поверхностном варианте — и в гештальт-терапии) нейтрализация эмоциональной реакции путем ее осознания и отреагирования, в отличие от аскетических практик, преодолевающих уровень конфликтов индивидуального сознания путем отказа, «отречения» от объектов желания и подавления эмоциональной реакции (христианство, хинаяна).

Этот этап заключается в разрушении контакта *символ*-реакция. Ведь повторяющаяся фигура, обусловливающая определенную негативную реакцию сознания, становится

---

[13] См., напр.: Духовное знание и раджа-йога.— СПб., 1992.— С. 9–10.

[14] Сходную идею мы находим в дзог-чэн: совершенное сознание подобно зеркалу, в котором отражаются приятные и неприятные события, не затрагивающие самого зеркала.

для сознания символом, т. е. знаком, отсылающим не к конкретным объектам, а к самому символу (например, символ собаки, с которым связана реакция страха).

Одни и те же объекты, оставаясь в поле сознания, перестают быть для сознания «фигурами» после того, как эмоции отреагированы и осознаны (например, собака перестает быть символом страха, несмотря на негативный детский опыт). Также происходит работа с символами общекультурного характера, имеющими интроективную природу.

Различные уровни символического переживания, от личного до трансперсонального опыта, подробно рассмотрены у Е. А. Торчинова[15].

б) Трансперсональные символы.

Пример таких символов — архетипы коллективного бессознательного, столкновение с которыми описывает С. Гроф[16].

Корректирующие методы работы с подобными символами предлагают мировые религии, вводя пищевые ограничения. Библия запрещает есть водоплавающих, у которых нет перьев и чешуи, и т. д. (см.: Лев 11), что, очевидно, связано с желанием избежать контакта сознания с их символическим значением и обусловленной эмоциональной (состояние сознания, настроение) и физической реакцией (психосоматические процессы, возникающие под влиянием этой пищи[17]). Что причина запрета не в животных самих по себе, а в реакции на них, свидетельствуют повторяющиеся слова Бога: «нечисты они *для вас*». По тем же причинам связи питания с психофизическим состоянием йога рекомендует увеличить употребление растительной пищи, которая считается саттвической, одухотворяющей, уменьшить количество мяса — раджасической, телесно активирующей пищи, и избегать тамасических, притупляющих, снижающих сознание продуктов, к которым относится несвежая пища, подгнившие овощи и фрукты, а также лук, чеснок[18].

Однако все вышеперечисленные примеры столкновения с символами имеют также характер очищения сознания. Другой тип работы с сознанием, который можно назвать конструктивным, заключается в использовании символической природы сознания для его «расширения».

Более того, обращаясь к опыту изучения сознания индийской философией (а также к исследованиям М. Мамардашвили), мы находим, что суть сознания, выходящая за пределы психических структур, состоит не в чистой негативности, показывающей нам, чем сознание не является, а в том, чтобы быть *свидетельствующим началом*, ускользающим от любой определенности.

Этот «центр» сознания является отсутствием всякой определенности, он не более чем символ. Поскольку символу присуща семантическая текучесть (А. Лосев), ему не может быть свойственна определенная форма. Религиозные практики, которые добиваются уровня «чистого» сознания, подразумевают перспективу придания ему разной формы (своей у него просто нет), что используется как в магических, шаманских практиках, так и в традиционных религиях. Если говорить о христианстве, Христос является таким

---

[15] Торчинов Е. А. Религии мира: опыт запредельного. Трансперсональные состояния и психотехника.— СПб., 1997.

[16] Гроф С. За пределами мозга. Рождение, смерть и трансценденция в психотерапии.— М., 2004.

[17] Джагдиш Чандер Б. К. Раджа-йога: метод и цель.— М., 1994.— С. 30–31.

[18] Криянанда Свами (Дж. Доналд Уолтерс). Искусство и наука раджа-йоги. Четырнадцать ступеней к высшей осознанности. Основано на учениях Парамхансы Йогананды.— М., 2005.— С. 300–303. Подробно см.: Шивананда Свами. Новый взгляд на традиционную йога-терапию.— М., 2007. Библия также запрещает употребление чеснока как пищи, которая «нечиста сама по себе».

символом преобразования сознания, неким «кодом бытия», через который (через постоянное сосредоточение на котором) мир может быть прочтен совершенно иным, заранее заданным образом, который и кроется в этом символе. Символ Христа — это форма, которую должно принять сознание: суть в том, чтобы *стать* Христом, а не просто иметь его в качестве примера праведной жизни. Христианство не имело бы никакой силы, будь Иисус для христиан только таким примером, без мистического таинства преосуществления: *буквально* понимаемого превращения хлеба и вина в кровь и тело (преображенное тело) Христово. Тело Христово — целостность, сопри*част*ным которой становится христианин. В итоге он должен видеть себя как часть Христа, в котором упраздняются и самовольное существование[19], и самостоятельное сознание.

По выражению Свами Сатьянанды, «мы можем придавать своему уму любую форму. Мы способны придать ему форму женщины, мужчины, горшка, часов или тела. Когда мы сосредотачиваемся на Кришне, наш ум принимает форму Кришны, которая постепенно усваивается самосознанием, приводя к нирвикальпа самадхи»[20]. Возможность сознания принимать любую форму — быть Христом или Буддой (пробужденной природой, как в махаяне) — и есть свобода, как она понимается в контексте духовных традиций. И это вовсе не свобода самоопределения и выбора, исходящая из нехватки.

Когда сознание (здесь у Сатьянанды: ум) держится за одну ригидную форму, получается *эго* — застывшая, защитно-приспособленческая часть. Эго — это миф сознания, если заимствовать определение А. Лосевым мифа как самоочевидной реальности, не подвергающейся сомнению. Эго — это когда сознание знает, *что* оно есть. Одно из составляющих эго — характер. По мнению Ф. Перлза, психотерапевтическая работа бесполезна, пока есть характер.

Эго как часть еще большего мифа — социальной реальности — создает устойчивую картину повседневности, без преобразования и без глубокого влияния на которую все духовные практики остаются лишь психофизическими экспериментами.

Третий этап — преображение повседневности

Важность преображения повседневности выразил Будда своим отказом от ученичества у Рамапутры, когда, постигнув с его помощью высочайшие состояния сознания, он затем все же вынужден был вернуться в обычное состояние и разочарованно произнес: «Разве это все, чему ты можешь научить меня? Разве ты не можешь научить, как избавиться от рождения, старости, болезни и смерти?» И Рамапутра ответил: «Нет».

Изменение повседневности, в действительности, является сопровождающим этапом всех духовных путей,— этапом, который не сразу может иметь феноменальное проявление: «Процесс очищения ума происходит неопределенным образом и в самые неожиданные моменты повседневной жизни»[21].

Будда говорил о том, что вся жизнь должна быть медитацией. Такова же и позиция тантра-йоги: жизнь в медитации как постоянная наблюдательская позиция сознания, не-отождествление человека со своими проявлениями и реакциями. Христианство также предписывает постоянное творение молитвы.

---

[19] Аврелий Августин: нет двух воль: человеческой и Божественной. Есть только воля Бога.

[20] Сарасвати Свами Сатьянанда. Древние тантрические техники йоги и крийи: Систематический курс. С. 647.

[21] Там же. С. 564.

Такая «чистка» сознания перестает быть усилием и становится состоянием направленного внимания, в котором возможно быстрое расширение сферы осознавания за счет столкновения сознания с незнакомыми ему символами «коллективного бессознательного», несущими огромную смысловую нагрузку, которое происходит в ходе медитативных, молитвенных или психотропных практик, что дает опыт неизвестного ранее переживания, нового состояния сознания как образца, примера того, к чему практикующий должен стремиться и достигать контролируемо и *в повседневности*.

Однако практики, будь то православные или йогические, требуют большого количества времени, которого зачастую нет у мирян, поглощенных повседневными обязанностями. Поэтому коррекция недостаточности в условиях обычной, т. е. не монастырской и не отшельнической жизни, остается компромиссом между повседневностью и движением к трансценденции. Для нас остается вопросом, означает ли, на каком-то этапе, преодоление недостаточности избавление и от повседневности? Или преображенная повседневность, жизнь без недостаточности подобна Царству Божьему на земле, о котором мечтали кальвинисты Нового Света?

Сатьянанда Сарасвати так описывает повседневность на вершине йоги: «Будет казаться, что внешние впечатления вливаются в ум, где они плавно усваиваются и перерабатываются, и спонтанно возникающие ответы вытекают из ума. Не будет никаких конфликтов, препятствий или усилий, никакого умственного застоя. Все будет просто случаться… Работа и игра становятся одним и тем же; различие между ними исчезает»[22].

Означает ли это смерть экзистенции? А если нет, то какова при этом ее жизнь? Однако интерес этот в контексте рационального ума философии становится праздным. Он подобен дзэнскому вопросу: каким было твое лицо прежде, чем родились твои родители?

ЛИТЕРАТУРА

1. Гроф С. За пределами мозга. Рождение, смерть и трансценденция в психотерапии.— М., 2004.
2. Джагдиш Чандер Б. К. Раджа-йога: метод и цель.— М., 1994.
3. Классическая йога («Йога-сутры» Патанджали и «Вьяса-бхашья») / пер. с санскрита, введ., коммент. и реконстр. системы Е. П. Островской и В. И. Рудого.— М., 1992.
4. Криянанда Свами (Дж. Доналд Уолтерс). Искусство и наука раджа-йоги. Четырнадцать ступеней к высшей осознанности. Основано на учениях Парамхансы Йогананды.— М., 2005.
5. Левинская И. А. Деяния апостолов. Главы I–VIII. Историко-философский комментарий.— М., 1999.
6. Никонов К. И. Современная христианская антропология (опыт философского критического анализа).— М., 1983.
7. Сарасвати Свами Сатьянанда. Древние тантрические техники йоги и крийи: Систематический курс.— М., 2005.
8. Торчинов Е. А. Религии мира: опыт запредельного. Трансперсональные состояния и психотехника.— СПб., 1997.
9. Флоровский Г. В. Вера и культура / сост., вст. ст. И. И. Евлампиева.— СПб., 2002.
10. Шивананда Свами. Новый взгляд на традиционную йога-терапию.— М., 2007.

[22] Там же. С. 613.

А. Л. Анисин

ИДЕЯ СОБОРНОСТИ И ДОГМАТ ТРОИЦЫ: БОГОСЛОВСКИЕ ПРЕДПОСЫЛКИ ФИЛОСОФСКОГО ПРИНЦИПА

Христианство имеет совершенно уникальную идею относительного Божественного Сверхбытия — это догмат Троицы. Несмотря на многочисленные попытки вывести эту идею из философствующего или фантазирующего разума или свести ее к каким-нибудь архетипам психики, несмотря на попытки растворить эту идею в аналогиях с внехристианскими мифологическими «троицами»,— все-таки идея Триединства Бога, рассмотренная *по существу*, стоит совершенно особняком и остается совершенно непостижимой. Собственно говоря, именно *непостижимость* Бога этот догмат и выражает. «В своем трактате "О Божественных именах", рассматривая приложимое к Богу имя "Единое", Дионисий показывает его недостаточность и противополагает ему другое "наивысочайшее" имя — Святая Троица, говорящее о том, что Бог не единство и не множество, но что Он превосходит эту антиномию, будучи непознаваемым в том, что Он есть. Если Бог откровения не есть Бог философов, то именно сознание Его абсолютной непознаваемости проводит грань между двумя этими мировоззрениями» [1].

И все-таки догмат Троицы, не принадлежа сам по себе к сфере философской мысли, может и должен, на наш взгляд, иметь значение также и для философии. Догмат Троицы невозможно ни обосновывать, ни развивать средствами философии, но он способен быть неким внеположенным основанием и ориентиром философской мысли. Такие *внеположенные* основания у философии должны быть, и они всегда есть, если, конечно, философия еще не выродилась в самодостаточные «воздушные замки» и бэконовские «идолы театра». Располагаясь сами *вне* философского дискурса, эти основания должны быть при этом определенным образом *освоены* философией, и целью такого освоения является не включение их внутрь философского знания, а прояснение их существенной значимости для движения философской мысли.

Переходя к проблеме философского освоения догмата Троицы, нам необходимо выяснить как *собственный* смысл этой идеи, так и возможную ее значимость для философии. Начнем с краткого изложения основных пунктов Троического Богословия. Вот как выглядит идея Троицы в «схоластическом», т. е. в школьно-учебном изложении:

---

[1] Лосский В. Н. Боговидение / пер. с фр. В. А. Рещиковой; сост. и вступ. ст. А. С. Филоненко.— М.: Аст, 2003.— С. 131.

«Догмат Святой Троицы заключает в себе две основные истины:

А. Бог есть един по Существу, но Троичен в Лицах, или, иными словами: Бог — Триединый, Триипостасный, Троица Единосущная.

Б. Ипостаси имеют личные, или ипостасные, свойства: Отец не рожден. Сын рожден от Отца. Дух Святой исходит от Отца»[2].

Следует отметить, что термин «Лица Троицы» хотя и используется в православном богословии, однако более точным является термин «Ипостаси». Как пишет о. Георгий Флоровский, «понятие "лица" лишено той определенности, которая вносится в понятие "ипостаси" самой этимологией этого слова,— υποστασις от υφιστημι (=υπο + ιστημι; срв. υπαρξις, υποκειμενον), причем суффикс "σις" придает коренному слову оттенок статический, но не динамический (не процессуальный)»[3]. Употребляя слово «Лица», можно легко соскользнуть в савеллианство, утверждающее, что, находясь «в-Себе», Бог есть единое и простое Существо, выходя же из этого покоя для творения и промышления о мире, Он является в трех различных формах, «под тремя видами», т. е. в трех «лицах», понимаемых как «личины».

В основе догмата Троицы, как он осмыслен отцами-каппадокийцами, Василием Великим и Григорием Богословом, лежит различение понятий υποστασις и ουσια. И то и другое слово обозначают «сущность», однако имеется некоторая разница в оттенках смысла, позволяющая на греческом языке эти понятия развести. Процитируем еще раз Г. В. Флоровского: «То, что он (Василий Великий.— *А. А.*) называет "ипостасью", есть в существе дела "сущность" или "первая сущность", πρωτη ουσια Аристотеля. Тем самым термин "сущность" (ουσια) освобождается для однозначного определения того, что Аристотель называл "второй сущностью", т. е. для общего или родового бытия, для качественной характеристики сущего»[4]. При этом надо учитывать, что для Аристотеля вполне реальным существованием обладает только «первая сущность», «вторая» же представляет собой в конечном счёте *абстракцию*. Каппадокийские богословы утверждают и для «второй» сущности вполне реальное, хотя и трансцендентное существование. Единая Сущность Бога не есть абстракт, присущий по отдельности каждой из Трех Ипостасей, но не существующий как реальное конкретное бытие. В этом пункте можно видеть важную особенность каппадокийского богословского синтеза и его новизну в чисто философском смысле. И во-вторых, принципиальная новизна уже последующего троического богословия состояла еще и в том, что понятие ипостаси, Аристотелева конкретного бытия, было связано с понятием *личности*,— категории совершенно чуждой и даже просто незнакомой греческой философии, но одной из основополагающих для христианской веры.

(В западноевропейской мыслительной традиции, развивавшейся на основе латинского языка, сформировалась иная терминология догмата Троицы, где для обозначения внутрибожественных различий использовался термин «Лицо», Persona. Дело в том,

---

[2] Помазанский М. Православное догматическое богословие в сжатом изложении. —Новосибирск: Благовест; Рига: Балто-славянское общество культурного развития и сотрудничества, 1993.— С. 37.

[3] Флоровский Г. В. Восточные отцы IV века. Репринт. изд-е, ориг.— Париж: ИМКА-Пресс, 1931; М.: Паломник, 1992.— С. 79. Словарные значения приведенных слов: υποστασις — подставка, основание, в переносном смысле сущность, а также непоколебимость, стойкость, мужество; υφιστημι — подставлять что-либо под что-либо; υπο+ιστημι — под + ставить, устраивать; υπαρξις — существование на лицо, бытие в наличности; υποκειμενον — страд. прич. от υποκειμαι, находиться под чем-либо, лежать в основании, быть подчиненным,— т. е. подлежащее, основа.

[4] Там же. С. 76.

что на латыни слова, буквально соответствующие греческим — essentia и substantia, представляют собой не почти, а просто синонимы без всякого зазора смысла. Три Божественные «субстанции» на латыни звучит как именно «три Бога» и никак иначе. Использование же термина persona в целом негативно сказалось на западном богословии, оно все-таки в своих этимологических корнях означает именно «маску, личину». В то время как восточные отцы наполняют слово ὑποστασις (конкретная сущность) личностным смыслом, западное богословие пытается придать слову persona (театральная маска, личина) смысл чего-то существенно внутренне значительного.

В качестве не умозрительного рассуждения, а весьма живого и очень поэтичного выражения опыта Троицы мы позволим себе достаточно обширно привести слова Григория Богослова.

> Ибо Божество выступило из единичности по причине богатства, преступило двойственность, потому что Оно выше материи и формы, из которых состоят тела, и определилось тройственностью (первым, что превышает состав двойственности), по причине совершенства, чтобы и не быть скудным, и не разлиться до бесконечности. Первое показывало бы нелюбообщительность, последнее — беспорядок; одно было бы совершенно в духе иудейства, другое — язычества и многобожия (Слово 22)[5].
>
> У нас один Бог, потому что Божество одно. И к Единому возводятся сущие от Бога, хотя и веруется в Трех, потому что как Один не больше, так и Другой не меньше есть Бог, и Один не прежде, и Другой не после: Они и хотением не отделяются, и по силе не делятся, и все то не имеет места, что только бывает в вещах делимых. Напротив, если выразиться короче, Божество в Разделенных неделимо, как в трех солнцах, которые заключены одно в другом, одно растворение света. Поэтому когда имеем в мысли Божество, первопричину и единоначалие, тогда представляемое нами — одно. А когда имеем в мысли Тех, в Которых Божество, Сущих от первой Причины, и Сущих от Нее довременно и равночестно, тогда Поклоняемых — три (Слово 31)[6].
>
> Не успею помыслить об Едином, как озаряюсь Тремя. Не успею разделить Трех, как возношусь к Единому. Когда представляется мне Единое из Трех, почитаю это целым; Оно наполняет мое зрение, а большее убегает от взора. Не могу объять Его величия, чтобы к оставшемуся придать большее. Когда совокупляю в умосозерцании Трех, вижу единое светило, не умея разделить или измерить соединенного света (Слово 40)[7].

Духовный опыт христианства, выраженный в приведенных словах Григория Богослова и оформленный в догматическом определении о Божественном Триединстве, не является уникальным. Уникальна, пожалуй, мера высоты этого опыта, достигаемая на путях христианской духовной жизни. Любая культура, любая религиозная традиция на своих вершинах в той или иной мере приходит к утверждению подобных мыслей: о принципиальной *благости* Бога, о принципиальной Его *непостижимости*, о *единстве* Божественного первоначала, о превышающем всякую меру *изобилии* Его бытия. Изучение мировых культур показывает, что даже языческие верования примитивных народов сохраняют под покровом многобожия память о том, что некий *высший* Бог (Бог — именно с большой буквы, настоящий Бог, в отличие от тех духов, которым люди поклоняются в повседневном религиозном культе) есть над всеми многочисленными

---

[5] Григорий Богослов. Собрание творений в 2 т. / отв. за вып. Ю. Г. Хацкевич.— Минск: Харвест; М.: Аст, 2000. Т. 1.— С. 403–404.

[6] Там же. С. 548.

[7] Там же. С. 691–692.

богами, и что Он — един. И чем выше уровень религиозного сознания, тем яснее звучит мысль о принципиальном единоначалии духовной основы мира. Предельно последовательно принцип монотеизма проведен в древнееврейской библейской культуре. Но и здесь уже можно видеть не только утверждение *единственности* Бога, но и некое предчувствие и тень догмата *Триединства*.

Классическое исповедание ветхозаветной библейской веры выражено в словах: «Слушай, Израиль: Господь, Бог наш, Господь един есть» (Втор 6:4). В еврейском тексте здесь употребляется священное четырехбуквенное Имя Бога, замененное еще в греческом «переводе семидесяти» словом «Господь». Приведенный стих традиционно рассматривается как некий «символ веры» древнего Израиля и используется в этом качестве современным иудаизмом для выражения мысли о единстве, единственности и *единичности* Бога. Однако внимательное отношение к использованным в тексте словам заставляет усомнится в однозначности такой трактовки.

Во-первых, как и во многих других местах Библии, слово «Бог» употреблено здесь *во множественном числе*: «Элохим», т. е. буквально «Господь, *Боги* наш». (Кстати говоря, в тексте Библии употребляется не только эта форма множественного числа,— что давало бы возможность понять это употребление как особую форму речи о Боге,— но и в форме единственного числа: «Элоах», например, в той же книге Второзакония — гл. 32, ст. 15–17.)

А во-вторых, центральные слова יהוה אהך (звучащие на иврите, если употреблять наиболее вероятную реконструкцию тетраграмматона, «Яхве эхад») указывают скорее не на монолитное, а на некое сложное, внутренне различенное единство. Слово אהך «эхад» в древнееврейском тексте Библии выражает не одиночность, а *соединение*. Так, например, сочетание вечера и утра названо «днем одним (эхад)» (Быт 1:5); мужчина и женщина составляют «плоть едину (эхад)» (Быт 2:24), а в первой книге пророка Ездры (2:64) говорится о том, что все сообщество было *вместе*, буквально «как один (эхад)», хотя состояло из 42 360 человек, не считая 7337 рабов, 200 певцов и певиц, 736 коней, 245 лошаков, 435 верблюдов и 6720 ослов. Очень показательным примером использования слова «эхад» служит стих из книги Иезекииля (37:17), где Бог повелевает пророку взять два жезла и, сделав на них надписи, обозначающие два разделившихся еврейских царства, сложить в своей руке «в один (эхад) жезл». По контексту речь не идет о чуде, два жезла не должны превратиться в один, но они — «*одно* в руке пророка», как и Израиль и Иуда — «*одно* в руке Господа».

Итак, слово «эхад», использованное в исповедании ветхозаветного монотеизма, означает не спло́шное, не монолитное и абсолютное, а скорее некое сложное единство. В иврите есть более удачное слово для обозначения именно монолитного, неразличенного единства, подчеркивающее отсутствие «внутренних структур»,— יהך «яхид». Во всех местах, где оно использовано в Библии, явственно выражается *единственность*, *одиночный* характер существования. Таково, например, повеление Аврааму принести в жертву сына своего «единственного (яхид)» (Быт 22:2; 12; 16), еще об одном персонаже говорится, что дочь у него «была только одна (яхид), и не было у него еще ни сына, ни дочери» (Суд 11:34), для обозначения единственного ребенка слово «яхид» используется и в Притчах Соломона (Притч 4:3), и у пророков (Иер 6:26; Ам 8:10; Зах 12:10), одиночество выражает слово «яхид» в Псалмах Давида (Пс 21:21; 24:16; 34, 17; 67:7).

Для выражения мысли о единственности, об абсолютной единичности Бога трудно найти более подходящее выражение, чем «яхид». Это слово нередко используется талмудистами для характеристики веры. Так, например, Моисей Маймонид именно

это слово, вместо «эхад», употребляет в своих «Тринадцати условиях веры», но в библейской формуле (Втор 6:4) его просто нет.

Библейский текст Ветхого Завета дает и другие примеры знаменательных «странностей», которые трудно, а точнее — вообще невозможно понять, исходя из идеи монолитного Божественного единства. Мы приведем только несколько примеров.

Во-первых, нужно иметь в виду упомянутую выше грамматическую несообразность употребления множественного числа по отношению к Богу. И, кроме упомянутого слова «Элохим», есть еще «*сотворим* человека по образу *Нашему*, по подобию *Нашему*» (Быт 1:26), «Адам стал как *один из Нас*» (Быт 3:22), «кого *Мне* послать, и кто пойдет для *Нас*» (Ис 6:8), есть «ошибки согласования»: «Помни Создателя твоего (буквально: твоего *Создателей*)» (Еккл 12:1; и такое же употребление в Пс 149: 2), «ибо Он Бог святой (буквально: Бог *святые*)» (Нав. 24:19), «ибо Творец твой есть супруг твой (буквально: *Творцы* твой, *супруги* твой)» (Ис 54:5).

Во-вторых, часто говорится о различных действующих Лицах, из которых каждое — Бог. «Посему помазал Тебя, Боже, Бог Твой елеем радости» (Пс 44:8),— Тот, к Кому обращены слова, назван Богом, и помазал Его Тот, Кто является Его Богом. «Ибо *так говорит Господь Саваоф*: для славы *Он послал Меня* к народам, грабившим вас, ибо касающийся вас касается зеницы ока Его. И вот, Я подниму руку Мою на них, и они сделаются добычею рабов своих, и тогда узнаете, что *Господь Саваоф послал Меня*. Ликуй и веселись, дщерь Сиона! Ибо вот, *Я приду* и поселюсь посреди тебя, *говорит Господь*. И *прибегнут к Господу* многие народы в тот день, и *будут Моим* народом; и *Я поселюсь* посреди тебя, и узнаешь, что *Господь Саваоф послал Меня* к тебе» (Зах 2:8–9),— тут явно «Господь Саваоф» и посылает, и приходит, Он — и Тот, Кто говорит, и Тот, о Ком упоминается в этой речи. То же самое и в книге пророка Исаии: Говорящий через пророка называет Себя «первым и последним», Чья «рука основала землю и распростерла небеса» (Ис 48:12–13), и при этом возвещает: «Приступите ко Мне, слушайте это: Я и сначала говорил не тайно; с того времени, как это происходит, Я был там; *и ныне послал Меня Господь Бог и Дух Его*» (Ис 48:16).

Таким образом, можно констатировать, что христианское учение о Троице возникло не на пустом месте, однако имеет предпосылки вовсе не в греческой философии, а в ветхозаветном откровении. Оно имеет не умственные, а богооткровенные и опытные истоки. Уже Ветхий Завет не умещается в рамки «простого», «безо всяких экивоков» монотеизма, утверждаемого, например, исламом: «Ля иляхэ илля-ллах», «нет бога, кроме Единственного Бога»,— «нет божества, кроме Него» (Коран 3, 18), и «поистине, Аллах не прощает, чтобы Ему придавали сотоварищей, но прощает то, что меньше этого, кому пожелает» (Коран 4, 48). Уже в Ветхом Завете ощущается дыхание сверхразумной тайны, заключенной в Божественном Единстве, проскальзывает откровение неких личностных отношений *внутри* Божественной Сущности.

Христианское откровение в самой основе своей имеет ту весть, что Тот *Логос*, Который *был в начале*, Который *был к Богу* и Который *был Бог* (Ин 1:1), через Которого *все сотворено* (Ин 1:3), *пришел* в свое собственное, и свои Его не приняли, а тем, которые приняли Его, дал власть быть детьми Божиими (Ин 1:11), *стал плотью и поселился в (среди) нас* (Ин 1:14), и хотя «Бога никто не видел никогда, *Единородный Бог*[8] — Су-

[8] Именно такое чтение дают наиболее древние, около 200 года, середины 3 века папирусы, а также другие авторитетные источники. Так читается и в переводе под редакцией епископа Кассиана (Безобразова),— первом в XX веке полном переводе Нового Завета, основанном на достижениях библеистики.

щий в лоне Отца, *Тот открыл*» (Ин 1:18)[9]. Христианское откровение в самом своем существе есть откровение Божественной любви, откровение того, что Бог не просто есть Любящий, но что Он «*есть Любовь*» (1 Ин 4:8; 16).

В основании христианского Нового Завета лежит Любовь и Жертва,— Любовь Божественная и Жертва Бога за людей. Именно поэтому можно сказать, что новозаветный опыт откровения Божественного сверхбытия есть, прежде всего, опыт *сверхбытийной соборности*. Христианский опыт предельной любви Бога к человеку дает возможность зримого и осознанного вхождения человека в соборное единство с Богом.

Но в христианстве открывается и большее: Бог есть Любовь не только по отношению к человеку и миру, Бог прежде всего есть Любовь *Сам в Себе*, Бог есть Любовь не только во времени, но и *в вечности*. Догмат Троицы — это и есть предельно высокое откровение Божественной Сущности как Любви, как совершенного единства Лиц, как неслиянного Их единства и неразделимой различенности. Совершенная любовь Лиц — это, собственно говоря, единственная катафатика внутрибожественного сверхбытия, т. е. единственное, что можно сказать о нем в утвердительной форме. «Бог есть Любовь, и ничего, кроме Любви»,— так можно выразить эту мысль.

Все те качества, которые принадлежат к Божественной *природе*, являются общими для всех Трех Лиц, а Их *личностные, ипостасные* качества отличаются,— такова формула догмата. Это означает, что все то, что можно сказать *о Боге*,— все это в равной степени относится к каждой ипостаси и является «общим достоянием» всей Троицы. Насколько о Боге вообще *можно* говорить, об этих природных качествах говорить можно *много*. Другое дело, конечно, что чем больше и чем удачнее говоришь, тем яснее делается *непостижимость* Божества. Основываясь на Священном Писании, христианское догматическое богословие указывает следующие свойства Божества: «*Бог есть Дух, вечный, всеблагий, всеведущий, всеправедный, всемогущий, вездесущий, неизменяемый, вседовольный, всеблаженный*»[10]. Слово «Дух», употребленное здесь, обозначает не одну только третью Ипостась, но неотъемлемое свойство Божества как такового, принадлежащее и Отцу, и Сыну, и Святому Духу. Состоит это свойство в том, что Бог чужд всякой телесности и материальности, и духовность Божества при этом выше и совершеннее той тварной духовности, которая свойственна духовным существам и душе человека. Отметим, в частности, что утверждение *этого* свойства Божества противоречит пантеистическим уклонам, к которым приводит в том числе и философия всеединства.

Все перечисленные свойства Божественной природы присущи каждой ипостаси. А вот об их ипостасных свойствах, отличающих ипостаси друг от друга, христианское богословие говорит предельно скупо: Отец — *нерожден*, Сын — *рожден* от Отца, Дух — *исходит* от Отца. И это всё.

Надо полагать, что этих личностных, ипостасных отличий существует бесконечное количество, Ипостаси друг от друга отличаются всем своим бесконечным личностным содержанием. Однако в том-то и дело, что, в отличие от природы, личность не может быть определена неким набором качеств, раскрывающих ее содержание. Те личностные свойства, которыми характеризуется личность, не столько показывают, каково

---

[9] В приведенных фразах Евангелия мы позволили себе отойти от Синодального перевода в пользу, может быть, неловкой, но красноречивой буквальности.

[10] Помазанский М. Указ. соч. С. 27. Отец Михаил Помазанский заимствует данную формулировку из «Пространного христианского катихизиса Православной Церкви» митр. Филарета.

собственное внутреннее бытие личности, сколько *указывают* на уникальность этого бытия. Личностные свойства, сколь бы много их ни называть, говорят только об отличии этой вот личности от всякой другой и от всего другого, оставляя никак не раскрытым содержание личностного бытия, ничего не говоря о качествах этого бытия.

Вовсе не из скрытности происходит это умолчание,— не ради таинственности, а по причине тайны. О качествах личности говорить вообще невозможно. Трудно, конечно, принять ту формулировку, что бытие личности *бескачественно*, это означало бы буквально, что личность «существует *никак*». Может быть, более корректно будет сказать, что личность существует *вне* качеств. Но факт остается фактом: нет таких качеств у личности, к которым она не могла бы свободно отнестись, нет таких качеств, избавившись от которых личность утратила бы себя. *Личность не состоит из качеств, она владеет ими*. «Качества личности» — это выражение обозначает не содержание личности, а ее *достояние*. Именно поэтому личность никак не может быть раскрыта в своем содержании, она может быть только названа, окликнута именем. Нужно отметить и еще одно обстоятельство: личностные свойства — это всегда свойства *только этой* личности и больше ничьи. А это и значит, что говорить о них, подводя частное под общее, невозможно в принципе. Личность есть то, что принципиально не подпадает под обобщения.

В догмате Троицы ипостасные качества названы как «нерожденность», «рождение» и «исхождение». Но что же такое представляют собой эти свойства и чем же они отличаются друг от друга? На эти вопросы ответа быть не может. «[Ты спрашиваешь,] что же есть исхождение? — Объясни ты мне нерожденность Отца, тогда и я отважусь естествословить о рождении Сына и об исхождении Духа, тогда, проникнув в тайны Божии, оба мы придем в изумление»[11]. Невозможно сказать, чем отличается рождение Сына от исхождения Духа,— по существу, эти слова фиксируют только факт различия: рождение *не есть* исхождение, а исхождение *не есть* рождение, Сын — не Дух, а Дух — не Сын.

Невозможно также сказать, в чем содержание отличия нерожденности Отца от рожденности Сына, как и — в чем содержание отличия изведения Духа как свойства Отца от исхождения Духа как Его собственного ипостасного свойства. Т. е., конечно, ясно утверждается мысль о безначальности Отца и небезначальности в вечности двух других Ипостасей, но — в чем же состоит отличие безначальности от небезначальности, этого сказать невозможно. Во времени и по отношению к миру безначальна каждая Ипостась, поскольку такая безначальность есть свойство Божественной природы, а безначальность Отца как *Его ипостасное свойство* есть нечто особое, отличающее Его от Второй и Третьей Ипостасей. Небезначальность Сына другая, чем небезначальность Духа, но в чем состоит это отличие — сказать невозможно, а уразуметь еще более невозможно (по выражению того же Григория Богослова).

И все же, ориентируясь на выраженный в догмате Триединства опыт восприятия Божества, что же можно сказать о том *принципе личности*, который дается христианством? Если даже личность не может быть ни в коей мере раскрыта через свои качества, если все ее свойства не выговаривают содержание, а только указывают на него, то все-таки можно, кажется, задать вопрос: «*На что* же они указывают?» Вопрос снова неточен, поскольку личность есть не «что», а «кто».

---

[11] Григорий Богослов. Указ. соч. С. 544. В. Н. Лосский жестче переводит последние слова: «И мы оба будем поражены безумием за то, что подсмотрели тайны Божии» (Лосский В. Н. Указ. соч. С. 151.).

«Ктойность» — вот, пожалуй, первое свойство самой собственно личности, в отличие от тех качеств, которыми она обладает как своим достоянием, но которые не образуют ее содержания. «Бытие-тем,-кто» — вот на что (т. е. на *кого*) указывают личностные свойства. В случае догматического определения Триединства речь идет о «бытии-тем,-кто» нерожден или рожден или исходит, в отличие от «бытия-тем,-что» принадлежит Божественной Сущности и, таким образом, свойственно Каждому из «Тех,-Кто» есть Бог.

«Кто» — это не просто самостояние и индивидуальность,— этими качествами могут обладать и неличностные модусы бытия. «Субстанция» и «индивид» вполне могут быть «тем,-что» является *материальной, или формальной, или целевой* предпосылкой вещей, действий и событий. Личность есть «тот,-кто» является *деятельной* предпосылкой происходящего. Отличие личности в качестве такого деятеля от «производящих причин» неличностного характера заключается в ее *свободе*. Личность имеет в самой себе основание для всякого собственного проявления, она ничем не ограничена в этом самоопределении. Смысл свободы личности заключается в ее *самовластии*, она и только она имеет власть над собственным деянием. В этом смысле свобода неабсолютной быть не может, «неабсолютная свобода» — это *оксюморон*, с позволения сказать. Бывают только *неабсолютные существа*, обладающие свободой,— но свободой *всегда абсолютной*. Именно эта коллизия неабсолютности человеческого существа и абсолютности человеческой свободы составляет сердцевинную проблему человеческого существования и открывает глубину философской проблематики человеческого бытия.

Определения личности дать невозможно, но некоторым указанием на сущность личности могут быть такие слова: «Личность есть "*тот,-кто*",— и не просто "тот,-кто", а "*тот,-кто самовластно распоряжается*",— и не чем-то распоряжается, а "*тот,-кто самовластно распоряжается собственной природой*"». Личность есть тот,-кто сам с собою по своей собственной воле делает то, что хочет. Или, если еще точнее,— личность есть тот,-кто сам, свободно распоряжаясь собой, из своей собственной природы производит свою собственную сущность.

Вершина этого самовластного распоряжения *всем собой* — любовь и самоотдача. Именно в любви и самопожертвовании максимально проявляется высшая свобода личности, поскольку здесь личность обнаруживает способность отказаться от *всего своего*. Ни одно из моих качеств, являющихся моим *достоянием*, не может привязать меня к себе, связать свободное движение моей личностной воли. В любви и самопожертвовании личность проявляет максимально возможную власть над собственной природой, демонстрируя полную готовность свободно *отказаться* от всякого своего достояния.

Если говорить о соборности как о *свободном единстве в любви*, если иметь в виду перспективы разработки идеи соборности в качестве философского принципа, то, безусловно, Божественное Триединство являет собой Абсолютный образец, а точнее — онтологическое основание всякой соборности в мире. «Соборность есть икона Божественного единосущия на земле. И поэтому с иконографической точки зрения дозволительно сказать: *Бог есть Собор Отца, Сына и Святого Духа*» [12],— пишет православный русский философ, имея в виду под «соборностью», конечно, прежде всего, соборность церковную.

---

[12] Ильин В. Н. О небесной и земной соборности // Путь: Орган русской религиозной мысли: Кн. I (I–VI).— М.: Информ-Прогресс, 1992.— С. 716–720.

Мы позволим себе сказать шире: всякое вообще единство в мире имеет своим основанием и первообразом Божественное Триединство,— всякое вообще единство в некоторой степени *соборно*, и наиболее высокий образ соборности явлен в Богочеловеческом организме Церкви. Однако даже и эта *предельно высокая* соборность есть лишь образ соборности истинной, нельзя отождествлять даже этот образ с Первообразом. Тем более способы единства более низкого порядка хотя и имеют своим онтологическим истоком Божественную Соборность и только с точки зрения *принципа соборности* могут быть поняты по-настоящему, однако механически переносить черты соборности на всякое единство было бы, конечно, нелепо. Искусственно приписывая полноту соборного совершенства тем общностям, которые до этой полноты не доросли, философская мысль неизбежно скатывается в мифологию.

Догмат Троицы — это и есть икона Абсолютной соборности Абсолютных Личностей, раскрывающих Свою Абсолютную свободу через Абсолютную любовь в Абсолютном единстве. Всякая иная соборность, всякая соборность в тварном бытии имеет своим истоком и онтологическим основанием эту сверхбытийную соборность Абсолюта. Можно искать и даже находить намеки на соборность Абсолюта в других мировоззренческих системах, однако очевидно, что только в христианстве эта идея явлена не в виде туманного намека, а как самая основа веры, как символ веры, в котором вся она сходится. Христианское мировоззрение поэтому проникнуто духом соборности, этот дух составляет самую суть христианского видения человека, мира и Бога. И именно поэтому та философия, которая ставит целью адекватное и глубокое философское выражение христианского опыта, должна иметь идею соборности одной из принципиальных своих основ.

Мировоззренческую значимость идеи *соборности Абсолюта* можно яснее понять, если присмотреться к тем интеллектуально-философским и жизненно-практическим выводам, к которым ведет отрицание догмата Троицы. Рассмотрим, какие здесь могут быть варианты.

Во-первых, конечно, возможно *отрицание* Абсолюта вообще, попытка последовательного и всеобъемлющего *релятивизма*. Однако такой релятивизм, претендующий на абсолютность, является, по существу, абсолютизацией изменчивого мира, абсолютизацией самой изменчивости. Радикальный релятивизм и сопряженный с ним радикальный скептицизм не выдерживают серьезной критики.

Во-вторых,— и к этому подводит последовательное развитие релятивизма,— возможно отождествление абсолюта с миром: все в мире относительно, но мир в целом безотносителен и существует сам по себе, сам собою, само-стоятельно. Такова точка зрения *пантеизма*. Можно эту позицию назвать и *космотеизмом*, т. е. «миробожием», а завершением этой линии секуляризации является материализм.

В случае признания некоего надмирного Абсолюта в качестве производящей причины порядка мироздания возможны два видения отношений Абсолюта и мира. Возможен теизм как утверждение Абсолюта в качестве *правящего* начала, либо — деизм, признающий внемировую причину мирового порядка, но отрицающий вмешательство Божественной воли в порядок мира. При этом теизм, отрицающий Триединство Бога и мыслящий сверхбытие Абсолюта как абсолютную монархию, означает в своем последовательном развитии *отрицание свободы*, абсолютное *предопределение*.

Т. е., не беря философски несостоятельный вариант радикального релятивизма, при отрицании догмата Троицы Абсолют может мыслиться либо как безличное, либо как единоличное начало. Признание безличного Абсолюта неизбежно влечет безлич-

ность понимания и мира, и человека (ладно бы мира и другого человека, но и меня, мыслящего — тоже). Мировоззрение Упанишад, буддизма и Шопенгауэра (к примеру) именно таково. Признание же единоличного Абсолюта должно сочетаться либо с признанием непосредственного и постоянного действия Божьего в мире, либо отрицать такое действие.

Монотеизм, понимающий Бога как безраздельно правящего миром абсолютного монарха, который не способен иметь никакого Другого-Такого же, принципиально не может говорить о полноте человеческой свободы. Бог, не знающий свободных отношений любви *в Себе*, не может быть причиной настоящей свободы и настоящей любви в сотворенном Им мире. В рамках такого монархического монотеизма возможна только иллюзия свободы, создаваемая неведением абсолютного предопределения, следовательно, и «любовь» оказывается не единством свободных личностей, открывающим бесконечную глубину каждой, а некоей безличной силой притяжения, заложенной в природу твари. Богу, понятому как Абсолютный Монарх, и не нужна любовь человека, Ему может быть нужно только повиновение и покорность в качестве применения той эпифеноменальной свободы, которой человек обладает. Только Тот Бог, Который есть Любовь Сам по Себе и в вечности, Который в Себе Самом знает свободное единство Личностей, Который стоит выше различия единичности и множественности,— только Такой Бог может быть Творцом действительной свободы, только Такому Богу может быть желанна любовь человека.

Признание единоличного Абсолюта, Который в мире не действует, означает деизм. Этот вариант дает некоторую возможность говорить о свободе человека,— деизм, собственно говоря, и возник в европейской культуре именно как онтологическое обоснование и выражение высвобождения человека из непосредственной соотнесенности с Творцом, как утверждение возможности человека изучать мир без оглядки на волю Всевышнего. Мир сотворен, законы ему даны, настал «день седьмой», день Божественного покоя, и мир можно изучать как совершенно автономную от воли Творца реальность. И человек в мире как бы «оставлен на собственный произвол», ему дана неотмирная свобода в мире, замкнутом в своих закономерностях. При этом свобода человека, будучи в истоке своем, конечно, *не от мира сего*, обращена целиком именно на «мир сей», свобода человека замкнута в этом богозданном механизме мира. Деизм, как это уже давно видно, является прелюдией к секуляризму и атеизму.

Таким образом, отрицание Триединства Абсолюта имеет своим следствием отрицание свободы и любви, взятых в полноте своего смысла (а нередко и вовсе утрату религиозных основ жизни). Отрицание это бывает либо в сторону безличной духовности, растворяющей человеческую личность в массе коллектива и в «единстве всего сущего», либо в сторону жесткого фатализма, регламентирующего всю без остатка жизнь человека однозначными предписаниями и не оставляющего места для какого-то уникального раскрытия личности.

Это мы и видим в современном мире. Существует европейская секулярная цивилизация, существует Юго-Восточная Азия с ее буддизмом и конфуцианством, существует исламский мир. Понятия личности и свободы, а также и любви, понимаемой как личностное свободное единство, совершенно незнакомы ни Дальнему, ни Ближнему Востоку. Эти понятия сохраняют некоторую силу в рамках европейской цивилизации,— в той мере, в какой она сохраняет свои христианские основы. Однако действительный христианский дух, действительная вера в Живую Единоначальную Троицу сильно повреждена на Западе как католицизмом с его filioque, так и протестантизмом с его расцерковлением.

Монотеизм без веры в Троицу означает *тотальное одиночество* Бога и, следовательно, невозможность, немыслимость для человека встретиться с Богом, прийти к Нему, соединиться с Ним. Ни безличный Абсолют, ни Бог-Диктатор возможности такой встречи не предполагают. Да и «деистический Бог» оставляет не слишком радостные перспективы человеческой свободе. Последовательный деизм означает утверждение на предельном онтологическом уровне идеи *одиночества человека* в мире, *оставленности* его на произвол судьбы или случая.

Сказанное не означает, что перечисленным культурным мирам чужды совершенно любовь и свобода, что в их рамках человек абсолютно лишен личностного начала. Речь идет о том, что в рамках этих мировоззренческих установок невозможно *понять* основания и сущность человеческой свободы и любви как проявлений личности человека. Более того, рассмотренные мировоззренческие установки препятствуют раскрытию в человеке личностных начал свободы и любви.

Выше было уже достаточно сказано о том, каким образом догмат Троицы выражает мысль о том, что «Бог есть любовь», но нужно еще несколько слов сказать подробнее и о том, каким образом этот догмат выражает идею *свободы*. Лиц Троицы именно три, а не два, и не больше трех. «Почему так?» — вопрос звучит нелепо, ибо Троичность не обосновывается умозрительно ничем, она является фактом религиозного опыта. Однако можно задать вопрос по-другому: «О чем говорит уму этот факт, какие смыслы могут быть усмотрены в этом опытно данном факте?» Так поставленный вопрос не только имеет право на существование, но, пожалуй, является необходимым вопросом философского разума.

Такой вопрос задается и определенным образом решается также и в рамках святоотеческой богословской мысли. Мы цитировали уже слова Григория Богослова: «Божество выступило из единичности по причине богатства, преступило двойственность, потому что Оно выше материи и формы, из которых состоят тела, и определилось тройственностью (первым, что превышает состав двойственности) по причине совершенства, чтобы и не быть скудным, и не разлиться до бесконечности. Первое показывало бы нелюбообщительность, последнее — беспорядок; одно было бы совершенно в духе иудейства, другое — язычества и многобожия»[13]. Однако если единоличный монархизм Абсолюта ориентирует мировоззрение действительно «в духе иудейства» и выражает «нелюбообщительность», а плюрализм (сверх троичности) — в духе «язычества и многобожия», сводя уже на нет единство Бога, допуская анархию внутрибожественного бытия и разливая его в неопределенную, дурную бесконечность, то все-таки — почему же не может быть принципом Абсолюта *двойственность*?

Еще раз напомним, что речь идет не об обосновании Троичности Единства, а о крохотном отблеске его смысла. *Двуединство*, на наш взгляд, не содержало бы *свободы*. Двое были бы обращены друг ко другу поневоле, им просто некуда быть обращенными, если речь идет об Абсолюте. Если Один — это невозможность каких бы то ни было отношений вообще, то Двое — это единственное отношение, оно жестко задано и иных никаких быть не может. Для каждого «Я» существует только одно «Ты», и эти Двое однозначно *противопоставлены* друг другу и *обречены* на соотнесенность друг со другом.

Двоица в качестве Абсолюта была бы замкнута внутрь. Если предположение единоличного монархического Абсолюта влечет признание безраздельной и неограниченной

[13] Григорий Богослов. Указ. соч. С. 404.

экспансии Его монархической воли, то Двуединство в качестве Абсолюта есть, видимо, принцип вообще непродуктивный, нетворческий,— нечто вроде короткого замыкания творческой энергии внутрь Себя Самого.

Троица — принцип Любви, но вместе с тем неотделимо от этого — также и принцип свободы. Когда Личностей Трое, то их отношения обретают возможность движения, возникает «пространство отношений», каждый акт устремленности их друг к другу, соотнесенности друг с другом определен их личностной, свободной любящей волей, а не фатальной обреченностью. Если *одинокая* личность — вообще не личность, если *две* личности — это замкнутость отношений друг на друга, то *трое* — это *полнота* личностного бытия, трое — это нумерическое выражение соборности.

Подводя итоги, нужно отметить, что тот опыт, который открывается в Церкви — опыт духовной жизни, опыт единства в любви, опыт *соборности,*— как раз и является таким отражением в формах человеческого бытия соборности *сверхбытия* Абсолютного. Всякий религиозный опыт есть опыт встречи,— христианский опыт есть опыт встречи с тем Богом, Который «*есть Любовь* и ничего кроме Любви». Этот христианский опыт Божественного сверхбытия является предельным внефилософским основанием онтологического принципа соборности. В той мере, в какой вообще возможно выразить в понятиях опыт *сверхбытия*, этот опыт выражен в виде догмата Троицы. Будучи сам по себе *внерационален* и располагаясь вне рамок философского мышления, догмат Троицы способен, однако, быть источником и ориентиром для философской мысли, которая в этом случае обретает возможность соборного осмысления бытия мира и человека, возможность раскрытия идеи соборности в качестве философского *принципа*.

ЛИТЕРАТУРА

1. Григорий Богослов. Собрание творений в 2 т. / отв. за вып. Ю. Г. Хацкевич.— Минск: Харвест; М.: Аст, 2000.— Т. 1.

2. Ильин В. Н. О небесной и земной соборности // Путь: Орган русской религиозной мысли: Кн. I (I–VI).— М.: Информ-Прогресс, 1992.— С. 716–720.

3. Лосский В. Н. Боговидение / пер. с фр. В. А. Рещиковой; сост. и вступ. ст. А. С. Филоненко.— М.: Аст, 2003.

4. Помазанский М. Православное догматическое богословие в сжатом изложении.— Новосибирск: Благовест; Рига: Балто-славянское общество культурного развития и сотрудничества, 1993.

5. Флоровский Г. В. Восточные отцы IV века.— Репринт. изд-е, ориг.— Париж: ИМКА-Пресс, 1931; М.: Паломник, 1992.

Д. Г. Трунов

ИДЕЯ БОГА И САМОПОЗНАНИЕ

Ж.-П. Сартр пишет о Другом как обладателе моего бытия: «Мною владеет другой: взгляд другого манипулирует моим телом в его обнаженности, заставляет его явиться на свет, вылепливает его, извлекает его из неопределенности, видит его так, как я его никогда не увижу. Другой владеет тайной: тайной того, чем я являюсь. Он дает мне бытие и тем самым владеет мною… В плане сознания другой для меня — это одновременно похититель моего бытия и тот, благодаря которому "имеется" бытие, являющееся моим бытием»[1].

Другой создает мое бытие, но это не означает, что он является абсолютным его обладателем. Один полюс моего бытия действительно принадлежит Другому. Но второй полюс ему не принадлежит. Впрочем, он не принадлежит и мне. Он вообще не может никому принадлежать, кроме себя самого, в этом его абсолютная экзистенциальная свобода. Я могу лишь черпать из этого источника свободы, чтобы изменить себя, но я не могу овладеть этим «трансцендентальным истоком». Я могу перерешить свое бытие, я могу его менять в силу предоставленной («присущей», но не «принадлежащей») мне абсолютной свободы, но утверждает мое бытие все-таки Другой. Я предлагаю свое решение на суд Другого, который в силу своей собственной свободы определяет его и таким образом обеспечивает меня определенным существованием. «Это мое пред-ложение не стоит на собственных ногах, оно обязательно требует вклада со стороны другого, оно не может приобрести значимость факта без согласия свободы другого…»[2]

В то же время Сартр пишет о ненадежности Другого в качестве основания моего бытия. Эта ненадежность является причиной тревоги и даже стыда, поскольку я ощущаю себя в своем бытии-для-Другого как простой объект, как «нечто такое, через что другой всегда может перешагнуть в стремлении к чему-то иному»[3]. В результате мне приходится взять на себя бытие, «навязанное» мне Другим — то, что он обо мне думает, то, что он делает из моего бытия. Меня преследует это бытие, которое мне так чуждо

---

[1] Сартр Ж.-П. Первичное отношение к другому // Проблема человека в западной философии.— М.: Прогресс, 1988.— С. 207.

[2] Там же. С. 210.

[3] Там же. С. 210.

и которое, однако, является моим бытием, и мне все время грозит встреча с ним, которая в действительности, по словам Сартра, никогда не состоится в силу фактической трансценденции другого. «Эта вещь, мое бытие, предстает мне как мое бытие, но издали, как пища Тантала…»[4]

Итак, одним из оснований моего бытия является свобода Другого. Но как раз потому, что я существую за счет свободы Другого, я «ничем не обеспечен»; я не владею свободой Другого, обладающей моим бытием, т. е. оформляющей мое бытие как мое бытие; а потому я нахожусь под постоянной угрозой со стороны этой свободы; «она замораживает мое бытие и заставляет меня быть, она наделяет меня содержаниями и отнимает их у меня, мое бытие из-за нее оказывается вечным пассивным ускользанием от самого себя»; эта недосягаемая «протеическая» свобода Другого, «к которой я привязан», может «связать меня тысячью различными способами»[5]. Я не могу точно представить себе, какой эффект будут иметь мои действия и мои слова, поскольку их будет воспринимать и обосновывать свобода Другого, внеположенная им, и они могут иметь лишь то значение, которое придаст им Другой; значит, смысл моих выражений никогда не доступен мне, и я не знаю, что же я в действительности выражаю Другому; «я не могу ни услышать своей речи, ни увидеть своей улыбки»; моя речь и мои поступки суть «незавершенные феномены, ускользающие от меня», они нуждаются в помощи трансцендирующей их (внеположенной им) свободы Другого, чтобы конституироваться в качестве объектов — событий моего бытия; «в момент выражения я могу лишь догадываться о смысле того, что я выражаю, т. е. в конечном счете о смысле того, чем я являюсь»[6].

Сартр описывает, как человек с целью упрочения своей экзистенциальной позиции «инкорпорирует» Другого. Как уже говорилось, самобытие предполагает в качестве своего основания существование Другого, и если бы человеку удалось интериоризировать субъектность Другого, то человек «оказался бы обоснованием самого себя»[7]. Поэтому человек проектирует вобрать в себя инаковость Другого как таковую, он придает своему бытию возможность вместить в себя точку зрения Другого; теперь эта инаковость становится его (человека) собственной возможностью[8]. Интериоризированный Другой вовсе не теряет свою персоналистичность в результате такого перемещения, иначе он слился бы с человеком. Задача человека — сделать его своим, вобрать в себя, но одновременно не слиться с ним. Другой во мне — это тот, к кому я могу обращаться во внутреннем диалоге, кого можно назвать «внутренним свидетелем» моего бытия.

Внутренний диалог моего «Я» с Другим как иным «Я» видится в двух вариантах, которые в данном случае не противопоставлены друг другу, а представляются как этапы углубления интериоризации Другого, бывшего иного человека. Сперва это диалог с «вненаходимым» собеседником, с конкретным Другим (как иным человеком), однако этот диалог — в отличие от обычного, «внешнего» диалога — происходит в «сознании»; это воображаемый диалог с реальным Другим. Затем собеседник начинает терять черты конкретного реального Другого, сливаясь с чертами иных людей, становясь анонимным и обобщенным, но в то же время сугубо своим и интимным. Внешний диалог с Другим,

---

[4] Там же. С. 208.

[5] Там же. С. 210.

[6] Там же. С. 220–221.

[7] Там же. С. 217.

[8] Там же. С. 208.

таким образом, превращается сначала (1) во внутренний диалог с Другим, а тот в свою очередь превращается (2) в диалог с иным «Я», частью себя, но отделенной от себя как особая часть, как своеобразный двойник (alter ego).

В качестве анонимного и обобщенного внутреннего свидетеля часто выступает то, что именуется во многих традициях словом «совесть»[9]. Греческое слово συνείδησις, используемое в Новом Завете и означающее «сознание», «совесть», восходит к словам: σύνοιδα — знать вместе с кем-либо о чем-либо, быть соучастником, очевидцем, свидетелем чего-либо; σύνεσις — соединение, слитие; сообразительность, знание, ум; сознание, совесть[10]. Совесть (συνειδός), таким образом, есть «совместное знание», «со-знание», диалог с внутренним собеседником. Этот внутренний собеседник может выступать в качестве оппозиции моему «Я» или сливаться с ним. Однако для самопознания важно, чтобы Другой, будучи интериоризированным, все же оставался иным и все также был обращен ко мне всем избытком своего видения и слышания, формируя мое бытие (мое «Я», самосознание, мои поступки). К этому надо добавить, что перечисленные этапы интериоризации Другого весьма нечетко отделены друг от друга, между ними возможны переходы, например, обратно — в сторону конкретизации Другого, обнаружения реального человека, голос которого «имплантировался» в «сознание» в виде «alter ego».

Интериоризация внешнего диалога (превращение его во внутренний) коррелирует с возникновением способности к рефлексии, поскольку сама рефлексия и есть внутренний диалог. По мере того как увеличивается склонность к рефлексии, диалог становится внутренним и непроизносимым вслух, но от этого не менее реальным (хотя и не предусматривает непосредственное присутствие реального Другого). Всякий человек постоянно ощущает себя чьим-то адресатом — «в том смысле, что он внимает некоему тайному беззвучному голосу, воспринимаемому внутренним ухом»[11]. Платон в «Тэетете» говорит, что душа разговаривает сама с собой, самое себя спрашивает и отвечает, утверждает и отрицает. По мере развития человека «внешний диалог» перестает играть определяющую роль, напротив, внутренний диалог становится все более значимым и актуальным. Еще раз отметим здесь характерную для внутреннего диалога, как и диалога вообще, ориентацию на «голос» и на «слух». Зрительная составляющая может потеряться, стереться, но «голос» внутреннего свидетеля, который «слышится», остается как минимальное условие, при котором еще может состояться диалог. Об этом свидетельствует такое выражение, как «голос совести», или слово «призвание». Английское слово «vocation» происходит от лат. «vox» — «голос», немецкие слова «предназначение» (Bestimmung) и «голос» (Stimme) также образованы от одного корня, поэтому первичный смысл выражения «иметь предназначение» К. Юнг определяет как «быть вызванным неким голосом»[12] — «голосом глубин», «голосом более полной жизни, более полного и объемного сознания»[13]. Предназначение, которое всегда имеет «настоящая личность»,— это «некий иррациональный фактор, который

---

[9] О развитии понятия «совесть» см.: Ярхо В. Н. Была ли древних греков совесть? // Ярхо В. Н. Собр. трудов. Древнегреческая литература. Трагедия.— М., 2000.— С. 296; Душин О. Э. Модели совести: Фома Аквинский и Владимир Соловьев // Вопросы философии.— 2005.— № 3.— С. 149–160.

[10] Вейсман А. Д. Греческо-русский словарь.— М., 1991.

[11] Уилрайт Ф. Метафора и реальность // Теория метафоры.— М., 1990.— С. 106.

[12] Юнг К. Г. Собрание сочинений. Конфликты детской души.— М., 1997.— С. 196.

[13] Там же. С. 206.

фатально толкает к эмансипации от стада с его проторенными путями», поэтому «кто имеет предназначение, кто слышит голос глубин, тот обречен»[14]. Пример такого «голоса» являет нам «даймоний»[15] Сократа, о котором он сам говорил: «Это голос, который, когда он мне слышится, всегда, что бы я ни собирался делать, указывает мне отступиться, но никогда ни к чему меня не побуждает»[16].

К. Юнг не считал предназначение прерогативой лишь великих людей (подобно «даймонию» Сократа), просто «с убыванием величины [личности] предназначение становится более туманным и бессознательным, словно голос внутреннего демона все больше и больше отдаляется, говорит все реже и невнятнее»[17]. По мере уменьшения «масштаба личности» человек, поступаясь индивидуальной целостностью, растворяется в целостности группы. «Место внутреннего голоса заступает голос социальной группы и ее конвенций, а место предназначения — коллективные потребности»[18]. Невроз, по К. Юнгу,— это «дорого оплаченная попытка уклониться от внутреннего голоса, т. е. от предназначения»[19]. В то же время — поскольку предназначение может противоречить социальным предрассудкам — голос индивидуальности может ощущаться враждебным той социальной целостности, с которой идентифицирует себя человек. То, что доносит до нас голос глубин, в этом случае воспринимается как нечто недоброе или даже злое[20]. Здесь речь идет уже о негативном внутреннем свидетеле. В одной из своих лекций Фрейд привел в пример «бред наблюдения», при котором больные «жалуются, что постоянно и вплоть до самых интимных отправлений они находятся под удручающим наблюдением неизвестных сил, вероятно, все-таки лиц, и в галлюцинациях слышат, как эти лица объявляют о результатах своих наблюдений: "Сейчас он хочет сказать это, вот он одевается, чтобы выйти, и т. д." Это наблюдение — еще не то же самое, что преследование, но близко к нему, оно предполагает, что больному не доверяют, ждут, как бы застать его за запретными действиями, за которые его должны наказать»[21]. Фрейд объяснял это состояние наличием в психике наблюдающей критической инстанции (Сверх-Я), которая у этих людей приобретает угрожающий характер и резко отделена от «Я», вплоть до субъективного смещения во внешнюю реальность. Так возникает крайняя степень персонифицированного самоотчуждения — болезненное расщепление «Я», диссоциация[22] личности, патологическое «умножение числа ее центров тяготения»[23].

Похоже, что проект интериоризации Другого — как иного «Я» — становится недостаточным для уверенного (обоснованного в самом себе) самопознания. Интериоризированный Другой почти также ненадежен, как и «вненаходимый»

---

[14] Там же. С. 196.

[15] Название это произошло от греч. δαιμόνιον (δαιμόν) — божество (доброе и злое), демон, гений, дух; судьба; гений-покровитель (Вейсман А. Д. Греческо-русский словарь.— М., 1991).

[16] Платон. Феаг, 128 d. О «даймоне» Сократа см. диалоги Платона: Феаг 128–130, Федр 242 b, Евтидем 272 e, Теэтет 151 a, Алкивиад I 103 a; а также: Ксенофант. Воспоминания о Сократе (I 1, 2–5).

[17] Юнг К. Г. Собрание сочинений. Конфликты детской души.— М., 1997.— С. 196.

[18] Там же. С. 197.

[19] Там же. С. 204.

[20] Там же. С. 206.

[21] Фрейд З. Введение в психоанализ: Лекции.— М., 1989.— С. 336.

[22] От лат. dissocio — разъединять, отделять, разлучать.

[23] Юнг К. Г. Психология переноса.— М.; Киев, 1997.— С. 110.

Другой. Ведь для «внешнего» Другого (иного человека) моя субъективность оказывается закрыта, ему доступен лишь объектный полюс моего бытия. Ж. Маритен пишет: «Я известен другим людям. Они знают меня в качестве объекта, а не субъекта. Они игнорируют мою субъективность как таковую: им неведома не только ее неисчерпаемая глубина, но и наличие целостности в каждом из ее действий… Быть познаваемым в качестве объекта, быть известным другим, рассматриваемым глазами ближнего (здесь Сартр прав), означает быть отторгнутым от самого себя и пораженным в собственной тождественности. Это означает всегда быть неверно понятым…»[24] Когда же Других становится много, то это вовсе не улучшает положение, множественность внешних позиций — если она при этом весьма разнообразна — не дает человеку прочного основания для осуществления проекта своей личности, а, напротив, размывает его.

В какой-то мере интериоризация как выборочное «присвоение» чужого взгляда спасает положение: теперь благодаря созданию собственной рефлективной позиции я оберегаю себя от противостоящих мне других людей с их многообразными «объективирующими» меня взглядами. Феноменально это выражается в утверждениях: «человек сам знает себя лучше, чем другой», «не надо обращать внимание на чужое мнение», «главное — это собственная оценка, а не оценка других» и пр. Но и здесь — в интериоризированном Другом (ином, втором «Я») — человеку не удается найти устойчивого основания для самобытия. Как только человек начинает размышлять о происхождении своей рефлексии (осуществлять метарефлексию), то он понимает, что его собственное в самом себе обоснование есть лишь «собственное мнение», которое если и спасает от «чужого мнения», то не спасает от альтернативных «Я», также «собственных мнений», которые грозятся разрушить уже построенное здание самобытия. Подозревая о ненадежности «внутренних» самообоснований, человек может возвратиться на предыдущую ступень — к поиску основания в Другом как ином человеке, что вовсе не означает регресс, а исключительно новую попытку обосновать свое бытие, впрочем, также безуспешную, что и предыдущие. Успех самообоснования или внешнего обоснования самобытия (со стороны иного человека) возможен лишь в том случае, если человек верит в незыблемость «своего» мнения или соответственно мнения «чужого». Догматическая установка позволяет человеку сохранять спокойствие и стабильность в понимании самобытия сколь угодно долгое время. Однако небольшая доля критики по отношению к своей или чужой позиции провоцирует сомнение, которое тут же подтачивает привычное основание самобытия.

И вот, разочаровавшись в надежности «чужих» и «собственных» мнений, человек понимает, что для обоснования своего бытия необходимо еще более надежное, некое абсолютное основание. Это должен быть совершенно особый Другой — Другой как абсолютно незыблемое основание, который не похож ни на какого-либо человека, ни на какую-либо часть «Я», поскольку эти основания себя не оправдали,— это нечто совершенно Иное, полностью «очищенное» от того, что может вызвать какие-либо сомнения в нем, абсолютно незыблемое, трансцендирующее все неустойчивое и временное. Один из вариантов: Другой становится Богом. Только в этом качестве он претендует

[24] Маритен Ж. Краткий очерк о существовании и существующем // Проблема человека в западной философии.— М.: Прогресс, 1988.— С. 238.

стать надежной опорой самобытия; ведь если мое существование выберет и засвидетельствует Бог, то это будет абсолютный выбор и абсолютное свидетельство.

Так, потребность найти надежное основание для своего бытия и своего самопознания, а также понимание невозможности быть открытым до конца никому и даже самому себе, приводят человека к идее Бога как Существа (Силы, Сознания, Разума, Закона и пр.), всецело обосновывающего мое бытие, своеобразного абсолютного эксперта в моей субъективности. Субъективность неограничена и непознаваема для меня и тем более для других людей, но не для Бога. «Я ведом Богу. Он знает обо мне как о субъекте. "Я" являюсь ему в моей субъективности самой по себе, и ему нет нужды объективировать меня с целью познания»[25]. Только Богу я известен как во всей глубине и содержании своей субъективности; знание же того, что я познан в во всех измерениях моего субъектного бытия, означает, что я действительно понят. Сознание такого понимания есть доверие себя, своей субъективности всепринимающему и всепонимающему, самому справедливому и самому милосердному существу, Богу, Разуму, Закону и т. д., являющемуся абсолютным основанием самобытия — последним основанием всех предыдущих оснований. «Если бы меня Бог не знал, то я был бы никому не ведом, никто бы не знал меня в моей истине, в моем существовании для меня; никто бы не знал меня как субъекта. Это означает, что никто не воздаст должного моему бытию. Нигде мне не воздастся должное; мое существование будет погружено в несправедливое знание обо мне всех других и мира, а также в мое несамопонимание»[26]. Без своего доверия Богу как последнему из оснований, по словам Маритена, невозможна никакая надежда, лишь опыт безысходного одиночества, страстное желание смерти, тяготение к полному уничтожению[27]. Человек, не видящий себя в Боге, не рассматривающий свою жизнь в контексте обосновывающей его трансцендентальной субъективности, находится в состоянии обреченности, связанном с отсутствием целостности и непрерывности исторического самобытия; его субъективность «зафиксирована в одиночестве дурной воли, отделяющей себя от собственного прошлого»[28].

Идею Бога как абсолютного основания самобытия мы встречаем у Платона в «Алкивиаде», где очерчивается иерархия «зеркал», в которых человек может увидеть и познать самого себя. Первый, наименее совершенный уровень — это глаза другого человека, точнее — душа другого человека, второй уровень — это наиболее божественная часть нашей собственной души, а именно — мудрость (разумение). Наконец, третий, наиболее совершенный уровень иерархии — божество, или то, подобием (отражением) чего, собственно, и является человеческая душа. «И подобно тому как зеркала бывают более ясными, чистыми и сверкающими, чем зеркало [человеческих.— *Д. Т.*] глаз, так и божество являет себя более блистательным и чистым, чем лучшая часть нашей души. <…> Следовательно, вглядываясь в божество, мы пользуемся этим прекрасным зеркалом и определяем человеческие качества в соответствии с добродетелью души: именно таким образом мы видим и познаем самих себя»[29]. Имея перед своими глазами «ясный блеск божества», человек «узрит и познает» самого себя и то, что является для него благом[30].

---

[25] Там же. С. 238.

[26] Там же. С. 238.

[27] Там же. С. 239.

[28] Там же. С. 240.

[29] Платон. Алкивиад. 133 c.

[30] Там же. 134 d.

А вот другой источник — «Исповедь» Августина, первая европейская автобиография (IV–V веков), в которой зафиксирован первый опыт глубокого самопознания, осуществляемого через общение человека с Богом. С одной стороны, Бог является для Августина надмирным, а с другой — он находит Его в себе, в глубине своего «Я». А потому в «Исповеди» поиски Бога и поиски себя теснейшим образом сопряжены. С одной стороны, самопознание осуществляется в целях Богопознания, а с другой — самопознание осуществляется через диалог с Богом. У Августина также можно увидеть своеобразную иерархию оснований самопознания: во-первых — Августин здесь ссылается на Апостола Павла,— человек узнает себя через «дух человеческий, живущий в нем»[31] (в нашей терминологии — «иное Я»); во-вторых, пишет Августин: «Есть, однако, в человеке нечто, чего не знает сам дух человеческий, живущий в человеке, ты же, Господи, создавший его, знаешь всё, что в нем. <…> то, что я о себе знаю, я знаю, озаренный Твоим светом, а то, чего о себе не знаю, я не буду знать до тех пор, пока "потемки мои" не станут "как полдень" пред лицом Твоим»[32]. Путь постижения человеком самого себя через общение с Богом — это, по Августину, единственно возможный путь правды. Человек может лгать Другому, он может обманывать самого себя, однако в присутствии Бога человек не может лгать. Августин говорит, обращаясь к Богу: «Что могло бы укрыться во мне от Тебя, Господи, если бы я и не захотел исповедаться Тебе, "очам Которого обнажена бездна человеческой совести"?[33] Ты скрылся бы от меня, не я от Тебя. <…> Каков бы я ни был, я весь перед Тобою, Господи»[34]; и еще: «Ты излечил меня от страсти оправдывать себя»[35]. Отвержение от Бога означает для Августина отвержение от своей сущности, или утрату правды, что в свою очередь означает утрату самого себя. По словам Августина, душа (как память о телесном образе и душевных состояниях) есть нечто непостоянное, но Бог остается неизменным[36], а потому только Бог может стать действительно надежным основанием, собирающим душу в единое целое. «Во всем, однако, что я перебираю, спрашивая Тебя, не нахожу я верного пристанища для души моей; оно только в Тебе, где собирается воедино пребывающее в рассеянии, и ничто во мне не отходит от Тебя»[37].

Абсолютные качества, которыми наделяется Бог, делают его совершенным Другим — безупречным посредником самопознания, свидетелем и исповедником; и отношения, в которые вступает с человек с Богом, — это совершенные отношения любви. «Ясно сознаю я, Господи, что люблю Тебя: тут сомнений нет»,— пишет Августин и тут же спрашивает: «Что же, любя Тебя, люблю я?» Конечно, это не внешние атрибуты: красота, свет, не мелодия песни, не благоухание цветов, не вкус пищи, не земные объятья и пр., «И, однако, я люблю некий свет и некий голос, некий аромат и некую пищу, и некие объятия — когда люблю Бога моего; это свет, голос, аромат, пища, объятия внутреннего моего человека — там, где душе моей сияет свет, который не ограничен пространством, где звучит голос, который время не заставит умолкнуть, где разлит аромат, который не развеет ветром, где пища не теряет вкуса при сытости, где объятия не размыкаются

---

[31] 1 Кор 2:11.

[32] Августин. Исповедь. X, V, 7.

[33] Евр 4:13; Сир 42:18–20.

[34] Там же. X, II, 2.

[35] Там же. X, XXXVI, 58.

[36] Там же. X, XXV, 36.

[37] Там же. X, XL, 65.

от пресыщения»[38]. В такой любви человек не теряет ни свою объектность, ни свою субъектность, а значит, обретает полноту самобытия. Это то, что является результатом мистических направлений любой религиозной системы, это «божественная благодать», которой достигает человек в общении с Богом, это ощущение собственной устойчивости, умиротворенности, силы, сострадания и любви[39].

Итак, Другой не может стать надежным основанием для самопознания, так же как и сам человек. Однако если есть сознание присутствия Бога, значит, есть сознание незыблемого основания для субъективности, что выходит за пределы доступного опыта и является источником этого опыта. Трансцендентальная субъективность, из которой черпает мое человеческое бытие (сознающее себя самобытие), теперь охвачена сверхсубъективностью и теперь уже не тревожит своей спонтанностью и неопределенностью. Невозможно стать основанием для своей субъективности, самолично объять ее; что выражается в невозможности сознательного контроля над ней. Как пишет Маритен, наши действия «вылупляются» из «непрозрачного опыта субъективности», еще недавно «погруженные» в «материнскую атмосферу субъективности» они исходят из нас «в уникальной свежести переживаемого нами момента настоящего» и «переходят в состояние объектов, отделенных от живительных истоков субъективности»[40]. Это означает, что человек не может быть до конца уверен в себе, в том, что с ним происходит, а точнее — что из него будет происходить: «Эти "чужестранцы" атакуют нас, как мертвецы, нами же порожденные, чтобы внести в нас сомнение и смерть»[41].

Пред-ощущение некоего трансцендентального присутствия, находящегося «за спиной», не покидает человека в ситуации любого cogito, будь то обращение к миру, телесное или другое самоощущение. Это пред-чувствие, фундированное в спонтанности трансцендентального «Я», требует своего концептуального «усмирения». Идея Бога есть концептуальное (дискурсивное) воплощение (оформление) этой «абсолютной спонтанности» (выражение Канта[42]). Конечно, находясь в естественной установке, человек не воспринимает идею Бога как идею, как концепт, помогающий ему справиться со своей субъективностью. Такой взгляд возможен лишь благодаря феноменологической установке, т. е. особой критической позиции по отношению к своему опыту. Находясь в естественной установке, человек «существует» и «оправдывает свое существование», он верит или сомневается, но не задумывается о том, как он это делает. Разнообразие путей обоснования самобытия — и среди них идея Бога — начинают высвечиваться лишь при переходе из естественной установки в феноменологическую. Так, феноменолог не обсуждает вопрос о том, существуют ли Бог на самом деле или это «ошибка» сознания,— поскольку такие рассуждения ведутся в рамках естественной установки,— он лишь заявляет, что идея Бога есть необходимая опора для идеи души и для идеи мира, в свою очередь идея души есть основание для

---

[38] Там же. X, VI, 8.

[39] Так, в христианстве общение человека с Богом принимает особый непосредственный интимно-личностный характер в протестантизме, а превращение Бога в наиближайшего собеседника и друга достигает апогея у пиетистов в XVII–XVIII вв.

[40] Маритен Ж. Краткий очерк о существовании и существующем // Проблема человека в западной философии.— М.: Прогресс, 1988.— С. 239.

[41] Там же. С. 240.

[42] Цит. по: Стефанов И. С. Проблема метафизики в рефлексиях по метафизике и в Opus Postumum Канта // Историко-философские исследования: Ежегодник.— Минск, 1991.— Вып. 1.— С. 87.

целостного и тождественного самосознания, а идея мира — основание для целостного и тождественного познания окружающей действительности.

Идея Бога — или любая альтернативная идея — это необходимое концептуальное основание, помогающее собрать и объединить разнообразный и спонтанный опыт самобытия-в-мире. По Гуссерлю, «идея "Бог" есть необходимое пограничное понятие всех теоретико-познавательных размышлений или же, иначе, неизбежный индекс для конструирования известных пограничных понятий, без каких не мог бы обойтись и философствующий атеист»[43]. Задолго до Гуссерля Кант в «Критике чистого разума» обозначил три класса трансцендентальных идей: «душа», «мир», «Бог»,— необходимость которых состоит в том, чтобы осуществлять единство познания соответствующих регионов опыта[44]. Надо сказать, что и у позднего Канта «Бог» остается только трансцендентальной идеей, которая теперь уже приобретает не только познавательное, но и нравственно-практическое значение. В своем «Посмертном сочинении» (Opus Postumum) Кант пишет, что в отличие от вещи самой по себе, как и всякий ноумен (чистая рассудочная сущность), «Бог не есть нечто существующее вне меня, а моя собственная мысль»[45], Бог не является «находящейся вне меня субстанцией, он — лишь нравственное отношение во мне»[46]. Идея Бога, таким образом, являясь основой самопознания и миропознания, объединяет феномен самобытия и мира в их ценностно-практическом осмыслении. Идея Бога обнимает идею «Я» и таким образом полагает ей пределы. Благодаря идее Бога человек помещает свое «Я» в необходимый для его о-смысления контекст, оно уже не бесконечность, теряющаяся в пространстве небытия, а бытие, соответствующим образом определенное и положенное в выходящий за его пределы Смысл.

ЛИТЕРАТУРА

1. Вейсман А. Д. Греческо-русский словарь.— М., 1991.
2. Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии.— М., 1999.
3. Душин О. Э. Модели совести: Фома Аквинский и Владимир Соловьев // Вопросы философии.— 2005.— № 3.— С. 149–160.
4. Историко-философские исследования: Ежегодник.— Минск, 1991.— Вып. 1.
5. Кант И. Критика чистого разума.— М., 1994.
6. Проблема человека в западной философии.— М.: Прогресс, 1988.
7. Теория метафоры.— М., 1990.
8. Фрейд З. Введение в психоанализ: Лекции.— М., 1989.
9. Юнг К. Г. Психология переноса.— М.; Киев, 1997.
10. Юнг К. Г. Собрание сочинений. Конфликты детской души.— М., 1997.
11. Ярхо В. Н. Собр. трудов. Древнегреческая литература. Трагедия.— М., 2000.

---

[43] Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии.— М., 1999.— С. 173.

[44] Кант И. Критика чистого разума.— М., 1994.— С. 236–237.

[45] Цит. по: Стефанов И. С. Указ. соч. С. 83.

[46] Там же. С. 86.

ФИЛОСОФИЯ: ФУНДАМЕНТАЛЬНЫЕ ПРОБЛЕМЫ

У истоков трансцендентализма: к 285-летию И. Канта

Р. А. Лошаков

КАНТОВСКОЕ *A PRIORI* КАК ЭСХАТОЛОГИЧЕСКАЯ РЕАЛЬНОСТЬ

Аналитическое тождество трансцендентальной апперцепции у Канта отличается от множественности несводимого к этому тождеству данного. Но Я-заложник — это тождество, становящееся в искуплении всеми другими.

Эммануэль Левинас[1]

Бесконечное самообоснование свободного явления.

Мераб Мамардашвили[2]

В данной статье будет предпринята попытка развернуть мысль Канта об априорных источниках нашего знания в эсхатологическом измерении. Это ни в коем случае не означает, будто мы должны выискивать между строк «Критики чистого разума» какие-то теологические импликации, что само по себя явилось бы совершенно праздным занятием. Напротив, необходимо взять мысль Канта в ее предельном выражении, понимая предельность в том самом смысле, в каком Жан-Люк Нанси говорит о мысли на пределе самой себя, т. е. мысли, готовой обернуться *неожиданностью события*. Другими словами, мы должны выявить в тексте «Критики чистого разума» такие «критические» точки, в которых мысль Канта ставит саму себя под вопрос, в которых она, выражаясь гегелевским языком, предстает как «свое иное». Одной из таких «точек» станет для нас третья космологическая антиномия, решение которой Кантом допускает, наряду с миром причинности, существование свободы.

Однако прежде всего следует высвободить само понятие априорности из непосредственного контекста задач трансцендентальной эстетики и аналитики, представив его в исключительно временном значении *чистого предшествования*. Взятая в этом значении, априорность выступает в темпоральной модальности «уже», как того, что

[1] Левинас Э. Избранное: Тотальность и бесконечное.— М.; СПб., 2000.— С. 349.

[2] Мамардашвили М. К. Стрела познания. Набросок естественноисторической гносеологии.— М., 1996.— С. 201.

дано *прежде любого* эмпирически определенного явления. Это «уже» имеет трансцендентальный характер, поскольку отсылает к тому, что находится вне всякой эмпирической последовательности явлений. Так, в последовательности эмпирических событий, ведущих от А к В, от В к С и т. д., А стоит прежде, чем В и С; однако при этом А не является тем, что *дано априори* по отношению к последующим событиям. В констатации этого факта заключается известный парадокс причинности Юма, демонстрирующий нам невозможность априорного выведения события В как следствия события А из самого А как его причины. Преодоление данного скептического парадокса становится возможным только при ясном понимании того, что вся временная последовательность, ведущая от А к В и от В к С, *уже* охвачена темпоральностью *более исконной*, чем обычная последовательность явлений *во времени*,— темпоральностью, в горизонте которой всякое эмпирическое временное следование дано как *уже совершившееся действие*. Смысл третьей космологической антиномии заключается в полагании этой исконной и исходной темпоральности, к пониманию которой Кант подходит, чтобы здесь и остановиться, поскольку дальнейший шаг означал бы выход из проблемного горизонта «Критики чистого разума».

Как известно, тезис антиномии свободы и необходимости гласит, что все в мире подчинено закону причинности, вследствие чего всякое явление мира детерминировано предшествующей ему причиной, тогда как антитезис полагает наличие в мире свободных явлений. Решение Кантом этой антиномии в самом общем виде сводится к следующему: *совокупность объектов возможного опыта мыслится нами в категориях причинности, но, поскольку сама причинность есть априорная форма, налагаемая разумом на мир явлений, то сам разум, не будучи явлением чувственного мира, не подчинен закону причинности*. Вместе с тем сам закон причинности, как это следует из «второй аналогии опыта», задает определенную *последовательность явлений во времени*, откуда следует, что сознание (разум) в силу того, что оно не подчинено закону причинности, должно обладать совершенно иной темпоральной структурой, чем та, которой характеризуется обычная последовательность событий *во времени*. «Действительно,— говорит Кант,— сам разум не есть явление и не подчинен никаким условиям чувственности; поэтому в нем самом в отношении его причинности нет никакой временной последовательности, и, стало быть, к нему неприложим динамический закон природы, определяющий временную последовательность согласно правилам»[3]. Намечаемое здесь Кантом различие самого *времени* и того, что *протекает во времени*, в дальнейшем получает следующее разъяснение: «В нем (разуме.— *Л. Р.*) нет предшествующего состояния, которое определяло бы последующее состояние, стало быть, он вовсе не принадлежит к ряду чувственных условий, которые делают необходимыми явления по законам природы. Он, разум, присутствует и остается одинаковым при всех обстоятельствах времени, *но сам он не находится во времени* и не приобретает нового состояния, в котором он не находился бы раньше (курсив мой.— *Р. Л.*)»[4].

Именно здесь мысль Канта готова вырваться за пределы «Критики чистого разума» с ее трансцендентальной дедукцией и схематизмом чистых рассудочных понятий, за пределы всего комплекса проблем, подчиненных задаче обоснования чистой математики и чистого естествознания. Однако сам Кант делает всего лишь *максимум возможного* из того, что можно сделать, оставаясь в рамках изначальных задач «Критики»,

[3] Кант И. Критика чистого разума.— М., 1994.— С. 338.

[4] Там же. С. 339.

полагая природу разума в его свободе и трактуя саму свободу как *самодействующую причинность*. Поистине свободным может быть только такое явление, которое несет в себе самом причину своего существования. Поскольку же такого рода причинность невозможно наблюдать в чувственно воспринимаемом мире, то она имеет всецело *умопостигаемый* характер. Здесь для Канта пролегает абсолютная граница разума в его трансцендентальном применении, дальше которой он отказывается идти: «Мы можем, следовательно, обсуждать свободные явления с точки зрения их причинности, доходить только до умопостигаемой причины, но *не выходить за ее пределы*»[5].

Таким образом, Кант вплотную подходит к открытию темпоральной структуры *события*, оказываясь у самых границ трансцендентальной субъективности, выход за пределы которых стал бы для него шагом за очерчиваемый этой субъективностью горизонт *бытия как сознания*. Однако Кант ограничивается тем, что сводит едва намеченный им горизонт чистой темпоральности, заключающей в себе *бытие сознания*, к прежней, отчеканенной еще схоластами, метафизической формуле свободы: «*liberum est quod sui causa est*». Поэтому задача выхода за горизонт трансцендентальной субъективности требует от нас экспликации онтологического смысла свободы как самодействующей причинности. Этот смысл мы могли бы резюмировать в виде следующего утверждения: *мир не заключает в себе априорной возможности своего объяснения*.

Продуманное во всех своих следствиях, данное положение показывает абсолютную беспочвенность притязаний науки на то, чтобы быть описанием *вещей самих по себе*, т. е. быть по существу *онтологией*. Действительно, если мы допускаем, что мир обладает априорной возможностью своего объяснения, то тем самым мы вынуждены признать, что объяснение мира коренится в самой его структуре, что, следовательно, *научное объяснение мира способно объяснить свою собственную возможность как часть объясняемой реальности*. Тем самым высказываемое нами онтологическое утверждение, что мир не несет в себе априорной возможности своего объяснения, является всего лишь констатацией того обстоятельства, что само *объяснение* не находится в ряду физических объектов мира. Так, если я рассматриваю звезду на ночном небе, то мое восприятие можно объяснить воздействием на органы зрения света, исходящего от звезды. Однако мое *понимание* того, что видимое мною — *звезда*, а не просто светлое пятно на темном фоне, невозможно объяснить фактом наличия звезды, ее физическим и химическим составом. В отличие от восприятия, которое относится к *явлениям* физического мира, и может вследствие этого быть изучаемо при помощи методов точного естествознания, понимание воспринятого есть *акт сознания*, и в качестве такового оно — не явление мира, а его *событие*, которое вообще не может быть локализовано в физическом пространстве. Понимание, если воспользоваться удачным выражением М. К. Мамардашвили, относится к «третьим вещам», которые нельзя обнаружить ни в ряду физических объектов, ни среди явлений психофизиологической природы.

Таким образом, наука опирается не на пресловутые «факты», природу которых тщетно пыталась постичь позитивистская эпистемология. В основании науки находится некое *a priori*, которое, вследствие того что оно не может быть описано на языке науки, оказывается ее «слепым пятном». Смысл этого *a priori* дан в свободе, которой проявляет себя спонтанность сознания. *Событие* есть не что иное, как *явление свободы* в мире, притом что сама свобода, разумеется, не относится к «явлениям» мира. Поэтому *a priori научного объяснения мира есть не мир как уже данный нам объект, а само его*

[5] Там же. С. 340.

объяснение[6]. В силу этого наука вовсе не представляет собой объективирующего описания мира со стороны гносеологического субъекта, который не принадлежит миру, будучи выделен из него в трансцендентную миру и, следовательно, *утопическую* позицию. Наука, взятая в ее онтологическом значении, есть *событие* самого мира. В этом смысле наука ограничена не столько сферой возможного опыта, как это утверждает Кант, сколько онтологическим статусом *участника* мира. Так, спектакль, который мы смотрим в театре, отделен от нас, зрителей, пространством сцены, все происходящее на которой может быть описано как серия *явлений*, состоящая из действий актеров, их слов, жестов. Однако спектакль как *осмысленное действие* «держится» исключительно нашими актами понимания, которые суть вместе с тем и акты нашего *участия* в этом действии, хотя эти акты невоспроизводимы на языке самого спектакля, подобно хорошей режиссуре, которая всегда остается «за» действиями актеров. Позицию субъекта, о которой только что шла речь, можно рассматривать как своеобразное признание факта *необналичиваемости мысли в мире*. Действительно, та *субстантивация мышления*, которая и приводит к картезианской позиции сознания как субъекта, неизбежно выносит мышление из мира, обособляя его в тот самый *утопос,* который и дает «оптический» эффект обзора мира *как целого*[7]. Акт мысли невоспроизводим на языке тех фактов, которые даны посредством мысли.

Таким образом, наука могла бы стать онтологией только при том условии, если бы ей удалось каким-то образом включить в описание мира строгое доказательство того, что это описание детерминировано структурой самого мира, или, другими словами, эксплицировать мысль на языке фактов мира. Только в этом случае наука, выражаясь языком Канта, смогла бы действительно доказать, что описываемый ею мир есть мир вещей самих по себе; *для того чтобы доказать абсолютную изоморфность научной теории и мира, наука должна была бы объяснить саму теорию как факт мира*.

Само собой разумеется, что такая экспликация мысли на языке фактов мира означала бы растворение самих фактов в мысли и в конечном счете к полному «снятию» фактичности самого мира, пресуществлению его в *чистый разум*, отныне ставший Миром. Поэтому невозможность экспликации познающей мир мысли в самом мире, невозможность представления ее в качестве факта мира, удивительным образом дает о себе знать наличием в структуре научной теории таких фактов, которые в рамках самой теории не поддаются никакой теоретической экспликации. Так, к примеру, специальная и общая теория относительности опираются на такие физические константы, как постоянство скорости света и эквивалентность инертной и гравитационной массы, которым, однако, сама теория относительности не может дать никакого теоретического объяснения. «Факт», к которому, с целью дать финальное обоснование научному знанию, апеллировала позитивистская эпистемология, оказался для нее камнем преткновения именно потому, что «факт», взятый не в его эмпирическом значении, а в его метафизической проекции, выступает не чем иным, как свидетельством *присутствия сознания* в мире. Всякий факт уходит в бесконечность, конечным

---

[6] Это является перифразом известного афоризма А. Эйнштейна: самое непостижимое в природе — это то, что она постижима.

[7] Тема «королевского» места раскрывается в замечательной книге А. Г. Погоняйло «Философия заводной игрушки». Этой теме посвящена также интересная статья А. М. Сергеева «“Королевское место”. Зримое, его дополнение и восполнение» (см.: Ученые записки Петрозаводского университета.— 2008. 1 (91). Июнь. Серия «Общественные и гуманитарные науки».— С. 86–91).

«срезом» которой он и является. Факт есть «превращенная форма» сознания, наличная репрезентация того, что никогда не обнаруживается в наличии. Невозможность сведения теоретического уровня к уровню «фактуальному», убедительным образом продемонстрированная в различных версиях логического позитивизма, объясняется исключительно тем обстоятельством, что «фактуальный» уровень в неявном виде содержит в себе *метафизическое* (а отнюдь не эмпирическое) *a priori* самой научной теории[8]. Преодолеть *теоретическую неполноту* науки, сломить то, что именуют «упрямством» факта, невозможно в силу непереводимости языка описания объекта на язык объекта описания[9]. Окажись такой взаимный перевод языка и объекта, мысли и факта, возможен, мы имели бы *абсолютно полную* научную теорию мира, все понятия и термины которой были бы содержательно раскрыты на языке самой теории. В этом случае было бы реализовано парменидовское тождество мышления и бытия, так что мысль стала бы бытием, а бытие — мыслью. О такой теории было бы мало сказать, что она соответствует реальности, ибо она и была бы самой реальностью; это была бы теория, *доказавшая себя* в качестве реальности.

Таким образом, *самообоснование* науки в качестве знания вещей самих по себе означало бы то, что метафизическое *a priori* научного знания стало предметным содержанием самого научного знания. Вместе с тем онтологическая невозможность такого доказательства наукой самой себя в качестве реальности заявляет о себе *парадоксом самообоснования*. Действительно, процесс обоснования является не чем иным, как включением подлежащего обоснованию факта в более широкую теоретическую целостность, частью которой он становится; следовательно, парадокс самообоснования заключается в том, что *наука как определенная теоретическая целостность в процессе обоснования самой себя должна была бы стать своею собственной частью*. В свете данного парадокса можно утверждать, что ни один математик не даст *формулу математики*, ни один физик не напишет уравнение, в котором содержалась бы *вся* физика.

Однако мы поступим слишком опрометчиво, если удовлетворимся простой констатацией данного парадокса и не попытаемся распознать содержащийся в нем смысл. Парадокс самообоснования неизбежно появляется в ситуации «кризиса оснований», спровоцированного попытками обоснования самих оснований. Обосновать основания — значит окончательно устранить онтологический «зазор» между объектом описания и описанием объекта, вследствие чего наука, уподобившись заглатывающей собственный хвост змее, должна сложиться в *совершенное целое*. Поэтому «кризис оснований», подобный тому, который потряс математику на рубеже XIX–XX веков, требует в качестве срочной, пожарной меры различения уровней описания. Однако различение дескриптивных уровней, вроде того, которое было дано в «Principia Mathematica» Б. Расселом и А. Уайтхедом, является не столько решением парадокса, сколько его нейтрализацией. В парадоксе самообоснования открывается сама *бесконечность*, которую нельзя устранить никакой тщательно выверенной типологией дескрипций[10]. Действительно, парадокс самообоснования

---

[8] «Ведь именно в априори заключена вся присущая факту рациональность» (Гуссерль Э. Картезианские размышления.— СПб., 1998.— С. 290).

[9] Именно в этой непереводимости и заключается суть того, что Э. Гуссерль называет «естественной установкой».

[10] Косвенным образом это выразилось во введении Б. Расселом и А. Уайтхедом так называемых «аксиом бесконечности».

как парадокс *части, являющейся целым*[11], является вместе с тем и парадоксом *актуальной бесконечности*[12]. Таким образом, парадокс самообоснования обнажает то обстоятельство, что там, где наука надеялась обрести твердую почву, разверзается бездна бесконечности.

Может показаться, что мы далеко отошли от Канта, хотя в действительности мы только доводим понятие априорности до того критического порога, за которым открывается переход от метафизической позиции бытия как сознания к бытию сознания. Мы видели, что смысл априорности коренится в самой сущности сознания (разума) как *свободной причинности*. Сознание *не пленено* миром. Наука ограничена миром явлений именно потому, что она неспособна выразить *событие* сознания на языке вещей и процессов, включив тем самым сознание в структуру описываемой ею реальности. В этом смысле событие сознания является метафизическим *a priori* всякого знания, которое научное знание не может вобрать в себя, сделав его своим собственным содержанием. Мир не может быть постигнут наукой как *ноумен* вовсе не потому, что предмет научного исследования все время оказывается какой-то мифической «вещью в себе», неким вечно ускользающим оборотнем, оставляющим в руках лишь шелуху своего явления, которая, подобно улыбке чеширского кота, есть простой знак отсутствия, нечто за вычетом его бытия. Недостижимая для науки ноуменальность мира заключается в том, что сознание никогда не может стать *предметом* знания. Описание сознания в терминах предметности как раз и стало бы *конечным самообоснованием* знания[13]. Однако такого рода самообоснование знания оборачивается разрушительным парадоксом части и целого, когда знание как целое оказывается своею собственной частью. Мы тем полнее раскроем смысл данного парадокса, чем решительнее откажемся от узкого понимания парадокса как логического противоречия. Всякий парадокс можно рассматривать как явление *Бытия* среди сущего. Причина же рассматриваемого нами парадокса состоит в том, что самообоснование предполагает перенесение высказывания о предмете на уровень самого предмета и в конечном счете экспликацию самого этого высказывания в предметных терминах[14]. Однако различие описания предмета и предмета описания обусловлено вовсе не временным несовершенством нашего разума; скорее само это различие можно рассматривать как безусловный онтологический факт, в котором выражает себя Бытие как Различие. Невозможность конечного обоснования научного знания выражается в актуальной бесконечности как *бесконечном самообосновании свободного явления*.

В парадоксе самообоснования нам дано основное свойство актуальной бесконечности, каждая часть которой заключает в себе целую бесконечность, и этим отличной от потенциальной («дурной») бесконечности, образующейся из частей *бесконечно незавершенной* серии. Согласно известному примеру Архита, как бы далеко мы не метнули

---

[11] В известном античном парадоксе критянин, утверждающий, что все критяне лгут, лжет, если говорит правду, и говорит правду, если лжет, поскольку его высказывание о целом («все критяне») само является частью этого целого.

[12] Здесь уместно привести основополагающую теорему Г. Кантора, в которой выражается основное свойство трансфинитных множеств: конечное множество не может быть эквивалентно своей части; во всяком бесконечном множестве есть правильные части, эквивалентные ему.

[13] Таковой была гильбертовская программа конечной алгоритмизации математики, представлявшая собой определенную вариацию «characteristica universalis» Лейбница.

[14] «Пространство, содержащее одновременно и объект и говорящего,— такие пространства различны» (Мамардашвили М. Указ. соч. С. 107).

копье, всегда остается *возможность* метнуть его еще дальше, так что серия таких бросков никогда не даст нам в сумме завершенную, *целую* бесконечность. Такого рода бесконечное целое имеет трансцендентный характер, поскольку, выражаясь языком Канта, оно никогда не дано нам в опыте, а только лишь *задано* бесконечным регрессом на стороне условий. Вместе с тем это трансцендентное, но отнюдь не потустороннее целое определенным образом *присутствует* в мире. Каков же характер этого присутствия? Прежде всего, что такое актуальная или, лучше сказать, *действительная бесконечность*, как не *действие бесконечности*? С другой стороны, что такое действие бесконечности, как не *полная действительность*, обозначавшаяся Аристотелем при помощи понятия εντελεχεια? Таким образом, мы входим в круг тех понятий греческой онтологии, которые являются предметом анализа девятой книги аристотелевской «Метафизики» и которые нам теперь следует сделать предметом краткого, но внимательного разбора.

Прежде всего, речь идет о том различении *несовершенных* и *совершенных действий*, которое Аристотель проводит в шестой главе девятой книги «Метафизики». Несовершенным является действие, которое не есть своя собственная цель, и потому *направленно на цель* как на *предел* самого действия[15]. Так, строительное искусство — это не уже построенный дом, а действие, *направленное на* постройку дома. Но, поскольку строительное искусство не есть построенный дом, то и построенный дом не есть строительное искусство. В этом двойном «не есть» раскрывается постоянная *возможность* действия (δύναμις), которую не исчерпывает никакой наличный результат, подобно тому как строительное искусство не исчерпывается построенным домом. В самом деле, поскольку целью действия здесь выступает нечто не являющееся самим действием, то предел движения (κίνησις), воплотившегося именно в *этом* результате (например, в этом построенном доме), не является пределом самой возможности действия. Другими словами, построенный дом не означает отсутствия возможности строительства как такового. В этом смысле несовершенное действие есть *незавершенное* действие, т. е. действие, которое в самой своей *возможности* простирается в бесконечность. Вновь используя пример Архита, заметим, что человек способен метнуть копье только определенное, конечное число раз, хотя это фактическое ограничение его способности не исключает самой *возможности* метать копье бесконечно. Таким образом, онтологической характеристикой несовершенного действия выступает δύναμις как постоянная, не снимаемая никаким результатом, и простирающаяся в бесконечность *возможность* действия; такого рода действие *потенциально бесконечно*.

С другой стороны, совершенным можно назвать только такое действие, которое содержит в себе свою собственную цель, т. е. действие, целью которого является само действие. Это действие, являющееся своею собственной целью, определяется Аристотелем как ενέργεια[16]. Из числа приводимых Аристотелем примеров совершенных действий, наиболее репрезентативным является *мышление*. Цель строительного искусства не само искусство, а строительство дома, который выступает как внешний

---

[15] «Ни одно из действий, имеющих предел, не есть цель, а все они направлены на цель» (Аристотель. Сочинения.— М., 1975.— Т. 1.— С. 242).

[16] В соответствии с данным аристотелевским различием, основополагающий принцип физики — принцип инерции — относится к разряду несовершенных действий и, соответственно, не принадлежит области онтологии. В той же мере физическое определение энергии не имеет никакого отношения к аристотелевской ενέργεια.

по отношению к самому строительному искусству результат. Однако целью мышления может быть только само мышление[17]. Разумеется, это вовсе не означает того, что мышление по своему характеру исключает какой-либо результат. Речь здесь идет только о том, что *если цель мышления полагается в чем-то ином, чем само мышление, то такого рода целеполагание упраздняет мышление как таковое*. В самом деле, я не могу подчинить мысль какой-либо внешней прагматической цели, которая полагалась бы в качестве *начального условия* мысли, поскольку такая установка на заранее определенный результат (будь то установка на написание «запланированной» научной продукции, или на получение «ученой степени») в «лучшем» случае произведет лишь *имитацию* мысли, ее знаковое подобие. И дело здесь вовсе не в какой-то прихотливости мысли, будто бы требующей в качестве условий своего появления «творческого вдохновения», «озарения» и прочих атрибутов «гения», представляющего собой один из самых отвратительных идолов, созданных человеком Нового времени. Настоящая причина состоит в том, что мысль, взятая не в значении психологического феномена, а как *событие бытия*, есть явление, содержащее в себе свое собственное основание: *поскольку целью мышления может быть только само мышление, то мышление и есть основание своей собственной возможности.* Возможность дома заключается не в нем самом, а в строительном искусстве, направленном на строительство дома. Однако возможностью мысли может быть только сама мысль. Поэтому мышление исключает такие «начальные условия», при которых самой мысли *еще нет*, хотя она и может вот-вот «случиться», подобно тому как дождь случается из своего начального условия — дождевых туч.

Таким образом, мышление, взятое в его онтологическом, а не психологическом значении, совершенно *не интенционально*, поскольку по своему характеру оно не может быть направлено на что-либо иное, чем оно само. Но в такой же мере не интенциональны *вера*, *добро*, *совесть*, *язык*, вследствие чего описание этих феноменов выходит за рамки интенционального анализа сознания, представленного феноменологией Э. Гуссерля; ни одно из этих явлений не может стать *предметом* феноменологической установки[18]. Вместе с тем именно в этой неинтенциональности и раскрывается то, что можно было бы назвать *энергийной целостностью явления*. Поскольку ενέργεια есть действие, являющееся своей собственной целью, то эта цель (τέλος) вбирает в себя само действие как целое (εντελεχεια). Получается, что каждый момент такого действия содержит в себе целостность действия как такового, или, другими словами, *каждая часть этого целого есть само целое*[19]. Мы имеем здесь дело с особого рода онтологическими

---

[17] Подобно этому, целью добра может быть только само добро. Если же добро оказывается направлено на какую-либо цель, вроде построения нравственно совершенного общества, воспитания «нового человека» или насаждения в жизни начал «православной духовности», то оно неизбежно деградирует в мораль и этику. В этом смысле мораль можно понимать как добро в пределах одного только разума. Ницше дал замечательное определение аристократизма как способности творить добро, не спрашивая себя «зачем».

[18] Так, вера ни в коем случае не является родом психической деятельности, будто бы направленной на такой специфический «предмет», как бытие Бога, поскольку вера есть само присутствие Бога. Разъятие целостности веры на предмет и направленную на него интенцию плодит фантомы религиозного сознания, тех самых идолов, которыми сознание оказывается захвачено и пленено.

[19] Интенциональный анализ сознания направлен на описание различных актов сознания, в которых дан тот или иной, интенционально определенный, предмет; однако среди этих предметов не может быть самого сознания как акта.

целостностями, каждое из которых заключает в себе актуальную бесконечность своего собственного явления. Поэтому можно сказать, что *актуально бесконечны лишь такие явления, которые содержат в самих себе всю полноту своих собственных оснований.*

Именно здесь нам открывается вся глубина парадокса самообоснования. Поскольку основания науки есть *иное*, чем сама наука (в смысле невозможности их экспликации на языке науки), то цель конечного самообоснования состоит в том, чтобы сделать их *собственными* основаниями науки. Однако, снимая фактичность своих оснований, наука вместо конечного обоснования самой себя оказывается в ситуации актуальной бесконечности, в которой концептуальный аппарат науки утрачивает всю свою интенциональную направленность на определенные предметные области, ибо актуальная бесконечность может быть дана и выражена не иначе как посредством *символа*[20].

Эта актуальная (или энергийная) целостность явления размечена внутри себя горизонтом *целостной темпоральности*, т. е. горизонтом самого *времени*. Как уже было сказано, мышление как совершенное действие содержит в себе основание своей собственной возможности, исключая такие «начальные условия», при которых самого мышления *еще нет*, где оно пока лишь только *возможно* как событие неопределенного *будущего*. Начальные условия такого рода, результат которых дан в проекции возможного будущего, являются неотъемлемой характеристикой именно несовершенных действий. Начальным условием метания копья является наличие копья в моей руке, но при этом наличие копья — это не сам бросок, а лишь его возможность, которая в силу и тех или иных причин может и не претвориться в действие. Так и строительное искусство есть возможность дома до тех пор, пока дом не построен. Но поскольку результат такого действия всего лишь возможен, то и само действие *не действительно*, отчего оно всегда *заново возможно* по достижении результата. Эта бесконечная незавершенность несовершенного действия развертывается в определенную — *линейную* — последовательность времени. Так, построенный дом — это *уже не* строительное искусство, а строительное искусство — *еще не* построенный дом. Таким образом, δύναμις ускользает в *неопределимость настоящего*, находящегося между прошлым, которого *уже нет*, и будущим, которого *еще нет*. Очевидно, что такая темпоральная структура заключает в себе ту самую *апорию времени*, которую бл. Августин подробно разбирает в одиннадцатой книге своей «Исповеди»: *если* ***есть*** *настоящее, то нет никакого прошлого и будущего, поскольку* ***длящееся настоящее*** *(т. е. настоящее, в котором полагается темпоральная различенность)* ***не есть*** *настоящее; но если нет прошлого и будущего, то нет никакого настоящего, поскольку настоящее* ***есть*** *граница, разделяющая прошлое и будущее*. Очевидно, что данная апория, которую можно назвать образом *распавшегося времени*, в скрытом виде содержит в себе основную проблему Юма, указавшего на невозможность логического выведения *в порядке времени* определенного явления как следствия предшествующей ему причины[21]. В основании подмеченного Юмом парадокса лежит тот коллапс времени, который делает заведомо невозможным переход от настоящего к будущему, по совершении которого настоящее оказалось бы прошлым, а будущее — настоящим. В противном случае естественное течение времени получило бы совершенное

---

[20] Символ, в отличие от знака, совершенно не интенционален, поскольку он ничего не означает. В то же время символ ничего не означает именно потому, что в нем самом содержится вся полнота «означаемых».

[21] Хотя невозможность аналитического выведения следствия из причины еще в XIV столетии была выявлена Николаем из Отрекура.

отражение в аналитике рассудка, мыслящего временное отношение двух событий как *естественное* отношение причины и следствия. Не углубляясь в анализ самой апории времени, отметим, что она является следствием смешения порядка следования *во времени* с самим *временем*, что, в свою очередь, возвращает нас к целостной темпоральности совершенного действия.

Как уже говорилось, совершенное действие, именуемое Аристотелем ενέργεια, направлено на себя как свою собственную цель. Поэтому цель совершенного действия полагается не как определенный момент будущего, который посредством цепочки направленных на эту цель действий постепенно обретает черты «настоящего». Цель всякого несовершенного действия есть то, чего *еще нет*. Этот присущий несовершенному действию *меональный изъян* означает, что цель действия никогда не есть *целое* самого действия. Цель несовершенного действия есть его возможный предел (πέρας), достигая которого действие тут же развоплощается в *возможность* следующего действия. Поэтому целостность действия может заключаться только в цели, которая есть *само* действие или, лучше сказать, есть *самодействие*. Но поскольку целью здесь является само действие, то цель такого действия есть его собственное *начало*. Сам Аристотель формулирует это следующим образом: «Ибо дело — цель, а деятельность — дело, почему и деятельность (ενέργεια) производно от дела (εργον) и нацелена на "осуществленность" (εντελεχεια)»[22]. Таким образом, цель совершенного действия — не в абстрактном будущем, которого еще нет. Парадоксальным образом эта цель присутствует как *свое прошлое*, как то, что *уже* имеется в качестве полной действительности (εντελεχεια) самого действия. Актуальная бесконечность целого, о которой у нас сейчас идет речь и которая является эффектом целостного, завершенного в себе самом действия[23], есть актуальное присутствие целого в каждой своей части. Это присутствие целого в каждом моменте действия как своей собственной цели есть не что иное, как *актуальное присутствие будущего в настоящем*. Вместе с тем будущее способно актуально присутствовать в настоящем, если только само настоящее присутствует в модусе прошлого как своего собственного «уже». Не может существовать начала совершенного действия, которое *еще не было* бы самим действием, поскольку начало такого действия есть его цель, которая, как само действие, *уже* есть его начало. Поэтому можно сказать, что вершиной аристотелевской «Метафизики» является ее девятая книга, вершиной девятой книги — ее шестая глава, а вершиной шестой главы следующие слова Аристотеля: «Но если в действии заключена цель, то оно и есть действие. Так, например, человек видит — и тем самым уже увидел, размышляет, и тем самым размыслил, думает — и тем самым подумал (но нельзя сказать, что он учится — и тем самым уже научился или лечится — и тем самым уже вылечился); и он живет хорошо — и тем самым уже жил хорошо, он счастлив — и тем самым уже был счастлив»[24].

Очевидно, мы имеем здесь *экстатически целостную темпоральность*, которая на языке христианского вероучения именуется «полнотой времен». Явления, которым присуща энергийная целостность, не находятся *во времени*, ибо они заключают в себе свою собственную временность, вследствие чего заведомо исключен вопрос о начале этих явлений *во времени*. Эта энергийная полнота явления может быть охарактери-

---

[22] Аристотель. Сочинения.— М., 1975.— Т. 1.— С. 246.

[23] «Бесконечность ведь не предмет, а эффект реализованного, выполненного действия» (Мамардашвили М. Указ. соч. С. 289).

[24] Аристотель. Сочинения. С. 242.

зована нами как *смысл*. Тем самым, в отличие от *значения* как интенциональной направленности на предмет, смысл как способность явления быть своим собственным началом может быть раскрыт исключительно через себя самого. Отсюда совершенно ясно, почему вопрос о начале языка или сознания сразу же обнаруживает *отсутствие смысла*. Явления такого рода нельзя обнаружить в «естественной установке» сознания, в которой предметы даны в обычной временной последовательности причин и следствий. Но именно поэтому они не являются и предметами феноменологической установки, которая всего лишь изымает вещи из их причинно-следственных взаимосвязей, присваивая им статус интенциональных объектов. Явления энергийной целостности невозможно обнаружить в ряду естественных предметов мира или эксплицировать их в виде интенциональных объектов, предпослав им в качестве *a priori* поле феноменологически очищенного сознания[25]. Такие «феномены» как язык, сознание, вера, мышление, добро есть свое собственное *a priori*, и в этом качестве они всегда охвачены горизонтом своего собственного «уже», так что совершенно невозможно определить здесь такой момент времени, который был бы *началом явления*, не будучи самим *явлением как началом*. Поэтому если мы действительно мыслим, то только потому, что *уже* мыслили, если что-то понимаем, то *уже* это понимали, если начинаем веровать, то именно потому, что *уже* веровали [26]. В мышление невозможно *перейти* из состояния безмыслия, как и в веру — из состояния безверия. К мысли не приходишь, в мысли *оказываешься*, причем оказаться в мысли можно только в результате того *экстатического прыжка*, который обозначен известным изречением: *hic Rodos, hic salta*[27]. Такой прыжок не имеет в качестве начальных условий ни определенного места, ни определенного времени, а поэтому совершая этот прыжок, мы *уже* его совершили, а совершив — *нашли себя* в эсхатологической реальности мысли.

Таким образом, как мы видели, предельный смысл априорности заключается для Канта в понимании сознания (разума) как свободно действующей причинности, которая в силу своего ноуменального характера является и конечным рубежом трансцендентальной философии. Дальнейший шаг оказывается поэтому выходом за пределы кантовской трансцендентальной субъективности и приводит к онтологической экспликации сознания как ενέργεια, как полного и совершенного действия: *причиной самого себя может быть только то, что является своей собственной целью*. Это бросает свет на то обстоятельство, что решение третьей космологической антиномии лежит для Канта в сфере этики как царстве целей самих по себе. «Я» как заложник физической причинности оказывается причастно ноуменальному миру свободы, обязывающего его быть, как в лице себя, так и в лице других, только целью, и никогда — средством.

Однако остается вопрос: почему, в силу каких причин Кант остается в границах трансцендентальной субъективности, несмотря на то что анализ космологических антиномий явно толкает его за эти рамки. Ответ, который мы даем на этот вопрос,

---

[25] Как уже говорилось, сознание может быть дано в феноменологической установке только в виде различных актов сознания. При этом сознание как ενέργεια, т. е. как единое (εν) самого делания (εργω), не может быть схвачено никакими феноменологическими дескрипциями.

[26] Этот парадокс веры замечательно высказан Б. Паскалем. Обращаясь к отчаявшемуся в поисках Бога человеку, Христос говорит: «Ты не искал бы меня, если бы уже меня не нашел» (Pascal Blaise. Pensée. 919–553).

[27] «Прыжок — и я в уме» (Мандельштам).

сводится к следующему: мысль Канта скована метафизической парадигмой сознания как *субъекта*, заданной картезианским *cogito sum*. В результате онтология *состояния* не оставляет Канту практически никакой возможности перейти к онтологии *действия*[28]. Априори, выступающее темпоральной характеристикой *полного действия*, старательно помещается Кантом в *субъект*, откуда сразу же вырастает ряд серьезных проблем, с которыми Канту не удается справиться в должной мере. Подлинным средоточием этих проблем является учение о трансцендентальной дедукции категорий, в основание которой положено «трансцендентальное единство самосознания». Самое главное, Канту не удается осуществить то, что является необходимым условием дедукции категорий,— ясно различить эмпирическое и трансцендентальное сознание[29]. Причина этого кроется не в дефиците надлежащих дистинкций, а в том, что само трансцендентальное *единство* самосознания таит в себе странную эквивокальность, которая обнаруживается всякий раз, как только Кант пытается раскрыть характер этого единства. Тождество трансцендентального сознания есть тождество Я как субъекта[30]. Но поскольку трансцендентальное сознание ограничивается областью Я как субъекта, то единство этого сознания всегда дано в модальности *моего* сознания[31]. Эквивокация, о которой идет речь, состоит в следующем: в рамках кантовской аналитики так и остается до конца не ясным, *заключается ли это единство в* ***моем*** *сознании, или же мое сознание принадлежит этому единству наряду с сознанием всякого* ***другого***. Поскольку эмпирическое и трансцендентальное сознание никак не удается разделить в границах Я как субъекта, то аналитика Канта становится чрезвычайно подвержена риску психологической интерпретации априорных форм рассудка как «врожденных идей», против чего сам Кант борется всеми доступными ему средствами, будучи, однако, способен противопоставить этой угрозе лишь загадочное пояснение категорий как *созданных нами самими* форм мышления[32]. В данной эквивокальности вскрывается *онтологическая необеспеченность* самого трансцендентального сознания, преодолеть которую можно только выйдя за рамки картезианской парадигмы сознания как субъекта. Однако задача онтологического обоснования сознания требует синтеза более глубокого и изначального, нежели тот синтез, посредством которого нам дан *объект*; речь идет о том первоначальном синтезе, в котором дан сам *субъект*. Не имея ни малейшего намерения осуществлять по отношению к Канту утонченное интерпретативное насилие, постараемся рассмотреть возможные контуры этого синтеза в самом кантовском учении о трансцендентальной дедукции категорий. Предметом нашего анализа должен стать шестнадцатый параграф «Критики», озаглавленный «О первоначально-синтетическом единстве апперцепции», на двух страницах кото-

---

[28] «Предельным понятием нашего (т. е. не в самом предмете) анализа должно быть представление полного действия в отличие от полного бытия» (Мамардашвили М. Указ. соч. С. 191).

[29] Гуссерлю также не удалось в полной мере разграничить интенциональную психологию и трансцендентальную феноменологию.

[30] «Эмпирическое сознание, сопровождающее различные представления, само по себе разрозненно и не имеет отношения к тождеству субъекта» (Кант И. Указ. соч. С. 100).

[31] «Но всякое эмпирическое сознание имеет необходимое отношение к трансцендентальному сознанию (которое предшествует всякому частному опыту), а именно к осознанию меня самого как к первоначальной апперцепции. Поэтому безусловно необходимо, чтобы в моем познании всякое сознание принадлежало к одному сознанию (меня самого)» (Кант И. Указ. соч. С. 509).

[32] Там же. С. 118.

рого Кант предпринимает героическую попытку вырваться за рамки *аналитического тождества* картезианского *Ego cogito*.

Прежде всего, «я мыслю», которое, как говорит Кант, должно сопровождать все наши представления, порождено *чистой апперцепцией*, определяемой самим Кантом как «акт спонтанности»[33]. Речь идет о некой изначальной самоданности, дорефлективном и поэтому *предкогитальном* единстве, чистой интуиции бытия. В этом смысле *Ego cogito* никогда не дано нам изначально, а достигается методическим исключением различных предметных областей; у Декарта — исключением чувственно данного мира и «сверхчувственного» мира математики и логики. Тем самым *cogito* есть результат методически направленного *усилия*, тогда как чистая апперцепция есть свободное биение жизни самого сознания, сравнимое с бьющим из под земли ключом чистой воды[34]. Чистая апперцепция представляет собой актуальный синтез различных представлений, связываемых в единство одного сознания, которое и может быть выражено перформативным суждением «Я мыслю». Это «я мыслю» только потому и способно «сопровождать» различные представления, что сами представления *уже* связаны актом чистого синтеза. Чистая апперцепция есть не что иное, как *чистый синтез*, т. е. синтез, данный *еще до* всякой подлежащей связыванию чувственной материи. Тем самым *cogito* — не субстанция, как полагал Декарт, а скорее оператор, фиксирующий результат некоего действия, который и есть само действие. Аналитическое тождество «я мыслю» обусловлено чистой апперцепцией. «Итак,— говорит Кант — лишь благодаря тому, что я могу связать многообразное [содержание] данных представлений в *одном сознании*, имеется возможность того, чтобы я представлял себе *тождество сознания в самих этих представлениях*; иными словами, *аналитическое* единство апперцепции возможно, только если предположить наличие некоторого *синтетического* единства апперцепции»[35].

Таким образом, трансцендентальное единство самосознания, обеспечивающее у Канта объективную значимость категорий, оказывается *действием трансценденции*. Основанием трансцендентального синтеза выступает *трансцендентный* синтез, ибо *единое* сознание раскрывается в полной мере только как *иное*. Действительно, всякого рода синтез предполагает неустранимый момент *иного*, снимаемого в аналитическом тождестве сознания. Так, стол, на котором я пишу, есть нечто иное, чем дерево, растущее за моим окном; все эти различные предметы возможного опыта объединяются в целое опыта посредством трансцендентальной формы «я мыслю», сопровождающей различные представления и связывающей их в единство одного сознания. Однако сама эта трансцендентальная форма, представляющая собой субъект трансцендентального синтеза объектов возможного опыта, является результатом действия чистого синтеза. «Представление, которое должно мыслиться как *общее различным* [другим представлениям], рассматривается как принадлежащее таким представлениям, которые кроме него заключают в себе еще нечто *иное*; следовательно, оно должно мыслиться в синтетическом единстве с другими (хотя бы только возможными) представлениями раньше, чем я мог бы в нем мыслить аналитическое единство сознания, делающее его *conceptus communis*»[36].

---

[33] Там же. С. 100.

[34] Мерло-Понти прекрасно выразил это как «немотивированное биение мира» (см.: Мерло-Понти Морис. Феноменология восприятия.— СПб., 1999.— С. 13).

[35] Кант. Критика чистого разума. С. 509.

[36] Там же. С. 101.

Поэтому *если в трансцендентальном синтезе, определяемом аналитическим тождеством сознания как субъекта, «иное» представлено на стороне связываемого, то «иное» чистого синтеза, который дан* ***до*** *всякого подлежащего связыванию иного, есть сам чистый синтез*. Таким образом, то, что синтетическое единство дано, как говорит Кант, «раньше» аналитического единства сознания, содержит указание не на обычную временную последовательность, а на совершенно *иной* темпоральный горизонт, заключающий в себе целостность самого времени. В качестве чистого синтеза чистая апперцепция есть *действие как таковое*, т. е. совершенное действие. Более того, такое действие оказывается самим рассудком. «Таким образом,— продолжает Кант, — синтетическое единство апперцепции есть высший пункт, с которым следует связывать все применение рассудка, даже всю логику и вслед за нею трансцендентальную философию; более того, эта способность и есть сам рассудок»[37].

Тем самым рассудок в его изначальном смысле оказывается не структурой из двенадцати категорий, априори расчерчивающих горизонт возможного опыта, а *действием*, созидающим данную структуру. Сокровенный смысл трансцендентальной дедукции категорий состоит, таким образом, в том, что сама категориальная структура рассудка оказывается не чем иным, как *представлением рассудком самого себя в аналитическом тождестве сознания*, что означает преобразование чистого действия в статику состояния. Другими словами, категориальная структура рассудка есть «взгляд» рассудка на самого себя со стороны порожденного им *cogito*. Поэтому нас не может удивить то странное на первый взгляд «эллиптическое» определение рассудка, которое Кант дает несколькими страницами позже: «Синтез рассудка, рассматриваемый сам по себе,— говорит он,— есть не что иное, как *единство действия, сознаваемое рассудком*, как таковое, также и без чувственности, но способное внутренне определять чувственность в отношении многообразного, которое может быть дано ему сообразно форме ее созерцания (курсив мой.— *Р. Л.*)»[38].

Но если, как было сказано, чистый синтез несет в себе онтологический смысл «иного», то рассудок как чистое действие синтеза оказывается рассудком в трансцендентном значении, иначе говоря — *разумом*, что позволяет нам рассматривать «Трансцендентальную диалектику» как *скрытый онтологический фундамент* «Трансцендентальной логики». Основанием категориального *a priori* рассудка является разум, представляющий собой *полное действие*, т. е. *действие как свою собственную цель*. Поэтому неявным началом трансцендентальной дедукции категорий можно считать главу «О конечной цели естественной диалектики человеческого разума», в которой Кант рассуждает о невозможности трансцендентальной дедукции *идей*, подобной той, которую он осуществил в отношении категорий. Правда, Кант сразу же оговаривается, что речь идет о невозможности именно *трансцендентальной* дедукции, поскольку дедукция идей оказывается возможной в свете конечной цели человеческого разума, заключающей в себе принцип *целесообразного* единства вещей[39]. Принцип такого единства, говорит Кант, «открывает нашему разуму, применяемому к сфере опыта,

---

[37] Там же. С. 101.

[38] Там же. С. 111.

[39] Правда, поскольку Кант остается в целом в границах картезианской парадигмы сознания как субъекта, онтологический смысл принципа целесообразного единства мира сразу же низводится им до некоей мировоззренческой условности, субъективного приема рассматривать мир так, «как если бы» он был связан единством цели.

совершенно новую перспективу — связать вещи в мире согласно телеологическим законам и тем самым дойти до их наибольшего систематического единства»[40].

Оставляя открытым вопрос о том, в какой степени ресурсы *онтологии действия* оказались реализованными или не реализованными в мышлении Канта, подведем итоги нашего анализа учения о трансцендентальной дедукции категорий. Мы видели, что кантовская чистая апперцепция есть чистый синтез, данный не только до всякого предикативного отношения, но и до *Ego cogito*, символизирующего собой аналитическое единство сознания.

Чистый синтез есть совершенное действие (ενέργεια), и в качестве такового он являет собой подлинное *a priori* как *бытие самого сознания*, представленного аналитическим тождеством «я мыслю». В чистом синтезе, отличном от всякого связанного эмпирическими обстоятельствами синтеза, в котором даны объекты возможного опыта, я *дан самому себе* ***как субъект***. Стало быть, здесь идет речь о синтезе, посредством которого мое непосредственное эмпирическое существование включается в *целую бесконечность* мира, в которой я *как часть бесконечности* оказываюсь *равновелик* миру. Как совершенное действие, чистый синтез открывает *эсхатологическую реальность целостного времени*, в которую невозможно вступить пошаговым действием, всегда оказывающимся *бесконечным действием*, некоей вечно незавершенной «возможностью», но где можно оказаться только вследствие того *прыжка*, который является *действием бесконечности*.

Однако каким образом можно было бы определить то экстатическое единство прошлого, настоящего и будущего, позволяющее видеть в каждом отдельном моменте жизни всю жизнь как целое? Это — *судьба*[41]. В таком случае, что представляет собой тот прыжок (*saltus*), который забрасывает меня в эсхатологическую реальность целостного времени? Это — *спасение* (*salus*).

ЛИТЕРАТУРА

1. Аристотель. Метафизика // Аристотель. Сочинения в 4 т.— М., 1975.— Т. 1.
2. Гуссерль Э. Картезианские размышления.— СПб., 1998.
3. Кант И. Критика чистого разума.— М., 1994.
4. Левинас Э. Избранное: Тотальность и бесконечное.— М.; СПб., 2000.
5. Мамардашвили М. К. Стрела познания. Набросок естественноисторической гносеологии.— М., 1996.
6. Мерло-Понти Морис. Феноменология восприятия.— СПб., 1999.
7. Погоняйло А. Г. Философия заводной игрушки.— СПб., 1998.
8. Сергеев А. М. «Королевское место». Зримое, его дополнение и восполнение // Ученые записки Петрозаводского университета.— 2008.— 1 (91). Июнь. Серия «Общественные и гуманитарные науки».— С. 86–91.

[40] Кант И. Указ. соч. С. 409.

[41] «Когда нечто ничем не обуславливается, а происходит — это судьба» (Мэнцзы).

Ю. Ю. Печурчик

ФИЛОСОФИЯ КАНТА И РЕЛИГИЯ ОТКРОВЕНИЯ

Гениальность Канта, по мнению С. Н. Булгакова, заключается в том, что он помимо своих намерений указывает на непостижимое основание человеческого духа[1]. Мы не знаем ни природы человеческой познавательной способности, ни основы нашей морали. Подлинная природа человеческого духа трансцендентна, а следовательно, имеет религиозную основу. Поэтому создание Кантом религии морали, считает о. Сергий, является недоразумением с точки зрения его основных философских положений.

Кантовский подход можно объяснить разве что борьбой против тогдашнего схоластического богословия. Чтобы никто не подумал, что он опирается на традиционные религиозные представления, вместо понятия духовные способности Кант употребляет выражение «неизвестный корень»[2] познания, находит, таким образом, секулярный термин для именования трансцендентного основания познавательной способности. Там, где речь идет о мышлении как творческой способности, оно называется «особый дар… природного ума (Mutterwitz)»[3].

То, что для Канта мыслимая реальность непостижима, выясняется из его анализа гносеологии Платона. Признавая интеллектуальное созерцание, Платон, по Канту,

---

[1] «Переведенное на религиозный язык, т. е. на язык отрицательного богословия, кантовское учение о вещи в себе, установляющее права веры (“практического разума”) и открывающее двери мистике, получает совершенно особенное значение. Оно ставит Канта головой выше рационалистического богословия, с принципиальной критикой которого и выступает Кант: для этого богословия все доказуемо, все понятно, а стало быть, все имманентно разуму. Разбить эту каменную стену рационалистического самодовольства и предрассудков было огромной религиозной заслугой Канта» (Булгаков С. Н. Свет Невечерний.— М.: Республика, 1994.— С. 129.).

[2] «Существуют два основных ствола человеческого познания, вырастающие, быть может, из одного общего, но неизвестного нам корня, а именно чувственность и рассудок» (Кант И. Критика чистого разума // Кант И. Сочинения в 6 т.— Т. 3.— М., 1964.— С. 123).

[3] Там же. С. 218.

допускает существование мистической реальности[4]. О непостижимости[5] умопостигаемого он пишет в заключительных главах «Критики чистого разума». Архитектонику чистого разума Кант начинает с заявления, что общий корень познавательной способности «раздваивается и производит два ствола, один из которых есть разум»[6] в широком смысле, а второй — «чистое учение о нравственности»[7]. На самом деле раздвоение невозможно, так как, по собственным словам Канта, разум всегда один, будь то теоретический или практический[8]. Последний как раз и выступает в качестве систематизирующей цели: «Конечная цель есть не что иное, как все предназначение человека, философия, исследующая эту цель, называется моралью»[9]. Следовательно, высшую систематизирующую функцию выполняет практический разум, которому подчиняется теоретический. Искусственная граница между теоретическим и практическим применением разума проводится ради ограничения познания и расширения области веры. Теоретический разум не познает, а лишь управляет познанием рассудка, систематизирует[10] материал, добытый познавательной способностью.

Итак, разум, управляющий систематизацией рассудочных знаний, является интуитивным, иначе как бы он смог осуществлять «видение» целого до познания его частей. Его идеи, имеющие объективное значение в области свободной каузальности, становятся некими потусторонними, иллюзорными[11], но необходимыми. Систематизирующая идея представляется Канту в виде некоей воображаемой точки (focus imaginarius), «из которой рассудочные понятия в действительности — не исходят, так как она находится целиком за пределами возможного опыта, тем не менее, она служит для того, чтобы сообщить им наибольшее единство наряду с наибольшим расширением»[12]. Этот геометрический прием будет употреблять и Фихте при конструировании гносеологии. Немало хлопот

---

[4] «В отношении предмета всякого познания нашего разума одни философы были только сенсуалистами, а другие — только интеллектуалистами. Эпикура можно считать самым выдающимся представителем сенсуализма, а Платона — самым выдающимся представителем интеллектуализма. <…> Первые не оспаривали реальности рассудочных понятий, но они считали ее лишь логической реальностью, в то время как другие — мистической. Первые допускали рассудочные понятия, но признавали только чувственно воспринимаемые предметы; вторые настаивали на том, что истинные предметы только умопостигаемы, и допускали созерцание чистого рассудка, свободного от всякой чувственности, которая, по их мнению, только запутывает чистый рассудок» (Там же. С. 693–694).

[5] То, что умопостигаемое у Канта означает непостижимое, разъясняет В. Ф. Асмус в своей статье «Этика Канта», предваряющей четвертый том сочинений Канта (Кант И. Сочинения в 6 т.— Т. 4.— Ч. 1.— С. 31).

[6] Кант И. Критика чистого разума. С. 682.

[7] Там же. С. 686.

[8] «Понятие умопостигаемого мира… есть только точка зрения для того, чтобы мыслить себя практическим» (Кант И. Сочинения в 6 т.— Т. 4.— Ч. 1.— С. 153).

[9] Кант И. Критика чистого разума. С. 685.

[10] «Под системой же я разумею единство многообразных знаний, объединенных одной идеей. А идея есть понятие разума о форме некоторого целого, поскольку им a priori определяется объем многообразного и положение частей относительно друг друга. Следовательно, научное понятие разума содержит в себе цель и соответствующую ей форму целого» (Кант И. Критика чистого разума. С. 680).

[11] «Когда Кант нашел зрелую форму своей этики,— пишет А. Модель,— то с понятием сверхчувственного приблизился к немецкой мистике раннего Нового времени, связанной с пиетизмом, в котором воспитывался его дух» (Model A. Metafisik und reflektierende Urteilskraft bei Kant.— Frankfurt am Mein., 1987.— S. 97).

[12] Кант И. Критика чистого разума. С. 553.

ему и Шеллингу доставит кантовская теория воображения, с которой справится только Гегель. Канту же кажется, что, конструируя посредством воображения систему[13] природы, он преодолевает «умопостигаемый мистицизм».

Несмотря на заявления, что идеи Бога[14], бессмертия души являются лишь постулатами практического разума, Кант признает их объективную реальность для веры чистого разума или моральной веры. Идея Бога имеет влияние на мир явлений. Она недоступна для умопостигаемого созерцания[15], а есть «corpus mysticum» разумных существ, «поскольку свободная воля их при моральных законах обладает полным систематическим единством, как с самим собой, так и со свободой всякого другого»[16].

Отстаивая приоритет моральности над религиозностью, выводя свободу воли из первородного греха, Кант показывает, что не только мистическое тело (corpus mysticum[17]) управляет разумным существом, но и его свободная воля. Ведь первородный грех и заключается в неповиновении Богу. Именно с возникающей диалектикой предопределения и свободы воли связана трудность воплощения моральных заповедей, которые Кант называет божественными. Идея осуществленной моральности «зависит от того, будет ли каждый выполнять то, что надлежит делать, т. е. чтобы все поступки разумных существ совершались так, как если бы они возникали из некоей высшей воли, охватывающей или подчиняющей себе все частные воли»[18]. Идея такого мыслящего существа есть идеал высшего блага. Так как познавательная способность дает нам только мир явлений, «то мы должны допускать моральный мир как загробный

---

[13] «Кант вскользь говорит о том, что он имеет в виду под "системой", однако никогда не формулирует это в окончательном виде» (Рокмор Т. Гегелевская циркулярная эпистемология как антифундаментализм // Историко-философский ежегодник.— 1991.— С. 193).

[14] Абсолютное первоначало всего, Бог («червертое противоречие трансцендентальных идей») (Кант И. Критика чистого разума. С. 425).

[15] «Мир, сообразный со всеми нравственными законами (каким он может быть согласно свободе разумных существ и каким ему надлежит быть согласно необходимым законам нравственности), я называю моральным миром. Этот мир мыслится только как умопостигаемый, так как в нем мы отвлекаемся от всех условий (целей) и даже от всех препятствий для морали (слабость или порочность человеческой природы). Следовательно, в этом смысле он есть только идея, однако практическая идея, которая действительно может и должна иметь влияние на чувственно воспринимаемый мир, чтобы сделать его по возможности сообразным идее. Поэтому идея морального мира обладает объективной реальностью не [в том смысле], как если бы она относилась к предмету умопостигаемого созерцания (подобных предметов мы вообще не можем мыслить), а [в том], что она относится к чувственно воспринимаемому миру, но как к предмету чистого разума в его практическом применении и как к corpus mysticum разумных существ в нем, поскольку свободная воля их при моральных законах обладает полным систематическим единством как с самим собой, так и со свободой всякого другого» (Там же. С. 663–664).

[16] Там же. С. 664.

[17] Следует напомнить, что на религиозном языке «мистическое тело» означает мистическое тело Иисуса Христа как основание, на котором зиждется Церковь. В этом смысле Кант строит свою церковь на другом основании, на мистическом теле морали. О. Сергий Булгаков отмечает, что авторитет морали не может быть выше веры в Бога: «Правда, нравственная воля называется у Канта "практическим разумом", для которого установляется свой особый канон, причем этот "разум" постулирует основные религиозные истины: бытие Бога, свободу воли и личное бессмертие, но каким бы именем мы ни называли веру, ее существо от этого не изменится». Нелогичность немецких идеалистов, подчеркивает о. Сергий, сказывается в том, что они думают усилить веру посредством разума: «Кант говорит "о вере чистого разума" (как ни противоречиво это словосочетание, ибо разум не верит, но доказывает, вера же, хотя и не противоразумна, но, так сказать, внеразумна)» (Булгаков С. Н. Свет Невечерний. С. 44).

[18] Кант И. Критика чистого разума. С. 665.

мир. Следовательно, бог и загробная жизнь суть два допущения, неотделимые согласно принципам чистого разума от обязанностей, налагаемых на нас этим же разумом»[19]. И далее Кант рассуждает, как будто у человека нет первородного греха, и он уже находится в мистической реальности (Царстве Божьем), мире нравственности. Не упование на Бога приводит нас к соблюдению Его заповедей, а, напротив, исполнение нравственных законов приводит нас к Богу: «Человеческая душа питает (я верю, что это необходимо происходит во всяком разумном существе) естественный интерес к моральности, хотя этот интерес не остается единственным и практически преобладающим. Укрепляйте и усиливайте этот интерес, и вы найдете разум весьма способным к поучению и просвещению для соединения спекулятивного интереса с практическим. Но если вы не позаботитесь заранее, чтобы сделать человека хотя бы немного добрее, то вы никогда не сделаете из него искренне верующего человека»[20].

Кант знает, как и Платон, что идеал осуществим только в потустороннем мире, но считает долгом философа побуждать людей к соблюдению божественных заповедей. Ему кажется, что если выводить религию из морали, то это избавит христианскую проповедь от лицемерия и сделает ее более привлекательной. Поэтому он выдвигает в качестве условия вечного блаженства человеческое достоинство: «Только моральная настроенность как условие делает возможным участие в блаженстве, а не надежда на блаженство создает моральную настроенность. В самом деле, в последнем случае настроенность не была бы моральной, следовательно, не была бы достойна полного блаженства, которое с точки зрения разума не допускает никаких иных ограничений, кроме тех, какие вызваны нашим собственным безнравственным поведением»[21].

Моральная религия (этикотеология) Канта ведет, с одной стороны, к традиционному понятию единой, всемогущей, всеведущей, вездесущей, вечной, всесовершеннейшей и разумной первосущности. Благодаря чему удается скоординировать систему природы (чувственно воспринимаемый мир) и мир свободы (умопостигаемый), теоретический и практический разум. Но, с другой стороны, пишет Кант, согласованию между природной и свободной причинностью мы обязаны «чистому нравственному закону нашей религии»[22]. Имея в виду, конечно, религию чистого разума. Разум не должен «воображать» после этого, что он может выводить из понятия высшего блага моральные законы. Поступки являются обязательными не потому, «что они суть заповеди Бога», а потому, что мы внутренне обязаны их совершать, т. е. будем их считать «божественными заповедями… Лишь постольку будем считать себя сообразующимися с божественной волей, поскольку признаем священным нравственный закон, которому нас учит разум на основании природы самих [наших] поступков, и полагаем, что мы служим этому закону лишь тем, что содействуем высшему в мире добру в себе и в других»[23].

Понятие абсолютного бытия помимо воли Канта[24] присутствует в его философии в качестве существа всех существ (ens entium), который Кант называет идеалом чистого

---

[19] Там же. С. 665–666.

[20] Там же. С. 678–679.

[21] Там же. С. 667–668.

[22] Там же. С. 670.

[23] Там же. С. 671.

[24] Сам того не подозревая, пишет П. Д. Юркевич, Кант исходит из «безусловной основы всякой действительности» (Рональд Пич. Критическое рассмотрение П. Д. Юркевичем философии Канта // Вопросы философии.— 2002.— № 7.— С. 107–116.).

разума[25]. Другой формой абсолюта выступает свобода. Она относится к ноуменальному миру и независима от природной каузальности, хотя находит, как и природные явления, подтверждение в опыте. «Фактичность» свободы создает возможность обоснования морального закона. Сформулированный в форме категорического императива, он ориентирует на осуществление общечеловеческого идеала. Возникший дуализм свободы и высшей причины порождает необходимость постулирования бытия Бога и бессмертия души, которое было осуществлено в «Основах метафизики нравственности» и в «Критике практического разума».

Кант считал философа учителем жизни, задачей которого является улучшение нравов. Несмотря на то что нравственные законы изначально заложены в душе человека[26], необходимо его воспитывать, учить его сознательно опираться на них в своей повседневной деятельности. Без обучения эти изначальные задатки добра не всегда могут быть осознаны. Моральный образ мысли и искренняя религиозность предполагают общественное регулирование процессом воспитания граждан. Уповать на волю Бога мало. Следуя девизу Просвещения, надо иметь мужество пользоваться своим разумом[27].

Автономная от религии философия хочет обойтись без высшей причины, но тогда она замыкает саму себя в пределах субъективности. Законы природы являются объективными только по названию, поскольку всеобщность их, по Канту, тоже субъективна (априорна). Поэтому между законодательством природы и законодательством свободы нет (и не может быть) противоречия, ибо они имеют один и тот же статус субъективности. Различие между ними все же существует, так как природа не может быть причиной самой себя. Причиной природной закономерности Кант признает высшее существо. А нравственность, поскольку она основана на разуме,— самодостаточна и объективна («значима для всех»): «Воля мыслится как способность определять самое себя к совершению поступков сообразно с представлением о тех или иных законах. И такая способность может быть только в разумных существах. То, что служит воле объективным основанием ее самоопределения, есть цель, а цель, если она дается только разумом, должна иметь одинаковую значимость для всех разумных существ»[28]. Таким образом, природа управляется Богом, а человек сам себе хозяин. Он волен «сотворить себе кумира», морального бога и ему поклоняться. Из кантовской апории между абсолютной первопричиной (Богом) и «абсолютной» свободой будут сделаны прямо противоположные выводы. Фихте и Гегель пришли к религии разума, а Шеллинг — к философии Откровения.

Возникает вопрос, а сумел ли Кант согласовать априорное синтетическое положение «есть Бог» с понятием свободы. Согласно С. Н. Булгакову, с Канта начинается идеалистическое человекобожие, «возведение человеческого разума в роль законодателя мира». Кант анализирует, считает о. Сергий, Бога не с точки зрения существования, а рассматривает его как сущность (вещь в себе). Полагая причиной греха свободу, Кант

---

[25] «Без Бога в кантовой системе нельзя допустить, что феноменальный мир может быть приведен в соответствие с нравственным законом» (Хесле В. Гении философии Нового времени.— М.: Наука, 1992.— С. 99–100).

[26] «Воля божья первоначально запечатлена в нашем сердце» (Кант И. Религия в пределах только разума // Кант И. Трактаты и письма.— М., 1980.— С. 78–279.).

[27] «Sapere aude! — Имей мужество пользоваться своим собственным рассудком! Таков, следовательно, девиз Просвещения» (Кант Иммануил. Соч. в 4 томах на немецком и русском языках.— Том I. «Трактаты и статьи» (1784–1796).— М.: Ками, 1993.— С. 127).

[28] Кант И. Основы метафизики нравственности // Кант И. Сочинения: В 6 т.— Т. 4.— Ч. I.— М., 1965.— С. 268.

отрицает первородный грех. В результате чего он и приходит к формуле: ты можешь, потому что ты должен[29].

Разноголосица мнений по поводу понятия Бога в системе Канта является следствием того, что результат, полученный Кантом, не очевиден. Споры могут вестись до бесконечности, если не оценивать кантовскую философию с точки зрения тех выводов, к которым пришли его ближайшие последователи (Фихте, Шеллинг и Гегель). В «Критике практического разума» Кант, по сути дела, снимает как природную необходимость, так и произвол (долженствование) человеческой свободы. Свободная воля или практический закон и есть всеобщий закон природы, а идеал практического разума есть абсолютно добрая воля. А это в реальности может быть только Божьей волей, которая у Канта произвольно замещается свободой. Такова суть категорического императива: «Воля, максимы которой необходимо согласуются с законами автономии, есть святая, безусловно добрая воля. Зависимость не безусловно доброй воли от принципа автономии (моральное принуждение) есть обязательность. Обязательность, таким образом, не может относиться к святому существу. Объективная необходимость поступка по обязательности называется долгом»[30].

Абсолютно свободен только Бог. Он есть абсолютное добро. Но и свобода полагает сама себе законы. Природная закономерность возводится Кантом в ранг всеобщности, чтобы снять противоречие между природной и свободной каузальностью. В результате свобода устраняет Бога как первопричину, превращаясь в произвол. Положительное понятие свободы состоит, по Канту, в снятии природной причинности. Он как будто забыл о том, что сам признавал высшую сущность как первопричину в ряду природных причин. Теперь же он таковой полагает положительное понятие свободы: «Так как понятие причинности заключает в себе понятие законов, по которым в силу чего — то, что мы называем причиной, должно быть дано нечто другое, а именно следствие, то хотя свобода и не есть свойство воли по законам природы, тем не менее нельзя на этом основании утверждать, что она совсем свободна от закона; скорее, она должна быть причинностью по неизменным законам, но только особого рода; ведь в противном случае свободная воля была бы бессмыслицей»[31]. Идя проторенной дорогой школьной философии[32], в которой необходимость признавалась только для спекулятивного разума, Кант забывает про высшую необходимость. Как будто о закономерности мы узнали не из Ветхого Завета и римского права, а от Ньютона. Не будь Ньютона мы бы и не знали свободы, т. е., что мы «наги»[33].

Свобода подразумевает, что она сама себе закон, causa sui. Так же как и понятие первопричины, субстанции. Постулируя абсолютную свободу Я, Кант абстрагируется от метафизической реальности, переходит к конечной форме познания (субъективное

---

[29] Булгаков С. Н. Избранные статьи. Соч. в 2 т.— Т. 2.— М.: Наука. 1993.— С. 464.

[30] Кант И. Основы метафизики нравственности. С. 283.

[31] Там же. С. 290.

[32] «…Разум в спекулятивном отношении считает путь естественной необходимости гораздо более проторенным и более пригодным, чем путь свободы, однако в практическом отношении тропинка свободы есть единственная, на которой возможно при нашем поведении применение своего разума» (Там же. С. 300).

[33] «И сказал змей жене: нет, не умрете, но знает Бог, что в день, в который вы вкусите их, откроются глаза ваши, и вы будете, как боги, знающие добро и зло. И увидела жена, что дерево хорошо для пищи, и что оно приятно для глаз и вожделенно, потому что дает знание; и взяла плодов его и ела; и дала также мужу своему, и он ел. И открылись глаза у них обоих, и узнали они, что наги, и сшили смоковные листья, и сделали себе опоясания» (Быт 3 : 4–7).

постулирование) и нарушает свой собственный принцип абсолютности понятия: «Далеко не одно и то же, дано ли что-нибудь моему разуму как предмет абсолютно (объективно.— *Ю. П.*) или оно дано только как предмет в идее»[34] (субъективно). Его не спасает заявление, «что идея свободы делает меня членом умопостигаемого мира», что человек «только как мыслящее существо есть подлинное Я (как человек, напротив, он есть только явление самого себя)»[35], что умопостигаемое — трансцендентно. Откуда следует, что человек как «гражданин» божественного (умопостигаемого) государства должен подчиняться воле Божьей. Созидая религию чистого разума, Кант абстрагируется от объективной логики. Автономия разума заключается в том, что человек сам себе дает законы, он сам для себя закон. Он субстанциален и свободен. Проще говоря, он есть или, как будет утверждать Фихте, Я есть Я. Другие формы выражения автономии разума: 1) cogito ergo sum; 2) мыслить и быть — одно и то же. Только они следуют из объективности разума. Тогда как, полагая свободу, независимую от Бога, Кант исходит из своих субъективных максим. Получается почти по Бердяеву: нетварная свобода. Или в духе деизма: Бог сотворил человека и «забыл» («бросил» — Хайдеггер) про него. Остался только один шаг в сторону Гегеля[36], в самосознании которого Бог пришел к Самому Себе.

Свобода, как и разум, составляют субстанцию человеческого духа. Кант ограничивает познание пределами опыта[37], чтобы свобода[38] и разум не зависели от эмпирических условий. Одновременно происходит разграничение веры и знания. Вера сводится к морали, которая мыслима, но не познаваема. Моральный «образ мыслей» может быть обусловлен только ноуменальной причинностью или свободой. Свобода выводима из морального «образа мыслей»[39], так как без свободы мораль невозможна. Поскольку это всего лишь «образ мыслей», а не поведение, постольку отношение к моральному закону определяется как долг и обязанность[40]. Человеческая природа не позволяет практически реализовать моральные и христианские заповеди. Мы не можем заставить себя любить ближнего своего[41], но можем исполнить свой долг перед

---

[34] Кант И. Критика чистого разума. С. 570.

[35] Кант И. Основы метафизики нравственности. С. 303.

[36] «…Мне видится изнеможение, ужас быть в средоточии мира — ужас быть Богом. Гегель, в ту пору, когда система замкнулась, думал целых два года, что сходит с ума» (Батай Жорж. Внутренний опыт.— СПб.: Аксиома, Мифрил, 1997.— С. 336).

[37] «Противоречивость тезиса и антитезиса разрешается Кантом, как известно, в том смысле, что свободу он относит к интеллигибельной вещи в себе, а причинность к миру явлений, соответственно своей философии антиномия тварности есть лишь дальнейшее раскрытие изначальной антиномии Абсолютного и относительного…» (Булгаков С. Свет невечерний. С. 133).

[38] «Если явления суть вещи в себе, то свободу нельзя спасти» (Кант И. Критика чистого разума. С. 480).

[39] Кант И. Критика практического разума // Кант И. Сочинения: В 6 т.— Т. 4.— Ч. I.— С. 378.

[40] «Долг и обязанность — только так мы должны называть наше отношение к моральному закону. Хотя мы законодательные члены возможного через свободу царства нравственности, представляемого практическим разумом и побуждающего нас к уважению, но вместе с тем мы подданные, а не глава этого царства, и непризнание нашей низшей ступени как сотворенных существ и отказ самомнения уважать святой закон есть уже отступничество от него по духу, хотя бы буква закона и была соблюдена» // Критика практического разума. С. 402.

[41] «Таким образом, этот закон всех законов, как всякое моральное предписание Евангелия, представляет нравственный образ мыслей во всем его совершенстве, коль скоро он как идеал святости недостижим ни для одного существа; но он прообраз, приблизиться к которому и сравняться с которым в непрерывном, но бесконечном прогрессе мы должны стремиться» (Там же. С. 410).

ним: «Следовательно, в этой сердцевине всех законов разумеется только практическая любовь. В этом смысле любить бога — значит охотно исполнять его заповеди; любить ближнего — значит охотно исполнять по отношению к нему всякий долг»[42].

Таким образом, моральный прогресс человечества, его упование на лучшее будущее, основывается на христианской заповеди. Как раз именно потому, что реальные условия, основу которых составляет природная каузальность, не способствуют достижению всеобщего счастья[43], стремление к нему возможно только через свободу: «Следовательно, если бы высшее благо и было всем предметом чистого практического разума, т. е. чистой воли, его все равно нельзя было бы поэтому считать определяющим основанием воли, и только моральный закон необходимо рассматривать как основание к тому, чтобы сделать своим объектом высшее благо и его осуществление или содействие ему»[44].

Человек живет в мире феноменов и подчиняется необходимости. Свое человеческое достоинство он обретает тогда, когда осознает свою моральность. Только через исполнение долга он чувствует себя поистине человеком. Свобода утверждается вопреки необходимости, навязываемой жизненными обстоятельствами. Подлинная человеческая природа, следовательно, состоит в принадлежности к ноуменальному миру. Поэтому добро и зло выводятся не из природной каузальности, а из свободы.

Антиномия практического разума между личным счастьем и добродетелью разрешается в соответствии с христианской моралью: полное счастье возможно только в ноуменальном мире. Что приводит к необходимости постулировать бытие Бога и бессмертия души. Постулаты — это предположения, необходимые в практическом отношении, которые дают идеям спекулятивного разума объективную реальность. Постулаты не ведут к расширению познавательных возможностей теоретического (спекулятивного) разума, так как они полагают лишь существование идей (свободы, бытие Бога и бессмертие души)[45], но ничего не говорят о их сущности.

Бессмертие души Кант выводит из стремления к счастью, поскольку оно невозможно в этой жизни из-за ее несовершенства[46]. Счастье — состояние удовлетворения при условии достижения тождества субъективных желаний и объективных условий. И те и другие несовершенны. Совершенство есть святость, которой не обладает ни один из людей.

Шеллинг, оценивая кантовскую философию, показывает ее движение от морального закона к Богу. Чтобы сохранить свободу личности, моральный закон ограничивает божественную причинность, но не может отрицать ее абсолютность[47]. Онтология веры, изложенная Кантом в работе «Религия в пределах только разума», завершает построение моральной религии, начатое в трех «Критиках». Основной замысел критического

---

[42] Там же. С. 409.

[43] «Высшее благо устанавливает отношение к внешнему объекту, тогда как чистый разум может относится только к самому себе» (Там же. С. 440).

[44] Там же.

[45] «Три вышеуказанные идеи спекулятивного разума сами по себе еще не знания; все же они (трансцендентные) мысли, в которых нет ничего невозможного» (Там же. С. 469).

[46] «Высшее благо практически возможно только при допущении бессмертия души, стало быть, это бессмертие как неразрывно связанное с моральным законом есть постулат чистого практического разума» (Там же. С. 456).

[47] Шеллинг Ф. В. Й. Философские письма о догматизме и критицизме // Шеллинг Ф. В. Й. Соч. в 2 т.— Т. 1.— С. 39–89.

переворота в его первоначальном и исходном варианте можно свести к следующему суждению: «Если Вы не позаботитесь заранее, чтобы сделать человека хотя бы немного добрее, то Вы никогда не сделаете из него искренне верующего человека»[48]. Кант исходит из тезиса, что религия следует из морали. «Практический интерес» разума, по его мнению, состоит в оправдании религиозного чувства[49], а метафизика сводится к трем ключевым вопросам: бытие Бога, бессмертие души и свобода воли[50]. Таким образом, трансцендентальная философия в ее практическом применении перерастает в онтологию веры чистого разума. В отличие от традиционного богословия «разумная религия» дает целостное представление о вере, поскольку она опирается на априорное суждение «есть Бог»[51]. Религия чистого разума составляет философскую часть религии Откровения. Философское богословие сохраняет автономию библейского богословия. Противопоставляемая разуму религия сводится к культу (обрядоверие).

В работе «Религия в пределах только разума» завершается преодоление антиномии между моралью и религией. Первое суждение: «…мораль не нуждается в религии»[52]. Она самодостаточна. Боле того, она является той базой, на основе которой строится религия. Понятие Бога выступает лишь систематизирующим моментом всей критической философии, но не ее онтологическим основанием. Противоположное суждение: «Воля божья первоначально запечатлена в нашем сердце»[53]. Разрешением рассматриваемой антиномии выступает разумная или чистая вера: «Задатки моральной религии… лежали скрытыми в человеческом разуме»[54]. Чтобы снять противоречие между божественной волей и человеческой свободой, философ дистанцирует понятия религии и веры друг от друга. Антиномия преодолевается только в вере, ради которой были ограничены познавательные пределы теоретического разума. Можно сказать, что мораль и религия имеют один и тот же источник; они основываются на априорном понятии разума.

Природа человека соотносится не с необходимостью, а со свободой[55]. Онтологическим основанием человеческого бытия является личность: «Задатки личности — это способность воспринимать только уважение к моральному закону…»[56] Оно не является результатом тех или иных случайных обстоятельств индивидуальной жизни. У человека всегда есть возможность выбора между добром или злом, как это было с первым человеком. Выражение «моральное зло» содержит противоречие. Дух согласно своему понятию не может быть злым. Следовательно, делает вывод Кант, у него всегда есть реальная возможность делать добро. И он обязан это делать. Это его долг. Обоснование морального долга не сводимо к приписываемой Канту формуле: «Должен, потому что должен». Человек добр потому, что он разумное существо. Такова его природа. Она требует самосовершенствования или, на богословском языке, обращения: «…кто не родится от воды и Духа, не может войти в Царствие Божие» (Ин 3:5). По сути дела,

---

[48] Кант И. Критика чистого разума С. 679.

[49] Там же. С. 556.

[50] Там же. С. 656.

[51] Кант И. Религия в пределах только разума // Кант И. Трактаты и письма.— М., 1980.— С. 78–279. Примеч. к с. 81.

[52] Там же. С. 79.

[53] Там же. С. 174.

[54] Там же. С. 182.

[55] Там же. С. 91.

[56] Там же. С. 97–98.

мыслитель призывает к «обожению», слиянию двух воль, божественной и человеческой, поскольку процесс происходит вне времени, а значит, в вечности, в божественной, духовной реальности. Разумное, духовное и божественное — вне времени и пространства, «в сердце»[57].

«Чистая вера» опирается на Слово Божие, на Логос, по образу которого, по Канту, априори существует идеал морального совершенства всего человечества, «мир разумных существ вообще». Как разумные существа, мы должны подражать Богу, быть подобными Ему, «стать детьми божьими»[58]. Понятие морального долга показывает метафизическое основание последней цели человечества, каким должно быть человечество в его совершенстве.

ЛИТЕРАТУРА

1. Асмус В. Ф. Этика Канта // Кант И. Соч. в 6 т.— Т. 4.— Ч. 1.— М., 1965.
2. Батай Жорж. Внутренний опыт.— СПб.: Аксиома, Мифрил, 1997.
3. Булгаков С. Н. Избранные статьи. Соч. в 2 т.— Т. 2.— М.: Наука. 1993.
4. Булгаков С. Н. Свет Невечерний.— М.: Республика, 1994.
5. Кант И. Критика чистого разума // Кант И. Сочинения в 6 т.— Т. 3.— М., 1964.
6. Кант И. Критика практического разума // Кант И. Сочинения в 6 т.— Т. 4.— Ч. 1.— М., 1964.
7. Кант И. Основы метафизики нравственности // Кант И. Сочинения: В 6 т.— Т. 4.— Ч. I.— М., 1965.
8. Кант И. Религия в пределах только разума // Кант И. Трактаты и письма.— М., 1980.— С. 78–279.
9. Кант И. Соч. в 4 томах на немецком и русском языках.— Том I. «Трактаты и статьи» (1784–1796).— М.: Ками, 1993.
10. Рокмор Т. Гегелевская циркулярная эпистемология как антифундаментализм // Историко-философский ежегодник.— 1991.
11. Рональд Пич. Критическое рассмотрение П. Д. Юркевичем философии Канта // Вопросы философии.— № 7.— 2002.— С. 107–116.
12. Хесле В. Гении философии Нового времени.— М.: Наука, 1992.
13. Шеллинг Ф. В. Й. Философские письма о догматизме и критицизме // Шеллинг Ф. В. Й. Соч. в 2 т.— Т. 1.— М., 1987.— С. 39–89.
14. Model A. Metafisik und reflektierende Urteilskraft bei Kant.— Frankfurt am Mein., 1987.

[57] Там же. С. 119.

[58] Там же. С. 128–129.

Л. В. Цыпина

ЧЕЛОВЕК В МИРЕ: УЧЕНИЕ О «ПОСЛЕДНЕЙ ЦЕЛИ» ПРИРОДЫ И «КОНЕЧНОЙ ЦЕЛИ ТВОРЕНИЯ» В ТЕЛЕОЛОГИИ И. КАНТА

War nicht das Auge sonnenhaft,
Die Sonne könnt'es nie erbliken;
Läg nicht in uns des Gottes eigne Kraft
Wie könnt'uns Göttliches entzücken?

Не будь наш глаз солнцевмещающим,
Он солнца видеть бы не мог;
Не будь мы Бога обиталищем,
Как восхищать нас мог бы Бог?

И. В. Гете[1]

В разрозненных фрагментах работ позднего Канта встречается уподобление разделов системы трансцендентальной философии структуре суждения. Субъекту соответствует Бог, предикату — мир, человеку отводится роль связки, среднего термина. Варьируемый и дополняемый на полях, этот перечень приобретает следующий вид: «Бог, мир, universum и я сам как моральное существо… Бог, мир и житель мира, человек в мире… Бог, мир и тот, кто мыслит их обоих в реальном отношении друг к другу, субъект как разумное существо в мире»[2]. В глаза бросается то, что вариативность характеристик касается лишь человека — связки (copula) при неизменности субъекта (Бог) и предиката (мир). «Мыслящим мировым существом», человеком в мире его делает способность суждения. Но чтобы уяснить, каким образом это срединное положение закрепляется за человеком в силу того, что он обладает способностью суждения, необходимо восстановить то движение кантовской мысли, которое «пробудило» философию от догматического сна.

В последней диссертации Канта «О форме и принципах чувственно воспринимаемого и умопостигаемого мира», которая непосредственно предшествует критическому периоду, рассматривается понятие мира как такового. Дефиниция мира производится с учетом трех взаимосвязанных моментов: материи, под которой понимаются части, принимаемые за субстанции; формы как координации субстанций и всеобщности, т. е. соединения абсолютно всех сопринадлежащих вещей. Такая дефиниция выглядела бы вполне догматически, если бы не кантовское указание на ее «двоякое происхождение из природы

[1] Цит. по: Зиммель Г. Гете / перевод Б. В. Шапошникова.— М., 1996.— С. 194.

[2] Кант И. Из рукописного наследия.— М., 2000.— С. 547.

ума»[3]. Она может быть получена сложением целого при помощи абстрактного понятия рассудка или конкретно представлена путем отчетливого созерцания. Но по законам этого последнего нельзя представить «ни целое относительно сложения, ни сложное относительно целостности»[4], поскольку невозможен полный анализ или синтез. Чтобы избежать отождествления непредставимого с невозможным, Кант предлагает отличать рассудочное понятие целого от условий его чувственного созерцания. «Разделение в предметах, дуализм чувственного и сверхчувственного мира заменяется разделением в функциях познания, которые обосновывают какую-либо "объективность" или притязают на нее. Граница проходит не между "mundus intelligibilis" и "mundus sensibilis" , а между "чувственностью" и "разумом" . И разум понимается в его самом широком, всеохватывающем смысле»[5].

Таким образом, Кантом обнаруживается существо проблемы, определившей облик трансцендентальной философии, занимающейся не объектами разума, многообразие которых бесконечно, но единственно самим разумом, «задачами, возникающими из его недр и предлагаемыми его собственной природой, а не природой вещей, отличных от него»[6]. В «Критике чистого разума» Кант устанавливает основания определения чистого познания, оставаясь тем самым в рамках теоретического. Имея в виду выбор между догматическим (вольфианским) и скептическим (юмовским) подходами, Кант полагает, что полного удовлетворения жажды научного познания можно достичь лишь на пути критики, которая не сводится к критике книг или систем, а представляет собой «критику способности разума вообще в отношении всех знаний, к которым он может стремиться независимо от всякого опыта, стало быть, решение вопроса о возможности или невозможности метафизики вообще и определение источников, а также объема и границ метафизики на основании принципов»[7]. Задача такой философии не в открытии истины, а в предохранении от заблуждения, ее «величайшая и, быть может, единственная польза» только негативна, ибо она служит не органоном для расширения нашего познания, а дисциплиной для определения его границ.

В аспекте интересующей нас проблемы выделим лишь один, но существенный ход мысли Канта. Задавшись юмовским вопросом, как благодаря тому, что существует нечто одно, должно существовать нечто другое, иными словами, каким образом нечто вообще может быть причиной, Кант усматривает два возможных ответа. Существуют не более чем два рода причинности — естественная и свободная. Первая представляет собой связь состояний чувственно-воспринимаемого мира под условием времени, при этом всякая необходимость событий, осуществляющихся по принципу причинности, безотносительно к тому «внешние» ли сами эти события или «внутренние», физические или психические, образует «механизм природы». Вторая же есть чистая спонтанность или способность самопроизвольно начинать состояние без предшествующей другой причины, которая, в свою очередь, определяла бы ее к действию по «механизму природы». «Свобода в этом значении есть чистая трансцендентальная идея; она, во-первых, не содержит в себе ничего заимствованного из опыта, и, во-вторых, предмет ее не может быть дан определенным ни в каком опыте, так как общий закон возможности всякого опыта состоит в том, что все

---

[3] Кант И. О форме и принципах чувственно воспринимаемого и умопостигаемого мира // Кант И. Соч. в 6 т.— Т. 2.— М., 1964.— С. 383.

[4] Там же. С. 384.

[5] Кассирер Э. Жизнь и учение Канта.— СПб., 1997.— С. 111.

[6] Кант И. Критика чистого разума.— Т. 3.— М., 1964.— С. 119.

[7] Там же. С. 76.

происходящее имеет причину…»[8] Возможность свободной причинности не противоречит всеобщему закону естественной необходимости, поскольку «общераспространенному, но неправильному предположению об абсолютной реальности явлений» Кант противопоставляет положение об их трансцендентальной идеальности. Мысленно полагая в основу явлений трансцендентальный предмет, о котором неизвестно, что такое он сам по себе, возможно говорить о причинности, которая не есть явление, хотя результат ее находится в явлении. Такое двоякое понимание причинности в качестве умопостигаемой по ее действию как вещи в себе и в качестве чувственной по результатам этой причинности как явления в чувственно воспринимаемом мире предполагает составление эмпирического и рассудочного понятий, относящихся к одному и тому же действию.

Границы теоретического познания возникают в горизонте вопроса о том, как возможна causa noumenon. Отвечая на этот вопрос, оно выходит за пределы эмпирического применения категорий, становится трансцендентным[9], т. е. не признающим никакой демаркации, и допускает расширение области нашего познания за пределы условий нашей чувственности. В таком ракурсе мир оказывается трансцендентальной идеей абсолютной целокупности, т. е. категорией, расширенной до безусловного. Рассматривая систему космологических идей, Кант вводит различение между природой и миром. «У нас есть два термина: мир и природа, совпадающие иногда друг с другом. Первый из них обозначает математическое целое всех явлений и целокупность их синтеза как в большом, так и в малом, т. е. в продвижении синтеза как путем сложения, так и путем деления. Но тот же самый мир называется природой, поскольку мы рассматриваем его как динамическое целое и имеем в виду не агрегат в пространстве или времени, чтобы осуществить его как величину, а единство в существовании явлений»[10]. Дихотомия математического и динамического подчеркивает различие между объектами чистого созерцания, обладающими непосредственной достоверностью, и объектами опыта, обладающими дискурсивной достоверностью. Динамическое целое природы — сфера аналогий опыта и постулатов всякого эмпирического мышления вообще — оказывается задаваемым рассудком полем эмпирического опыта. Математическая целокупность мира как сфера аксиом созерцания и антиципаций восприятия является гипотетическим конструктом разума, устанавливающим границы рассудка. Еще один конструкт разума, свободный от ограничений чувственного созерцания, указывает на идеал чистого разума, т. е. на основоположение синтеза всех предикатов, которые должны составлять полное понятие мира и тем самым обосновывать правомерность указанного выше гипотетического конструкта. Различие этих идей коренится в способе их применения разумом, идея математической целокупности имеет конститутивное применение для обнаружения «что» мира, идея синтеза всех возможных предикатов может быть применена лишь регулятивно для предписания «зачем» миру.

Коль скоро законодательство человеческого разума имеет два предмета — природу и свободу, необходимым моментом этого систематического единства является субор-

---

[8] Там же. С. 478.

[9] Специфика употребления понятий трансцендентное и имманентное в критической философии связана с их использованием Кантом для характеристики основоположений. Если применение основоположений целиком остается в пределах возможного опыта, Кант характеризует их как имманентные, если же их применение выходит за эти пределы, он называет их трансцендентными, подчеркивая нетождественность трансцендентного и трансцендентального, которое, в свою очередь, относится к условиям возможности опыта.

[10] Кант И. Критика чистого разума.— Т. 3.— М., 1964.— С. 398.

динация чистого практического и чистого спекулятивного разума при соединении их в одно познание. Напомним, что познание может относиться к «своему предмету двояко, а именно: либо просто определять этот предмет и его понятие, которое должно быть дано другим путем, либо осуществлять его. Первое означает теоретическое, а второе — практическое познание разумом»[11]. Кант задается вопросом, достаточно ли одного чистого разума самого по себе для определения воли как способности производить собственную причинность. Отрицательный ответ на него влечет за собой новую задачу доказать, что понятие причинности, обоснованное чистым разумом, хотя и недоступное эмпирическому представлению, а именно понятие свободы присуще в действительности человеческой воле как свойство. Это и есть задача «Критики практического разума» — доказать то, что «чистый практический разум существует». Трансцендентальная свобода, возможность которой для теоретического познания была проблемой, в практическом отношении обретает действительность в форме морального закона, становится утверждением, составляющим «опору всего здания чистого даже спекулятивного разума». «Итак, различие между законами такой природы, которой подчинена воля, и такой природы, которая подчинена воле (касательно отношения воли к ее свободным поступкам), покоится на том, что в первом случае объекты должны быть причиной представлений, а во втором воля должна быть причиной объектов, так что причинность этой воли имеет свое основание исключительно в способности чистого разума, которая, может быть, поэтому названа также чистым практическим разумом»[12].

Соединение феноменально изменчивой и ноуменально постоянной сторон человеческой природы позволяет мыслить моральный закон как закон причинности через свободу и, следовательно, как возможность некоторой сверхчувственной природы (natura archetypa), подобие которой (natura ectypa) должно существовать в чувственно воспринимаемом мире, но таким образом, чтобы не нарушать законы этого мира. Посредством морального закона наша воля способна дать форму чувственно воспринимаемому миру как совокупности разумных существ; разуму же, идеи которого всегда были запредельны, когда он хотел действовать спекулятивно, моральный закон впервые в состоянии дать объективную, хотя только практическую, реальность. Осуществляя идею «двоякой метафизики — метафизики природы и метафизики нравственности», каждая из которых опирается на собственные априорные принципы, Кант подчеркивает, что объективные законы свободы являются законами практическими и указывают, что должно происходить, хотя, может быть, никогда не происходит. Отказавшись от разрешения в практической области, «где мы, прежде всего, ищем у разума правил для поведения», вопроса о том, не определяется ли «сам разум в этих поступках, через которые он предписывает законы, другими явлениями и не оказывается ли то, что в отношении чувственных побуждений называется свободой, для более высоких и более отдаленно действующих причин опять же природой...»[13], Кант не может обойти его при исследовании «феномена способности суждения».

В «Критике способности суждения» как среднем звене между исследованием познавательной способности и способности желания Кант рассматривает способность суждения в качестве самостоятельной «способности» наряду с рассудком и разумом. Рассудок имеет свое место в функционирующей априорно-конституирующей познавательной способности; разум же в функции способности желания держит наготове конститутивные

---

[11] Там же. С. 83.

[12] Кант И. Критика практического разума // Кант И. Соч. в 6 т.— Т. 4.— Ч. 1.— М., 1965.— С. 364.

[13] Там же. С. 660.

априорные принципы. Перед способностью суждения ставится вопрос, занимает ли она (а если да, то каким образом) в ряду наших способностей как средний член свое место между рассудком и разумом и можно ли приписать ей собственные принципы a priori, точнее, являются ли они конститутивными или регулятивными? Способность суждения в отличие от рассудка не дает понятий, а в отличие от разума не дает идей о каком-либо предмете. Она представляет собой «способность мыслить особенное как подчиненное общему», причем с «рефлектирующей» способностью суждения мы имеем дело, когда нам дано не общее, а особенное, и когда общее для этого особенного еще нужно найти[14]. Т. е. это способность рефлектировать, сравнивать и соединять данные представления друг с другом или с познавательной способностью согласно некоторому принципу о данном представлении ради понятия. Этот принцип, согласно Канту, невозможно почерпнуть ни из опыта, ни из рассудка, «рефлектирующая» способность суждения может дать его себе только сама. В телеологической способности суждения мыслится такое понятие о предмете, которое заключает в самом себе основания действительности этого предмета. Это понятие цели, принцип же способности суждения в отношении формы вещей в природе под эмпирическими законами есть целесообразность природы в ее многообразии.

Единство частных эмпирических законов природы Кант предлагает рассматривать так, как если бы его дал природе некий рассудок, т. е. как некоторого рода фикцию. «Способность суждения, следовательно, также имеет в себе априорный принцип для возможности природы, но только в субъективном отношении, благодаря чему она для рефлексии о природе предписывает не природе (как автономия), а себе самой (как геавтономия) закон, который можно было бы назвать законом спецификации природы в отношении ее эмпирических законов…»[15] Мыслимая рассудком причинная связь (связь действующих или реальных причин), составляет всегда нисходящий ряд, где вещи как действия, предполагая другие вещи как причины, не могут быть в то же время причинами последних. Но возможно рассмотрение причинной связи как ряда, включающего зависимость и по нисходящей, и по восходящей линиям. Это связь конечных или идеальных причин, позволяющая мыслить идею всей природы как системы по правилу целей, одно из звеньев которой составляет человек.

Целесообразность природы есть лишь максима нашей способности суждения (субъективный принцип), а не объективный принцип природы, подчиняющий последнюю каузальности конечных причин. «Образ действий (каузальность) природы, ввиду того, что мы находим в ее продуктах нечто подобное целям, мы назовем техникой…»[16] Принцип механизма природы всегда притязает на объяснение любого предмета природы, телеологический (преднамеренный) техницизм остается в пределах изложения возможности рассмотрения природы как целого посредством рефлектирующей способности суждения. В перспективе такого изложения всякий предмет природы существует целесообразно не как конечная цель, а необходимым образом также и как средство. Ни одно существо в природе не может притязать на преимущество быть конечной целью творения, хотя, согласно Канту,

---

[14] Помимо рефлектирующей способности суждения Кант выделяет определяющую способность суждения, задача которой в подведении особенного под заранее данное или указанное общее. Ее законы a priori даются рассудком. Однако в «Критике способности суждения» лишь подчеркнуты различия между разновидностями способности суждения и подробно разобрана способность нахождения общего для данного особенного, т. е. рефлектирующая способность суждения.

[15] Кант И. Критика способности суждения // Кант И. Соч. в 6 т.— Т. 5.— М., 1966.— С. 185.

[16] Там же. С. 417.

мы имеем достаточное основание рассматривать человека здесь на земле как последнюю цель природы, по отношению к которой все остальные вещи в природе составляют систему целей. Эта последняя цель природы должна быть такой, что либо сама она может удовлетвориться благодеяниями природы (Кант называет это счастьем), либо является пригодностью и умением осуществлять всевозможные цели, используя природу.

Приобретение человеком способности ставить себе цели независимо от природного определения, т. е. свободно, Кант называет культурой. Последняя охватывает культуру умения как главное субъективное условие достижения целей, недостаточное, правда, для содействия воле в определении и выборе целей. Культура умения необходимо должна быть дополнена культурой воспитания (дисциплины), позволяющей освободить волю от деспотизма вожделений и сделать человека восприимчивым к более высоким целям, чем те, которые могут быть даны природой. И все же применение телеологического принципа к природе каждый раз эмпирически обусловлено. Вот принципиальное, на наш взгляд, рассуждение Канта по этому вопросу: «Человек, следовательно, всегда только звено в цепи целей природы: по отношению к некоторой цели он, правда, принцип, к которому природа, по-видимому, предназначила его в своем устроении, так как он сам себя делает таковым, но в то же время он и средство для сохранения целесообразности в механизме остальных звеньев. Как единственное существо на земле, которое обладает рассудком, стало быть, способно произвольно ставить самому себе цели, он хотя и титулованный властелин природы, и, если рассматривать природу как телеологическую систему, он по своему назначению есть последняя цель природы, но всегда только обусловленно, а именно только при условии, что он понимает это и обладает волей, чтобы дать ей и себе самому такое отношение цели, которое могло бы быть самодостаточным независимо от природы, стало быть, могло бы быть конечной целью, которую, однако, вовсе не следует искать в природе»[17].

Согласно Канту, мораль как «чистая практическая телеология» призвана осуществить свои цели в мире и не может упустить их возможность в отношении естественной телеологии. Правда, благодаря чистому практическому разуму моральное определение довлеет самому себе и не нуждается в таком представлении о цели, которое должно предшествовать определению воли. «О человеке (а также и о каждом разумном существе в мире) как моральном существе уже нельзя спрашивать для чего (quem in finem) он существует. Его существование имеет в себе самом высшую цель»[18]. Однако это не исключает необходимого отношения к такой цели не как к основанию, а как к необходимым следствиям тех максим, какие принимаются сообразно с законами. Говоря словами Канта: «Телеология рассматривает природу как царство целей; мораль — возможное царство целей как царство природы. В первом случае царство целей есть теоретическая идея для объяснения того, что существует. Во втором — оно практическая идея для того, чтобы реализовать то, что не существует, но то, что может стать действительным благодаря нашему поведению, и притом сообразно с этой идеей»[19]. Потребность в конечной цели, охватывающей одним принципом совокупность всех возможных целей,— это потребность воли, которую Кант называет бескорыстной и которая выходит за пределы соблюдения формальных законов для создания объекта. Идея высшего блага выводит нас за сферу практического, в которой возможно лишь указание на то, как нужно действовать безот-

---

[17] Там же. С. 463.

[18] Там же. С. 469.

[19] Кант И. Основы метафизики нравственности // Кант И. Соч. в 6 т.— Т. 4.— Ч. 1.— М., 1965.— С. 279.

носительно к знанию о том, для чего это нужно. Оба эти вопроса объединяются Кантом в «Религии в пределах только разума», посредством «особой точки объединения всех целей», благодаря которой может быть создана объективно-практическая реальность для сочетания целесообразности природы с целесообразностью свободы.

Итак, поставив перед собой задачу представить во всей полноте «феномен способности суждения», Кант обнаруживает возможность связи между законодательством рассудка и законодательством разума, возможность перехода от области понятия природы к области понятия свободы, а также способ представления всех высших способностей души (познавательной способности, чувства удовольствия и неудовольствия и способности желания) с точки зрения их систематического единства. На этом свою критическую миссию он считает полностью завершенной, подводя следующий итог: «Мне теперь известно три части философии, каждая из которых имеет свои принципы a priori, которые можно исчислить и с уверенностью определить охват возможностей такого рода познания,— теоретическая философия, телеология и практическая философия»[20]. Задача завершения «доктринального дела» оказывается завершением проекта теоретической пропедевтики критики разума. В этом проекте Кант использует понятие философии как школы, согласно которому она является «системой знания», т. е. наукой, имеющей целью «логическое совершенствование знания». Однако, если отдавать должное взглядам Канта в целом, нельзя недооценивать его взгляд на философию как понятие мира[21].

Concepti cosmico, согласно мировому понятию, философия есть «наука о последних целях человеческого разума», или, иначе говоря, о «высшей максиме применения нашего разума». Это означает, что философ выступает здесь не как «виртуоз ума», а как «законодатель человеческого разума» действующий как «учитель в идеале», а философия обретает достоинство, то есть абсолютную ценность, и впервые придает ценность всем другим знаниям. Придерживаясь идей о философском законодательстве, которое встречается во всяком человеческом разуме, Кант считает необходимым определить, какое систематическое единство приписывает философия с точки зрения целей согласно этому мировому понятию. Необходимым моментом такого систематического единства является субординация чистого практического и чистого спекулятивного разума при объединении их в одно познание. Неизбежные противоречия, возникающие при рассмотрении их так, как если бы они были лишь координированы, устраняются с признанием первенства чистого практического разума, ведь всякий интерес есть, в конце концов, интерес практического применения, состоящий в определении воли в отношении конечной и полной цели. Поздняя кантовская публицистика ставит цель уточнения идеи философского законодательства и очерчивает возможные задачи, которые надлежит взять на себя каждому в отдельности под свою самостоятельную ответственность в смысловом горизонте философии в ее всемирно-гражданском значении[22], родственной Welt-философии.

---

[20] Из писем И. Канта // Вопросы философии.— 1974.— № 4.— С. 159.

[21] О «философии по мировому понятию» см. трансцендентальное учение о методе «Критики чистого разума» (Кант И. Соч. в 6 т.— Т. 3.— М., 1964.— С 656–672), а также «Логику» (Кант И. Трактаты и письма.— М., 1980.— С. 329–334). Необходимо также отметить, что в «Антропологии с прагматической точки зрения» (Кант И. Соч. в 6 т.— Т. 6.— М., 1966) понятия «мироведение» и «гражданин мира» стали предметом специального рассмотрения Канта.

[22] О «философии во всемирно-гражданском значении» см.: Кант И. 1) Идея истории во всемирно-гражданском плане // Кант И. Соч. в 6 т.— Т. 6.— М., 1966.— С. 7–23; 2) Критика практического разума // Кант И. Соч. в 6 т.— Т. 4.— Ч. 1.— М., 1965.— С. 264; 3) Критика способности суждения // Кант И. Соч. в 6 т.— Т. 5.— М., 1966.— С. 462–480.

Напомним, что сфера философии в этом «всемирно-гражданском значении», охватывающая и спекулятивные и практические интересы человеческого разума, подводится Кантом под вопросы о возможности всякого знания, о долженствовании всякого действия и основаниях надежды для человека и в конечном счете синтезируется в положении: «Что есть человек», причем рассматриваемый не как «охватывающий в своем Я весь мир, но как гражданин мира». Понятие мира как математической целокупности отступает перед тем, что «необходимо интересует каждого». Самоосуществление человека в мире посредством свободы обретает историческое измерение. Мировое целое в единстве его протекания и назначения оказывается историей, что предполагает установление «особой точки зрения на мир» или, говоря словами Канта, обнаружение «собственного хилиазма философии», который вовсе не фантастичен. Благодаря совмещению феноменальной и ноуменальной сторон человеческой природы этот «хилиазм» приобретает двоякую форму. Поскольку феноменальная сторона действий человеческой воли подобно всякому другому явлению природы осуществляется под всеми условиями времени и чувственной причинности, т. е. определяется законами природы, постольку индивидуально неисполнимое родовое предназначение человека осуществляется в сфере ситуативно актуализируемой свободы, т. е. в истории. Коллективная самореализация человечества в истории нуждается в допущении формальной целесообразности природы. Человек есть нечто большее, чем ведомое инстинктами тело, но этим большим он является лишь в задатках[23].

В необозримом ряде поколений, необходимых для осуществления своего предназначения, человек «как животное, наделенное способностью быть разумным (animal rationabile), может сделать из себя разумное животное (animal rationale), в таком случае он, во-первых, сохраняет себя и свой вид, во-вторых, упражняет его, учит и воспитывает для домашнего сообщества, в-третьих, управляет им как систематическим (организованным по принципам разума) и подходящим для общества целым»[24]. Собственную меру развития задатков нужно искать, согласно Канту, не в индивидууме, которому отказано природой в полной реализации человеческой спонтанности в сфере действия и познания в силу того, что разум «нуждается в испытании, упражнении и обучении». Только род человеческий (неисчислимая цепь поколений, передающая последовательно друг другу свое просвещение) способен достичь степени развития, которая соответствовала бы цели природы. Индивидуум разбивается о свою собственную историчность, препятствующую его замыканию на себе, и развивается лишь родо-исторически. Хотя Кант и находит «удивительным», что прошлые поколения готовят фундамент здания,

---

[23] Кант неоднократно возвращается к проблеме классификации задатков как элементов определения человека. В работе «Религия в пределах только разума» (1793) он предлагает следующий вариант классификации:1) задатки животности человека как живого существа (самосохранение, продолжение рода и влечение к общительности); 2) задатки человечности его как существа живого и вместе с тем разумного (наклонность судить о себе как о счастливом или несчастливом только по сравнению с другими); 3) задатки личности человека как существа разумного и вместе с тем способного отвечать за свои поступки (способность воспринимать уважение к моральному закону как достаточный мотив произвола). В итоговой для размышлений Канта о человеке «Антропологии с прагматической точки зрения» (1798) предложена другая классификация задатков: 1) технические (механические, связанные с сознанием задатки для пользования вещами); 2) прагматические (для умелого использования других людей ради своей цели); 3) моральные (для действий согласно принципу свободы под законами по отношению к себе и другим).

[24] Кант И. Антропология с прагматической точки зрения // Кант И. Соч. в 6 т.— Т. 6.— М., 1966.— С. 574–575.

жить в котором выпадет счастье будущим поколениям, «но каким бы загадочным не казался такой порядок, он необходим, если раз и навсегда признать, что одаренные разумом животные, которые как класс разумных существ все смертны, но род которых бессмертен, должны достигнуть полного развития своих задатков»[25].

Развитие природных задатков в человеке осуществимо через «антагонизм людей в обществе». Коренящийся в природе человека эгоизм, проявляющийся в отдельном индивидууме или в ведущих себя как отдельные индивидуумы народах, может быть преодолен только с развитием разума. История как такое преодоление, осуществимое не из «вчера», а «сегодня», оказывается воспитанием человеческого рода. «Воспитание человеческого рода в целом, т. е. взятого коллективно (universorum), а не всех в отдельности (singulorum), когда толпа составляет не систему, а только собранный в кучу агрегат; воспитания, которое имеет в виду стремление к гражданскому устройству, основывающемуся на принципе свободы, но вместе с тем и на принципе законосообразного принуждения,— такого воспитания человек ожидает только от Провидения, т. е. от мудрости, которая есть не его мудрость, но все же бессильная (по его собственной вине) идея его собственного разума»[26]. Задача воспитания человеческого рода как продолжающееся осуществление доброго из злого собственной деятельностью человека согласно стремлениям природы может быть охарактеризована также как просвещение. Напомним, просвещение, согласно Канту, не представляет собой некий достигнутый уровень, факт, а всегда лишь то, что «надлежит сделать», что существует в непрерывно продолжающемся процессе освоения. Просвещение касается всех во все времена как момент, конституирующий свободного человека, оно есть самостоятельное мышление и тем самым выход человека из состояния продолжающегося несовершеннолетия, в котором он пребывает по собственной вине. Данное несовершеннолетие или неспособность пользоваться собственным умом без опеки других вменяется Кантом человеку в вину, если причина этого кроется не в недостатке разума, а в недостатке «решимости и мужества» определять собственное развитие. В соответствии с этим просвещение есть путь от естественно-смутного «вероятного начала человеческой истории» к родоисторической цели — обществу, живущему во всемирно гражданском устройстве.

Размышляя о конечной цели исторического процесса, Кант сталкивается со следующим противоречием: история как рассмотрение действий свободы человеческой воли в совокупности предполагает допущение (или, как выражается сам Кант, примысливание) некоторого механизма природы, в котором человек как чувственное, конечное существо становится средством осуществления неизвестной ему конечной цели. В то же самое время человек, но рассматриваемый как ноумен,— единственное существо природы, в котором возможно со стороны его собственных свойств познать свободу. Его существование имеет в себе самом высшую цель, которой, насколько это возможно, он может подчинить всю природу. Иначе говоря, в механизме природы обнаруживается лежащая уже в основе ее существования форма, которую мы можем понять не иначе как приписывая ей цель Творца мира. «Таким образом, нет сомнения, что имеется моральная телеология и что она также необходимо связана с номотетикой свободы, с одной стороны, и номотетикой природы — с другой, как… вообще имеется

---

[25] Кант И. Идея истории во всемирно-гражданском плане // Кант И. Соч. в 6 т.— Т. 6.— М., 1966.— С. 10–11.

[26] Кант И. Антропология с прагматической точки зрения // Кант И. Соч. в 6 т.— Т. 6.— М., 1966.— С. 582–583.

связь везде, где разум должен дать принцип действительности некоторого закономерного, возможного только по идеям порядка вещей»[27].

Преодолевая ограниченность понимания предназначения человека и человечества сквозь призму преднамеренного техницизма природы, Кант развивает этикотелеологическую аргументацию, основанную на моральном финализме практического разума в отношении индивидуумов, в воле которых конечной целью мироздания служит то, что может и должно быть также и конечной целью человека. «В результате над прежней кантовской концепцией истории, развивающейся по плану природы или по целям природы, историей объективаций человека (в том числе и объективации или проявлений его свободы) как бы надстраивается несколько отличная и дополняющая ее версия истории как истории самой свободы человечества, которая также доступна философскому осмыслению»[28]. Историческая перспектива, порождаемая актуализацией троякого рода задатков — технических, прагматических и моральных — выстраивается как возможная совокупность проявления воли по троякого рода принципам: правилам умения, советам благоразумия и законам нравственности. Поскольку посредством этих последних предполагается цель как объект воли, который независимо от теоретических основоположений представляется практически необходимым через категорический императив (причем таким практически безусловно необходимым объектом может быть лишь высшее благо), постольку движение истории как бы по цели обретает вид морального финализма. Полное соответствие воли с моральным законом недоступно ни одному разумному существу в чувственно воспринимаемом мире, ни в какой момент его существования и может быть допущено только как прогресс до бесконечности от низших к высшим ступеням морального совершенства.

В горизонте сопряжения физикотелеологии и этикотелеологии Кант продумывает два подхода к возможному совершенству, позволяющие рассматривать историю как направленную по цели: «всемирно-гражданское состояние публичной государственной безопасности» и «этически-гражданское состояние». В первом случае мудрость природы состоит в преодолении разделения народов в истории путем их соединения через взаимный корыстный интерес, активное соревнование, дух торговли и силу денег. Таким путем может быть гарантирован «вечный мир» — цель хотя и теоретически непредсказуемая, но практически достижимая. Фазы достижения этого состояния могут быть представлены в такой последовательности: «1) Устройство по праву государственного гражданства людей в составе народа. 2) Устройство по международному праву государств в их отношении друг к другу. 3) Устройство по праву всемирного гражданства, поскольку люди и государства, находясь между собой во внешних взаимовлияющих отношениях, должны рассматриваться как граждане общечеловеческого государства»[29].

Для морали, как и для политики, не может быть безразличным, составляет ли она себе или нет понятие о конечной цели всех вещей. Согласие с такой конечной целью, осуществляемое посредством стремления отдельного человека к его собственному моральному совершенству, приводит к мудрости. Однако высшее нравственное благо, допущение которого хотя и не умножает моральных обязанностей, но создает для них особую точку объединения всех целей, «требует объединения людей в одно целое ради той же цели, т. е. системы благомыслящих людей, в которой и благодаря единству которой это благо только может

---

[27] Кант И. Критика способности суждения // Кант И. Соч. в 6 т.— Т. 5.— М., 1966.— С. 483.

[28] Перов Ю. В. Кант о способности суждения // Перов Ю. В., Сергеев К. А., Слинин Я. А. Очерки истории классического немецкого идеализма.— СПб., 2000.— С. 265.

[29] Кант И. К вечному миру // Кант И. Соч. в 6 т.— Т. 6.— М., 1966.— С. 266.

осуществиться»[30]. Поскольку обязанности добродетели касаются всего человеческого рода, то понятие об этической общности (этическом государстве как царстве доброго принципа) относится к идеалу сообщества всех людей. Если учесть, что идеал в контексте кантовской философии не обладает творческой силой, но обладает силой практической и лежит в основе возможности совершения поступков, то такое состояние — «никогда вполне не достижимая идея», хотя стремление к его осуществлению есть «долг человеческого рода по отношению к самому себе». Политическая общность лежит в основе этической, но последняя обладает специфическим принципом объединения и существенно отличается по форме и устройству. При этически-гражданском состоянии люди тоже объединены под началом общественных, но свободных от принуждения законов, т. е. законов добродетели. Поскольку в основе этической общности лежит божественное моральное законодательство, оно есть церковь. Эта возвышенная, по словам Канта, идея весьма умаляется в человеческих руках до такого учреждения, которое имеет возможность воспроизвести в чистом виде лишь ее форму. Средства же ее осуществления сильно ограничены чувственными рамками человеческой природы. Но коль скоро мы считаем, что гражданство в такой общности является моральным призванием человека, мы должны, руководствуясь совестью, которую Кант определяет как «саму себя судящую моральную способность суждения», как путеводной нитью, содействовать тому, чтобы эта идея получила признание в человеческом роде. Тем самым этикотелеология не только восполняет недостатки физикотелеологии, но и обосновывает теологию, т. е. учение о всеведущей, всемогущей, справедливой, вечной первосущности как законодательствующей в моральном царстве целей. «Следовательно, — подчеркивает Кант, — чтобы сообразно с моральным законом предположить для себя конечную цель, мы должны признать моральную причину мира (творца мира); и насколько необходимо первое, настолько же (т. е. в той же степени и на том же основании) необходимо признать и второе, а именно, что есть бог»[31].

ЛИТЕРАТУРА

1. Зиммель Г. Гете / перевод Б. В. Шапошникова.— М., 1996.
2. Из писем И. Канта // Вопросы философии.— 1974.— № 4.
3. Кант И. Антропология с прагматической точки зрения // Кант И. Соч. в 6 т.— М., 1966.
4. Кант И. Из рукописного наследия.— М., 2000.
5. Кант И. К вечному миру // Кант И. Соч. в 6 т.— Т. 6.— М., 1966.
6. Кант И. Критика практического разума // Кант И. Соч. в 6 т.— Т. 4.— Ч. 1.— М., 1965.
7. Кант И. Критика способности суждения // Кант И. Соч. в 6 т.— Т. 5.— М., 1966.
8. Кант И. Критика чистого разума // Кант И. Соч. в 6 т.— Т. 3.— М., 1964.
9. Кант И. Логика // Кант И. Трактаты и письма.— М., 1980.
10. Кант И. Основы метафизики нравственности // Кант И. Соч. в 6 т.— Т. 4.— Ч. 1.— М., 1965.
11. Кант И. Религия в пределах только разума // Кант И. Трактаты и письма.— М., 1980.
12. Кант И. О форме и принципах чувственно воспринимаемого и умопостигаемого мира // Кант И. Соч. в 6 т.— Т. 2.— М., 1964.
13. Кассирер Э. Жизнь и учение Канта.— СПб., 1997.
14. Перов Ю. В. Кант о способности суждения // Перов Ю. В., Сергеев К. А., Слинин Я. А. Очерки истории классического немецкого идеализма.— СПб., 2000.

[30] Кант И. Религия в пределах только разума // Кант И. Трактаты и письма.— М., 1980.— С. 166–167.

[31] Кант И. Критика способности суждения // Кант И. Соч. в 6 т.— Т. 5.— М., 1966.— С. 486.

А. Г. Ломоносов

ПРОБЛЕМА ПОНИМАНИЯ СУЩНОСТИ ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНОГО ЗНАНИЯ

Творческая деятельность классика трансцендентальной философии Иоганна Готлиба Фихте, как известно, не ограничивалась лишь разработкой наукоучения, т. е. спекулятивно-теоретическими изысканиями. Не в меньшей степени и с не меньшей энергией она распространялась на морально-практическую и историософско-религиозную области. Можно уверенно утверждать, что без этих областей знания философия Фихте не была бы целостным мировоззрением, предоставляющим познающему себя человеку возможность самому найти верные ответы на вечные вопросы, сформулированные его предшественником Иммануилом Кантом: «Что я могу знать?», «Что я должен делать?» и «На что я могу надеяться?».

Поскольку проблема понимания *сущности* трансцендентального знания, нашедшей свое выражение в наукоучении, даже для философски образованной публики во времена Фихте оставалась практически неразрешимой, постольку в ходе своих занятий он постоянно искал способы сообщения этой сущности современникам. Одним из найденных способов было использование в популярных лекциях материала христианского вероучения. Пытаясь довести до сознания своих слушателей и читателей принцип чистого мышления, открытый им в форме основоположений всякого знания, Фихте постоянно прибегает к библейским сюжетам и образным религиозным представлениям. Однако было бы неверно полагать, что его обращение к этому материалу решало лишь некоторую вспомогательную, так сказать, дидактическую задачу. Связь трансцендентальной философии с христианством, по Фихте, не случайна, ибо она основывается на разумном содержании, едином у религии и философии, веры и знания. Об этой в высшей степени важной для нашего времени связи и её основании пойдёт речь в предлагаемой статье.

Чтобы приступить к тому безусловному содержанию, которое лежит в основании не только связи религии и философии, но всякого эмпирического знания и действия, повторим вопрос, заданный в «Письмах об учении Спинозы» Фридрихом-Генрихом Якоби: «Человек обладает разумом или разум обладает человеком?» Согласно Якоби, возможны два варианта ответа: либо разум есть орудие, которым человек, наряду с другими средствами, пользуется для достижения своих целей, либо человек является

формой, которую сам разум принимает в процессе своего формообразования[1]. Этот вопрос лишь кажется простым, однако по сути он есть *основной вопрос христианской онтологии и антропологии*, правильный ответ на который станет для нас ключом к пониманию сущности трансцендентального идеализма Фихте.

Люди в пределах своих обычных представлений уверены в истинности первого варианта ответа, поскольку за него говорят очевидные показания их собственного опыта и авторитет учёных, мнение которых знакомо всем по школьным учебникам. Учёные же специалисты в различных областях эмпирических наук, отвечая на этот вопрос, тоже не выходят за рамки наблюдения, предполагая скорее существование иных форм разумных существ (инопланетян или ещё кого-нибудь в этом роде), чем возможность иного ответа, ибо предполагать по аналогии всегда проще, чем полагать согласно самой логике вещей.

В противоположность обычным представлениям и эмпирическим наукам, христианская религия и трансцендентальная философия твёрдо стоят на признании единого разумного начала всякого, в том числе человеческого, бытия — начала, именуемого Логосом. Принцип деятельного познания, или идеал-реализма, открытый Фихте, является принципом объективно действующего разума, который с необходимостью обнаруживает себя на всех этапах своего формообразования в природе и человеческой истории. Благодаря своему открытию Фихте рассматривает историю человечества в целом не как стихию столкновений различных народов, по непонятным причинам то внезапно возникающих на исторической сцене, то не менее внезапно исчезающих с нее, а как *явление этой единой сущности — действующего по своим необходимым законам разумного начала*. В мировой истории, переполненной человеческими страстями и драматическими событиями, он видит абсолютно бесстрастный ход реализации божественной идеи (справедливости ради заметим, что заслуга философского рассмотрения *природы*, благодаря которому в её материи, правда, в бессознательной форме, обнаруживается тот же принцип идеал-реализма, что и в чистом мышлении, принадлежит последователю Фихте Фридриху Вильгельму Йозефу Шеллингу). Познание царствующей в природе и истории *необходимости* возвышает человека над ней, поскольку религия и философия как высшие способы *самопознания разума как такового* облагораживают всякое разумное существо, причастное этому процессу. Это действительное причащение к блаженной жизни происходит, по Фихте, не столько в морально-практической сфере, в которой человек руководствуется чувством долга, сколько в сфере религиозно-теоретической, так как «обе последние точки зрения — как научная, так и религиозная — всецело являются воззрительными и созерцательными (betrachtend und beschauend)»[2]. Согласно Фихте, религия возвышает человека до степени духовного блаженства, но лишь точка зрения трансцендентального идеализма, или наукоучения, способна сделать его действительно свободным, ибо, как сказано в Евангелии от Иоанна, только познание истины делает нас свободными (см.: Ин 8:32). Это происходит потому, что в результате овладения истинным по форме и содержанию знанием снимается по видимости безысходное напряжение индивидуальных и общественных сил людей, отчего человеческая жизнь перестает быть функцией непредсказуемого стечения обстоятельств, становясь не только по некоторому промыслу, но и на деле имеющей высший смысл, конечную цель.

---

[1] См: Якоби Ф. Г. Дополнение VII к «Письмам об учении Спинозы» // Гаман И. Г., Якоби Ф. Г. Философия чувства и веры.— СПб., 2006.— С. 192.

[2] Фихте И. Г. Наставление к блаженной жизни, или также учение о религии // Фихте И. Г. Сочинения.— СПб.: Наука, 2008.— С. 653.

При этом условии вопрос Якоби утрачивает свою актуальность, а онтология и антропология окончательно теряют статус самостоятельных дисциплин, поскольку процесс становления человека как разумного существа подходит к той черте, когда дальнейшее движение разума в представлениях, им присущих, становится уже невозможным. Можно заметить, что представление как таковое уже сегодня утрачивает свою гегемонию в области теоретического духа и как исторически определённый способ *диалогического*, дискурсивного познания начинает уступать место адекватному разуму сугубо *логическому* способу. Однако для того, чтобы эта «уступка» свершилась вполне, нашему философскому сообществу необходимо досконально проработать и усвоить себе трансцендентальный идеализм Канта, Фихте и Шеллинга с характерным для него способом *самопознания.* Его усвоение станет, несомненно, большим шагом на пути преодоления плюрализма мнений, господствующего сегодня в сфере философского образования.

Встать на путь овладения этим учением человек может только сам, опираясь исключительно на свою волю. Поскольку в этом пункте заключается важнейшее условие для понимания сути трансцендентального способа познания, так сказать, философская завязка, скажем о нём подробнее. Как ни странно, но даже воспитанному в христианском духе характеру, о необходимости которого пишет Фихте, ещё может не хватать этого главного исходного пункта — исключительно самостоятельного акта воли, акта трансцендентальной абстракции (хорошо знакомого нам русского «нет», отрицающего всё и вся, однако в его сознательной, вменяемой форме). Только сознательный акт негативной свободы позволит философствующему индивиду преодолеть вызванный исторической необходимостью догматический способ мышления и *поверить в себя самого* как в совершенно свободного в себе самом *нетленного духа*. Согласно вероучению Христа, человек, независимо от каких-либо внешних различий (этических, социально-политических, экономических, этнических, расовых, половых и т. п.), есть, прежде всего, *его* воплощение. Именно об этом каждый духовный индивид с некоторого времени постоянно, хотя и отнюдь не всегда отдавая себе в этом отчет, *свидетельствует*, уверенно заявляя о себе в первом лице. Положение «Я есмь», как показал ещё Декарт, не может быть дедуцировано из внешнего, вторичного мира истин представления, даже если они безупречно уложены в казалось бы неразрывную в себе причинно-следственную связь. Поэтому его единственным источником выступает только вечно сущий *духовный первообраз* или Бог, познаваемый чистым мышлением. Утверждение Христа «Я и Отец — одно» (Ин 10:30) имеет метафизический смысл и относится именно к области трансцендентального знания. Потому и нельзя отождествлять всякое эмпирическое, индивидуальное «я» с трансцендентальным Я, что до последнего даже христианину ещё необходимо духовно дорасти. Как раз об этом, на наш взгляд, говорит известная заповедь: «Возлюби Господа Бога твоего всем сердцем твоим, и всею душою твоею, и всем разумением твоим» (Мф 22:37). Поскольку же деятельность множества «я» возможна только благодаря изначально-синтетическому единству самосознания, или, по другому выражению Канта, трансцендентальному единству апперцепции, постольку христианину следует воспринимать своё «я» как существующее всегда «во Христе, в Абсолютной личности»[3].

---

[3] «Сказать "я есмь",— замечает русский религиозный философ Д. С. Мережковский,— значит сказать я есмь во Христе, в Абсолютной личности. Тогда все человеческие личности суть дроби Единицы Христа» (см.: Мережковский Д. С. Зачем воскрес? Религиозная личность и общественность // Русская философия.— СПб., 1993.— С. 154.

Итак, *вера*, но только не в абстрактную и потустороннюю, лишь представляемую сущность, а в реально сущего Бога, действующего и познающего в человеческом самосознании, которое через то становится разумным, духовным началом, есть, по Фихте, необходимая, хотя и не достаточная предпосылка возникновения свободной формы познания и жизни. В работе «Назначение человека», адресованной самой широкой аудитории, он пишет о великой роли веры в процессе образования человеческого духа. Вера пробуждает в человеке стремление подняться над преходящим и мнимым бытием, именуемым опытом, который у каждого имеет свои особенности, обусловленные его обучением и воспитанием; она побуждает человека к бескорыстному действию, к познанию более глубокого, разумного содержания, а в усвоении последнего и обустройстве всех мирских отношений на принципах разума как раз и заключается высшее призвание христианина как споспешника истине (см.: 3 Ин 8).

Однако, согласно *духу* трансцендентального знания, способ существования свободы не ограничивается только актом отрицания всего конечного, обусловленного (включая и самого субъекта самоограничения, ибо он есть необходимый момент отношения опыта). Действительная свобода предполагает абсолютно безусловный принцип деятельного познания, или принцип идеал-реализма, в котором сознание, познающее бесконечный предмет, сливается с этим предметом и становится непосредственным знанием сущего, или абсолютным самосознанием последнего. Бог из неопределенной, потусторонней вещи в себе только в сфере безусловного Я становится трансцендентальным *знанием себя самого*, абсолютно человечным Богом или *духом как таковым.* Ведь знание, в отличие от мнения, есть не внешним образом осознанное бытие Бога, а само это бытие как объективный процесс божественного самопознания, в который человек может и должен войти с полным сознанием сути дела. «Бытие Бога и знание — одно»,— вслед за Парменидом вновь утверждает Фихте; «познать это, в смирении примириться с этим и быть блаженным в сознании этой нашей тождественности с божественной силой — доступно всем людям; осмыслить в ясном понятии общее, абсолютное и вечно неизменное в этом руководительстве — задача философии»[4]. Бог, таким образом, становится тем, что он есть по своей природе, а философия является не только *необходимым* способом его возвращения к себе самому из вне себя бытия, но и совершенно *свободной* в себе и для себя деятельностью познания.

Более того, столь свободное самодвижение безусловного принципа не может не полагать в своём понятии совпадения начала и результата этого процесса, что и должно доказать наукоучение, поскольку только в этом совпадении божественная природа раскрывает себя как тотальность своих существенных определений, как «всё во всём» (1 Кор 15:28). *Слово* сущего в своём царстве чистого мышления, которое учёное сословие имеет честь представлять, постоянно изрекает истину, и в этих изреченных, опосредствованных в себе и через себя *глаголах* оно не перестает оставаться одним-единственным понятием, т. е. словом *сущего*. Так что первое определение принципа — *тезис* «Я полагает Я», который Фихте возводит в ранг абсолютно достоверного положения, в его системе чистого мышления, или системе чистого понятия Я, оказывается только первым определением этого понятия, в котором разум только созерцает самого себя как простое тождество непосредственного и опосредованного, формы и содержания, но ещё не различает, а потому и не постигает самого себя в понятии. Его направленная

[4] Фихте И. Г. Основные черты современной эпохи // Фихте И. Г. Сочинения в 2-х т.— Т. II.— СПб.: Мифрил, 1993.— С. 489, 502.

на себя деятельность самосозерцания есть ещё как бы лишенное понятия созерцание, сперва лишь слепая уверенность в себе, натиск, или «дело-действие», по выражению самого автора наукоучения. Первый же действительный шаг к самопознанию есть противоположение, или *антитезис*, которым «Я полагает не-Я», так как разум не просто полагает себя, а полагает себя иным для себя самого. Он действует, чтобы реализовать себя в познании своей сущности; его активность, следовательно, есть активность *знания*, выходящего за пределы своего первоначального состояния «в самом акте понимания», по словам Фихте. Выйти же из мышления в форме тождества может только конкретное в себе самом, мыслящее самоё себя мышление. Значит, процесс движения понятия разума есть такое самоопределение, в котором изначально доминирует не тождество, а различие, доходящее до противоположности — отрицательное тождество, благодаря чему первое положение через акт самоотрицания, или перводеления, становится иным и только в ином, нетождественном себе моменте узнаёт себя.

В этом акте самооткровения то, что было непосредственным и безусловным, становится на деле опосредствованным и обусловленным моментом целого — средством всеобщей цели познания истины. На языке религиозного представления это выражается так, что Отец как Отец открывает себя самого в единородном первенце и только в Сыне своём узнает своё отцовство. Без Сына — нет Отца, без различия, доходящего до противоположности, нет и тождества. Бог существует, таким образом, благодаря иному, *другому*, но это другое есть в то же время Он сам в своей истине. Из тех высказываний Афанасия Великого, которые дошли до нас как теоретическое основание понимания никейского Символа веры, по этому пункту можно выделить следующее: «Истинный по природе <…> Отчий Сын, собственно принадлежащий сущности Отца, Он есть истинный Бог, как единосущный Отцу, свет от света, сила и истинный образ Отчей сущности»[5]. Истина Ветхого Завета поэтому заключается в Новом Завете. Отсюда — мораль: заповеди следует усваивать в свете христианской любви, т. е. духовно, а не в той форме, как они записаны на скрижалях пятикнижия. Ведь не народ для закона, а закон — для народа. Напомним, что примерно за десять лет до Октябрьской революции в нашем Отечестве Д. С. Мережковский предсказывал, что русская революция будет *религиозной* по своему существу, поскольку России, чтобы покончить с абсолютизмом, нужно порвать и с ветхозаветной по способу поклонения Богу Церковью, которая с ним связана. Новый тип общественного строя, названный социализмом, был только первым во всемирной истории *опытом воплощения принципа христианской справедливости* — первой попыткой реализации «закона для народа», отчего этот опыт не мог быть безболезненным.

Когда разум мыслит самого себя, он себя же и преобразует, поскольку мыслить тождество означает превращать его в противоположность мыслящего и мыслимого моментов мышления как такового (заметим, что о природе чистого мышления, способного в одном увидеть иное и постичь *сущность* как единство бытия и небытия, Платон и Аристотель писали задолго до Фихте, однако познать её как противоположность и противоречие в себе самой стало делом его эпохи). Мыслить противоположение «Я полагает не-Я» значит определять уже определенное. Поэтому третьим актом мышления, *синтезом* необходимо полагается возвращение к бесконечному в себе самом исходному пункту, но уже обогащенному отрицанием антитезиса. Знание Я не просто

---

[5] Цит. по: Шмонин Д. В. Введение в средневековую философию. Патристика.— СПб.: Изд-во СПбГУ и РХГА, 2008.— С. 59.

есть как некое единство субъекта деятельности с собой, но благодаря определяющей способности оно уже знает, чем именно является это единство. Тем самым знание становится знанием знания, или наукоучением. Говоря образным языком религиозного представления, Сын возвращается к Отцу в Святом духе и только в последнем Он окончательно преодолевает свое раздвоение и связанное с ним страдание. Только в форме абсолютного, или *святого,* духа он становится просветленным. У Фихте синтез как третий момент принципа системы («Я полагает взаимно ограничивающие друг друга Я и не-Я») отнюдь не представляет собой простое соединение противоположностей, поскольку тождество тезиса и противоположность антитезиса окончательно теряют в нём значение неких самостоятельных сущностей — в своём основании они впервые выступают в качестве необходимого условия практической и теоретической форм единого трансцендентального знания. Строго говоря, весь потенциал возможного знания, вся практика и вся теория сконцентрированы в той абсолютной точке, которую впервые постиг и выразил Фихте. В этом его персональная заслуга как деятеля трансцендентальной философии, науки знающего себя разума. Вместе с тем следует признать, что как бы ни был прав Фихте, пытаясь раскрыть содержание трансцендентального знания в системе всеобщих и необходимых определений разума, в её исходном пункте он всё-таки допустил серьёзную, хотя и неизбежную в его положении ошибку, принимая *начало системы* за безусловное, само по себе сущее *первоначало*. Рассмотрим, в чём она состояла и чем была вызвана.

Тезис, представляемый Фихте в качестве абсолютно достоверного *положения*, есть на самом деле только видимость положительного, абсолютно достоверного по форме и содержанию начала, к которому на деле предстоит ещё прийти. Подчеркнем, что эта видимость есть *действительная* видимость разума, которую Фихте обозначает как интеллектуальное созерцание, безусловно положительное делание (подобно тому, как Парменид определял бытие как абсолютное первоначало). Однако из видимости, даже если это видимость самого разума, отнюдь не может непосредственно вытекать что-то предметное и определенное. Вместе с тем поскольку она есть видимость *понятия* Я (иными словами, всеобщая форма его откровения себе), постольку вместе с *для себя бытием* с необходимостью выступает как его особенная форма его отрицание, или *инобытие*. Это — антитетическая форма разума, которую он, подобно Сизифу, пытается осилить в своей бесконечной деятельности самоопределения. Второе положение есть результат мышления, мыслящего самого себя, но уже *предметно*. «Значит,— считает Фихте,— это уже не чистая деятельность, а *объективная* деятельность (которая полагает себе некоторый *предмет*. <…> В самом понятии объективной деятельности уже предполагается, что ей противостоит что-то и что она, таким образом, ограничена)»[6]. Уже Кант заметил, что разум неизбежно впадает в антиномию, причем это происходит как раз в исходном пункте его знания о себе в качестве познающего. В наукоучении разум предстает как непосредственный и опосредствованный, как Я и не-Я. Поскольку не-Я для разума выступило как неразрешимая на тот момент в теоретическом и практическом плане проблема овладения предметностью вообще, поскольку он выделил себя самого из системы, из целого в качестве формы непосредственности, абсолютизировав момент тождества, постольку вся его теоретико-практическая *злость* оказалась выброшенной им *вовне себя*, в сферу опыта.

---

[6] Фихте И. Г. Основа общего наукоучения // Фихте И. Г. Сочинения в 2 т.— Т. I.— СПб.: Мифрил, 1993.— С. 255.

Война, если воспользоваться выражением Гераклита, идет на два фронта; правда, один фронт представляет собой видимую форму противоречия мышления и бытия, а другой — скрытую. Заметим, что предметом этого *непосредственного разума* (который столь же непосредственен и в своей форме инобытия — в форме не-Я, ибо выступившие моменты разума ещё разобщены в нём самом) с этого момента становится *разумно созерцаемое*, т. е. сверхчувственное, логическое содержание всего, что есть вне него как самосознания, или Я = Я. Поэтому так называемый внешний мир — мир природы и человеческих отношений — суть для Я уже не *данный* предмет познания, а предмет принципиально иного плана, о котором ему, правда, пока ничего не известно (однако известно философу как споспешнику разума, наблюдающему за его деятельностью как бы со стороны). Разуму ещё предстоит познать, что он и есть *положенный* в процессе собственного формообразования *предмет*. Только принципиально овладев собой в сфере *вне себя бытия*, он сможет приступить к познанию самого себя в своей собственной природе, чтобы раскрыть свою сущность как систему единого понятия и стать, по выражению Фихте, блаженным.

Итак, выступившее вместе с для себя бытием разума его *вне себя бытие* представляет собой ряд форм разума (ряд категорий сущего, как сказал бы Аристотель), образующих тотальность предмета как такового, в котором присутствует тройственность понятия, но как *слепая необходимость*; только благодаря религии и философии в развившейся вместе с ними деятельности самопознания эта необходимость преобразуется в свободу самоопределения. В отличие от предмета рассудочного познания, предмет разума перестаёт быть самостоятельным началом, поскольку бытие предмета существует только как мыслимое. Как мыслимое бытие оно есть определение, т. е. момент сущего в себе и для себя абсолютного Я — мышления, мыслящего мышление. Философия природы и философия истории, таким образом, отныне становятся научным делом разума, для которого определенность природы и общества есть определенность, которую он полагает и познает в процессе своего становления. Именно поэтому в предисловии к «Системе трансцендентального идеализма» Шеллинг определяет философию как «непрерывную историю самосознания», а сам процесс становления разума у него предстаёт как постепенное восхождение от «первоначального ощущения» вплоть до «абсолютного акта воли». Заметно, что в этой своей работе, как, впрочем, и во всех других, Шеллинг применяет открытый Фихте принцип деятельного познания, однако настолько вольно, особенно при исследовании природы, что получает от последнего весьма резкие замечания. Так, в письме Шеллингу Фихте ещё в 1800 году однозначно отрицал возможность выведения «Я обратно из того, что в другом месте целиком было выведено из Я»[7], а в восьмой лекции об «Основных чертах современной эпохи» назвал попытки сделать это «мышлением мечтательности». Впрочем, он не отрицал необходимости истинного умозрения природы, а ничего лучшего в этой области, чем натурфилософия Шеллинга, начиная с «Идей к философии природы как введения в изучение этой науки», не было представлено на суд учёного сообщества вплоть до гегелевского учения о природе в «Энциклопедии философских наук». Что же касается научного понимания истории, то оно стало необходимым делом философии благодаря тому, что в процессе своей истории философия именно у Фихте впервые достигла формы научного самопознания. В фихтевском трансцендентальном идеализме противостояние субстанции познания его субъекту преобразуется в форму отношения духа к себе самому, в форму

[7] Фихте к Шеллингу // Вопросы философии.— 1996.— № 3.— С. 93.

всеобщего самосознания. Только знание этого чистого, сущего в себе и для себя предмета мышления позволило автору наукоучения научным образом подойти к предмету истории человечества и раскрыть его как поэтапное становление и установление разума в мире. Разум как законодатель человеческого духа является действующим субъектом всемирной истории, и только поэтому действительность исторического бытия всегда в себе разумна и познаваема. Развертывание плана истории происходит у Фихте в форме развития имманентного противоречия единого разума или, по собственному выражению немецкого мыслителя, его «борьбы с самим собой в человеческой жизни», начиная от «состояния невинности», характерного для эпохи разумного инстинкта, и заканчивая «состоянием завершенного оправдания и освящения», характерным для эпохи разумного искусства[8]. Так что в познании внешнего мира разум находится у себя самого, т. е. познает то, что только ему и принадлежит.

Вернемся, однако, к внутреннему отношению мышления и бытия, или к внутреннему предмету разумной деятельности, признавая при этом некоторую условность термина «внутренний». Антитетический момент разумного, будучи первым отрицанием трансцендентальной видимости, ещё не есть основание самого себя. В безусловное основание он развернётся только в третьем, синтетическом моменте принципа, когда абстрактно-всеобщее, неопределенное Я и особенное, определённое не-Я будут преобразованы в аспекты единичного, конкретного в себе самом результата — замыкающего все концы начала. Вспомним, что только монада, или *единица,* у Пифагора заключает в себе противоположное (например, женское и мужское), выступая одновременно как исходным, так и конечным пунктом. Надо сказать, что к такому способу раскрытия содержания трансцендентального знания, в котором первый момент принципа, или «тетическая форма разума», по выражению самого Фихте, является только необходимым исходным моментом целого, подходит и сам автор наукоучения. Не случайно, что у него трём основоположениям разума соответствуют в опыте три категории рассудка — реальность, отрицание и ограничение[9]. Последняя, как известно из «Критики чистого разума» Канта, есть истина первой и второй категории, так как содержит их в себе как свои моменты. Поэтому она и считается Фихте *первым* истинным определением, или определяющим основанием опыта, самим рассудком.

Рассудок, в отличие от разума, есть основание опыта в самом опыте, поэтому в опыте он не просто «сопровождает» сознание того или иного предмета, а осуществляет самого себя и познаёт только свои определения. Анализ и синтез есть способы спонтанной деятельности рассудка: он либо судит вещь, аналитически разлагая её на составляющие моменты опыта (*тождество* чувственного созерцания как нечто апостериорное и *противоположность* рассудочного понятия, как нечто априорное), либо «оправдывает» её в своем синтезе представлений. Таким образом, рассудок является не только необходимым условием всякого эмпирического знания, но и самим его творцом, формообразующим началом, т. к. именно он полагает необходимую связь моментов отношения опыта. Случайную их связь может составить для себя любое конечное «я», что, как известно, не проходит для него без горьких последствий, хотя и такого рода стихийное, т. е. слепое, формотворчество является закономерным в деле

---

[8] Фихте И. Г. Основные черты современной эпохи // Фихте И. Г. Сочинения в 2 т.— Т. II.— СПб.: Мифрил, 1993.— С. 370, 375.

[9] Фихте И. Г. Основа общего наукоучения // Фихте И. Г. Сочинения в 2-х т.— Т. I.— СПб.: Наука, 1993.— С. 82, 89, 108.

всеобщего испытания человеческого духа, именуемого историей. Необходимая связь противоположного есть категория рассудка. То, что категории у Канта сгруппированы по тройственному принципу, находит у Фихте своё логическое объяснение, но только не в опыте, а в основании опыта, которое им было впервые раскрыто и представлено философскому сообществу в форме *триединства* разума или принципа системы трансцендентального знания. Это знание позволило дать ответы на многие вопросы, волнующие умы учёных, хотя число понимающих суть наукоучения было в то время крайне невелико. Выделим лишь некоторые из этих философских ответов.

Во-первых, в отличие от формальной логики, этого «искусственного продукта человеческого духа»[10], чистый дух самосознания, или разум как таковой, сам порождает себя в форме трёх основоположений, из которых рассудок затем абстрагирует только *формы* своего отношения с собой. К примеру, так называемые «законы» противоречия и достаточного основания, обосновывающие аналитические и синтетические операции рассудка, выводятся из второго и третьего основоположения наукоучения[11], а логический «закон» тождества, признававшийся со времен античности самым достоверным положением логики и условием возможности мышления вообще, — из его первого основоположения[12].

Во-вторых, триединый разум как предмет философской науки абсолютно свободен в своей необходимости, так как, в отличие от предметов отдельных наук, находится только у себя, отчего и *возвращается к себе*[13]. Интеллигенция, как ещё именует разум Фихте, раскрывает свои всеобщие определения так, что начало совпадает с результатом деятельности, благодаря чему всё человеческое знание по своим первым основоположениям становится известным философии.

В-третьих, эмпирические науки возможны не потому, что они обладают своим особенным содержанием, а возможны и необходимо существуют лишь в силу определяющего основания всякого возможного опыта, отчего они «есть только части одного и того же наукочения»[14].

Убеждение Фихте в том, что философия в наукоучении достигла, наконец, знающего самого себя знания, подойдя, таким образом, к завершению, а в принципе даже завершилась, ибо её конец совпал с началом, заслуживает особого внимания. Во всяком случае, после Фихте и благодаря его усилиям историю философии можно впервые рассматривать именно *научным способом*, т. е. в соответствии с открытыми в наукоучении *законами разума*.

Вся античная философия с этой точки зрения мыслит истину в форме первого момента принципа спекулятивной системы «Я полагает Я» — в форме тождества мыслящего и мыслимого, не случайно игнорируя опыт с присущим ему рассудочным, диалогическим мышлением как нечто лишенное в себе всеобщей, логической формы познания. Вместе с тем, рассматривая античную философию, мы обнаруживаем внутри нее как тетической формы разума движение от *бытия* Парменида к *становлению* Гераклита, от *идеи* Платона к *мыслящему самого себя мышлению* Аристотеля.

---

[10] Фихте И. Г О понятии наукоучения, или так называемой философии // Фихте И. Г. Сочинения.— СПб.: Наука, 2008.— С. 58

[11] Там же. С. 67.

[12] Там же. С. 59.

[13] Там же. С. 51.

[14] Там же. С. 48.

Истина, согласно Аристотелю, не может быть дана в опыте, хотя он и является исходным моментом восхождения к ней. Сама метафизика как *первая философия* есть уникальный способ бытия сущности в форме самоопределения разума, который есть конечная цель и истинное начало мышления. Бытие разумного сущего, в отличие от мифологического и религиозного представления о предмете, представляет собой только момент или первичное определение деятельности действительного самопознания. Аристотель, раскрыв природу Бога как вечную деятельность мышления, мыслящего себя самого (см.: Метаф. XII, 7, 1072 b), тем самым объективно достиг статуса первого философа, подобно тому, как в мифологии Зевс, будучи формально третьим (после Урана и Крона), стал первым по существу дела. «Божественное мышление» уже у Аристотеля составляет замкнутый, тождественный только себе круг целого, по отношению к которому «человеческий ум», направленный «на составное», относится к области частичного знания (см.: Там же. XII, 9, 1075 a). Частное (особенное) не имманентно целому (всеобщему), поэтому происходит всё большее *отстранение* его от области чистого мышления, которое неоплатоники доведут до абсолютной пропасти суждения «А не есть Б» и тем самым окончательно разрушат единый космос. Истина перейдет из сферы философского *созерцания* в ведомство религии, способной, однако, восстановить утраченное единство только в форме *представления*.

Античную философию обычно в целом характеризуют как космоцентризм, но это верно только для исходного, полисного этапа её самопознания, поскольку в своем итоге древняя классическая мысль приходит к прямо противоположному заключению — к постижению единства и центра мира в потусторонней субстанции. Тем самым она упраздняет себя как самостоятельную единицу, как прекрасную индивидуальность. Чтобы восторжествовала абсолютная форма разума, индивидуальность, согласно Фихте, непременно должна умирать. Её *уже нет* с точки зрения высшего единства бытия и мышления, постигнутого философским разумом. Отсюда проистекает фатальная необходимость кризиса полиса и всей эпохи эллинизма. Как известно, идею первоначала вслед за Платоном и Аристотелем пытались осмыслить неоплатоники и гностики, которые, по словам Р. В. Светлова, совершают переход «от трансцендентности Бога чувственному Космосу к трансцендентности его человеческому знанию»[15]. Однако тем самым они объективно подготавливают почву не столько для дальнейшего развития философского способа познания предмета, сколько для христианских апологетов II века, заложивших основы средневекового представления о *непостижимости* Бога и необходимости апофатической мистики. Так на смену античной идее самопознания приходит идея откровения, которая только в форме трансцендентализма Канта, Фихте и Шеллинга и спекулятивного, логического понятия Гегеля вновь начнет обретать первоначальный вид разумного самопознания.

Всё средневековое философствование мыслит в форме второго момента принципа — «Я полагает не-Я», где к моменту всеобщего тождества божественной субстанции *прибавляется* внеположенная ей *противоположность* особенного начала в лице *субъекта веры и познания*. Несмотря на то что у Фомы Аквинского проводится четкая граница между Божественным «для себя» и человеческим «для нас», поскольку «понятие Бога <…> не самоочевидно *для нас* и нуждается в доказательстве через посредство

[15] Подробно об этом см.: Светлов Р. В. Античный неоплатонизм и александрийская экзегетика.— СПб.: Изд-во СПбГУ, 1996.— С. 31.

вещей более нам известных, хотя и менее явных по природе»[16], все-таки субстанция предмета *необходимо* предполагает уже наличие субъекта познания. Без выступившей в христианскую эпоху субъективности как особенного момента всеобщего последнее уже просто немыслимо и невыразимо. Без человека Бог для христианского духа немыслим и, значит, невозможен, несмотря на то что Церковь, рассуждая, скорее всего, по ветхозаветному способу, настаивает на существовании трансцендентного Творца, по отношению к которому все люди однозначно суть Его тварные создания. От этого и возникла иллюзия, что творящий может творить без того, благодаря чему он является творцом.

Иначе говоря, в средневековом мышлении выступила *противоположность* между всеобщим, безусловным предметом познания и особенным, обусловленным способом мышления. Только Бог, по словам Фомы Аквинского, как предмет априорного познания, т. е. фактически самопознания, есть абсолютное «согласие с самим собой», есть «своё же собственное мышление и бытие»[17], а вот в сфере опыта как богочеловеческой жизни и познания, напротив, проявилось различие, противоположность мышления и бытия. Несмотря на то что в апофатическом богословии Бог как предмет религиозного сознания выступает по отношению к последнему в качестве безусловно противостоящего начала, как нечто бесконечно далёкое и недосягаемое по отношению к нашей познавательной деятельности (способности), однако сама деятельность субъекта познания в себе уже отнюдь не ничтожна. Дух *западного* Средневековья, рассматриваемый со стороны рассудочного сознания, есть различающий, дискурсивный дух, пытающийся найти философско-теологические предикаты всем предметам религиозных представлений, чтобы подвести их под общий «аршин», или «сумму», и тем самым теоретически восстановить утраченное единство духа, исходящего от Отца и Сына. Поскольку поиск рациональных определений как формально-логический процесс протекал вне живого содержания религиозной веры, в стенах автономных университетов, превращённых, по Гердеру, в интеллектуальную «арену рыцарских поединков», то он с необходимостью порождал схоластику и мистику как реакцию на отрыв логической формы от содержания. Однако, несмотря на отмеченные «издержки роста» рациональной *формы* мысли, последняя только в этом «отрыве» могла получить должное образование, стать необходимым и всеобщим образом истины, пройдя универсальный, а потому и уникальный в своём роде способ инициации. Пролить «свет различающего рассудка», по выражению Николая Кузанского, на то, что уже есть в Откровении, стать интеллектуальной опорой истин веры — такова основная задача мышления в католицизме. Именно в рамках католицизма как «западной части единой вселенской христианской церкви», по выражению С. Н. Булгакова, возрождается и развивается метафизика, объективную тенденцию которой отмечает президент католического университета И. Лобковиц как «движение от субстанции к рефлексии», к «само себя знающему знанию»[18]. Становление этого духа не оставляет неизменным Свет Востока как первообраза Святого Духа, который всё более погружается в «за-

---

[16] Фома Аквинский. Сумма теологии.— Ч. I.— М.; Киев, 2002.— С. 20–23, 222. См. также: Фома Аквинский. Сумма против язычников. Ин-т философии, теологии и истории св. Фомы.— Кн. I.— М., 2004.— С. 61.

[17] Там же. С. 222.

[18] Лобковиц И. От субстанции к рефлексии. Пути западноевропейской метафизики // Вопросы философии.— 1995.— № 1.— С. 102–103.

кат» Запада, чтобы быть ближе к невидимому Богу, как уже отмечалось, «разумением твоим» (Мф 22:37). Для последнего существенным является иной свет — свет, исходящий от «солнца самосознания», по выражению Гегеля.

В эпоху Возрождения и Нового времени при сохранении господства второго момента всеобщего принципа выделившееся субъективное как особенное начинает заявлять о своих правах. Отсюда и берет своё начало борьба за свободу совести — свободу мысли, слова и деятельности. Церковь объективно нуждалась в преобразовании своего представления о сущем и формах его проявления, отчего она его, как известно, и получила благодаря усилиям Лютера, Цвингли, Кальвина, а также других деятелей Реформации. Субъект веры в себе самом раскрывает *источник* веры в Бога, а субъект познания в себе самом обнаруживает первоначальный принцип тождества, или всеобщности, знания. Этот принцип проявляется как на уровне чувственного восприятия («esse est percipi» Дж. Беркли), так и на уровне человеческого мышления («cogito ergo sum» Р. Декарта). Опыт в целом, который античностью в философском плане как не обладающий единством логоса не принимался в расчет, а средневековыми мыслителями только *допускался* как некоторое вспомогательное средство для укрепления веры в потусторонний мир, отныне сам стал буквально глаголать истину и отрицать трансцендентного Бога как свое определяющее основание. Из этого кричащего противоречия и рождается третий момент принципа — момент трансцендентального, синтетического знания, объединяющего в себе тождество Я и противоположность не-Я, т. е. имманентное и трансцендентное, априорное и апостериорное.

Немецкая классическая философия в лице Канта, Фихте и Шеллинга мыслит в форме третьего момента принципа. Знание, по Канту, предполагает первоначальный синтез и само есть синтез противоположного — созерцания и понятия. Трансцендентальное единство самосознания «сопровождает» всякое представление. Оно есть в каждом созерцании и в каждой абстрактной мысли; оно *связывает* указанные противоположности, образуя, таким образом, *знания*. Однако *знание* самого безусловного, образующего знания единства, по Канту, невозможно, так как предмет философского познания (предмет первой философии, как сказал бы Аристотель) переходит границу возможности познания. Его, по Канту, можно только мыслить, но знать — не дано. С этим заключением своего предшественника Фихте не согласен принципиально, понимая, что развитие выдвинутой Кантом трансцендентальной точки зрения возможно только через раскрытие определенности основания опыта, или абсолютного Я. К такой доселе неведомой задаче Фихте приступает в полной уверенности, что его понимание сути философского предмета станет вполне ясным учёному сословию. Фихте начинает с анализа опыта, где он раскрывает диалектику сознания, его раздвоение на противоположные моменты: вещь с одной стороны, а интеллект — с другой. *Противоречие* бытия и мышления выступило, таким образом, прежде всего в сфере субъективности, в сфере представляющего сознания, хотя потребовалось немало усилий на его осознание и разрешение. Проблема заключалась в том, что раскрыв противоречие представления как диалектику реального и идеального, сознания и самосознания, Фихте всё-таки допускал существование основополагающего интеллектуального созерцания *без понятия*, называя его тем не менее чистым мышлением, безусловным деланием, абсолютным Я и т. п. Однако справедливости ради заметим, что Я у Фихте действительно абсолютно как по форме, так и по содержанию, хотя только в одном-единственном отношении — в отношении к опыту, к рассудочному мышлению. Об истинном мышлении как конкретном в себе самом процессе познания

более существенно и подробно будет писать Гегель, но прежде чем браться за него, мы должны усвоить точку зрения трансцендентального идеализма и через неё подойти к пониманию вечной идеи христианства.

Если рассматривать трансцендентальную философию в контексте христианского периода истории самопознания духа, то можно сказать, что немецким народом был сделан серьезнейший шаг на пути преодоления *внешней формы откровения* не только на уровне «души и сердца», но и на уровне «разумения». Наукоучение Фихте с этой точки зрения есть философски выраженное Слово Божие, триединая природа которого проявилась одноактно, т. е. вне времени и пространства, но вместе с тем в логической последовательности. Логос в своем движении через философское познание является тем, что он есть по сути своей — понятием самого себя, а философский идеализм, в свою очередь, выступает адекватным способом его самореализации. Философия есть мыслящее себя всеобщее мышление человека и вместе с тем есть живое движение духа Логоса. Можно сказать, что немецкая классическая философия, и прежде всего трансцендентальная философия Фихте, возникла из необходимой и объективной потребности самого христианства освободиться, очиститься от оков природного и превращенного, окончательно снять с себя «окаменелость», как сказал бы Шеллинг, погружаясь в самое себя. Дух должен ещё возникнуть для себя и утвердить себя в своем отношении к естеству природы, ко всему конечному вообще, стать продуктом только своей деятельности, раскрывая свою определенность в *синтетической форме тождества мышления и бытия*. Но это самоутверждение через абстрактное отрицание, как мы видим сегодня, чревато новым типом «окаменелости», известным в христианской культуре как *гордыня*.

Положительным результатом этого отрицательного творчества стало знание человеческим духом своей собственной бесконечной основы. Однако тем самым противостояние общества и природы достигло предельной остроты, глобального напряжения, хотя в пору Фихте это и не проявилось так очевидно, как два века спустя. Буржуазное, т. е. гражданское, общество (имеется в виду, прежде всего, западный мир) теперь во всех своих основных определениях — экономика, социально-политическая сфера и духовная культура — превращается в сверхъестественное, искусственное образование, т. е. *цивилизацию*, поскольку христианский принцип самоопределения становится законом «мира сего», его краеугольным камнем. Всё «поприще романо-германской цивилизации», по словам Н. Я. Данилевского, покоится на этом камне. Капитал, формально-правовой общественный порядок и философия, возведенная в степень науки, суть результаты самодеятельности христианского духа, реформированного Лютером и его последователями. В свою очередь, человечество из *определяемой*, пассивной части бытия превращается в *определяющее* основание самого себя и окружающего его мира, а поскольку последний продолжает оставаться в определении внешнего предмета, то и отношение к нему не может не быть покоряющим, потребительским. Природа, а вместе с ней и мир иных, *незападных* народов находятся *вне* всеобщего морального закона, в них нет ничего сакрального, поэтому они могут быть только средством для удовлетворения всё возрастающих потребностей западного *сверхчеловеческого* общества, внешним ресурсом для госпожи Цивилизации.

Законченность наукоучения, о которой пишет Фихте, свидетельствует только о той черте, к которой подошла христианская идея, достигнув внутри себя полноты, тотальности. То, что наступили времена *упадка* духа, находит свое объяснение как раз в конечности исторической формы христианской религии, в исчерпанности закона свободы. Стержнем цивилизации и культуры Запада является *принцип тождества самосознания*, который,

по выражению Фихте, превращает «веру в созерцание разума», но дальше этого не идёт, поскольку самодеятельный дух Реформации находит в нем своё предельное положение. Разум как бы замер (если не сказать «умер») в себе, хотя *машинально* ещё продолжает своё уже бессмысленное дело-действие. Актуальным теперь становится восхождение человеческого духа к «всеобщей религии разума» (Кант), где самосознание уже не *искусственно* (через абсолютную форму отвлечения от реального опыта) преодолевает противоположность бого-человеческого начала, обрывая тем самым *живой процесс познания истины*, а через возрождение последнего в духовной форме. Только сам процесс познания истины как изначальное единство жизни и познания, бытия и мышления становится тем обетованным духом истины, свет которого будет светить человеку без какого-либо внешнего источника. Однако эта задача окажется под силу только тому народу, который уже не стихийно, а со знанием дела, ему предстоящего, примет эстафету от германских народов. «Нищему духом» с этой великой проблемой не справиться. Трансцендентальная философия как способ самопознания есть тот *логически необходимый* момент истории философии, когда философия *впервые* приобретает форму науки самого разума, или всеобщую форму разума. Для русской философской мысли усвоение этой формы — первейшая, хотя и не окончательная задача (имеется в виду необходимость усвоения и гегелевской системы как более развитой формы этой науки). Однако прежде чем вскакивать на платформу исключительно спекулятивного и сугубо логического, нам крайне необходимо самоутвердиться в форме трансцендентального разума.

Итак, трансцендентальный способ познания, впервые разработанный Фихте, в отличие от позитивистски-научного или традиционно-метафизического, которые догматически исходят из внешне данного основания, исходит только из собственного, безусловного основания, или из абсолютного Я. Поэтому всё многообразие явлений и сущностей он сводит *к всеобщему способу деятельности и познания*, который шаг за шагом реально осуществляет (проявляет) себя во всемирной истории. Об этом, правда, в форме представления уже было известно христианской религии, почему её смело можно именовать *предтечей* трансцендентальной точки зрения. Заметим, что последняя сама по себе, т. е. в отрыве от содержания христианства, ничего не значит (так и останется никчемной, как любая философская конструкция, игнорирующая это содержание), поскольку призвание философии заключается в том, чтобы выразить ту же самую от века сущую *идею спасения*, но уже в форме мышления. Иначе говоря, трансцендентальная философия только *очищает* бесконечное разумное содержание религии от «примеси представлений», по выражению Фихте, и переводит его в более соответствующую этому содержанию бесконечную форму — в форму мыслящего себя самого мышления, в форму спекулятивной науки. При этом было бы совершенно неверным полагать существование наряду друг с другом двух форм самопознания разума. Они *есть*, но *не наряду*, ибо их порядок определен идеей логоса или логической идеей, а Логос — один. Поэтому трансцендентальную философию следует понимать как *истинную религию*, или религию в её истине[19]. Ведь сама заповедь Христа

[19] В отличие от Куно Фишера, считающего, что «система наукоучения от теоретического Я переходит к Я практическому (моральному), а от него к религиозному, или от знания к вере», мы полагаем, что у Фихте всё обстоит как раз наоборот, а именно: христианская вера в науке становится созерцающим себя знанием. О чем он, недвусмысленно сам и доказывает, особенно в пятой лекции «Наставления к блаженной жизни». См.: Фишер Куно. История новой философии. Шестой том. Фихте: жизнь, сочинения и учение.— СПб., 2004.— С. 532; Фихте И. Г. Наставление к блаженной жизни, или также учение о религии // Фихте И. Г. Сочинения.— СПб.: Наука, 2008.— С. 653.

говорит о необходимости возвышения в любви к Богу «разумением твоим» (Мф 22:37) путем самоотвержения (см.: Мф 16:24). Понятно, что не всё, что называется философией, является богоугодным делом, однако если правильно понимать мысль апостола Иакова, утверждавшего, что «вера без дел мертва» (Иак 2:26), то в философии, достигшей формы *абсолютного самосознания,* следует видеть уже не просто богоугодное занятие, допустимое в качестве некоего приложения к сакральным символам религии, а *дело* самого Бога, или *начало* Его *истинного*, *окончательного* пришествия и самоутверждения в мире сём. «Но кто вникнет в закон совершенный, *закон свободы*, и будет *в нём*, тот, будучи не слушателем забывчивым, но исполнителем дела, блажен будет в своем действовании» (Иак 1:25).

ЛИТЕРАТУРА

1. Лобковиц И. От субстанции к рефлексии. Пути западноевропейской метафизики // Вопросы философии.— 1995.— № 1.
2. Мережковский Д. С. Зачем воскрес? Религиозная личность и общественность // Русская философия.— СПб., 1993.
3. Светлов Р. В. Античный неоплатонизм и александрийская экзегетика.— СПб.: Изд-во СПбГУ, 1996.— СПб., 2006.
4. Фихте И. Г. Наставление к блаженной жизни, или также учение о религии // Фихте И. Г. Сочинения.— СПб.: Наука, 2008.
5. Фихте И. Г. Основа общего наукоучения // Фихте И. Г. Сочинения в 2 т.— Т. I.— СПб.: Мифрил, 1993.
6. Фихте И. Г. Основные черты современной эпохи // Фихте И. Г. Сочинения в 2 т.— Т. II.— СПб.: Мифрил, 1993.
7. Фихте И. Г. О понятии наукоучения, или так называемой философии // Фихте И. Г. Сочинения.— СПб.: Наука, 2008.
8. Фихте к Шеллингу // Вопросы философии.— 1996.— № 3.
9. Фишер Куно. История новой философии. Шестой том. Фихте: жизнь, сочинения иучение.— СПб., 2004.
10. Фома Аквинский. Сумма против язычников.— Кн. I.— М.: Ин-т философии, теологии и истории св. Фомы, 2004.
11. Фома Аквинский. Сумма теологии.— Ч. I.— М.; Киев, 2002.
12. Шмонин Д. В. Введение в средневековую философию. Патристика.— СПб.: Изд-во СПбГУ; РХГА, 2008.
13. Якоби Ф. Г. Дополнение VII к «Письмам обучении Спинозы» // Гаман И. Г., Якоби Ф. Г. Философия чувства и веры.— СПб., 2006.

М. Р. Демин

УНИВЕРСИТЕТСКАЯ ФИЛОСОФИЯ ГЕРМАНИИ ПЕРВОЙ ПОЛОВИНЫ XIX ВЕКА: ДУХ И БУКВА

Текст является главным медиумом, посредником между носителем философских идей и их реципиентом. Однако сам философский текст редко направлен на раскрытие механизмов коммуникационного успеха, подразумевая, что его суггестивная значимость находится только в области смысла. Прагматика философского текста в значительной степени зависит от сложившихся способов циркуляции философского знания, которые в свою очередь подкреплены социальной и институциональной организацией общества. В статье предлагается гипотеза, согласно которой возникновение и расцвет немецкого идеализма в начале XIX века, а также его нисхождение к середине столетия были тесно связаны с реформами системы образования и изменением традиционных каналов производства и трансляции знания. Для подтверждения этого предположения будет рассмотрено, как в рамках немецкого университета посредством стилистических и институциональных модификаций меняется представление о философской работе и трансформируется практика философствования.

В книге, название которой можно перевести как «Системы регистрации 1800/1900» (Aufschreibesysteme 1800/1900), берлинский медиа-теоретик Фридрих Киттлер отстаивает идею о различных стратегиях языковой социализации на рубеже XIX–XX веков[1]. По мнению немецкого ученого, языковые представления и самоидентификации в начале XIX столетия формировались, прежде всего, через внутрисемейное, материнское воспитание. Язык матери (Mutter-Sprache) являлся мощным диспозитивом власти, обеспечивая приоритет устности над письменностью (умение правильно выговаривать=умение правильно писать). Традиционные властные сословия (дворянство, духовенство) сменялись новым — бюрократией, вхождение в которую определялось не правом рождения, а умением вырабатывать и правильно выражать собственные мысли. Утвердившийся приоритет устности над письменностью оказал значительное влияние на реформы системы образования и практику научных исследований начала XIX века, сделав преподавание языка центром школьного образования, а обучение философии — центром университетского.

[1] Kittler F. A. Aufschreibesysteme 1800, 1900 / Friedrich A. Kittler.— 3. Neuaufl.— München: Fink, 1995.

Дух против букв

«Наукоучение никоем образом не есть напечатанная книга: но оно есть живая, вечно новая и свежепродуцируемая мысль, которая при каждом новом условии времени и сообщения высказывает себя иначе»[2],— так пишет в одном из поздних вариантов своего философского учения Фихте. Проблема построения философской модели для Фихте является одновременно и проблемой изложения его наукоучения. Из всех представителей немецкой философии Фихте наиболее радикальным образом выступает против традиционного книгооборота, предполагающего жесткую фиксацию философского учения в письменной форме. «Наукоучение таково, что оно может быть усвоено не с помощью просто буквы, а только с помощью духа; ибо его основные идеи в каждом, кто его изучает, должны быть непременно порождены творческой силой воображения»[3]. Типографическая фиксация, открывающая возможности для тиражирования, ведет к утрате личного воздействия философа на аудиторию. Фихте противится разрушению единства языка и чувственного восприятия: коммуникационный процесс в области философии должен проходить перформативно. Для Фихте тот, кто просто пишет, не может называться философом; тот, кто просто читает, не может философски воспринимать. В лекциях Фихте рассчитывает не столько на информативность свой речи, сколько на то, что благодаря его знаниям слушатели переживут перерождение, эстетический катарсис. Установка на эмоциональный эффект, достигаемый устной речью лектора-философа, является копированием прагматики литературного текста.

Философия в начале XIX века конкурирует за влияние на публику с литературой (и прежде всего поэзией), подражая прагматике литературного текста. В переписке с Шиллером Фихте заявляет: «Как я знаю, дух в философии и дух в изящных искусствах так близко родственны, как разновидности одного и того же жанра… Философия изначально совсем не имеет букв, она — исключительно дух (lauter Geist), и в этом-то и дело, чтобы этот дух ухватить и установить»[4]. В этой позиции Фихте не одинок. Подобный взгляд выражает и Якоби, который не мыслит интеллектуальное общение без личного участия: «Письмо и язык отделены от жизни человека, они больше не письмо и не язык, они только лишь бесформенные линии, бессмысленные звуки»[5]. Отношение к печатному слову выступает критерием отличия настоящей философии от философии ненастоящей. Так, в юношеском наброске Гегель противопоставляет письменную (книжную) философию новой философии — «философии как поэзии»: «Философ должен обладать ровно такими же этическими силами, как и поэт. Люди без эстетических чувств — прописные философы (Buchstabenphilosophen). Философия духа есть эстетическая фил[ософия]»[6].

---

[2] Фихте И. Г. Наукоучение 1805 г. /пер. В. В. Мурского // Фихте И. Г. Система учения о нравах согласно принципам наукучения; Наукоучение 1805 г.; Наукоучение 1813 г.; Наукоучение 1814 г.— СПб.: Изд-во С.-Петерб. ун-та, 2006.— С. 351.

[3] Фихте И. Г. Основа общего наукоучения / пер. Б. В. Яковенко // Фихте И. Г. Сочинения. Работы 1792–1801 гг.— М.: Ладомир, 1995.— С. 432.

[4] Fichte I. H. Johann Gottlieb Fichte's Leben und literarischer Briefwechsel, Band 2, 2.— Auflage Leipzig, 1862.— S. 380.

[5] Jacobi F. H. Werke in 6 Bd. 1.Bd. (Hg)F. v. Roth.— Leipzig: Jüng. 1812.— S. 285.

[6] Hegel G. W. Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus. Kritische Edition // Mythologie der Vernunft. Hrsg. von Jamme Ch., Schneider H.— Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1984.— S.12. Испытать на себе эффект от устного прочтения «эстетической программы» можно обратившись по ссылке на аудиофайл в Интернете: http://federlese.com/index.php? id=17.

Агрессивная тактика философии по отношению к литературе в борьбе за власть над публикой вынуждала литераторов занимать оборонительные позиции. Отвечая на письмо Фихте, Шиллер заявляет, что не видит в противопоставлении большого смысла, а само противопоставление находит неясным. Более того, он не поддерживает предложение философа посвятить номер «Die Horen» теме «Дух против буквы»[7] и даже отклоняет статью Фихте «О духе и букве в философии», которую последний публикует спустя три года в «Philosophischen Journal». Позицию своего коллеги разделяет и Шлегель: «Учение о духе и буквах помимо прочего еще интересно потому, что оно может установить контакт философии с филологией»[8]. Для Шлегеля необходимость фиксации философского смысла в материальном коде — типографическом шрифте роднит философию и филологию[9].

Мимикрия философского текста под текст художественный (прежде всего поэтический) наделяет его автора презумпцией гениальности. Позиция философа-гения, сближающая философа с поэтом, легитимировала в глазах слушателей отсутствие ссылок на какие-либо другие философские авторитеты. Новый тип производства философии имел важные институциональные последствия, повлияв на практику преподавания философии[10]. Известно, что Кант, предшественник Фихте, свои лекции читал по книгам, автором которых он не являлся[11]. Именно Фихте оказался первым в истории немецкого университета, который стал читать лекции по философии, не пользуясь чужими учебниками. Показательно, что, опубликовав в 1794 году лекционный курс «Основа общего наукоучения», автор сопровождает его подзаголовком: «На правах рукописи для слушателей». Используемое в этом случае немецкое слово

---

[7] Fichte I. H. Johann Gottlieb Fichte's Leben und literarischer Briefwechsel, Band 2, 2.— Auflage Leipzig, 1862.— S. 380.

[8] Schlegel F. Fragmente // Athenaeum (Hg) A. W. v. Schlegel, F v. Schlegel. Berlin. 1. Bd. 2.— Stück. 1798.— S. 24.

[9] О концепции языка и духа у Шлегеля см.: Lau V. Erzählen und Verstehen. Historische Perspektiven der Hermeneutik.— Würzburg: Königshausen und Neumann, 1999.— S. 226–231.

[10] Чтения лекций без конспектов еще долгое время оставалось отличительно чертой немецкого университета, вызывая противоречивые чувства у студентов из других стан. В этом отношении любопытно свидетельство нашего соотечественника П. А. Милославского, стажировавшегося в Германии в семидесятые годы. Будущий профессор Казанского университета так описывает действия немецкого лектора: «Он излагает без тетрадки, экспромтом, часто воодушевляется до пафоса в разъяснении какой-нибудь метафизической тонкости, не обращая внимания ни на стиль, ни на логическую связь своих мыслей. Ошибки в построении речи, неточности, преувеличения, логическую неправильность он исправляет тут же и таким образом доводит свое разъяснение до требуемой или, по крайней мере, до возможной ясности и точности. Такой способ изложения для человека, привыкшего видеть в лекции научно-литературное произведение, с первого раза поражает своей оригинальностью и незатейливостью. Но немцы не без основания видят в этом преимущества университетской науки» (Милославский П. А. Типы современной философской мысли в Германии (Очерки из путешествия за границу).— Казань, 1878.— С. 34).

[11] О том, что Кант был представителем предшествующей традиции книгооборота, свидетельствует совсем иная стратегия понимания философской коммуникации, которая предполагала превосходство слушающего над говорящим, читающего над автором текста: «Замечу только: нет ничего необычного в том, что и в обыденной речи, и в сочинениях (sowohl im gemeinen Gespräche, als in Schriften), когда мы сравниваем мысли, высказанные автором о своем предмете, мы понимаем его лучше, чем он сам себя, если он недостаточно точно определил свое понятие и из-за этого иногда говорил или даже думал в противоречии со своими собственными замыслами» (Кант И. Критика чистого разума A 370 // Кант И. Сочинения на немецком и русском языках.— Т. 2.— Ч. 1 / под ред. Б. Бушлинга, Н. Мотрошиловой.— М.: Наука, 2006.— С. 479).

«Handschrift», дословно переводимое как «письмо, совершаемое от руки», противопоставляется немецкому слову «буква» (der Buchstabe), имеющему общий корень со словом «книга» (das Buch).

Рефлексия по поводу возможности транслирования нового философского знания, затрагивая такое важное понятия, как «дух», не только конституирует новые философские учения, но и создает новую теоретическую базу в области практики преподавания философии. В статье, посвященной новому устройству университета, Фихте излагает концепцию преподавания философии. Согласно его плану, философия в виде энциклопедических лекции (enzyklopädischen Vorlesungen) должна читаться философом на первом курсе всем студентам. Курс должен проходить в форме устных докладов, а по окончанию года студент обязан предоставить сочинение. При этом если сочинение касается «позитивно-научного материала», то к учителю-философу, по мнению Фихте, для проверки написанного должен присоединиться и специалист по предмету[12]. Свободная речь философа-гения противопоставляется контролируемой письменной (фиксированной) речи студента. Однако студент не повторяет за преподавателем, а учится также, как и его учитель, свободно излагать свои мысли. С позиции философа-гения философии нельзя обучить, философом можно только стать.

Сочинение по курсу философской энциклопедии выступает в качестве приемника выпускного школьного сочинения, успешное написание которого давало возможность учащимся гимназий продолжить обучение в университете. «Немецкий язык — спиритуалистический медиум всех медиумов, таких как поэзия или фантазия,— находится в гимназии уже по другую сторону гимназии; он связывает предметную дисциплину с чтением в свободное время и с науками, которые находятся уже не в гимназии, а в университете»[13],— пишет Киттлер. Философия в университете становится метаязыком всей университетской системы знания. Эта связь подмечалась самими реформаторами образования. Так, Шлейермахер утверждал: «Занятия немецким языком нужно рассматривать не просто как занятия языком (так как родной язык является непосредственным органом понимания и вообще фантазии), но как такие занятия, в которых, главным образом, скрывается все необходимое для свободного формального образования духа в школе; все, чтобы быть подготовкой к философии»[14].

Философия выходит в тираж

Превращение философского факультета в центральный объясняется еще и институциональными особенностями организации знания. По мере развития частных наук философский факультет становится самым большим в университете, так как он включает преподавание всех дисциплины, кроме теологии, юриспруденции и медицины, для которых существовали отдельные факультеты. Проблема соотношения обучения на философском факультете и получения специальности философия была зафиксирована Шеллингом. С одной стороны, он утверждает, что философского факультета «нет и быть не может <…> что является *всем*, именно поэтому не может быть *ничем*

[12] Fichte J. G. Deducirter Plan einer zu Berlin zu errichtenden höhern Lahranstalt (1807) // Fichte, Schleiermacher und Steffens über das Wesen der Universität (Hg.) E. Spranger Leipzig. 1919.— S. 45.

[13] Kittler F. Aufschreibesysteme… S. 193.

[14] Zit. Ibid. S. 193.

в особенности»[15]. С другой — создатель «Системы трансцендентального идеализма» высказывает фундаментальную для университетской философии мысль о том, что философии можно обучить: «Когда говорят, что философии нельзя научить, то это вовсе не значит, что каждый может обладать ею без упражнения (Übung)…»[16] В этом смысле Шеллинг правильно обозначил точку, из которой впоследствии развился институциональный конфликт. На протяжении всей второй половины XIX века философия теряет влияние на философском факультете, она перестает быть духовным медиумом для всех университетских наук. Теряя это высокое положение, она приобретает место в одном ряду с другими дисциплинами. Философия как специальность требует не только умения (умения быть человеком), но и специфических философских знаний (прежде всего ориентирования в различных концепциях).

Стремлением перевода философии из устной области в легко тиражируемую письменную можно объяснить активную публикацию текстов лекционных курсов в 30–40-е годы. Вспомним, что при жизни Гегеля вышло не так много его произведений. Однако благодарные ученики взяли на тебя труд по изданию лекционных материалов своего учителя, предоставив последующим поколениям комментаторов повод для споров о том, насколько можно доверять опубликованным конспектам[17]. В то же время публикацию лекций Гегеля можно объяснить не только популяризаторскими планами некоторых его учеников, но и общей востребованностью неуниверситетской аудиторией такого рода изданий. Публикуются лекции как уже почивших философов, так и материалы курсов, читаемых в то время в университете[18]. Иллюстрацией важности публикации лекций может служить известный скандал, связанный с изданием студенческой записи лекционного курса Шеллинга (1841/42). Этот инцидент выявил новое отношение к правам на продукты философского труда. Несогласованную с ним публикацию Шеллинг понимает как нарушение авторских прав и подает в суд. Однако юридическая инстанция не видит в этом нарушения, и философ проигрывает дело[19].

---

[15] Шеллинг Ф. В. Й. Лекции о методе университетского образования / пер. с нем. И. Л. Фокина.— СПб.: Миръ, 2009.— С. 70.

[16] Там же. С. 53.

[17] Подробнее о судьбе гегелевского архива и его публикации см.: Плотников Н. Дух и буква. К истории изданий Гегеля.— Путь. 1995.— № 7.— С. 261–289. http://www.ruthenia.ru/logos/personalia/plotnikov/articles/04_edition.html

[18] [W. T.] Krug, Universalphilosophische Vorlesungen für Gebildete beiderlei Geschlechts, Neustadt a. d. Orla 1831. K. Ch. F. Krause, Vorlesungen über die Grundwahrheiten der Wissenschaft, zugleich in ihrer Beziehung zu dem Leben. Nebst einer kurzen Darstellung und Würdigung der bisherigen Systeme der Philosophie, vornehmlich der neusten von Kant, Fichte, Schelling, Hegel, und der Lehre Jacobi's. Für Gebildete aller Stände, Göttingen 1829; J. E. Erdmann, Vorlesungen über Glauben und Wissen, als Einleitung in die Dogmatik und Religionsphilosophie, Berlin 1837; C. L. Michelet, Vorlesungen über die Persönlichkeit Gottes und Unsterblichkeit der Seele oder die ewige Persönlichkeit des Geistes, Berlin 1841; Ph. Marheineke, Einleitung in die öffentlichen Vorlesungen über die Bedeutung der hegelschen Philosophie in der christlichen Theologie. Nebst einem Separatvotum über B. Bauers Kritik der evangelischen Geschichte, Berlin 1842; H. F. W. Hinrichs, Politische Vorlesungen. Unser Zeitalter und wie es geworden, nach seinen politischen, kirchlichen und wissenschaftlichen Zuständen mit besonderm Bezüge auf Deutschland und namentlich Preußen, 2 Bde., Halle 1843. Schleiermacher Philos. Vorlesungen aus den Jahren 1803–1806, hrsg. 1836. J. Schaller, Vorlesungen über Schleiermacher, Halle 1844.

[19] Об университете и авторском праве: Derrida J. Nietzsches Otobiographie oder Politik des Eigennamens. Die Lehre Nietzsches. Übers. v. F. A. Kittler // Fugen. Deutsch-Französisches Jahrbuch für Text-Analytik Hrsg. v. M. Frank, F. A. Kittler, S. Weber.— 1980.— S. 25 f.

Тиражирование тексов приводит к тому, что теперь смысл отделяется от субъекта, его производящего, философия перестает пониматься как личностное знание. Смысл может быть легко зашифрован и расшифрован при помощи букв немецкого алфавита. Публикация лекций — явление перехода от преобладания устности к доминированию письменности, так как лекции, даже будучи напечатанными, имитируют устность. Помимо лекционных курсов к тридцатым годам оформляется еще один тип философского текста, имитирующий устность, а именно так называемая философия в письмах. Обозначения адресатов могут вызвать улыбку у современного читателя: Группе пишет «Антей. Переписка о спекулятивной философии и ее конфликте с наукой и языком (1831); Грипенкерл называет свой труд «Письма к юному ученому другу о философии и особенно об учении Гербата» (1832), Карл Розенкранц — «Гегель. Письмо, посланное Гофрату и проф. философии др. Карлу Фридриху Бахману» (1834), Магер пишет «Письмо даме о гегелевской философии» (1837), Р. Штид — «Христианская религия и гегелевская философия. Исследования в письмах» (1839), С. Фишер — «Диотима. Идея прекрасного. Философские письма» (1849)[20]. Использование эпистолярной формы — литературного жанра (роман в письмах), характерного для XVIII века (сентиментализм), кажется, может свидетельствовать о поиске других, помимо университетских, форм изложения философии. Однако философия в письмах, или даже сценарий комедии, которую пишет Розенкранц, являются лишь девиациями, показывающими болезненность смены парадигмы производства и трансляции философского знания.

Представление о том, что философии можно научить, привело к узурпации философии университетом, разделившим философствующее сообщество Германии. Одна его часть претерпевает политическую радикализацию и популяризаторское упрощение — такие настроения распространяются прежде всего среди мыслителей и публичных деятелей, испытавших влияние гегелевской философии. Появление новых (публичных) политических институтов и массовой прессы способствует становлению нового типа интеллектуала, чей мир, по словам Хабермаса,— «политическая культура возражения, в которой коммуникативные свободы граждан возможно и принимать, и мобилизовывать»[21]. В этом отношении область философского знания становится одной из площадок политической коммуникации, привнося в философский лексикон специфический полемический язык.

Другая часть философского сообщества — профессиональные философы, работающие в университете. В условиях напряженной политической обстановки каждая из групп претендовала на обладание истинной философией, при этом пытаясь дистанцироваться от своих соперников. Объектом критики становится и источник доходов университетских философов. В своей знаменитой статье «Об университетской философии» (1851) Шопенгауэр называет ее философией «по поручению правительства»[22]. А тремя годами раньше в контексте революционных событий 1848 года Карл Маркс со страниц «Neue Rheinische Zeitung» обличает «лакейскую природу немецких

---

[20] Подборка названий текстов взята из примечания книги Орлафс Бризе «Соперничества: философская культуры Германии 1830–1850 гг. Портреты и профили» (Briese O. Konkurrenzen: philosophische Kultur in Deutschland 1830–1850. Porträts und Profile. Würzburg: Königshausen und Neumann, 1998.— S. 34).

[21] Хабермас Ю. Первым почуять важное. Что отличает интеллектуала // Неприкосновенный запас.— 2006.— № 3 (47)Э.— С. 8.

[22] Шопенгауэр А. Соб. соч: В 6 т.— Т. 4; Parerga Paralipomena: В 2 т.— Т. 1: Parerga / пер. А. Чанышева.— М.: ТЕРРА-Книжный клуб; Республика. 2001.— С. 106.

профессоров», обладающих таким образом мыслей, что «устыдился бы даже русский крепостной»[23]. Однако если для автора «Мира как воли и представления» университетскую философию олицетворяет философия Гегеля, то Маркс и Энгельс борются с университетскими профессорами за право ее наследовать. В брошюре «Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии» (1886) Энгельс утверждает, что университетские философы являются «выродившимся потомством классической немецкой философии», тогда как «немецкое рабочее движение является наследником немецкой классической философии»[24]. Использование оскорбительных метафор, указывающих на причины невозможности физически продолжать свой род (например, гомосексуализм, бесплодие), можно объяснить именно претензией на символическое продолжение философской традиции.

Партикуляция и сегментация спроса на философскую продукцию приводит к смене жанровых особенностей философского текста. Если в начале XIX века философия копировала прагматику литературного текста, то, отделив себя от философии неуниверситетской, став академической дисциплиной, философия начинает копировать литературные жанры частных наук. Прежде всего, это возникновение как новых форм коммуникации (собрание, конференции), так и новых литературных формы (сообщение, доклад, реферат)[25]. Особенно стоит отметить жанр рецензий, которые приобретают гипертрофированные размеры: рецензия на одну книгу могла занимать около 40–50 страниц. Распространение получают так называемые «Streitschrieften» — «полемические записки» и работы с названиями, начинающимися приставной «анти»[26].

Знаковым событием стало проведение философского конгресса немецких философов в 1847 году. Возникновение идеи собраться всем философам в одном месте (город Гота, находящийся неподалеку от Йены) свидетельствует о значительном изменении образа философа. Во-первых, такое собрание предполагает признание профессионального сообщества, т. е. людей, объединенных не личной дружбой, симпатией (сильные связи), но принадлежностью к специализации, где взаимоотношения регламентируются через институциональную иерархию (слабые связи).

Теперь философ должен уметь публично отстаивать свою позицию перед профессиональным сообществом. Теория «свободного письма» без оглядки на какие-либо авторитеты, в основе которой лежит презумпция гениальности и убежденности в возможности разума «иметь дело только с самим собой», сменяется концепцией кумулятивного знания. Меняется само представление об авторе философской работы, философия представляется как совместная работа (Zusammenarbeit). Призыв к совместной работе

---

[23] Маркс К. Подлость немецких профессоров. [30 ноября 1848] // Маркс К., Энгельс Ф. Соч.— 2-е изд.— М., 1955–1966.— Т. 6.— С. 87–88. Стоит отметить, что Александр фон Гумбольдт в этом же году (2 апреля 1848 г.) выступил перед коллегами, возбужденными революционными событиями, с заявлением: «Никакой трон не держится так устойчиво, как наука…» (Briefe über Alexander von Humboldt's Kosmos. Ein Commemtar zu diesem Werke für gebildete Laien, Leipzig 1848, S IV. Цит по.: Grau C. Naturwissenschaft und Weltbild // Aufbruch in die Bürgerwelt: Lebensbilder aus Vormärz und Biedermeier / Helmut Bock; Renate Plöse (Hrsg.).— Münster: Westfälisches Dampfboot, 1994.

[24] Энгельс Ф. Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии. С прил.: К. Маркс. Тезисы о Фейербахе.— М.: Политиздат, 1989.— С. 49.

[25] Kohnke K. C. Philosophie, Institutionelle Formen, 19. und 20. Jh., Deutschland // Historisches Wörterbuch der Philosophie Bd. 7, 1989.— S. 836 ff.

[26] Самый яркий пример: «Анти-Дюринг» (1878) Карла Маркса, Фридриха Энгельса, менее известный — «Анти-Тренделенбург» (1870) Куно Фишера.

имел прагматический смысл — интегрировать в единое профессиональное сообщество сторонников различных философских систем. В статье, посвященной философскому собранию, Фихте младший предлагает бороться против «жажды оригинальности» (Originalitätssucht) и «деляческих систем» (Systemmacherei)[27].

В то же время университетские философы были готовы проводить параллель между своим занятием и политическими событиями. В стремлении объединиться в единое сообщество при одновременном делении на различные школы можно видеть сходство с политическими устремлениями к объединению немецких земель и демократическим реформам. Любопытно, что политическая риторика использовалась даже при характеристике философии. Так, Ульрицы, коллега Фихте младшего по изданию журнала, говорил о необходимости перейти от «монархии систем» к «республиканской форме» философии[28]. Справедливости ради стоит сказать, что с таким пафосом открытое первое собрание философов оказалось последним.

Естественно, было бы преувеличением говорить о том, что эти жанры возникают в это время. Однако именно в середине XIX века они становятся неотъемлемой и очень важной частью философского дискурса. Показателен пример периодических изданий. В начале XIX века можно наблюдать резко возросшее количество журналов. Философия не выделяется тематически, работы по соответствующей проблематике выходят в одном ряду с литературными, публицистическими статьями. Актуализация «малых» жанров требует и нового формата изданий. Из пестрого многообразия периодической литературы начала века к 40–60 годам выделяются новые издания — «толстые журналы», имеющие жесткое тематическое ограничение[29]. Первым общим научным специализированным журналом по философии стал «Журнал по философии и философской критике» (Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik), основателем которого выступил Фихте младший[30]. Этот журнал, хотя и имел уже десятилетнюю предысторию в качестве «Журнала по философии и спекулятивной теологии» (Zeitschrift für Philosophie und speculative Theologie), начал издаваться в 1847 году и благодаря свой претензии отражать различные философские направления оказался долгожителем, просуществовав до 1914 года.

Однако и сама философия трансформировалась в сторону профессионализации. В качестве иллюстрации этих изменений образа философии можно привести программ-

---

[27] Fichte I. H. Vorschläge zu einer Philosophenversammlung. Offenes Schreiben an die Philosophen Deutschlands // Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik, Bd. 16 (1846).— S. 135–148. Об этом подробнее см.: Gunter S. «Historismus» als spekulative Geschichtsphilosophie.— S. 144–149, 147. Подробнее о конгрессе см.: Schneider A. Personalität und Wirklichkeit Nachidealistische Schellingrezeption bei Immanuel Hermann Fichte und Christian Weisse.— Würzburg: Königshausen u. Neumann, 2001.— S. 150–153.

[28] Ulrici H. Ankündigung der vom Jahre 1847 an erscheinenden Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik, als Fortsetzung der Fichteschen Zeitschrift für Philosophie und speculative Theologie // Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik, Bd.17 (1847).— S. 34 f.

[29] В 60-х гг. потребность в профессиональной периодике подтверждается основанием еще нескольких журналов. Zeitschrift für Exakte Philosophie im Sinne des neueren philosophischen Realismus, hrsg. Tuiskon Ziller (Leipzig 1861–1896). Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft (Berlin 1860–1890), Philosophische Monatshefte (1868–1894). Обзор журналов по философии содержится в Брокгаузе и Эфроне (статья «Философия», раздел «Библиография»). Он еще не потерял актуальность. «Из этого перечня видно, что подъем философской мысли в Германии в конце XVIII в. выразился в большом количестве журналов специального характера; даже в настоящее время едва достигнуто то количество, которое существовало в XVIII веке».

[30] Конке охарактеризовал этот журнал как «…первый, в современном смысле, общий научный специализированный журнал по философии» (Kohnke K. C. Philosophie, Institutionelle Formen.— S. 837).

ное предисловие «Журнала по философии и философской критике». Редакторы журнала считали, что их издание должно говорить о следующем: «…о положении науки [т. е. философии] в отдельных местностях и городах, а также за границей; о духе и направлении наших университетов в связи с философскими исследованиями; о ходе важнейших научных работ; [публиковать] некрологи, биографические и прочие заметки, затрагивающие научные интересы философии; также содержать, по случаю, статьи о месте философии как специальности (Fachwissenschaft) внутри больших научных корпораций (Академий и т. д.), [говорить] о так называемых пропедевтических занятиях в гимназии и методах преподавания философии в университетах». По мнению редакторов, «так же как это делалось и раньше, к каждому тому должен прилагаться по возможности полный список новых поступлений философской отечественной и заграничной литературы»[31]. Отметим, что схожие идеи прозвучали на философском конгрессе 1847 года. Показательно, что развитие философии авторы журнала связывают с конкретными географическими регионами. Такое восприятие свидетельствует о «государственном» подходе. Философы заявляют, что в междисциплинарном пространстве они готовы вести себя агрессивно и наступательно. Они демонстрируют решимость приобрести новых адептов, расширить сферу влияния, сделать более интенсивным обмен преподавателями[32]. В какой-то степени процитированное место напоминает заявление профсоюзного лидера, в котором тот берется защищать интересы коллег. Самосознание философов как представителей специальности, чьи интересы необходимо консолидировано отстаивать, свидетельствует о превращении философии в профессию, в университетскую специальность (Fachwissenschaft).

Наиболее презентативным философом, работающим в новой парадигме книгооборота, явился университетский философов Адольф Тренделенбург. В предисловии к своему главному философскому труду «Логическим исследованиям» (1840) он пишет: «В данных исследованиях обсуждается чужое и предлагается собственное. Последнее было бы невозможно без первого. Ибо собственное должно сначала создать свободное пространство, чтобы иметь возможность двигаться, только тогда можно утверждать что-либо, когда оно ограничит себя от другого»[33]. «Если же в резкости суждения, направленного на ту либо другую мысль, кто-нибудь захочет видеть враждебное чувство к высказавшей ее личности,— да будет тому ведомо, что во всей книге едва ли названо хоть одно имя, которому я не считал бы себя обязанным благодарностью в том или ином отношении»[34]. Такая методологическая установка имплицитно утверждает необходимость включения в философский текст цитат. Включение цитат меняет визуальный образ философского текста, делает невозможным адекватное устное прочтение. И если в начале XIX века можно было помещать в тексте только скрытые цитаты, то ко второй половине столетия цитирование должно обладать особой текстологической выверкой и выделяться специальными техническими знаками. Происходит филологизация философии, более того,

---

[31] Fichte I. H. Ulrici H., Wirth J. U.: Vorwort [zum Jahrgang 1852 der Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik] // Philosophie und Literatur im Vormärz. Der Streit um die Romantik (1820–1854) mit Texten von v. Eichendorff, Feuerbach, Fichte, Hegel, Heine, Schlegel u. a. hrsg. Walter Jaeschke Hamburg: Meiner 1999.— S. 416–421.

[32] Разговор об обмене преподавателями имел свои веские основания. Начиная с середины XIX века немецкие университеты выходят, как мы сказали бы сейчас, на международный рынок образования. Имена немецких университетских философов мы сможем встретить на многих европейских языках, в частности, на страницах русских и англоязычных журналов того времени.

[33] Trendelenburg A. Logische Untersuchengen, 2 Bd, 1.Bd.— Berlin, 1840.— S. V.

[34] Ibid. S. VI.

с доминированием письменности над устностью (умение правильно писать=умению правильно говорить) в практику преподавания философии вводятся новые формы устных занятий — семинары. В университетской практике того времени семинарские занятия по философии предполагали герменевтическую работу над одним заранее определенным текстом. Заимствованное из практики изучения классической (античной) литературы медленное чтение (как правило, на языке оригинала) с обсуждением каждого фрагмента текста демонстрирует качественно иное отношение к печатному тексту[35].

Новое отношение к тексту повлияло не только на исследовательский интерес — всплеск историко-философских штудий, возврат к учениям философов прошлого (неоаристотелизм, неолейбницианство, неокантианство и ect.), но на саму эпистемологическую парадигму. Наиболее яркое выражение новые тенденции нашли в таком популярном философском течении 50–60-х годов, как психологический параллелизм. Май Вегенер отмечает активное использование Густавом Фехнером метафорики шрифта. Исследователь считает: «Без сомнения, в его картине решающим является то, что шрифт природы (фюзиса) переводится без пробелов, т. е. без остатка и в однозначном смысле»[36]. Уподобление природы книге, которую человек может беспрепятственно читать (понимать), является отражением общей ментальной установки философии того периода, ставящей равенство между чтением печатной продукции и пониманием смысла, в ней заключенного.

Философия периода противопоставления духа букве достигала ощущения коммуникационного успеха, оперируя к целостности человека. Философ-гений лично контролировал реакцию своих слушателей. В эпоху тиражируемости философского текста, когда автор текста удален от своего читателя, а читатель автономен в своем потреблении философии, контроль восприятия осуществляется посредством интертекстуальности. Понимание философского произведения предполагает погружение читателя в бесконечный круг ссылок на другие книги. Философ общается с другим философом не посредством перформативного разговора, главным медиумом которого признается дух, а через новый медиум — книгу, понимаемую как место для хранения конгениального знания, как место памяти. Индивидуальный по своей природе процесс чтения книги помещается в публичное пространство университетских библиотек и семинарских аудиторий.

ЛИТЕРАТУРА

1. Кант И. Критика чистого разума A370 // Кант И. Сочинения на немецком и русском языках.— Т. 2.— Ч. 1 / под ред. Б. Бушлинга, Н. Мотрошиловой.— М.: Наука, 2006.

2. Маркс К. Подлость немецких профессоров [30 ноября 1848 г.] // Маркс К., Энгельс Ф. Соч.— 2-е изд.— М., 1955–1966.— Т. 6.

3. Маркс К., Энгельс Ф. Соч.— 2-е изд.— М., 1955–1966.— Т. 6.

4. Милославский П. А. Типы современной философской мысли в Германии (Очерки из путешествия заграницу).— Казань, 1878.

---

[35] Köhnke K. C. Entstehung und Aufstieg des Neukantianismus. Die deutsche Universitätsphilosophie zwischen Idealismus und Positivismus.— Frankfurt. a. M.: Suhramp.

[36] Wegener M. «…das Gefühl Liebe entspräche einer rechtsdrehenden Spiralbewegung der Hirnmoleküle…». Zur Figur des Psychophysischen Parallelismus im ausgehenden 19. Jahrhundert // «Interesse für bedingtes Wissen» Wechselbeziehungen zwischen den Wissenskulturen, (hg.) C. Welsh, S. Willer, München: Fink 2007.— S. 140.

5. Плотников Н. Дух и буква. К истории изданий Гегеля. Путь.— 1995.— № 7.

6. Фихте И. Г. Наукоучение 1805 г. / пер. В. В. Мурского // Фихте И. Г. Система учения о нравах согласно принципам наукучения; Наукоучение 1805 г.; Наукоучение 1813 г.; Наукоучение 1814 г.— СПб.: Изд-во С.-Петерб. ун-та, 2006.

7. Фихте И. Г. Основа общего наукоучения / пер. Б. В. Яковенко // Фихте И. Г. Сочинения. Работы 1792–1801 гг.— М.: Ладомир, 1995.

8. Хабермас Ю. Первым почуять важное. Что отличает интеллектуала // Неприкосновенный запас.— 2006.— № 3 (47).

9. Шеллинг Ф. В. Й. Лекции о методе университетского образования / пер. с нем. И. Л. Фокин // Лекции о методе университетского образования.— СПб.: Миръ, 2009.

10. Энгельс Ф. Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии. С прил.: К. Маркс. Тезисы о Фейербахе.— М.: Политиздат, 1989.

11. Briese O. Konkurrenzen: philosophische Kulturin Deutschland 1830–1850. Porträts und Profile.— Würzburg: Königshausen und Neumann, 1998.

12. Derrida J. Nietzsches Otobiographie oder Politik des Eigennamens. Die Lehre Nietzsches. Übers. v. F. A. Kittler // Fugen. Deutsch-Französisches Jahrbuch für Text-Analytik Hrsg. v. M. Frank, F. A.— Kittler, S. Weber. 1980.

13. Fichte I. H. Johann Gottlieb Fichte's Leben und literarischer Briefwechsel, Band 2, 2.— Auflage Leipzig, 1862.

14. Fichte I. H. Vorschläge zu einer Philosophenversammlung. Offenes Schreiben an die Philosophen Deutschlands // Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik, Bd. 16 (1846).

15. FichteI. H., Ulrici H., Wirth J. U.: Vorwort [zum Jahrgang 1852 der Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik] // Philosophie und LiteraturimVormärz. Der Streit um die Romantik (1820–1854) mit Textenvonv. Eichendorff, Feuerbach, Fichte, Hegel, Heine, Schlegel u. a. hrsg.— Walter Jaeschke Hamburg: Meiner 1999.

16. Fichte J. G. Deducirter Plan einer zu Berlin zu errichtenden höhern Lahranstalt (1807) // Fichte, Schleiermacher und Steffens über das Wesen der Universität (*Hg.*) E. Spranger Leipzig. 1919.

17. Grau C. Naturwissenschaft und Weltbild // Aufbruchin die Bürgerwelt: Lebensbilder aus Vormärz und Biedermeier / Helmut Bock; Renate Plöse (Hrsg.).— Münster: Westfälisches Dampfboot, 1994.

18. Hegel G. W. Das älteste Systemprogramm des deutschenIdealismus. Kritische Edition // Mythologie derVernunft. Hrsg. von Jamme Ch., Schneider H.— Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1984.

19. Jacobi F. H. Werkein 6 Bd. 1.Bd. (Hg) F. v. Roth.— Leipzig: Jüng. 1812. S. 285.

20. Kittler F. A. Aufschreibesysteme 1800, 1900 / Friedrich A. Kittler.— 3. Neuaufl.— München: Fink, 1995.

21. Kohnke K. C. Entstehung und Aufstieg des Neukantianismus. Die deutsche Universitätsphilosophie zwischen Idealismus und Positivismus.— Frankfurt. a. M.: Suhramp.

22. Kohnke K. C. Philosophie, Institutionelle Formen, 19. und 20. Jh., Deutschland // Historisches Wörterbuch der Philosophie Bd. 7, 1989.

23. Lau V. Erzählen undVerstehen. Historische Perspektiven der Hermeneutik.— Würzburg: Königshausen und Neumann, 1999.

24. Schlegel F. Fragmente // Athenaeum (Hg) A. W. v. Schlegel, Fv. Schlegel.— Berlin. 1. Bd. 2. Stück. 1798.

25. Schneider A. Personalität und Wirklichkeit Nachidealistische Schellingrezeption bei Immanuel Hermann Fichte und Christian Weisse.— Würzburg: Königshausen u. Neumann, 2001.

26. Trendelenburg A. Logische Untersuchengen, 2 Bd, 1. Bd.— Berlin, 1840.

К 125-летию Бориса Валентиновича Яковенко

«…СОВРЕМЕННАЯ ЭПОХА РАЗВИВАЕТСЯ И ПРОТЕКАЕТ ПОД ЗНАКОМ РУССКОГО ДУХА»

Вступительные статьи Б. В. Яковенко
к трем номерам журнала «Der russische Gedanke».
Предисловие и примечание А. А. Ермичева.
Переводы П. Ю. Нешитова, А. Ю. Вязьмина, А. А. Ермичева

Нынешний год щедр на философские юбилеи. Двухсотлетие со дня рождения Н. В. Гоголя — это и наша, историков русской мысли, дата — спорить не о чем… Состоялась замечательная конференция по Николаю Федорову. Исполнилось сто лет сборнику «Вехи», и это событие широко обсуждалось в прессе. Подоспело столетие книги В. И. Ленина «Материализм и эмпириокритицизм». Не знаю, празднует ли эту дату КПРФ. Философский гений Ленина значительно выше его «Материализма» — уже тогда устарелого в теоретическом отношении и к тому же испорченного сугубо политико-партийной пристрастностью.

На обочине юбилейного шоссе остались другие даты, но забывать их не нужно. В феврале 1884 года родился А. Ф. Степун, в мае того же года — Б. В. Яковенко. Сто двадцать пять лет — это тоже вполне «круглая», юбилейная дата. Два бойца-неозападника в 1910–1917 годах по горячей молодости своей много наделали шуму в русской философии.

С деятельностью первого из юбиляров — Федора Августовича связана еще одна дата — столетие появления в Лейпциге сборника «Vom Messias. Kulturphilosophische Essaye» — «О мессии. Очерки по философии культуры» [1]. Он был посвящен больной теме кризиса европейской культуры, а написали его немецкие и русские студенты, объединившиеся в так называемом гейдельбергско-фрейбургском содружестве, участником которого был Ф. А. Степун.

С работы над этим сборником собственно началась история «Логоса» — первого в истории международного философского журнала. И подзаголовок его гласил: «Международный ежегодник по философии культуры» [2]. По программе, согласованной

[1] Перевод этого сборника готовится в издательстве Русской христианской гуманитарной академии.

[2] Все номера русского «Логоса» репринтным способом воспроизведены домом «Территория будущего» в Москве в 2005 г. О самом журнале уже написано довольно много, но на три названия нужно

в главном, но под руководством национальных редакций выходил он в Германии, России и Италии.

Наш «Вестник» отметит годовщину Ф. А. Степуна еще и потому, что в 1999 году Русская христианская гуманитарная академия издала два тома его статей — «Портреты» и «Чаемая Россия». То было первое издание, по которому читатель постсоветской России ознакомился с философской по духу эссеистикой мыслителя.

Сегодня журнал предлагает малоизвестные материалы о жизни и творчестве другого юбиляра — Бориса Валентиновича Яковенко (1884–1949), многие годы связанного дружескими и деловыми узами со Степуном, но имеющим свое особое место в истории русской философии.

Как и Ф. А. Степун, Б. В. Яковенко тоже получал философское образование в Германии и принимал активное участие в создании «Логоса». Когда журнал стал выходить в России, то, начиная со второго номера, Б. В. Яковенко становится его соредактором и — это, пожалуй, важнее — его самым активным и продуктивным автором, в значительной степени определившим теоретическую позицию издания. Сам Б. В. Яковенко подчеркивал, что он первым из инициаторов «Логоса» предложил философскую систему собственной разработки, названную им критико-трансцендентальным интуитивизмом или трансцендентальным плюрализмом. То было что-то вроде ответа противникам «Логоса», обвинявшим журнал в кантианском гносеологизме и неокантианском методологизме. Тогда же он выступил неутомимым исследователем и пропагандистом европейской философии, а позднее — автором первого фундаментального труда по истории русской философии.

Сегодняшний, две тысячи девятый, год в отношении событий жизни и творчества Б. В. Яковенко оказывается «юбилейным» несколько раз. Сто лет назад «были» напечатаны материалы Третьего Международного философского конгресса, среди которых был доклад Б. В. Яковенко «Что такое трансцендентальный метод?», с которым он впервые выступил на столь представительном собрании. Восемьдесят лет назад, в 1929 году, он начал издание «Международного журнала русской философии, науки о литературе и культуры» под названием «Der russische Gedanke» — «Русская мысль»[3]. Это издание справедливо рассматривается в качестве постистории журнала «Логос». Наконец, семьдесят лет назад, в 1939 году в Праге, на чешском языке появляется упомянутая «История русской философии» («Dejiny ruske filosofie»). Наконец, в этом, 2009 году исполнилось шестьдесят лет со дня кончины мыслителя.

На современной карте истории русской философии имя Б. В. Яковенко появилось совсем недавно, и становление новой его известности (а, повторюсь, в начале XX века его имя было известно русскому философскому читателю) происходит буквально

указать. Во-первых, на превосходную статью М. Безродного «Из истории русского неокантианства. Журнал "Логос" и его редакторы» в био-библиографическом альманахе «Лица» (Вып. 1. М., СПб., 1992. С. 372–407), во-вторых, на био-библиографический указатель А. А. Ермичева и Б. В. Емельянова «Журнал "Логос" (Москва–Петербург 1910–1914, Прага, 1925) и его редакторы» (Екатеринбург, 2002), и, в-третьих, на сборник материалов «"Логос" в истории европейской философии: проект и памятник» под редакцией Н. С. Плотникова (М., 2006).

[3] Когда М. А. Маслин в Москве готовил словарь «Русская философия» (ныне вышедший в статусе «энциклопедии»), я направил ему статью о «Der russische Gedanke», но она не была включена в появившееся издание (1995 г.). Но о журнале Б. В. Яковенко имеется содержательная статья Н. С. Плотникова «Европейская трибуна русской философии: "Der russische Gedanke" (1929–1938)» в «Исследованиях по истории русской мысли. Ежегодник за 1999 г.» (М., 1999); там же дана роспись содержания вышедших номеров.

у нас на глазах[4]. У него сразу же сложилась репутация воителя с русской религиозной философией и даже больше — желчного Зоила русской философии вообще. Будучи выучеником старой Марбургской школы неокантианства, Б. В. Яковенко вместе с компанией других выпускников немецких университетов критиковал русскую философию за то, что она, выдавая себя за философию, собственно, таковой не является, ибо разум ее не автономен, а находится под воздействием иных, неразумных, нефилософских ценностей. Он хотел, чтобы русские учились хорошим современным, преимущественно немецким образцам философии. Научатся — возникнет оригинальная русская философия. Не научатся — останутся в философии недоучками, и русской философии не будет.

Оказалось, однако, что русские учились неплохо, и Б. В. Яковенко уже в 1915 году восхищался огромной философской работой, проделанной ими: «…Если даже России и не суждено дать миру никакого великого философского откровения, то все же совершенно несомненно, что настоящий подъем философских интересов поднимет ее творчески до нынешнего философского уровня других национальностей и позволит говорить о «*русской философии*» с таким же правом, с каким сейчас говорят о современной немецкой, американской, английской и итальянской философии»[5].

С годами ригоризм Б. В. Яковенко в отношении философии исчез, свидетельством чему стала его «История русской философии», над которой он работал с 1933 году

---

[4] В советские годы о Б. В. Яковенко вспоминали в связи с восприятием идей Э. Гуссерля в России. А. Г. Вашестов предложил кандидатскую диссертацию «Феноменологическая философия в России. Критический анализ» (М.: МГУ, 1985), а Ю. Матьюс статью «К истории восприятия феноменологии Э. Гуссерля в России» в «Ученых записках Тартусского государственного университета» (Вып. 787. Труды по философии. XXXIII. 1987). В 1990 г. в сборнике «На перевале. Философия и мировоззрение. Философские дискуссии 20-х годов» П. В. Алексеев впервые в советской печати опубликовал статью Б. В. Яковенко «Мощь философии» и небольшой фрагмент из «Очерков истории русской философии», снабдив публикацию более чем скромной справкой о философе. Первая статья, анализирующая философию Б. В. Яковенко, принадлежит А. А. Ермичеву. Она была опубликована в петербургском журнале «Ступени» (№ 3 за 1991 г.). Тогда же были даны переводы статей Б. В. Яковенко — «Э. Гуссерль и русская философия», «Критические замечания о феноменологии» (там же) и «Тридцать лет русской философии (1900–1929)» (в «Философских науках» № 10 за 1991 г.). В 2000 г. в петербургском издательстве «Наука» вышел большой сборник Б. В. Яковенко «Мощь философии» (более чем 60 листов), там же в 2004 г.— его сборник «Жизнь и философия Иоганна Готлиба Фихте», а в 2003 г. в Москве — перевод его «Истории русской философии». Наконец, в очерках «История русской философии», принадлежащих Л. Н. Столовичу (М., 2005), впервые в историографии — отдельный параграф, посвященный Б. В. Яковенко (С. 306–310). Самые проверенные биографические сведения о нем см. у С. Магида «Философ Яковенко (Подготовительные материалы)» в сб. «Духовные течения русской и украинской эмиграции в чехословацкой республике (1919–1939)» (Прага, 1999) и у А. М. Шитова «Борис Валентинович Яковенко — факты биографии» в кн. Б. В. Яковенко о Фихте.

Наш журнал тоже «приложил руку» к популяризации творчества Б. В. Яковенко, предложив ряд материалов о нем во втором выпуске седьмого тома за 2006 год. Из них наибольшую ценность представляют рецензия И. И. Лапшина на рукопись книги Б. В. Яковенко «История русской философии» и ответ философа на критические замечания своего товарища и коллеги (См. с. 195–212).

[5] Яковенко Б. В. О положении и задачах философии в России // Мощь философии. СПб., 2000. С. 738–739. В оптимизме относительно русских философских достижений и возможных перспектив, скорее всего, все-таки «повинен» патриотизм ее автора. Как и подавляющее большинство русского общества, Б. В. Яковенко, уже проживая в Италии, был захвачен ожиданиями чего-то преобразующе-судьбоносного для России, когда она вместе с союзниками одержит победу в Первой мировой войне. Цитируемая статья была напечатана в январском номере журнала «Северные записки» за 1915 год.

(вышла в свет в 1939 году). Не отказавшись от критики в адрес русской мысли, он чрезвычайно высоко ценит ее участие в становлении и развитии отечественной культуры [6].

Известно, что в 1913 году Б. В. Яковенко был вынужден покинуть Россию. Октябрьская революция, гражданская война и новый строй сделали его возвращение на родину невозможным. Сначала он жил в Италии, а с 1925 года — в Чехословакии.

За рубежом, несмотря на трудные материальные условия, научная и научно-общественная активность философа была весьма велика. О первой свидетельствует впечатляющая библиография его работ, опубликованных в немецких и чешских изданиях. Среди прочего им написана и опубликована на немецком языке «Geschichte Hegelianismus in Russland» (на русский не переведена).

Говоря об общественно-научной деятельности ученого, следует указать на четыре факта его жизни. Первый — это постоянное участие Б. В. Яковенко в европейской философской жизни (множество конгрессов и конференций). Второй — предпринятое им в одиночку возобновление издания журнала «Логос» (в 1925 году выходит лишь один номер). Третий — опять же в одиночку издаваемая им серия «Международной библиотеки философии» (1935–1944 годов) и, наконец, четвертый факт — это издание им уже упомянутого журнала «Der russische Gedanke» — «Русская мысль».

Ему-то и посвящена предлагаемая публикация. Берлинская газета «Руль» (№ 2534 от 27 марта 1929 года) сообщала: «Известное издательство Фридриха Когена в Боне предприняло издание нового журнала под редакцией г. Б. Яковенко. Журнал носит название "Der russische Gedanke", а в подзаголовке сказано, что он представляет собой международное издание для русской философии, литературы и культуры…» Таким образом, в текущем году исполняется другой юбилей Б. В. Яковенко — восьмидесятилетие его детища.

За первые два издательских года (1929/1930 и 1930/1931) вышло пять книжек журнала. В последующем, до 1938 года, Б. В. Яковенко издал шесть дополнительных томов; среди них было два тома в честь 80-летия Т. Г. Масарика, один — в честь 60-летия Н. О. Лосского. Особый интерес вызывает последний, шестой том. В нем было представлено уже упомянутое исследование Б. В. Яковенко о гегельянстве в России. В одиннадцати книгах приняли участие 33 русских и 54 европейских автора, и многие из них были именитыи знамениты. Из русских, к примеру,— Н. А. Бердяев, С. Н. Булгаков, Н. О. Лосский, а из европейцев — Э. Ло Гатто и А. Алиотта (Италия), Л. Брунсвик (Франция), Д. Михалчев (Болгария) и др.

Правда, статьи русских авторов не были совсем новыми. Поначалу они появлялись в каком-либо журнале русского зарубежья и затем, переведенные на немецкий язык, публиковались в «Der russische Gedanke». Скорее всего, то была продуманная практика, соответствующая более чем скромным экономическим возможностям издателя. Но это не умаляет благородного звучания этого издания. Оно было сознательной попыткой, используя интерес европейцев к СССР, «вдвинуть», наконец, русскую философию в их культурное пространство. Подобно тому как когда-то Яковенко со товарищами «ввозили» европейскую философию в Россию, так и теперь журналом «Der russische Gedanke» Яковенко «вывозит» отечественную мысль на Запад.

---

[6] См.: *Ермичев А. А.* «…На основе географических и этнографических соображений…» Учение Б. В. Яковенко о русской философии. (Статья опубликована в № 8 журнала «Вопросы философии» за 2008 г.)

Впрочем, о задачах издания лучше расскажут три вступительных редакционных слова, предлагаемых ниже. Естественно, что редакция журнала состояла только из одного человека и, конечно, им был Борис Валентинович.

В этих вступительных заметках, поясняющих замысел журнала, среди прочего (указания на число русских философов в эмиграции, на главные направления в философии русского зарубежья и др.) обращает на себя внимание отношение редактора к изгнанию людей мысли из Советской России. Он пытается понять это событие всего лишь как некий эпизод в великом эмиграционном сдвиге мировой истории, скорее констатируя, нежели оценивая его[7]. Он даже хочет увидеть в этом чуть ли не нечто отрадное, положительно и мощно влияющее на мировую культуру.

Дело, по-видимому, в том, что в 1929–1930 годах Б. В. Яковенко по-прежнему разделял большевизм как политическую силу (и к ней относился отрицательно) и большевизм как стихийное стремление народа к переустройству жизни на трудовых и демократических основаниях, увидев в Октябре один из переворотов русского революционного движения. Философ, похоже, оставался верен заветам родителей-народовольцев и сохранил «левые» настроения в русской эмиграции, о чем свидетельствовал, в частности, И. А. Ильин[8]. Быть может, в этом нужно искать причины «очень странного, можно даже сказать, маргинального положения Яковенко в русской эмиграционной среде», на что жалуются биографы философа[9].

Вступительное слово
[к первому номеру журнала «Русская мысль»]

Появление нового философского журнала в современной, столь богатой на издания философской жизни требует объяснения и оправдания. Тем более они нужны при учреждении русского философского журнала, который, *не на русском языке*, будет выходить в центре Европы, как раз в той стране, которая уже более ста лет бессменно и неоспоримо первенствует в области философии. Однако дать такие объяснения и оправдания несложно, если только за отправную точку принять духовно-культурную жизнь человечества, в частности европейского, за последние десять-пятнадцать лет.

---

[7] Под пером современных исследователей этот факт приобрел очень большое симптоматическое значение, что, безусловно, верно. Современники оценивали это событие спокойнее. Так, Г. Г. Шпет в «Очерке развития русской философии», опубликованном сразу по завершении кровавой гражданской войны, в 1922 г., выражал осторожный оптимизм относительно возможного русского ренессанса и рождения «новой здоровой народной интеллигенции». Предисловие к «Очерку» он пометил многозначительной датой — семнадцатым августа 1922 г. Не может быть, чтобы он не знал, что в ночь на 16 августа во всех крупных городах были проведены аресты «старой» интеллигенции, скоро высланной из страны. В 2008 г. «Очерк» Г. Г. Шпета был переиздан с вступительной статьей В. К. Кантора и подробнейшими комментариями Т. Г. Щедриной. Удивительно, но почтенные ученые никак не прокомментировали эту дату.

[8] Ильин И. А. Собрание сочинений. Дневник. Письма. Документы (1903–1938).— М., 1999.— С. 118–119, 317–319.

[9] На этот счет смотрите статью С. Магида «Борис Яковенко и Фердинанд Пеликан» в «Вестнике Русской христианской гуманитарной академии» (2006. Том 7. Вып. 2. С. 223–227).

Действительно, несмотря на разлад, противостояние и отчуждение, на противоречия, которые привели к *великой* войне и последующему периоду революций и, прежде всего, к *великой* русской революции, и которые ведущими народами даже внешне сегодня, по-видимому, еще не вполне изжиты, все же во внутренней, духовной жизни современного культурного человечества эти великие события породили более тесное, открытое и активное взаимодействие. В ходе этих процессов представители и руководители разных народов, равно как и они сами, стали проявлять больше интереса друг к другу; они получили более основательное и обширное знание о других народах и оказали друг на друга более глубокое и разностороннее влияние, чем когда-либо ранее. Это взаимное движение навстречу сначала было предписано и мотивировано нуждами войны и обнаружилось более под знаком негативных чувств вражды, ненависти и гнева. Соответственно, люди общались и учились взаимопониманию, главным образом, для того, чтобы преуспеть в военных действиях и убедительнее оправдывать взаимную ненависть и гнев. По окончании войны, когда Европа стала более спокойной, духовное взаимодействие и сближение между разными народами диктовалось нуждами и требованиями, казалось, прочного, но, в сущности, еще слабого мира; развиваясь преимущественно под знаком симпатии, доброжелательности и любви, это сближение и взаимодействие быстро распространилось вширь и вглубь, действенно и плодотворно проявляясь в разных отношениях, а не только в области духа.

Этот порыв к усиленному взаимодействию и сближению наблюдался у всех культурных народов, но, пожалуй, нагляднее всего он дал себя знать на примере России. В самом деле, русский народ, столетием раньше поставивший крест на надменных наполеоновских притязаниях, в ходе последней великой войны, а особенно великой революции, снова вышел на мировую арену (в первую очередь, европейскую) — на этот раз не только как политическая и военная, но преимущественно как социальная и духовно-культурная сила. Уже более десяти лет взгляды всего культурного мира, полные симпатии, любви и воодушевления или ненависти и проклятий, доверчивого ожидания или недоверия, подозрения и презрительного разочарования, обращены к России и русскому народу. Никогда еще русские дела и идеи не удостаивались такого пристального всеобщего внимания; никогда еще русским мыслителям не удавалось вызвать к себе столь живой и безоговорочный интерес, как это случилось в последние десять лет, например, с идеями Толстого, Достоевского, Ленина. Никогда еще иностранные писатели и знатоки русской мысли и творчества, русской культуры и вообще России так много не писали, никогда еще величайшие и прочие произведения русского гения и русского рассудка не переводились на разные языки так часто и так много и не печатались в таком количестве и такими тиражами! Между тем тот, кто спокойно и объективно обобщает и оценивает все, что было пережито и передумано человечеством в послевоенные годы, может с уверенностью утверждать, что современная эпоха развивается и протекает преимущественно под знаком русского духа.

Этот факт дает первое и решающее объяснение и оправдание учреждения нового печатного органа. Можно только подивиться тому, что это не было сделано раньше. Далее, к первому добавляются еще три, хотя и специальных, но по-своему весьма убедительных основания. А именно, во-первых, чтобы суметь верно почувствовать, понять и оценить русский дух и его произведения, надо узнать его прошлое, что хорошо и систематически это может сделать только специальное издание, посвященное исключительно русским мыслителям и русской культуре. Одним из частных результатов русской революции стало пребывание в Европе многих русских мыслителей, число которых превышает полсотни и среди которых находятся самые выдающиеся умы нашего времени. Полностью

оторванные от родины и от своего народа, они сейчас очень близко связаны и активно взаимодействуют с европейской жизнью; само собой разумеется, чтобы иметь возможность непрерывно и систематически участвовать в ней, им нужен собственный, всех их объединяющий печатный орган. С другой стороны, такое издание может и должно облегчить участие в духовной жизни мира, и особенно Европы, для тех разных мыслителей, которые постоянно живут и работают в России и вследствие своеобразной политической изоляции страны вынуждены тоже жить в духовной изоляции от остального человечества. Наконец, современная русская мысль, безусловно, являет собой бесспорно своеобразное философское течение, установки и идеи, публикация которых в особом органе, представляющем их ясно, обстоятельно, сосредоточенно и красноречиво, может только способствовать развитию философского знания и человеческого общества. Помимо диалектического материализма, который постепенно развивается и утверждается в советской России, и предпочитая форму всеохватной (теоретической и практической) системы, здесь надо упомянуть следующие оригинальные проявления современного русского философского духа: идеалреалистический интуитивизм Н. Лосского, творческий антропологизм Н. Бердяева, идеалистический онтологизм С. Франка, обновление христианской метафизики в работах П. Флоренского, С. Булгакова и Л. Карсавина, онтологическо-диалектический символизм А. Лосева, чистую гносеологию В. Сеземана, трансцендентальный плюрализм Б. Яковенко и т. д.

На таких основаниях учреждается новый журнал, начинающийся этой книжкой и решающий три главные технические задачи: во-первых, служить объединяющим центром и европейской трибуной для русских мыслителей всех без исключения направлений (первый раздел); во-вторых, поднимать и разрабатывать вопросы истории русской мысли и русской культуры вообще — главным образом, для нерусской аудитории (второй раздел); в-третьих, тщательно регистрировать и обсуждать новые явления в области русской мысли, а также новые русские и зарубежные работы и сочинения, посвященные России (третий раздел).

При решении этих трех задач редактор намерен действовать таким образом, чтобы перед взглядом постоянного и серьезного читателя, во-первых, обязательно прошли все основные течения современной русской мысли и культуры как таковой, во-вторых, он мог ознакомиться с целостной и конкретной картиной русского духовного и культурного прошлого, и, благодаря этому, в-третьих, ему с полной ясностью открылось духовное значение современной России.

Само собой разумеется, участие иностранных сотрудников в обоих последних разделах редактор считает не только желательным, но прямо-таки необходимым.

Разъяснение издателя [ко второму номеру журнала]

В философских журналах не принято всякий раз предварять публикуемые материалы разъяснениями издателя. Однако «Русская мысль» возникла при необычных обстоятельствах и преследует необычные цели, а значит, скорее всего, издателю позволительно, или, по крайней мере, простительно, что в большей или меньшей степени он захочет использовать предоставленную ему возможность войти в прямой контакт с читателем.

1. Вскоре после появления первого номера этого журнала появились высказывания, что нужно вернуться к некоторым недоразумениям, касающимся возникновения журнала и его цели. Во-первых, нужно заново подчеркнуть то, о чем уже было сказано в предисловии к первому номеру: данный журнал намерен служить европейской трибуной не только для тех русских философов, которые проживают в эмиграции, но для всех современных течений русской философской мысли и русской духовной культуры. Если в силу неблагоприятных и ненормальных обстоятельств привлечение к работе представителей всех русских философских течений оказалось невозможным, то в этом случае недостаток можно устранить объективным, богатым цитатами изложением работ русских философов, лишенных возможности непосредственного и личного участии в журнале. Во-вторых, именно поэтому в журнале ни в коем случае не должно быть единодушия. Он призван отразить разнообразную духовную действительность, каковой фактически является русская философия, служить сборным пунктом не для одного философского направления и уметь интересно и значимо представить ее большим числом мыслителей.

В-третьих, при осуществлении намеченной программы издатель рассчитывает не на пару номеров и не на годовой цикл выпусков, но на многолетнюю деятельность, в ходе которой только мало-помалу должна открываться пестрая панорама минувшей и современной русской философии. Речь идет не о том, чтобы одним разом подбросить европейской публике неизвестное, интересное и самое сенсационное, а о том, чтобы работать серьезно, медленно и систематически. Все важное или только интересное, что скрывает в себе русская философская мысль и русская культурная жизнь прошлого или настоящего, таким образом, окажется на своем месте и в определенный момент попадет в печать, чтобы в конце концов серьезный и постоянный читатель, обладающий разносторонним и правильным представлением о русском духе и жизни, увидел это сам. При этом совершенно естественно, что все характерное для русской мысли и русской духовной культуры, например, идеи Толстого или Достоевского, все, что чаще всего приводит к дискуссии, будет тщательнейшим образом изучаться и излагаться. Тем самым предлагается поступить иначе, чем в одном появившемся за границей журнале, посвященном немецкой философской мысли и немецкой духовной культуре: говорить как можно меньше о Лютере, Канте, Гегеле или Ницше, под предлогом, что они слишком известны, а посему меньше всего могли бы заинтересовать читателя.

2. Далее, когда таким образом цели и намерения журнала приобрели некую острую, точную формулировку и разъяснение, настало время сказать также о европейской или мировой судьбе современных русских философов. Русская революция изгнала большинство — и значительнейших из них — из Отечества в Европу фактически как своего прямого противника, который своим собственным мировоззрением угрожал ее движению и деянию и тормозил ее. Она могла своего противника просто уничтожить (и кто стал бы отрицать ее правоту, когда повсюду под тем или иным предлогом стало оправдываться убийство людей?); однако она не сделала этого, а подарила им жизнь в эмиграции. Более того: тем самым, она дала русской философской мысли возможность не только сохраниться, но и развернуться, расцвесть и явить себя на европейской сцене, и в том числе с помощью этого журнала. Это звучит парадоксально, но все-таки это очевидный факт и, говоря объективно, это и заслуга русской революции в отношении человеческой культуры. Многие и разнообразные основания послужили поводом для такого поступка ведущих лиц русской революции. Среди них не последнюю роль, по-видимому, сыграли два следующих: вопреки особому положению официально при-

нятого и превозносимого мировоззрения, скрываемое признание общекультурного значения философских достижений высланных мыслителей и отчетливое сознание своего собственного сущностного, в глубине души и разума коренящегося родства с запрещенными и выдворенными направлениями мысли и идеями, несмотря на внешнюю практически огромную дистанцию и очевидную вражду между ними. Словом, Россия, занятая революцией, отправила русских философов в европейское изгнание как своих духовных предвестников, которые сейчас на ее собственной земле оказались вредными и совершенно нетерпимыми.

Изгнанники нашли за пределами Отечества очень дружеский прием и очень значительную поддержку, без которой, конечно, частью они оказались бы на дне общества, а частью освободились от поиска любой возможности заниматься философской деятельностью и творчески принимать участие в философской жизни Европы. В организации этой поддержки первое место, а заодно и громадную заслугу снискала молодая Чехословакия, где много русских философов уже нашли свое пристанище. Также Германия и Северо-Американская христианская молодежная ассоциация (YMCA) очень много поспособствовали решению этой общеевропейской задачи. Было бы несправедливо, в этой связи также не упомянуть Югославию и Францию. Благодаря этой поддержке живущие в изгнании русские философы в течение последних десяти лет смогли продемонстрировать значительные философские достижения, а также развить плодотворную преподавательскую деятельность. Несмотря на это, условия, в которых они живут, экономически затруднительны, а их позиция не вполне безопасна. Однако их нынешнее положение ни в коем случае не должно быть рассматриваемо как постоянное, но скорее как временное. Совершенно очевидно, что они могли бы плодотворно и творчески работать дальше только в случае, если бы в их состоянии вскоре произошли явные улучшения. Как можно достичь этого? Как это сделать?

3. Кажется, к этому ведет единственный и совершенно прямой путь. Живущих в ссылке русских философов нужно рассредоточить по различным государствам старого и нового мира и использовать в качестве специалистов в соответствующих учебных заведениях. Это, конечно, было бы со стороны этих государств актом щедрости, но в то же время не только актом щедрости, но и мудрости, и практической пользы. Ибо национальный дух проявляет себя всегда в культуре тем плодотворнее, чем богаче и разнообразнее он оплодотворен духовно. Как правило, всякий раз в человеческой истории большой культурный расцвет национального духа происходит вследствие поглощения различных и самых разнообразных чужих культурных элементов со стороны проживающего народа. Исторические подтверждения этого — Афины Перикла, Рим Августа, итальянская эпоха Возрождения, немецкий классический идеализм, русская литература XIX столетия. Напротив, националистическая замкнутость всегда была могилой для культурного развития и самоутверждения народов. Если один боится другого, то это является верным свидетельством того, что он сам, конечно, не чувствует себя уверенным, а значит, не силен, будучи еще не способным к созиданию и творчеству.

Однако и с другой точки зрения было бы продуктивно и целесообразно рекомендовать предоставить русским философам возможность заниматься специальностью под покровительством других народов. Большинство из них по своим духовным традициям и душевному устройству являются провозвестниками и носителями великих идей примирения народов и братства людей. Чисто идеологически эти идеи лежат в основании общего дела, нашедшего себя в ходе русской революции. Если прибавить

к этому и еще фактическую безгражданственность русских философов, то нельзя не признать, что они, вероятно, могут рассматриваться как первые истинные граждане мира, или, если ограничиваться только Европой, по крайней мере, как первые настоящие граждане долгожданной будущей Объединенной Европы.

Говоря уже о практике, то следовало бы учредить по всему миру двенадцать или четырнадцать отдельных кафедр и предоставить их в распоряжение русских философов, живущих в эмиграции (приблизительно по такому плану: две в Германии, три в Соединенных Штатах Америки и по одной в каждом из следующих девяти государств: Франции, Англии, Италии, Японии, Чехословакии, Бельгии, Швейцарии, Швеции и Австрии).

Декларация издателя [в первом номере журнала «Русская мысль» второго года издания]

Появление нашего журнала было в общем встречено с симпатией и одобрением. Большинство согласилось с последующим выполнением его программы и приветствовало это. Но тогда же высказывалось и, помимо того, в разной форме повторялось мнение, что в полном объеме журнал свою задачу не выполняет, что в современных условиях и отношениях он определился к тому, чтобы стать не западноевропейским органом всей современной русской мысли, но скорее только части ее, а именно русской эмиграции. Внешне (географически и политически) это звучит совершенно правильно, однако внутренне и существенно (то есть идеологически и философски) не соответствует действительному положению дел.

Во-первых, как уже не раз подчеркивал издатель — страницы этого органа предоставлены в распоряжение любого русского философского направления, независимо от того, в каких географических и политических обстоятельствах оно может работать и развиваться и в каких философских воззрениях себя осознает. Во-вторых, вообще, фактически большинство выдающихся представителей современной русской мысли находятся в Западной Европе. В России осталось очень мало философов в собственном, подлинном смысле этого слова, и они, как известно, за малым исключением, вынужденно малопродуктивны, между тем как господствующее в России идеологическое направление доныне не способствовало появлению никакого значительного философского труда и не привело в движение никаких выдающихся философских сил. Наиболее значительным, что оно на сегодня предъявило миру, стали философские заметки Ленина, оригинальность которых вне всякого сомнения, но теоретическая разработка является совсем недостаточной, если вообще допустимо об этом говорить.

Издатель данного органа по различным основаниям меньше всего склонен недооценивать философскую продукцию молодого коммунистического направления. В противоположность большинству русских и нерусских наблюдателей этого движения, он убежден, что великий русский социально-политический переворот чисто идеологически будет обнаруживаться в единственной форме, совершенно приспособленной к пропорциям и радиусу его действия, и в этом как будто уже чувствуются признаки близкого философского роста и подъема.

Не раз выражаемое опасение, что поворот, который приняла революция, обрекает русскую философскую мысль на умирание, всегда казался ему и сегодня кажется более

чем недальновидным, нефилософским и просто смешным. Но при всем этом является фактом, что до сих пор марксистско-материалистическое направление в русской философской мысли играло весьма скромную роль, и что сегодня, как вчера, и как пятнадцать лет назад, значительнейшие и типичнейшие представители русской философской мысли принадлежат совершенно иным течениям и направлениям. Великим русским философом последних тридцати лет всегда оставался умерший в Москве десять лет тому назад Л. М. Лопатин; и такими всегда будут Н. Лосский, И. Лапшин, Н. Бердяев, Л. Карсавин и другие философы, пребывающие сегодня вне России. Преимущественно они более выразительно и существенно представляют и развивают русскую мысль. Это является главным основанием, почему издатель чувствует себя призванным решительно отклонить одностороннюю характеристику этого журнала как органа русской философской эмиграции. Изначально задуманный и основанный как западноевропейский орган русской философской мысли, он и должен таким оставаться. Его задача состояла и состоит прежде всего в том, чтобы служить *местом сбора и европейской трибуной* русских мыслителей *всех* направлений *без различия*, вообще содействовать изучению истории русской мысли и русской культуры и далее продолжать его и вообще *объективно* и *внепартийно* регистрировать все новые выдающиеся проявления русской мысли.

Если в дальнейшем издателю не удастся вступить в прямое общение с еще остающимися в России или нашедшими себя там философскими силами и привлечь их к непосредственному сотрудничеству, то это сегодня общее явление, которому настолько же безнадежно противостоять, как и управлять опытами и трудами во всех отношениях лучше оснащенными и политически менее рискованными.

ЛИТЕРАТУРА

1. Безродный М. Из истории русского неокантианства. Журнал «Логос» и его редакторы // Биографический альманах «Лица».— Вып. 1.— М.; СПб., 1992.— С. 372–407.
2. Вашестов А. Г. Феноменологическая философия в России. Критический анализ. Канд. дис.— М.: МГУ, 1985.
3. Емельянов Б. В., Ермичев А. А. Журнал «Логос» (Москва-Петербург 1910–1914, Прага — 1925) и его редакторы (био-библиографический указатель).— Екатеринбург, 2002.
4. Ермичев А. А. «… На основе географических и этнографических соображений…» Учение Б. В. Яковенко о русской философии // Вопросы философии.— 2008.— № 8.
5. Ермичев А. А. Борис Валентинович Яковенко // Ступени. Философский журнал. 1991.— № 3.— С. 106–114.
6. Ильин И. А. Собрание сочинений. Дневник. Письма. Документы (1903–1938).— М., 1999.
7. Лапшин И. И. Рецензия на рукопись книги Б. В. Яковенко «История русской литературы» // Вестник Русской христианской гуманитарной академии.— СПб., 2006.— Т. 7.— Вып. 2.
8. «Логос» в истории европейской философии: проект и памятник / под редакцией Н. С. Плотникова.— М., 2006.
9. Магид С. Борис Яковенко и Фердинанд Пеликан // Вестник Русской христианской гуманитарной академии.— СПб., 2006.— Т. 7.— Вып. 2.— С. 223–227.
10. Магид С. Философ Яковенко (Подготовительные материалы) // Духовные течения русской и украинской эмиграции в чехословацкой республике (1919–1939).— Прага., 1999.
11. Матьюс Ю. К истории восприятия феноменологии Э. Гуссерля в России // Ученые записки Тартусского государственного университета.— Вып. 787. Труды по философии. XXXIII.— 1987.

12. Плотникова Н. С. Европейская трибуна русской философии: «Der russische Gedanke» (1929–1938) // Исследования по истории русской мысли. Ежегодник.— М., 1999.

13. Столович Л. Н. История русской философии.— М., 2005.

14. Шитов А. М. Борис Валентинович Яковенко — факты биографии // Яковенко Б. В. Жизнь и философия Иоганна Готлиба Фихте.— СПб., 2004.

15. Шпет Г. Г. Очерк развития русской философии.— Пг., 1922.

16. Шпет Г. Г. Очерк развития русской философии. I / отв. ред.-составитель Т. Г. Щедрина.— М., 2008.

17. Яковенко Б. В. Жизнь и философия Иоганна Готлиба Фихте.— СПб., 2004.

18. Яковенко Б. В. История русской философии.— М., 2003.

19. Яковенко Б. В. Критические замечания о феноменологии // Ступени. Философский журнал.— 1991.— № 3.

20. Яковенко Б. В. Мощь философии.— СПб., 2000.

21. Яковенко Б. В. Тридцать лет русской философии (1900–1929) // Философские науки.— 1991.— № 10.

22. Яковенко Б. В. Э. Гуссерль и русская философия // Ступени. Философский журнал.— 1991.— № 3.

Имена и сюжеты

А. В. Усачев

ФЕНОМЕН ПРЕЕМСТВЕННОСТИ В РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ

После продолжительной паузы собеседники вернулись к словам.

С. Кржижановский. Возвращение Мюнхгаузена

Преемственность и традиция несколько различаются по своему значению. Именно это различие указывает на то, что русская философия не нарушала преемственность, а в западной философии так вопрос и не ставится. Во всяком случае, он не имеет такого значения, как в русской философии. В желании услышать, есть ли преемственность в русской философии, или в желании оспорить такую преемственность проявляет себя российский менталитет. Не стремясь к жестким структурам сконструированного сущего, которыми составлена традиция, а неких с первого взгляда неуловимых особенностей, которые откроют или абсурдность, или последнюю правду о русской мысли, высказывает себя серьезность поставленного вопроса.

В традиции важна форма идеи, форма суждения, которая настолько обезличена и многократно абстрагирована от субъекта высказывания или мышления, что фактически ею можно пользоваться безотносительно к личности. На этом основании философию часто называют знанием, или наукой, в которой ставятся и решаются одни и те же вопросы. Философам XX века очень помогли в этом отношении гениальные прозрения Э. Гуссерля[1] на этот счет, который освободил философов от необходимости каждый раз оправдываться по этому поводу. В основании повторяемости, согласно подсказке Э. Гуссерля, лежит не что иное, нежели принципиальный склад философских вопросов — на них нельзя ответить, и тем самым они поднимают человека от необходимости и создают возможности для того, чтобы мыслить всеобщее. А дело, конечно, совсем не в том, как хотелось представить многим психологам или натуралистам, что философия исчерпала себя, она скучна, лишена фантазии. Для западной философии важна традиция, т. е., по словам Ж. Маритена, мякоть плода истины, которая отчищена от кожуры абстракции, единичности, такой результат достигается, утверждает Ж. Маритен, с помощью настоящего цветка западного интеллекта — рефлексии[2].

---

[1] Гуссерль Э. Кризис европейски наук и трансцендентальная феноменология. Введение в феноменологическую философию // Гуссерль Э. Логические исследования.— Мн.; М., 2000.

[2] Маритен Ж. Религия и культура // Маритен Ж. Знание и мудрость.— М., 1999.— С. 47.

Западная традиция знает перерывы в развитии метафизики далеко несравнимые с теми десятилетиями, которые сегодня восполняются в дискуссиях и прениях об актуальном образе русской философии. С IV по XII век метафизика выпала из развития западной цивилизации[3]. Почти тысячелетие в европейской культуре не говорили на языке Платона и Аристотеля о вопросах бытия и познания. Когда тексты начали появляться в скрипториях католических обителей, идеи, переводимые с древнегреческого и латинского, были достаточным основанием для возобновления традиции, для установления ее научной пульсации. Многие из них были восприняты более чем успешно в схоластике и собственно философии, и таким образом вновь возникла субстанция для развития философской мысли в категориальной форме. Под вопрос метафизика все же будет поставлена, но только в XVIII веке И. Кантом. Причиной будет не перерыв в развитии метафизики в Европе. Она будет принесена в жертву традиции математического естествознания, а ее последние «рыцари», в интерпретации Канта,— Гердер, Лейбниц и Вольф — будут подвергнуты скрытой или явной, но в любом случае беспощадной критике. Преемственность, в свою очередь, отличается от традиции своим персоналистическим, личностным характером. В этом смысле она *прямая противоположность* традиции.

Постановка вопроса о будущем русской философии в контексте преемственности атрибутирована рядом подвопросов, которые в такой же мере требуют решения. В частности, речь идет о том, готовы ли люди заниматься философией на русском языке, в русской понятийной среде, развивая темы, которые порой небезупречны с точки зрения их своевременности в мировой философии. Прямое или подспудное решение перечисленных вопросов и уточнение аспектов переводит тему преемственности в онтологическую плоскость и дает основание для вычленения ее рационального зерна. В частности, при переходе из онтического статуса, т. е. простого бытийного факта существования книг русской философии и исследований, которые сегодня проводятся, в рамках онтологии уже становятся насущными принципиальные вопросы, ответ на которые раскроет перспективу решения. Вполне уместен вопрос о том, есть ли сегодня готовность понять тех философов, которые составляют наследие русской мысли. Есть ли в нас широта взгляда, которая позволит не отрицать бытие русской философии, а утверждать его. Можно ли понять личную мотивацию русских мыслителей в стремлении брать одни темы, а от других отказываться. Еще одна степень актуализации вопроса о преемственности русской философии как предпосылки ее будущего такова: может ли русская философия выполнить столь необходимую сегодня роль идентифицирующего фактора в ситуации геополитического соперничества глобализма и мультикультаральности.

В странах Восточной Европы, в понятийном пространстве бывшего марксизма-ленинизма, используют титул «русская классическая философия». Речь идет о Польше, Болгарии, Украине. Здесь слышится отзвук другой классической школы — немецкой. В процессе компаративного анализа некоторых особенностей этих школ вполне возможно появятся содержательные несовпадения, дихотомии традиции и преемственности.

Классическая немецкая философия появилась в период своего завершения, в период осмысления наследия Л. Фейербаха Ф. Энгельсом (статья 1888 года), в ней Энгельс выразил, по его собственному признанию, их с Марксом отношение к Гегелю.

---

[3] Жильсон Э. Философия в средние века.— М., 2004.

Он называет классической немецкой философией когорту блестящих и гениальных философов германского Просвещения и в целом западного Модерна от Канта до Гегеля. Энгельс говорит о такой школе, вызывая к жизни несколько отдельных смыслов. Во-первых, смысл придания исторического значения их дела с Марксом: шутка ли преодоление некоей классической школы. Во-вторых, абстрагируется от уникальности каждого философа, вошедшего в данную когорту, приспосабливая творчество их всех только к одной задаче, закономерному приходу на исторический простор меняющейся Европы философии Гегеля, его последователя — Маркса. И третий (их может быть и больше) — обозначить необходимостную связь с классической философией таких изрядных бунтарей, как они с Марксом. Именно необходимостную, а не свободную, в рамках обезличенной традиции, а не личностного отношения с включенным аспектом судьбы. Если не идти на поводу у Ф. Энгельса и не посмотреть на ее представителей разрозненно. Сами немцы ведут себя так, что Гегеля вроде и не существует, есть только И. Кант, Э. Гуссерль, М. Хайдеггер, иногда М. Шелер, иногда Н. Луман. М. Мамардашвили говорит, что читать и понимать можно только И. Канта, а у Гегеля чудовищный язык, в котором нет ни начала, ни конца. И. Кант напряженно воспринимает первую публикацию Фихте, стилизованную под Канта, и не дает ни единого шанса оформиться Фихте в наследника своих идей. Гегель называет Канта плоским субъективистом[4], а Шапегауэр просто оскорбляет Гегеля, проиграв известную академическую дуэль в Берлинском университете. Г. Гейне пишет о Канте не иначе как в ироничных тонах, в частности, замечая, что рассказывая про историю жизни Канта, он вынужден предупредить, что ни истории, ни жизни в общем-то не было[5]. Известный историк философии К. Фишер, конечно, гегельянец, и он не упускает случая кольнуть словцом «кенигсбергского мудреца». Что остается в сухом остатке от столь монолитного по звучанию титула «немецкая классическая философия»? Конечно, идеи, абстрагированные от субъектов мысли, но генетически связанные меду собой. Традиция правит основательностью связи между перечисленными философами, и для этого требуется профессиональная рефлексия, множество процедур, которые входят в том числе и в школу, созданную именно этими мыслителями. Но она же не требует никакой преемственности. Более того, она отрицает преемственность. В диалектическом смысле в отрицании самом по себе нет ничего плохого. Со слова «нет»,— вспомним З. Фрейда,— начинается сознание, можно пойти дальше и сказать — разум и его инструмент рефлексия. Возможность отрицать, не соглашаться, сомневаться — это условие мышления, во всяком случае его привычный для нас образ. Наверное, о смене такого образа говорил как о необходимости М. Хайдеггер. В данном случае все же это не меняет существа дела. Традиция защищена от сбоев в дискурсе конструкциями, идеями, обобщениями, опытом. То иррациональное, что привносится личностью, индивидуальным компонентом, абстрагируется и многократно удаляется от традиции. В такой онтологии большой вопрос связан с тем, как связана судьба философа и темы его мышления. Г. Маркузе защитил несколько идей о связи судьбы молодого Гегеля и тематики его мышления в качестве диссертации, М. Хайдеггер, как известно, высоко оценил работу ученика. Но это нетипичная работа, в том числе и потому, что в ней содержится большой риск

---

[4] Гегель Г. В. Ф. Наука логики // Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук.— Т 1.— М., 1975.— С. 153.

[5] Гейне Г. К истории религии и философии в Германии // Гейне Г. Собр. соч. в 10 т.— Т. 6. / пер. А. Горнфельда.— М., 1958.— С. 96.

нафантазировать то, чего не было, провести корреляции, лишенные аподиктичности. В том числе и по этой причине огромные перерывы в западной метафизике совсем не заостряли проблему перехода и преемственности, возможного продолжения философского мышления, мыслительного процесса и творчества. В традиции, как и в немецкой классической философии, нет преемственности, нет личностного отношения, угнетен персоналистический компонент.

Преемственность — категория иного порядка. Она очень остро переживается как теми, кто расценивает ее как уместную, так и теми, кто ее на дух не переносит, вглядываясь в безбрежные просторы, например, зарубежной философии. Вдумаемся в следующую особенность. Последние представители русской мысли ушли из жизни не так давно — это 70–80-е годы. Прошло тридцать-сорок лет. В это же время ушел из жизни и М. Хайдеггер. Но вопроса о преемственности в отношении немецкого философа нет: его изучают, выходит собрание сочинений. Все признают это серьезным, никто не выражает сомнений в актуальности такого философского труда. В русской философии все по-другому. Возникают дополнительные вопросы. Оказывается, вопрос о преемственности важнее всех остальных. Онтологическая подоплека этой проблемы раскрыта в главном вопросе: есть ли будущее у русской философии? Здесь смысл бытия русской мысли берется в темпоральной перспективе, т. е. в аспекте прошлого, настоящего и будущего. Схватить смысл отечественной философии в темпоральной перспективе значит придать статике книжных фолиантов, которых все больше и больше, такие жизненные качества, которые позволят сказать или тихо для себя решить смысл одного важного обстоятельства: русская мысль пульсирует, составляет жизненный поток, интеллектуальную динамику.

В 1900 году журналу «Вестник Европы» выпала грустная миссия — опубликовать два некролога — Ницше и Соловьеву, и в частности, было сказано, что для европейской философии это черный год — ушли два величайших мыслителя, разных, с какого края не возьмись, но однозначно великих. Через несколько лет друг В. Соловьева, практически на руках которого он умер, кн. Е. Трубецкой приступил к написанию книги о философии В. С. Соловьева, для начала решив проехать по той же траектории путешествий своего друга. И вот Ватикан. Е. Трубецкой пишет своей единомышленнице М. Морозовой, что он был потрясен и неприятно разочарован тем, что он воочию увидел, откуда взялась в системе Соловьева теократия. Ее модель была списана с Ватикана. Трубецкой писал женщине, т. е. в большей мере эмоционально, и тем самым дал почувствовать всю меру своего разочарования. «Из разговора с ним и многих других впечатлений я почувствовал еще больше жизненную ошибку Соловьева»[6]. Вся метафизика и тайна соловьевского понимания теократии в просвете теургии вдруг пали, но далеко не растворили дружеские чувства. Кн. Е. Трубецкой — это философ, который соединил в себе все лучшее от академического образования и экзистенциальных прозрений и навыков мышления. Преемственность в данной ситуации раскрыта в том, что одна черта, вдруг заставившая померкнуть отдельный аспект философии друга, не заслонила для него всего масштаба личности философа и человека — Владимира Соловьева. Она не лишила его важнейшего качества, которое и подведет нас к пониманию преемственности.

Еще пример. Исследователь творчества о. С. Булгакова Наталья Анатольевна Ваганова приводит место из его дневника: «В Пражском дневнике, в 1923 году Булгаков

[6] URL: http://www.krotov.info/libr_min/03_v/vzy/sk_11 a.html (дата обращения 25.04.09).

запишет: Соловьевская "мистическая эротика переходит прямо в эротику, София — в Сонечку". Все это "бред, иллюзия, хула" мистический блуд. Блоковская мистика Прекрасной Дамы — прямохонький путь к большевизму» — и так далее. Но здесь же продолжает цитировать автор: «А все же звучат почему-то в душе блоковские стихи: предчувствую тебя… Читаю лекции — о Софии… В моей душе вновь поднялась София». Снова череда сомнений и разочарований не привела к нивелированию преемственности, к уничижению смысла сделанного В. Соловьевым и вместе с тем не замкнулось только в написанном, но оставляет шанс последующим поколениям взглянуть на философа в его самом емком и глубоком личностном облике, который стал основой преемственности тематики, интонации, направления мысли. Преемственность оставляет возможность для возобновления вопрошания, для понимания идеи не в отрыве от авторского видения, но в персоналистической связи с ним. Булгаков для себя решал вопрос, божественна ли София у Соловьева и Блока или обыденна, понижает ли она качество библейской сущности или повышает ее. И этот вопрос стоял не в области традиции, но в области преемственности. Традиция может включать в своей арсенал, либо игнорировать, преемственность позволяет приходить к расширенным программам толкования за счет понимания из контекста судьбы и культуры.

Экспозиция вопроса «есть ли будущее у русской философии?», если рассмотреть ее через категорию преемственности, состоит из трех частей.

Первая часть касается иностранной рецепции русского философского знания и отождествления его с современным русским самосознанием без купюр и дополнительных оговорок.

Вторая часть состоит в том, что русская философия более чем активно вошла в академический, диссертационный и учебный процессы, где вносит методологическую стройность и организованность. В этом просматривается классический философский смысл, сущность науки, динамика которой накрепко привязана к предельным обобщениям, выявлениям тенденций и (онто)логических линий.

Третья часть непосредственно касается феномена преемственности. Она обнаруживает свое яркое проявление и занимает достойное место в корпусе понятий, обеспечивающих квалификацию школ и направлений философии в России. Нигде так не важна преемственность, как в России. Более того, опора на преемственность в философии — это русское явление. Исходные точки, которые мы видим в творчестве и исканиях тех или иных людей, более важны, чем их значимость sub specie aeternitatis, т. е. их идей и теорий. В частности, например, Л. Шестов пишет: «Мне кажется, что если уже ужасаться, то скорее ужасаться тому, что смерть унесла из мира божественного Платона, чем его идеи!» [7]. Это утверждение носит парадигмальный характер для темы, сущностью которой управляет выдвинутая оппозиция традиции/преемственности.

Первая часть относится к рецепции русской мысли иностранными специалистами, которые воспринимают и тем самым акцентируют точку зрения, в соответствие с которой русская религиозная философия — это актуальный образ российского самосознания. Профессор Оксфордского университета Дж. Пэттисон ставит вопрос: «Как можно было бы инициировать разговор Николая Бердяева и Мартина Хайдеггера? Как бы привлекательно ни выглядела идея такого разговора, по целому ряду причин он кажется невозможен». Но провести параллели возможно. Например, доктор Пэттисон говорит, что «оба мыслителя в широком смысле ассоциировались в свое время с экзи-

[7] *Шестов Л.* Potestas clavium (Власть ключей) // Шестов Л. Соч.: В 2 т.— Т. 1.— М., 1993.— С. 132.

стенциализмом. В самом деле, Хайдеггера в целом воспринимали как настоящего главу философской школы EKSISTENZ, и Бердяев был провозглашен ведущим выразителем христианского экзистенциализма наряду с Бультманном, Тиллихом и Г. Марселем»[8]. Научный сотрудник отдела русского языка библиотеки Амстердама Жозефина ван Кессель в работе «Сергей Булгаков о задачах софиологии как христианской социологии» утверждает, что концепция Софии и соборности Соловьева и Булгакова дает ключи для новой концептуализации социальных отношений в Европе в эпоху глобализации, наряду с ними она берет социальную теорию М. Вебера. То, что источники конфессионально различно ориентированы, не уменьшает результативности анализа общественных отношений. Теоретические основы взаимно дополняют друг друга: Вебер более технологичен, Соловьев и Булгаков позволяют сформировать положительный образ глобализации, так как они концентрируют внимание на трансценденции[9]. Дэниэл Уистлер из Оксфорда пишет о том, что «свести различие между Бердяевым и Шпенглером к независимости России от Запада — это по меньшей мере заблуждение. У Бердяева и Шпенглера много общего в культурном отношении: ведь они обсуждают одних и тех же авторов и одни и те же тексты. Бердяев присоединился к мистическому Гете и созерцательному Канту, в то время как Шпенглер удовлетворяется феноменологическим Кантом и научным Гете. Эти два подхода — конкурирующие внутри одной и той же философской традиции»[10]. Доктор философии из Сассекского университета (Великобритания) Таня Штэлер в работе «Обратная перспектива: Павел Флоренский и Морис Мерло-Понти о пространстве и линейной перспективе в искусстве Ренессанса» осуществляет сравнительный анализ двух концепций, в частности отмечая, что внимание обоих философов занимает эта проблема, она имеет феноменологический интерес, возникают такие дифференции, как область феноменологии живого тела и области различий Божественного и человеческого, аналитика мотиваций перспективной живописи и т. д.[11]

Русская философия включена в диалог, несет философскую культуру, работа в пространстве которой приносит научно зримые и фиксируемые результаты. В рамках этих исследований не проводятся различия между менталитетом русской философии и современной мировоззренческой фактурой в России. Этот вопрос задается из нашей онтологии.

Вторая часть связана с тем, что русская философия активно вошла в диссертационный процесс. Данные мониторинга дают представление о следующих примечательных чертах.

1. Признание научного потенциала.
2. Наличие полемики о русской философии, в частности, о ее будущем.
3. Внутрироссийский диалог с западной традицией, исходящий из факта российского образования.
4. Довольно мощный процесс профессиональной самоидентификации, который базируется на непродуманном парадоксе: люди, думающие, пишущие и говорящие внутри профессии по-русски, отрицают феномен русской философии и его основу — своеобразное русское мышление. А тем временем нужно признать, что на уровне цеховых стереотипов

---

[8] Пэттисон Дж. Эсхатология и онтология: Хайдеггер и Бердяев // Н. А. Бердяев и единство европейского духа / Под редакцией В. Н. Поруса.— М., 2007.— С. 179.

[9] Материалы конференции по софиологии в ББИ (г. Москва), октябрь 2008 года.

[10] Уистлер Д. «Умирающий Фауст»: Бердяев и Шестов // Н. А. Бердяев и единство европейского духа / Под редакцией В. Н. Поруса.— М., 2007.— С. 241.

[11] Stahler T. Perversive: Pavel Florensky and Maurice Merleau-Ponty… // Prussia and Phenomenological Tradition.— Saint-Petersburg. 2005.— P. 150.

на Западе считают, что именно русские имеют первенство в толковании Достоевского, Толстого, Чехова, Бердяева, Шестова, так же как и мы с готовностью принимаем со вниманием даже малейшие движение в исследованиях немцев в области философии Канта, Гуссерля, Хайдеггера. Из перечисленного видно, что аргументы, обосновывающие вторичность, неуместность русской философии, и в частности русской религиозной философии, полностью нейтрализуются простыми симметричными по конфигурации и семантике фактами общения и обмена информации со стороны западных специалистов.

Часть третья. Преемственность — это понятие, организующее дискурс.

1. Преемственность конституирует авторитет, и широта мысли, ее популярность и признание в мировом философском сообществе, заставляет в процессе обращения к наследию философии осуществлять структуру учитель/ученик, понимать мышление как ученичество.

2. Преемственность организует познание. Эрудиция, кругозор, логика развития тем, особенности дискурса задают тон в исследованиях. Актуален конфликт языка марксизма и языка русской философии, и вполне уместно провести структурное соответствие с началом прошлого века, т. е. с движением от марксизма к идеализму.

3. Преемственность укрепляет надежду. Возможно, мы еще не очень много сделали для того, чтобы русскоязычный массив современной философской продукции не был интенсифицирован в уверенность о существовании русской философии. Но здесь есть ряд предпосылок, которые все-таки образуют позитивную динамику. Например, раскрывается стремление выйти за рамки историко-философских стратегий, чтобы обратить свою творческую энергию на актуальное мышление, на продумывание онтологии. Далее, творчество происходит в реальности русского языка, следовательно, можно говорить о русскоязычной картине мира, лежащей в основе философствования. Еще одно обстоятельство: возникает общеевропейская смысловая структура, позволяющая уходить от надоедливых оговорок: вот *русский* философ сказал, вот *немецкий* философ сказал, вот *британский* философ сказал и т. д. В текстах соотносятся точки зрения на основе их содержательного потенциала для отдельно взятого исследования, их перспективы, адекватность современному течению событий.

4. Преемственность играет важную роль в академическом и учебном процессах. Русская философия востребована в диссертациях специалистов в области других гуманитарных наук. Налицо активное использование идей и достижений русской философии в формировании методологической основы исследований, гипотетической составляющей, структурных особенностей выполняемых работ. Русская мысль довольно часто дает аксиологическую составляющую исследований, как в виде этических нормативов, так и ценностей, определяющих основательность научного характера. И уж точно за опытом органичного единства рационального и религиозного компонентов обращаются именно к отечественному философскому наследию, а не к протестантскому[12].

---

[12] Усачев А. В. 1) Обоснование уместности использования понятия «Елецкий край» в духовной истории Липецкого региона // Собор. Альманах религиоведения.— Выпуск 7.— Елец, 2008.— С. 244–257; 2) Структурное соответствие обстоятельств жизни В. В. Розанова в Ельце и последующей тематики его творчества // Там же. С. 225–233; 3) Категории жизни и культуры в литературном дискурсе И. А. Бунина (Концептуализация елецкой тематики прозы И. А. Бунина) // Бунинская Россия: Елец: коллективная монография.— Вып. 3.— Елец, 2008; 4) Тематика родных мест в самопознании мыслителей Елецкого края // Там же.

В категории преемственности обобщена практика философствования, которая не входит в основной корпус традиции западноевропейской философии. Концептуализация категории преемственности собирает множество фактов, которые имеют место в отечественном философском наследии, указывает на необходимость обобщить такие философские проекты, как вера и знание у Л. Шестова: вопрос поставлен как у Тертуллиана, бл. Августина, теологов Средних веков, т. е. в игнорирование всех установок Нового времени. Для сравнения: у М. Хайдеггера текст того же периода называется «Феноменология и теология» (20-е годы прошлого века). Н. О. Лосский, С. Л. Франк стремятся к созданию философских систем, построению целостного миросозерцания, как эту задачу ставил В. Соловьев, в эпоху упадка систем в философии. Они преодолевают имплицитный запрет традиции на системотворчество после Гегеля. Некоторые факты порой поражают воображение. В. Соловьев пишет работу «Жизненная драма Платона» (1857, на немецком языке) и «Смысл любви» (1892–1893). Эти тексты с точки зрения традиции и того времени анахронизмы? В частности, такую деталь приходится констатировать, продумывая, почему необходима персонологическая трактовка, основанная на толковании личности Платона, а не его учения? Почему не остановится на историко-философском исследовании, какие делались постоянно (достаточно вспомнить неокантианца В. Виндельбанда, многочисленных историков философии).

Показательна в смысле реализации концепта преемственности фигура выдающегося русского философа Н. А. Бердяева. Его часто критиковали за несистематичность, противоречивость суждений. Вот что пишет один украинский исследователь: «Бердяев был человеком свободным в особом смысле. Свободным от предмета познания. Он был свободным от академической традиции в целом»[13]. Интересно, но тут даже нечему возражать, хотя и чувствуется ирония. Однако возникает вопрос: как возможен феномен Н. Бердяева в такой важной и суровой по своим критериям академичности Европе? Тем временем он один из двоих русских имеет почетное звание доктор «honoris causa» Кембриджа. Бердяев периодически преподавал философию в Кембридже, несмотря на то что был ярым и истинным врагом одного из знаменитейших интеллектуальных продуктов Кембриджа — теории эволюции Дарвина. Это также не может остаться без обобщения. В далекие девяностые вышел и многих поразил своей категоричностью текст Б. Гройса о русской философии[14], где автор утверждал, что удел русской философии — это дискурсы о бессознательном, все то, что западная Европа не считает интересным включать в свой научный обзор. Мне тогда довелось учиться в аспирантуре, и я довольно серьезно переживал этот набор тезисов, касающихся отечественной мысли и ее перспектив, хотя меня не покидало чувство, что в этом есть серьезное несоответствие. Я тогда пришел к выводу, что бихевиористы и нлпишники со своими многочисленными мечтами и желаниями сделать счастье автоматическим, удалить его критерии от сознания и остановиться на некоторой форме бездумности через критику сознания и доминанту бессознательного. Причем здесь Россия? Здесь все *ровно* наоборот. Напротив, вопрошание Логоса, жажда Логоса и христианского, и античного, успешное сочетание в философствовании ума, воли и чувства. Бессознательное не играет здесь такую роль в качестве темы и пространства мышления. Напрашивается вопрос: чем бы

[13] Шкода В. В. Николай Бердяев: христианский смысл творчества // Н. А. Бердяев и единство европейского духа / под редакцией В. Н. Поруса.— М., 2007.— С. 278.

[14] Гройс Б. Поиск русской национальной идентичности // Вопросы философии. — 1992. — № 9. — С. 52–60.

занималась вторая и третья волна венского психоанализа, если бы ее функции успешно взяла на себя русская философия?[15]

Приходится констатировать, что в России пока нет академических изданий, собраний сочинений русской философии[16]. Налицо спешное издание того, что есть в хранилищах библиотек, что, с одной стороны, играет большую роль для специалистов, так как становятся доступными программные тексты, с другой — это как раз и означает, что русская мысль не вошла полностью во всех параметрах в академическую стезю[17]. Тем временем для российской философской общественности каждая такая книга является событием. Разочарованию, как правило, нет места, все оказались еще более укоренены в том деле, которое выбрали в жизни. Очевидно, что на родном языке все, что есть у классиков западноевропейской философии, звучит не менее убедительно, но еще и содержит элементы и навыки критики, которые философу более чем важны для работы. Некритическая философия, почитание и любование западной мыслью не утончают философское чутье и не развивают в должной мере навыки философской работы.

В современной исследовательской работе сказывается вполне объяснимая усталость российского философского сообщества от дискурсивного монорежима марксизма или марксологии. Налицо стремление охватить максимум из того, что доступно. Сейчас российская мысль находится на этапе разбрасывания камней: исследователи пробуют разные жанры научного письма, осмысляют и обобщают самые разнообразные идеи, школы, тенденции, имена, вчитываются в открывшиеся биографии знаменитых философов, пытаясь найти существенные черты бытия философом. Разве Н. Бердяев, С. Франк, М. Хайдеггер и их поистине философское существование не дают материал для размышлений, не дают понимание многоликости «сада расходящихся тропок» бытия философа в постсовременности. А если есть первая часть этого процесса — разбрасывание камней, которому, как известно, «свое время», то с необходимостью, с такой важной для профессии философа неизбежностью придет время собирание камней. Поскольку камни разбрасывались не в Америке и не в Китае, а в России, то и собирание будет означать концентрацию, переход в новое качество отечественного философского движения. Трудно уточнить: это предмет веры или результат познания. Но, скорей всего, так будет. Alea jacta est!

---

[15] Один из представителей третьей волны Э. Фромм написал свой бестселлер «Иметь или быть» по мотивам темы, которую разрабатывали Н. Бердяев со своим коллегой по группе журнала ESPRIT Ж. Маритеном. Я давно не заглядывал в эту книгу известного психоаналитика, но, по-моему, он не делает ссылку такого рода. Именно они в этой дилемме схватили сущность буржуазной онтологии. Проблема, кстати сказать, поставлена потрясающе интересно, на все времена, пока существует буржуазия. То, что традиция выталкивает такие факты на свою обочину — факт неоспоримый. Но есть преемственность, которая преодолевает нецентральность, может поставить вопрос о целесообразности центрации на традиции. Никто не спешит утверждать, что такой проект закончится решением в пользу нецентрального термина, т. е. преемственности.

[16] В Германии В. Дитрих издал 5-томное собрание сочинений Н. Бердяева с подробнейшим аппаратом, интеллектуальной биографией и т. д. Сейчас идет работа над собранием сочинений С. Франка на немецком языке, уже, если не ошибаюсь, вышел «Предмет знания», по отзывам проф. Н. Мотрошиловой — издание не только академическое, но и образцовое во всех смыслах.

[17] Внук С. Франка о. Петер Скорер, с которым мне довелось общаться пару лет назад, рассказывал, что в 90-е годы к ним приезжали люди из СССР брать разрешение или благословение на издание книг их деда — выдающегося русского философа. Они с радостью давали такое разрешение. Через несколько лет они приехали в Союз и были шокированы: книги Франка издавались на газетной бумаге в невзрачной обложке да еще, вот ужас (!) для людей, проживающих в Англии — продавались в ларьках Союзпечати или книжных лавках. Я, конечно, догадался, что речь шла о правдинском издании, приложении к «Вопросам философии».

ЛИТЕРАТУРА

1. Гегель Г. В. Ф. Наука логики // Г. В. Ф. Гегель. Энциклопедия философских наук.— Т. 1.— М., 1975.

2. Гейне Г. К истории религии и философии в Германии. Собр. соч. в 10 томах.— Т. 6 / пер. А. Горнфельда.— М., 1958.

3. Гройс Б. Поиск русской национальной идентичности // Вопросы философии.— 1992.— № 9.— С. 52–60.

4. Гуссерль Э. Кризис европейски наук и трансцендентальная феноменология. Введение в феноменологическую философию // Гуссерль Э. Логические исследования.— Мн.; М., 2000.

5. Жильсон Э. Философия в средние века.— М., 2004.

6. Маритен Ж. Религия и культура // Маритен Ж. Знание и мудрость.— М., 1999.

7. Материалы конференции по софиологии в ББИ (г. Москва), октябрь 2008 г.

8. Пэттисон Дж. Эсхатология и онтология: Хайдеггер и Бердяев // Н. А. Бердяев и единство европейского духа / под редакцией В. Н. Поруса.— М., 2007.

9. Уистлер Д. «Умирающий Фауст»: Бердяев и Шестов // Н. А. Бердяев и единство европейского духа / под редакцией В. Н. Поруса.— М., 2007.

10. Усачев А. В. Категории жизни и культуры в литературном дискурсе И. А. Бунина (Концептуализация елецкой тематики прозы И. А. Бунина) // Бунинская Россия: Елец: коллективная монография.— Вып. 3.— Елец, 2008.

11. Усачев А. В. Обоснование уместности использования понятия «Елецкий край» в духовной истории Липецкого региона // Собор. Альманах религиоведения.— Вып. 7.— Елец, 2008.— С. 244–257.

12. Усачев А. В. Структурное соответствие обстоятельств жизни В. В. Розанова в Ельце и последующей тематики его творчества // Собор. Альманах религиоведения.— Вып. 7.— Елец, 2008.— С. 225–233.

13. Усачев А. В. Тематика родных мест в самопознании мыслителей Елецкого края // Бунинская Россия: Елец: коллективная монография.— Вып. 3.— Елец, 2008.

14. Шестов Л. Potestas clavium (Власть ключей) // Л. Шестов. Сочинения в 2 т.— Т. 1.— М., 1993.

15. Шкода В. В. Николай Бердяев: христианский смысл творчества // Н. А. Бердяев и единство европейского духа / под редакцией В. Н. Поруса.— М., 2007.

16. Stahler T. Perversive: Pavel Florensky and Maurice Merleau-Ponty // Prussia and Phenomenological Tradition.— Saint-Petersburg. 2005.

А. Т. Павлов

ФИЛОСОФИЯ В МОСКОВСКОМ УНИВЕРСИТЕТЕ В ПРЕДДВЕРИИ РАСЦВЕТА РУССКОЙ ФИЛОСОФСКОЙ МЫСЛИ В НАЧАЛЕ XX ВЕКА

Девятнадцатый век, если его брать в целом, а не отдельными периодами, для развития русской философии, особенно философии университетской, был не очень благоприятным. Достаточно вспомнить, каким гонениям подвергалась философия в последние годы царствования Александра I или ликвидацию университетских кафедр философии в последние годы царствования Николая I, чтобы понять причины, почему философия в России в XIX веке развивалась вне университетов — в кружках, в журнальной полемике, в художественной литературе, даже в личной переписке. Только в последней трети века появилась возможность систематического изучения философских дисциплин в университетах и профессиональная разработка философских проблем в диссертационных исследованиях.

Таких гонений на философию, каким подвергались в 1820–1821 годах Казанский и Санкт-Петербургский университеты, Московскому университету удалось избежать отчасти благодаря дружеским отношениям попечителя московского учебного округа князя А. П. Оболенского с министром духовных дел и народного просвещения князем А. Н. Голицыным, а отчасти потому, что после смерти в январе 1821 года профессора философии А. М. Брянцева, кстати, весьма осторожного и богобоязненного, философия в Московском университете не преподавалась, так как кафедра философии до 1845 года оставалась вакантной, поскольку министерство никого на кафедру не утверждало, несмотря на желание многих эту кафедру занять. Е. А. Бобров в своем исследовании упоминает, что на место профессора философии в Московском университете претендовали профессор Киевской духовной академии П. С. Авсенёв, профессор латинской и греческой словесности И. Ф. Гриневич, профессор философии Вологодской духовной семинарии П. И. Савваитов [1].

В 1826 году неудачей завершилась попытка занять кафедру философии профессором римской словесности Московского университета И. И. Давыдовым[2]. Мечтал

---

[1] См.: Бобров Е. А. Философия в России. Материалы, исследования и заметки.— Вып. V.— Казань, 1901.— С. 37–38; Вып. IV.— С. 193–194.

[2] См. подробнее: Павлов А. Т. Философия в Московском университете (институциональные и кадровые аспекты до 1917 г.) // Вестн. Моск. ун-та.— Сер. 7. Философия.— 1996.— №.4. —С. 69. А также: Философский факультет Московского государственного университета им. М. В. Ломоносова: Очерки истории.— М., 2002.— С. 23.

занять кафедру философии в Московском университете и И. В. Киреевский. Тимофей Николаевич Грановский писал Н. Станкевичу 27 ноября 1839 года: «Иван Киреевский ищет теперь места профессора философии. У него много покровителей, но мешают воспоминания о “Европейце”[3]. Бесспорно, он человек с талантом и может иметь сильное влияние на студентов, последнее даже верно, потому что он — фанатик и славно говорит»[4]. Однако никому из перечисленных желанная кафедра не досталась. Только в 1845 году министерство утвердило на кафедру философии адъюнкта М. Н. Каткова, да и то ненадолго, так как в 1850 году последовало высочайшее повеление кафедры философии в университетах ликвидировать, преподавание логики и психологии возложить на профессоров богословия, а два отделения философского факультета переименовать факультетами: первое — историко-филологическим, а второе — физико-математическим[5].

Несмотря на гонения и даже запрещение преподавать философию в университетах, интерес к философским проблемам в обществе, особенно в среде студенчества, не пропадал. После смерти Николая I и ослабления цензурных строгостей увеличилось количество переводов зарубежной философской литературы, среди которой преобладали произведения позитивистской и материалистической направленности. В студенческой среде религиозные настроения теряли свое влияние, и попечители учебных округов забили тревогу. В 1859 году они обратились с ходатайством в Департамент народного просвещения с просьбой рассмотреть вопрос о восстановлении преподавания философии в университетах. Департамент сообщил Александру II о ходатайстве попечителей. 2 декабря 1859 года последовало Высочайшее повеление рассмотреть это дело в Главном правлении училищ Министерства народного просвещения. В справке, подготовленной Главным правлением училищ, излагались причины закрытия кафедр философии и говорилось, что «с истечением после того 10-ти лет и при совершенном изменении теперь направления современных идей, вполне отражающих в себе чисто — утилитарные стремления века, не представляется, по мнению Министерства Народного Просвещения, никаких препятствий к восстановлению преподавания философии, если не в полном ее объеме, то по крайней мере в одной ее части,— истории философии, как науки, по преимуществу проясняющей истины и разрушающей предрассудки и стремления к материализму»[6].

22 февраля 1860 году император соизволил повелеть: «Возобновить в университетах и Ришельевском лицее, на прежнем основании, преподавание истории философии, с логикою и психологиею»[7]. Таким образом в 1860 году открылась возможность начать преподавание философии в университетах. Правда, осуществить эту возможность оказалось не так-то просто. В университетах не оказалось специалистов, способных читать полноценные лекционные курсы по истории философии, логике

---

[3] Созданный И. В. Киреевским в 1832 г. журнал «Европеец» на 3-м номере был запрещен цензурой по указанию Николая I, который усмотрел в статье Киреевского «Девятнадцатый век» призывы к революции и установлению в России конституции (см.: Фридман Л. Г. Иван Киреевский и его журнал «Европеец» // Европеец, журнал И. В. Киреевского.— М., 1989.— С. 428–429).

[4] Цит. по: Бобров Е. А. Философия в России.— Вып. V.— С. 38.

[5] Подробнее см.: Емельянов Б. В. Запрещение преподавания философии в русских университетах (по архивным материалам) // Отечественная философия: опыт, проблемы, ориентиры исследования.— Вып. 1.— Девятнадцатый век.— М., 1989.— С. 5–22.

[6] Цит. по: Бобров Е. А. Философия в России.— Вып. V.— С. 12–13.

[7] Журнал Министерства народного просвещения.— 1860.— Часть CVI.— Апрель.— С. 6.

и психологии. Только в Киевском университете Св. Владимира занимавший после ликвидации кафедр философии кафедру педагогики С. С. Гогоцкий смог приступить к чтению лекций по философским дисциплинам. Московскому университету тоже повезло. Благодаря инициативе М. Н. Каткова, который к этому времени стал довольно влиятельным журналистом, Московский университет добился перевода в университет профессора Киевской духовной академии П. Д. Юркевича, который приобрел всероссийскую известность своим критическим анализом работы популярнейшего в те годы Н. Г. Чернышевского «Антропологический принцип в философии». Уже в январе 1862 года Памфил Данилович Юркевич приступил к чтению курса лекций по истории философии в Московском университете. В Санкт-Петербургском университете только с 1865 года стал читать лекции по философским дисциплинам бывший профессор духовной академии Ф. Ф. Сидонский. В Казанский университет в 1867 году был направлен М. М. Троицкий, который в 1869 году был переведен в только что созданный в Варшаве русский университет.

В Харьковском университете только в 1874 году приступил к чтению лекций по философии выпускник Казанского университета (после двухлетней командировки в Германию) Ф. А. Зеленогорский, а в преобразованном в 1865 году из Ришельевского лицея Новороссийском университете философские курсы до 1879 года читал Р. В. Орбинский, и только в 1883 году туда был переведен из Нежинского историко-филологического института Н. Я. Грот.

Таким образом, в российских университетах полноценные лекционные курсы по философским дисциплинам стали регулярными только в последние десятилетия XIX века. И в этих условиях занятия философией в Московском университете приобретали особое значение. Он становился центром философского образования в стране, хотя философия в те годы не являлась профильной дисциплиной, она преподавалась студентам, которые выходили из стен университетов филологами, историками, юристами (которым читались курсы логики и истории философии права), а не специалистами в области философских наук. Конечно, и в других университетах в конце XIX века работали профессионально подготовленные специалисты. Например, в Санкт-Петербургском университете работали профессора Ф. Ф. Сидонский, М. И. Владиславлев, А. И. Введенский, приват-доценты П. И. Вознесенский, Вл. Соловьев (который проработал всего около двух лет), в самые последние годы века — И. И. Лапшин и Л. В. Рутковский. В Киевском университете Святого Владимира трудились профессора С. С. Гогоцкий, А. А. Козлов, А. Н. Гиляров, приват-доцент Г. И. Челпанов, в Дерптском университете Г. Тейхмюллер.

В других университетах не было ярких имен, оставивших заметный след в русской философии и университетском преподавании.

А вот в Московском университете подобралась довольно интересная компания оригинальных, с несовпадающими философскими взглядами профессоров. В последние десятилетия XIX века в университете работали П. Д. Юркевич, М. М. Троицкий, Н. Я. Грот, Л. М. Лопатин, С. Н. Трубецкой, по нескольку лет трудились приват-доценты Вл. Соловьев, А. Н. Гиляров, П. Е. Астафьев, Е. И. Челпанов[8], А. С. Белкин. Но лидирующие позиции в философии Московскому университету придавала даже не столько преподавательская и научная деятельность его профессоров и приват-доцентов, хотя

[8] До 1894 г. Челпанов подписывался инициалами Е. И. По-видимому, он называл себя не Георгий, а Егор.

научные труды Юркевича, Лопатина, Трубецкого, Соловьева в значительной мере определяли характер развития русской философии в конце XIX в., сколько организационная деятельность его преподавателей, которые создали в России структуры, давшие возможность публично обсуждать философские проблемы и выносить их решения на суд широкой общественности путем публикации на страницах специализированного научного журнала.

Уже приглашенный в Москву Памфил Данилович Юркевич создал Московскому университету определенный авторитет в философском сообществе. И когда П. Д. Юркевич отказался принять к защите докторскую диссертацию М. М. Троицкого, усмотрев в ней попытку под прикрытием критики чрезмерного рационализма немецкой психологии протащить позитивизм (хотя сам Троицкий считал, что он пропагандирует не позитивизм, а эмпиризм, присущий английской философии), то Юркевич заботился в первую очередь об авторитете университета, опасаясь, что принятием к защите такой диссертации он дискредитирует Московский университет в глазах истинных знатоков и ценителей философии[9].

П. Д. Юркевич был высокообразованным философом, убеждения которого опирались не только на прекрасное знание истории философии, но и на Священное Писание. В Священном Писании он черпал доказательства, подтверждающие его точку зрения, для него Библия, библейская мудрость была источником его философствования. Это не значит, что он пренебрегал научными данными. Даже критикуя материализм, опирающийся на естествознание, он подчеркивал важность тех знаний, которые дает современная наука. В работе «Из науки о человеческом духе» он писал, что философия реализма «сделала в наше время так много открытий в области душевной жизни, одарила нас такими точными анализами явлений человеческого духа, что, по всей вероятности, это направление рано или поздно должно представить большие интересы для самого богословия». И богослов «должен изучать эту философию опыта, если он хочет успеха своему собственному делу»[10]. Но опытные данные, по Юркевичу, не могут лежать в основе понимания сущности мира. Они лишь корректируют, уточняют то понимание сущности мира, которое дает Библия. А в соответствии с Ветхим Заветом материя и дух не могут являться двумя субстанциально противоположными началами, так как материя есть порождение духа и уже в самой своей основе содержит стремление к одухотворенности. Поэтому Юркевич постоянно подчеркивал приоритет духовного, сущностного, внутреннего над внешним, видимым, материальным и в то же время их нерасчленяемость, их цельность, ибо через материальное проявляется духовное и сама материя в своем эволюционном развитии постоянно демонстрирует свое стремление к одухотворенности. Уже тот факт, что в развитии материального мира, писал Юркевич, мы обнаруживаем целесообразность, закономерность, т. е. присутствие идеи, свидетельствует о том, что материя не чужда некоторых признаков духовного.

Развивая дальше свою мысль о неразрывной связи материального с духовным, Юркевич рассматривал и человека как неразрывное единство души и тела. Он выступал против положения о том, что человек состоит из души и тела как двух разнородных субстанциальных частей. Конечно, душа обладает совершенно иными свойствами,

---

[9] См. подробнее: Ивановский В. Н. К характеристике М. М. Троицкого // Вопросы философии и психологии.— 1900.— Кн. 52.— С. 205.

[10] Юркевич П. Д. Из науки о человеческом духе // Юркевич П. Д. Философские произведения.— М., 1990.— С. 109.

чем тело, но действует только через тело, и каждому духовному порыву соответствуют определенные физиологические процессы. Поэтому-то мы и можем по процессам, протекающим в теле по нервным волокнам, судить о наличии душевных переживаний, впечатлений и т. п. Однако сколько бы мы ни изучали материальные физиологические процессы, мы никогда, подчеркивал Юркевич, не сможем познать содержания духовной жизни, потому что мысль не имеет ни пространственного протяжения, ни фигуры, ни цвета, ни запаха, ни звука и не поддается никакому внешнему наблюдению.

Свои философские взгляды П. Д. Юркевичу приходилось постоянно защищать от нападок со стороны лагеря Чернышевского[11]. Это было время, когда в общественном сознании философ, отстаивавший религиозные убеждения, рассматривался как человек, отставший от своего века, века науки и положительных знаний. Но Юркевич не менял своих убеждений, и ему удалось привлечь на свою сторону часть студентов, увлечь их рассмотрением философских проблем.

Впервые в России в 1863 году П. Д. Юркевич организовал студенческий кружок любителей философии[12] и впервые организовал силами студентов перевод работы Швеглера «История философии». Юркевич взял на себя труд по редактированию студенческих переводов, и в 1864 году тщательно отредактированный им труд Швеглера вышел в свет на русском языке. Во многом благодаря деятельности П. Д. Юркевича был преодолен скепсис в студенческой среде в отношении серьезных философских проблем, и в философии слушатели его лекционных курсов увидели не только теоретическую базу для решения социальных проблем, но глубокую мировоззренческую дисциплину, решающую сложные гносеологические и онтологические вопросы. Один из студентов, слушавших Юркевича, вспоминал уже после его смерти: «После того как студенты получили возможность вслушаться в спокойную, чуждую интересов минуты речь профессора, после того, когда почти силой он заставил нас думать об *истине*, о *добре*, в особенности, когда перед нами раскрылась талантливо рассказанная история философского мышления в Греции, когда перед нашими умственными очами прошли Сократ, Платон и Аристотель,— наше отношение к нему изменилось»[13].

Но П. Д. Юркевич так и не стал кумиром молодежи. В его время кумирами были люди иного склада мысли — Чернышевский, Писарев, Михайловский, Лавров. Однако и у Юркевича всегда были и ученики, и круг людей, искренне уважавших и высоко ценивших глубину его научных знаний. И одним из его учеников был Владимир Соловьев, ставший одним из самых известных и авторитетных русских философов. Вспоминая своего учителя, Вл. Соловьев с горечью отмечал, что Юркевича «недостаточно знали и ценили при жизни», хотя он «был глубокий мыслитель, превосходный знаток истории философии, особенно древней, весьма дельный профессор, читавший чрезвычайно интересные для понимающих и содержательные лекции»[14].

---

[11] См. подробнее об обстоятельствах жизни П. Д. Юркевича в Москве: Павлов А. Т. П. Д. Юркевич в Московском университете // Вестн. Моск. ун-та.— Сер. 7. Философия.— 2007.— № 3.— С. 97–108.

[12] Это был первый студенческий кружок, организованный профессором для неформального общения с учащимися. Студенческие кружки Н. Станкевича, Герцена и Огарева были самостоятельными организациями молодежи, созданными для общения, для самообразования. А кружок Юркевича предвосхищал знаменитое Историко-филологическое студенческое общество, созданное С. Н. Трубецким в 1902 г. именно для общения учащихся и учащих.

[13] Несколько слов о П. Д. Юркевиче // Московские ведомости.— 1874.— № 278.

[14] Соловьев Вл. Три Характеристики (М. М. Троицкий — Н. Я. Грот — П. Д. Юркевич) // Вестник Европы.— 1900. Январь.— С. 330, 332.

4 октября 1874 года П. Д. Юркевич скончался, и встал вопрос о его преемнике. В результате довольно не простого конкурса в Московский университет на кафедру философии были утверждены две кандидатуры: ординарным профессором стал М. М. Троицкий, а приват-доцентом Вл. С. Соловьев[15].

К великому сожалению, преподавательская деятельность Вл. Соловьева в Московском университете продлилась всего два семестра. В весеннем семестре 1875 года он прочитал курс истории новейшей философии, а летом уехал в заграничную командировку. В осеннем семестре 1876 г. он, вернувшись к преподавательской работе, прочитал лекции по логике и истории древней философии, а в январе 1877 года неожиданно подал ректору прошение об увольнении[16], переехал в С.-Петербург, занял должность члена Ученого комитета Министерства народного просвещения и стал усиленно готовиться к защите докторской диссертации.

М. М. Троицкий из-за бюрократических проволочек, связанных с переводом его из Варшавского университета, появился в Московском университете только осенью 1875 года. Его педагогическая деятельность и административная карьера складывались весьма успешно[17]. Он вошел в коллектив Московского университета как «свой среди своих», ибо его философские взгляды были довольно близки взглядам большинства его коллег. С осени 1875 года и до 1885 года М. М. Троицкий работал на кафедре фактически один, только в осеннем семестре 1876 года на кафедре поработал Вл. С. Соловьев, и только в 1885 году на кафедру в качестве приват-доцентов были утверждены Л. М. Лопатин и А. Н. Гиляров (последний в 1887 году переведен в Киев, в университет Святого Владимира). М. М. Троицкий читал все философские курсы на историко-филологическом факультете (логику, психологию и историю философии) и курс истории философии права на юридическом факультете. Воспоминания его коллег и студентов свидетельствуют, что к лекциям он готовился очень тщательно и у студентов они пользовались огромным успехом[18].

Но главная его заслуга перед русской философией не столько в его педагогической и научной деятельности, которые высоко были оценены Владимиром Соловьевым, говорившим в своей речи в Петербургском философском обществе 2 декабря 1899 года, что проповедуя английскую эмпирическую психологию, Троицкий «сделал — и другим в России помог сделать — первый шаг к серьезному философствованию», ибо «эта психология в самом деле заключает в себе такую точку зрения, которая не только имеет обще-философское значение, но без которой даже невозможна никакая (теоретическая) философия. И Троицкий, не только сам усвоивший эту точку зрения, но и с успехом ставивший на нее других, более кого-либо сделал чрез это возможным дальнейшее

---

[15] О всех перипетиях конкурса см.: Лукьянов С. М. О Вл. Соловьеве в его молодые годы: Материалы к биографии.— Кн. 2.— Пг., 1918 (репринт. изд.: М., 1990).— С. 43–85.

[16] О причинах увольнения Вл. Соловьева из Московского университета наиболее убедительно, на мой взгляд, пишет М. М. Ковалевский (см.: Ковалевский М. М. Московский университет в конце 70-х и начале 80-х годов прошлого века. (Личные воспоминания) // Вестник Европы.— 1910.— № 5.— С. 186–187).

[17] В 1880 и 1882 гг. М. М. Троицкий избирался деканом историко-филологического факультета, а после принятия университетского устава 1884 г. назначался дважды деканом и один раз ректором университета.

[18] См.: Гершензон М. Избранное.— Т. 4. Тройственный образ совершенства.— М.; Иерусалим, 2000.— С. 368; Ивановский Вл. М. М. Троицкий († 22 марта 1899) // Вопросы философии и психологии.— 1899.— Кн. 47.— С. VII–VIII.; Клеменц Д. А. Из прошлого. Воспоминания.— Л., 1925.— С. 111–116; Соловьев Вл. Три характеристики (М. М. Троицкий — Н. Я. Грот — П. Д. Юркевич) // Вестник Европы.— 1900. Январь.— С. 321–322.

серьезное философское образование в русском обществе». Поэтому, отмечал Вл. Соловьев, «если философия, или — точнее и скромнее говоря — философское образование в России имеет будущность, то, конечно, имя Матвея Михайловича Троицкого должно навсегда остаться в нашей умственной истории»[19].

Несмотря на такую высокую оценку Вл. С. Соловьевым педагогической и научной деятельности М. М. Троицкого, в исторической перспективе особое значение приобретает его инициатива по созданию при Московском университете Психологического общества.

Это детище Троицкого сыграло огромную роль в консолидации всего научного сообщества России на решение философских проблем, хотя оно и было по предложению Троицкого названо психологическим, ибо психология была для него учением о познании вообще.

Прошение о возбуждении ходатайства перед министром о создании общества членами-учредителями было подано в Совет университета 28 января 1884 года, а первое публичное заседание общества с докладом его председателя М. М. Троицкого «О задачах и методах современной психологии» состоялось 14 марта 1885 года Общество, по сути дела, очень скоро перешло к обсуждению чисто философских проблем, о чем говорят и названия, и содержание прочитанных на его заседаниях докладов. Об этом же в очерке о деятельности Психологического общества за 25 лет пишет и Н. Д. Виноградов: «Разработка чисто психологических проблем в действительности никогда не занимала центрального места в деятельности Общества. <…> В сферу его деятельности было внесено обсуждение важнейших проблем философии в широком смысле»[20]. Такая направленность деятельности Психологического общества при Московском университете сыграла существенную роль в развитии университетской философии и философского образования в России.

В 1886 году в связи с истечением 30-летнего срока службы М. М. Троицкого в системе народного просвещения он был выведен за штат и переведен на пенсию «с сохранением профессорского звания и права преподавания в университете», равно как и права занимать все должности по университету[21]. На его место из Новороссийского университета был переведен Николай Яковлевич Грот.

Преподавательскую деятельность в Московском университете Н. Я. Грот начал в осеннем семестре 1886 года чтением курса психологии. Вступительную лекцию к курсу он назвал «Об истинных задачах философии». Такая тема в курсе психологии не была случайной. Дело в том, что философия как таковая (т. е. курсы онтологии и гносеологии) в те годы не преподавалась, а психология рассматривалась как основная философская дисциплина, которая должна вводить в курс всех основных философских проблем, в первую очередь проблем познания. Кроме психологии, Н. Я. Грот читал для студентов классического отделения курс философии Платона и Аристотеля, в отдельные годы он читал курсы логики и этики, а с 1890 года — курсы истории новой и новейшей философии.

---

[19] Соловьев Вл. Три Характеристики // Вестник Европы.— 1900. Январь.— С. 325, 322. 319.

[20] Виноградов Н. Д. Краткий исторический очерк деятельности Московского психологического общества за 25 лет // Вопросы философии и психологии.— 1910.— Кн. 103.— С. 261.

[21] О деятельности М. М. Троицкого см.: Павлов А. Т. 1) Профессор философии Московского университета Матвей Михайлович Троицкий // Вестник МГУ.— Сер. 7. Философия.— 2003.— № 1.— С. 55–69; 2) М. М. Троицкий в «умственной» истории и философском образовании // Философская Россия.— 2007.— № 3.— С. 152–171.

По своему характеру Грот был полной противоположностью спокойному и уравновешенному Троицкому. Он был натурой чрезвычайно деятельной. Философские взгляды его постоянно эволюционировали от позитивизма, от решительного отрицания всякой метафизики к признанию философии и присущего ей умозрения в качестве важнейшего средства познания мира. Он внимательно следил за научными открытиями, стараясь с их помощью осмыслить философские проблемы.

Во второй половине 90-х годов Н. Я. Грот обратил внимание на закон сохранения энергии и попытался положить его в основу изучения психики, сознания. В отличие от прежних взглядов, согласно которым между явлениями материального мира и явлениями духа не может быть ничего общего, в статьях «Понятие о душе и психической энергии в психологии» Грот старался встроить психическую энергию в систему превращений энергий в физическом мире. Несколько ранее в работе «О времени» он писал, что взаимодействие духа и вещества, т. е. реальностей двух порядков, есть несомненный факт, скрывающий великую тайну[22]. Теперь же он эту тайну пытался разгадать. Ссылаясь на мнение Оствальда о том, что понятие материи можно заменить понятием энергии и что все явления физического мира можно рассматривать как превращения различных видов энергии, Грот и психическую энергию стал рассматривать как одну из разновидностей энергий, существующих в мире. Он утверждал, что психическая энергия может переходить в физические процессы, а физические процессы превращаться в психическую работу. А поскольку количество энергии в мире остается постоянным, то энергия, преобразованная в психическую деятельность, может существовать вечно, что и позволяет утверждать бессмертие души[23].

Постоянный творческий поиск Н. Я. Грота привлекал к нему внимание молодежи. Как писал о нем его ученик, а впоследствии приват-доцент Московского университета Д. В. Викторов, слушателей его лекций привлекал живой поиск мысли, который исходил от лектора, слушатели как бы присутствовали в момент рождения новой мысли и как бы соучаствовали в этом рождении[24].

Этот постоянный творческий поиск чрезвычайно оживил деятельность Психологического общества, которое Н. Я. Грот возглавил после отъезда М. М. Троицкого в заграничную командировку в 1886 году. С приходом Грота деятельность общества настолько оживилась, что некоторые стали считать именно Грота его создателем. Например, известный публицист, философ и критик Л. Е. Оболенский писал, что «Психологическое общество при Московском университете было основано профессором Троицким, но *создано* позднее Н. Я. Гротом»[25]. О его кипучей энергии на посту председателя Психологического общества Л. М. Лопатин писал: «Когда он впервые появился среди нас, Московское Психологическое общество уже пользовалось общим уважением, но для большинства образованной публики оно все же оставалось далеким и чуждым, как одно из специальных научных учреждений, которых так много в Москве. Едва стал в его главе Н. Я. Грот, как все переменилось: оно превратилось

---

[22] См.: Грот Н. Я. О времени // Грот Н. Я. Философия и ее общие задачи. Сб. статей.— СПб., 1904.— С. 220–313.

[23] См.: Грот Н. Я. Понятие о душе и психический энергии в психологии // Вопросы философии и психологии.— 1897.— Кн. 37.— С. 239–300.— Кн. 39.— С. 801–811.

[24] См.: Викторов Д. В. Памяти Н. Я. Грота как профессора // Николай Яковлевич Грот в очерках, воспоминаниях и письмах товарищей и учеников, друзей и почитателей.— СПб., 1911.— С. 176.

[25] Оболенский Л. Е. Из воспоминаний о Н. Я. Гроте // Там же. С. 199.

в один из популярнейших центров не только московского, но и русского просвещения вообще»[26].

Но Н. Я. Грот не успокоился на активизации работы Психологического общества. Он загорелся идеей сделать доклады, которые обсуждались на заседаниях общества, достоянием более широких кругов общественности. В 1888 году были выпущены «Труды Московского Психологического общества» с докладами членов общества, стали выходить «Издания Московского Психологического общества» с переводами на русский язык сочинений Спинозы, Лейбница, Канта, Вундта, Паульсена, Геффдинга, К. Фишера. Однако «Труды…» не получили широкого распространения, и тогда Н. Я. Грот задумал издавать журнал, благо нашелся «благодетель» — младший брат владельца известных фирм «А. И. Абрикосова сыновья» и «К. и С. Поповы», который согласился вложить свои средства в издание журнала[27]. И вот в ноябре 1889 года вышла первая книжка «Вопросов философии и психологии», журнала, который, благодаря самоотверженной работе его создателя и главного редактора — Н. Я. Грота, стал самым массовым философским изданием в стране.

Создание философского журнала, а главное — обеспечение его регулярного выхода в свет, является, пожалуй, главной заслугой Н. Я. Грота перед русской философией[28]. Регулярное обсуждение философских проблем на страницах журнала сделало философию достоянием значительно бóльшего круга читателей, чем выход в свет философских монографий и переводных книг. Журнал в России со второй половины XIX века не просто текст для чтения, он являлся средством двухстороннего общения. Читатели журналов имели возможность написать в редакцию свои соображения по поводу опубликованных статей, т. е. становились активными участниками философских размышлений, и это стимулировало развитие философской мысли. Таким образом, создание специализированного философского журнала стало одним из условий успешного развития русской философской мысли на рубеже XIX и XX столетий.

Почти одновременно с Н. Я. Гротом на кафедре философии появился Лев Михайлович Лопатин. Он закончил университет в 1879 году, однако М. М. Троицкий отказался оставить его на кафедре «для приготовления к получению профессорского звания», поскольку уже в студенческие годы философские взгляды Лопатина противоречили взглядам Троицкого. Л. М. Лопатин был категорическим противником эмпирических направлений в философии, полагая, что эмпиризм при последовательном проведении своих принципов неизбежно ведет к солипсизму, а М. М. Троицкий был убежденным эмпириком. Только через год после окончания университета Л. М. Лопатин направил декану историко-филологического факультета письмо с просьбой оставить его в университете «хотя бы и без всякого пособия для занятия философией». Ходатайство было удовлетворено, и в 1884 году Лопатин сдал магистерские экзамены, которые открывали путь к приват-доцентуре. В 1885 году Лев Лопатин выступил с пробными лекциями для получения звания приват-доцента, на следующий год защитил магистерскую диссертацию

---

[26] Лопатин Л. М. Н. Я. Грот // Там же. С. 89.

[27] См.: Колубовский Я. Н. Из литературных воспоминаний // Исторический вестник.— 1914. Апрель.— С. 138.

[28] О трудностях издания журнала см.: Колубовский Я. Н. Указ. соч.— С. 138–142, а также: Павлов А. Т. Н. Я. Грот — профессор философии Московского университета // Философские науки.— 2003.— № 4.— С. 114–115. Подробнее о деятельности Н. Я. Грота см.: Павлов А. Т. Николай Яковлевич Грот, его место в истории русской философии // Вопросы философии.— 2003.— № 10.— С. 114–122.

по книге «Положительные задачи философии: Часть 1. Область умозрительных вопросов», а педагогическая его деятельность в университете началась с весеннего семестра 1886 года лекциями по «Истории греческой философии от Платона» и целым рядом курсов по античной культуре. Все последующие годы Л. М. Лопатин читал различные курсы по истории философии и изредка читал психологию.

В 1891 году Лопатин публикует вторую часть своего труда «Положительные задачи философии: Часть 2. Закон причинной связи как основа умозрительного знания действительности» и защищает этот труд как докторскую диссертацию. С 1892 года он — экстраординарный профессор, с 1897 года — ординарный. В 1886 году Лопатин начинает активно участвовать в работе Психологического общества, в 1894 году становится заместителем председателя, а после смерти Н. Я. Грота в 1899 году был избран председателем общества и оставался на этом посту до своей смерти в 1920 году. В 1894 году Л. М. Лопатин начинает помогать Н. Я. Гроту в редактировании журнала «Вопросы философии и психологии», 1896–1899 годах редактирует его вместе с В. П. Преображенским, в 1900–1905 годах вместе с С. Н. Трубецким, а с 1906 года оставался бессменным редактором журнала вплоть до прекращения его издания в 1918 году. По признанию современников Л. М. Лопатина, и нормальное функционирование Психологического общества, и регулярный выход в свет журнала целиком и полностью заслуга Л. М. Лопатина, который отдавал все свои силы не только научной и преподавательской деятельности, но и организационной работе в обществе и журнале.

Но главная заслуга Л. М. Лопатина перед русской философией заключается все же в той неустанной работе по научной разработке философских проблем, которая позволяла философской общественности в XIX веке противостоять натиску идей позитивизма на умозрительное знание. И не случайно в десятую годовщину смерти Л. М. Лопатина в 1930 году С. Л. Франк писал о нем в журнале «Путь», что «Лопатин первый в России создал *систему теоретической философии*» и его работы «должны быть без оговорок причислены к лучшим и высшим достижениям философской мысли последнего полвека». Лопатин, отмечал Франк, «принадлежал к блестящему кругу московских философов (достаточно здесь напомнить имена Владимира Соловьев и братьев Трубецких), в трудах которых впервые возникло то, что можно в узком и более точном смысле назвать *русской философией*»[29].

С самого начала своей деятельности Лопатин был убежден, что без умозрительных априорных положений никакое познание истинно сущего невозможно, что философия представляет собою особую область знания, опирающуюся не на чувства, не на опыт, а на умозрение, на чисто теоретические положения. Хотя Лопатин и не отрицал значения знания, полученного опытным путем, но истинное знание может быть, по Лопатину, только рациональным.

Защищая метафизику и солидаризируясь в этом вопросе с Вл. Соловьевым, Лопатин был совершенно чужд религиозному мистицизму, которому так близок был Соловьев. Он стоял на позициях рационализма, рассматривая разум как вполне полноценный орган познания, которому только и доступно понимание трансцендентальных оснований мира.

Анализируя процесс познания, Лопатин говорил, что содержание нашей мысли далеко не исчерпывается только данными опыта. В каждом суждении обнаруживаются

---

[29] Франк С. Л. Памяти Л. М. Лопатина // Франк С. Л. Русское мировоззрение.— СПб., 1996.— С. 423, 425, 422.

и сверхчувственные идеи. Наш ум не пассивно воспринимает воздействия внешнего мира, но силой *внимания* направляет его на то, что ум заранее определил в качестве объекта восприятия. Внимание, по Лопатину, есть та сила, которая дает нам возможность вырваться из оков чувственных восприятий и подметить в объектах кроющиеся в них идеальные определения.

Таким образом, наше мышление не есть пассивное воспроизведение чувственных данных, их сравнение по сходству и различию и т. п. В познавательной деятельности нашего ума, подчеркивал Лопатин, постоянно присутствуют чисто *волевые* акты, которые свидетельствуют о деятельной силе духа. Эту активность духа можно рассматривать как его *творческую* силу, т. е. процесс познания вещей есть вместе с тем и процесс творчества особого рода. Лопатин утверждал, что всякое содержание души есть продукт её собственного творчества, так как ни наших радостей и страданий, ни наших чувств нет во внешней природе, которая действует на нас, нет и в физико-химической природе нашего мозга. При этом наш дух не изолирован от мировой духовной системы, он связан с ней и потому бессмертен. «Земное тело с своими функциями только временный, хотя и тесно с ним (т. е. с духом.— *А. П.*) связанный в пределах этого времени (т. е. земной жизни.— *А. П.*) орган его внутреннего роста и развития»[30]. По Лопатину, самая очевидная реальность, т. е. реальность, не нуждающаяся в доказательствах, присуща только нашему собственному духу. Поэтому свою философию Л. М. Лопатин характеризовал как *идеал-реализм*, ибо всеобщность и достоверность, подчеркивал он, присуща только нашим идеальным или идейным суждениям.

Из всех преподавателей философии Московского университета Л. М. Лопатин и С. Н. Трубецкой своими теоретическими работами больше всех остальных способствовали расцвету философской мысли в начале XX столетия.

Князь Сергей Николаевич Трубецкой появился на кафедре философии Московского университета почти одновременно с Н. Я. Гротом и Л. М. Лопатиным. Сразу после окончания университета в 1885 году он был оставлен на кафедре философии «для приготовления к получению профессорского звания». В следующем году он сдал магистерские экзамены и получил право читать лекции в качестве приват-доцента. Его педагогическая практика началась с весеннего семестра 1889 года чтением курса «Введение в историю философии». К началу XX века он освоил чтение курсов истории древней и истории новейшей философии, курс германской философии средневекового и реформационного периодов, философии отцов Церкви и истории христианской мысли в первые века; на классическом отделении историко-филологического факультета он читал курс «Платон и Аристотель». Его магистерская диссертация «Метафизика в древней Греции» (1890) и докторская «Учение о Логосе в его истории» (1900) свидетельствуют об устойчивом интересе к раннему периоду развития европейской философии и к рассмотрению влияний античной философии на формирование христианского единобожия. В отличие от многих историков христианской мысли С. Н. Трубецкой стремился доказать, что древнегреческая языческая философия не противоречит Священному Писанию, но, напротив, подготавливает человеческое сознание к усвоению учения Христа, ибо античная метафизика на место

---

[30] Лопатин Л. М. Неотложные задачи современной мысли // Лопатин Л. М Аксиомы философии. Избр. статьи.— М., 1996.— С. 429. Подробнее о взглядах Л. М. Лопатина см: Гайденко П. П. Диалектический процесс как отношение мысли к данности («учение динамического спиритуализма») (Л. М. Лопатин) // Идеалистическая диалектика в XX столетии.— М., 1987.— С. 50–67.

языческого многобожия ставит единый Логос. Трубецкой постоянно доказывал, что именно разум привел человечество к изживанию многобожия, что именно метафизика в древности проповедовала единого Бога и приготовила человечество к разумному усвоению начал христианства.

Уделяя много внимания изучению истории философии, С. Н. Трубецкой приходит к мысли, что философию человечества следует понимать не как простую совокупность философских теорий, систем и направлений, а как единую «неизмеримо крупную, необъятную величину, как продукт коллективного творчества — *соборного сознания*»[31]. В своей работе «О природе человеческого сознания» он рассуждает об ограниченности личного сознания, о его зависимости от сознания общего, присущего человечеству в целом, от сознания соборного. Если все мы имеем сознание реальности, рассуждает Трубецкой, если все мы сознаем внешнюю реальность «так же, как нашу собственную реальность, то сознание наше соборно по существу: раз я могу подлинно сознавать другие существа, сознание есть не только мое, но общее, т. е. возможное сознание всех»[32].

Деятельность кн. С. Н. Трубецкого в Московском университете не ограничивалась чтением лекций и научными занятиями. Он был сторонником неформального общения с учащимися и в 1902 году организовал Историко-филологическое студенческое общество, объединявшее студентов и преподавателей для совместного обсуждения научных проблем. Он выступал также за восстановление академических свобод, и именно в ответ на его обращение к императору Николай II своим указом от 27 августа 1905 года ввёл «Временные правила об управлении высшими учебными заведениями Министерством народного просвещения», восстановившие выборность ректоров и деканов. Кн. С. Н. Трубецкой стал первым в истории Московского университета ректором, избранным из числа профессоров философии. К несчастью, ректорство его продолжалось всего 27 дней. Он скончался на 43-м году жизни от кровоизлияния в мозг во время визита в Министерство народного просвещения, куда он поехал, чтобы лично объяснить решение Совета университета с просьбой к правительству допустить «узаконение свободных общественных собраний», принятое в связи с непрекращающимися студенческими волнениями и наплывом в университетские аудитории посторонних лиц[33].

Из всех профессоров философии, работавших в Московском университете в последней трети XIX века, после 1905 года продолжал работать только Л. М. Лопатин, который в эти годы уже не оказывал существенного влияния на развитие русской философской мысли, несмотря на то что он продолжал руководить Психологическим обществом, редактировать журнал «Вопросы философии и психологии» и выступать

---

[31] Трубецкой С. Н. Чему нам надо учиться у материализма // Вопросы философии.— 1989.— № 5. — С. 107.

[32] Трубецкой С. Н. О природе человеческого сознания // Трубецкой С. Н. Сочинения.— М., 1994.— С. 579.

[33] Университетские аудитории использовались революционно настроенной публикой для своих собраний потому, что вне университета все общественные собрания были запрещены и их участники подвергались преследованиям. Чтобы оградить университет от посторонних лиц, Совет университета и обратился с просьбой разрешить такие собрания вне стен университета. Подробнее о последних часах жизни С. Н. Трубецкого см.: Князь Сергей Николаевич Трубецкой, первый борец за правду и свободу русского народа. В отзывах русской повременной печати, речах и воспоминаниях его последователей и почитателей.— СПб., 1905.— С. 25 и следующие.

в печати со статьями. На первый план выходят новые религиозно-философские общества, увеличивает свое влияние на философскую мысль профессура других университетов, особенно Санкт-Петербургского, расширяется сеть журналов, в которых философская проблематика начинает занимать центральное место. А истоки такого расширения влияния философской проблематики на общественную жизнь лежат в университетском преподавании философии.

Даже очень краткое рассмотрение деятельности и философских взглядов профессоров философии Московского университета последней трети XIX века позволяет, я надеюсь, сделать вывод, что в конце XIX века Московский университет внес самый существенный вклад в развитие университетской философии в России, которая в значительной степени подготовила условия для расцвета русской философской мысли в начале XX века. Совершенно справедливо профессор философии Казанского, а затем Дальневосточного университета М. Н. Ершов писал в 1922 году, что «реальные результаты университетского преподавания философии обнаружились очень скоро и в одном определенном направлении — в поднятии и культивировании *чисто философского интереса*, в постепенном созидании почвы для *чисто философской работы* и *чисто философского творчества*, имеющего в себе самом собственную цель и собственное оправдание». «Университетское преподавание философии,— отмечал он,— последовательно создало такую именно атмосферу, в которой явилась возможность работать и мыслить *философски* в строгом смысле этого слова. Таким путем в университетах явилась возможность для одних *учить*, а для других — *учиться* философствовать, явилась возможность учить и учиться методам философского мышления»[34].

ЛИТЕРАТУРА

1. Бобров Е. А. Философия в России. Материалы, исследования и заметки.— Вып. V.— Казань, 1901.— С. 37–38; Вып. IV.— С. 193–194.
2. Викторов Д. В. Памяти Н. Я. Грота как профессора // Николай Яковлевич Грот в очерках, воспоминаниях и письмах товарищей и учеников, друзей и почитателей.— СПб., 1911.
3. Виноградов Н. Д. Краткий исторический очерк деятельности Московского психологического общества за 25 лет // Вопросы философии и психологии.— 1910.— Кн. 103.
4. Гайденко П. П. Диалектический процесс как отношение мысли к данности («учение динамического спиритуализма») (Л. М. Лопатин) // Идеалистическая диалектика в XX столетии.— М., 1987.— С. 50–67.
5. Гершензон М. Избранное. Т. 4. Тройственный образ совершенства.— М.; Иерусалим, 2000.
6. Грот Н. Я. О времени // Грот Н. Я. Философия и ее общие задачи. Сб. статей.— СПб., 1904.— С. 220–313.
7. Грот Н. Я. Понятие о душе и психический энергии в психологии // Вопросы философии и психологии.— 1897.— Кн. 37.— С. 239–300.— Кн. 39.— С. 801–811.
8. Емельянов Б. В. Запрещение преподавания философии в русских университетах (по архивным материалам) // Отечественная философия: опыт, проблемы, ориентиры исследования.— Вып. 1. Девятнадцатый век.— М., 1989.
9. Ершов М. Н. Пути развития философии в России.— Владивосток, 1922.
10. Ивановский В. Н. К характеристике М. М. Троицкого // Вопросы философии и психологии.—1900.— Кн. 52.

[34] Ершов М. Н. Пути развития философии в России. Владивосток, 1922. С. 19, 22.

11. Ивановский Вл. М. М. Троицкий († 22 марта 1899) // Вопросы философии и психологии.— 1899.— Кн. 47.— С. VII–VIII.

12. Клеменц Д. А. Из прошлого. Воспоминания.— Л., 1925.

13. Ковалевский М. М. Московский университет в конце 70-х и начале 80-х годов прошлого века. (Личные воспоминания) // Вестник Европы.— 1910.— № 5.— С. 186–187.

14. Колубовский Я. Н. Из литературных воспоминаний // Исторический вестник.— 1914. Апрель.

15. Лопатин Л. М. Неотложные задачи современной мысли // Лопатин Л. М Аксиомы философии. Избр. статьи.— М., 1996.

16. Лукьянов С. М. О Вл. Соловьеве в его молодые годы: Материалы к биографии.— Кн. 2.— Пг., 1918 (репринт. изд.: М., 1990).

17. Несколько слов о П. Д. Юркевиче // Московские ведомости.— 1874.— № 278.

18. Оболенский Л. Е. Из воспоминаний о Н. Я. Гроте // Николай Яковлевич Грот в очерках, воспоминаниях и письмах товарищей и учеников, друзей и почитателей.— СПб., 1911.

19. Павлов А. Т. Н. Я. Грот — профессор философии Московского университета // Философские науки.— 2003.— № 4.— С. 114–115.

20. Павлов А. Т. Николай Яковлевич Грот, его место в истории русской философии // Вопросы философии.— 2003.— № 10.— С. 114–122.

21. Павлов А. Т. Профессор философии Московского университета Матвей Михайлович Троицкий // Вестник МГУ.— Сер. 7. Философия.— 2003.— № 1.— С. 55–69;

22. Павлов А. Т. М. М. Троицкий в«умственной» истории и философском образовании // Философская Россия.— 2007.— № 3.— С. 152–171.

23. Павлов А. Т. П. Д. Юркевич в Московском университете // Вестн. Моск. ун-та.— Сер. 7. Философия.— 2007.— № 3.

24. Павлов А. Т. Философия в Московском университете (институциональные и кадровые аспекты до1917 г.) // Вестн. Моск. ун-та.— Сер. 7. Философия.— 1996.— №4.

25. Соловьев Вл. Три Характеристики (М. М. Троицкий — Н. Я. Грот — П. Д. Юркевич) // Вестник Европы.— 1900.— Январь.

26. Трубецкой С. Н. О природе человеческого сознания // Трубецкой С. Н. Сочинения.— М., 1994.

27. Трубецкой С. Н. Чему нам надо учиться у материализма // Вопросы философии.— 1989.— № 5.

28. Франк С. Л. Памяти Л. М. Лопатина // Франк С. Л. Русское мировоззрение.— СПб., 1996.

29. Фридман Л. Г. Иван Киреевский и его журнал «Европеец» // Европеец, журнал И. В. Киреевского.— М., 1989.

30. Юркевич П. Д. Из науки о человеческом духе // Юркевич П. Д. Философские произведения.— М., 1990.

Д. Д. Поляков

СОБОРНОСТЬ КАК СИСТЕМООБРАЗУЮЩАЯ КАТЕГОРИЯ ФИЛОСОФИИ ОБРАЗОВАНИЯ О. СЕРГИЯ БУЛГАКОВА

О. Сергий Булгаков (в миру Сергей Николаевич Булгаков) широко известен как богослов, русский религиозный философ, экономист, деятель Российского Зарубежья, однако с Булгаковым — философом образования знаком далеко не каждый исследователь его творчества. В сущности, причины этого связаны не столько с характером философии о. Сергия Булгакова, сколько с уровнем развития самой философии образования в отечественной науке. Действительно, кроме статьи «О необходимости введения общественных наук в программы духовных школ», мысли об «ангельской педагогии» и преподавательской, общественной и церковной деятельности о. Сергия Булгакова на первый взгляд ничего не связывает с систематическим исследованием проблем педагогики и философии образования. Однако как в отечественной[1], так и в зарубежной науке[2] уже сложились определённые традиции философско-образовательной реконструкции наследия выдающихся мыслителей. В этом смысле взгляд на философию о. Сергия Булгакова как на философию образования можно считать уже свершившимся и устоявшимся научным фактом.

Современная философия образования представлена четырьмя подходами: антропологическим, онтологическим, аксиологическим и синергетическим. В философии образования о. Сергия Булгакова данные подходы вполне отчётливо выделяются. *Антропология* Булгакова основывается на представлении о соборном единстве человека и Бога,

---

[1] См., напр.: Ан С. А., Голубева Л. Н. Педагогика как форма существования русской философии: Монография.— Барнаул, 1996; Гагаев А. А., Гагаев П. А. Русские философско-педагогические учения XVIII–XX веков.— М., 2002; Крикунов А. Е. Феномен образования в русской персоналистической философии: Монография.— Волгоград-Елец, 2007; Павленко А. И. Философско-педагогическая идея семьи в публицистике В. В. Розанова: дис. … канд. пед. наук.— Елец, 2000; Плеханов Е. А. Философско-педагогическая антропология «нового богословия».— Владимир, 2002; Поляков Д. Д. Соборность как основа философии образования о. Сергия Булгакова.— Елец, 2008; Сороковых В. В. Педагогический потенциал наследия Н. Я. Данилевского в контексте российского философско-образовательного поиска: дис. … канд. пед. наук.— Елец, 2005 и др.

[2] Ряд зарубежных философских концепций содержат весьма сильные мотивы философии образования (О. Больнов, М. Бубер, А. Гелен, В. Дильтей, Д. Дьюи и др.).

человека и мира, человека и человечества и соборном спасении духовной, хозяйственной и психофизической сущности человека. В образовании это воплощается через установление и осуществление иерархии ценностей: духовности как основы нравственной жизни человека, его мировоззрения, ориентации на соборность во всех сферах жизни; хозяйственной жизни как жертвенного служения ближнему в семье, профессиональной, общественной и благотворительной деятельности как деятельного участия в служении Отечеству, в церковной жизни, в молитве за весь мир; психофизической сущности человека как духовного, душевного и телесного существа, ориентированного на целомудренную жизнь и аскезу.

Онтология образования в философии о. Сергия Булгакова раскрывается в концепциях философии хозяйства[3], противостояния культуры и цивилизации[4], евангельского чуда как прообраза путей спасения человека[5]. Субъектом образования у о. Сергия Булгакова является не только школа, но прежде всего Церковь в широком смысле слова — как Церковь историческая и небесная. Таким образом преодолевается фрагментарность мира, а образование становится явлением вселенского масштаба с трансцендентными целями и земным, человеческим воплощением.

Аксиология образования о. Сергия Булгакова тесно связана с сотериологизмом его философии: мыслитель утверждает должное состояние бытия и человека, которое имеет внеопытную, трансцендентную природу, и существующее состояние бытия. Ключевой идеей для аксиологии Булгакова является образ Софии. В качестве должных аксиологических установок Булгаков выделяет Бога, Церковь, человека, соборность, веру и т. д.

Основной идеей философии о. Сергия Булгакова, которую можно было бы идентифицировать с *синергетическим подходом* в философии образования, выступает категория соборности. Соборность в философии образования Булгакова выполняет троякую функцию. Во-первых, соборность является основной идеологической установкой методологии мыслителя. Наиболее отчетливо это обнаруживается в работе Булгакова «Трагедия философии»[6], где философ противопоставляет всем существующим философским системам философию троичности, т. е. религию как философию. Во-вторых, соборность выступает самостоятельным источником философии образования Булгакова, так как соборность в духовном смысле теоцентрична, а в практическом — антропологична, что создаёт предпосылки для органического сочетания, синтеза конфессионального и светского в образовании. В-третьих, соборность, в сущности, является смыслообразующим звеном структуры философии образования о. Сергия. Таким образом, специфика трактовки о. Сергием Булгаковым категории соборности определяет специфику его философии образования.

Соборность — это духовное единение, единство во множестве («единое тройственно, и множественное едино»), в котором индивидуальное не подавляется, но развивается на духовной основе: «Где двое или трое собраны во имя Моё, Там Я посреди них» (Мф 18:20);

---

[3] См.: Булгаков С. Н. Философия хозяйства // Булгаков С. Н. Сочинения в двух томах.— М., 1993.— Т. 1. Философия хозяйства. Трагедия философии.

[4] Булгаков С. Н. Догматическое обоснование культуры (Речь о. Сергия Булгакова на съезде православной культуры) // Булгаков С. Н. Сочинения в двух томах.— М., 1993.— Т. 2. Избранные статьи.

[5] Прот. Сергий Булгаков. О чудесах евангельских.— М., 1994.

[6] См.: Булгаков С. Н. Трагедия философии // Булгаков С. Н. Сочинения в двух томах.— М., 1993.— Т. 1. Философия хозяйства. Трагедия философии.

соборность опознается личным характером как «экстраординарностью бытия человека в мире»[7], личность как Лик.

О. Сергий Булгаков понимает соборность, естественно, в контексте традиций русской религиозной философии и православного христианства, однако уникальность его трактовки основывается, с одной стороны, на специфичности толкования тех реалий духовного и земного бытия, в которых находит выражение этот феномен (вселенскость, свобода, Церковь, София, нация, община и т. д.). С другой стороны, соборность выступает основой не только философии и философии образования о. Сергия Булгакова, что даёт новое качественное наполнение отдельных концепций и сюжетов, но и является фундаментом его мировоззренческой цельности (единство богословия и научного знания, образа жизни и мыслей, практической деятельности).

Трактовка соборности о. Сергием Булгаковым восходит к философии А. С. Хомякова, И. В. Киреевского, В. С. Соловьёва и др. Воплощение соборности у о. Сергия, так же как и у В. С. Соловьёва, реализуется через особую божественную ипостась — Софию. Однако в отличие от Соловьёва Булгаков подходит к иной трактовке софиологии и соборности: индивидуальность (в историософии национальность как орган единого организма человечества, т. е. соборной личности) более значима в общем плане вселенскости. Также трактовка о. Сергия Булгакова категории соборности уравновешивает акцентирование личного в философии Н. А. Бердяева и упование на общинность в философии ранних славянофилов. Кроме того, софиология о. Сергия позволила ему выйти на экономический и социальный уровень воплощения соборности (философия хозяйства), что имеет более четкие перспективы, нежели учение о Богочеловечестве В. С. Соловьёва, и в то же время в философии хозяйства о. Сергий Булгаков избежал «социального обмирщения» соборности С. Л. Франка.

Философия хозяйства о. Сергия Булгакова является воплощением сотериологизма и соборности (соборность культурного и цивилизационного пути развития истории) его философии, в которой в отличие от его предшественников мыслителю удалось уравновесить небесное и земное, духовное и материальное, хозяйственное. Его философия хозяйства лишена в то же время чрезмерной «упоённости» общинностью как проявлением национальной богоизбранности, как это можно наблюдать у ранних славянофилов. Для о. Сергия Булгакова нация как проявление божественного мира имеет более гибкие формы проявления.

Вместе с тем если в философии хозяйства мыслитель избавился от крайностей и чрезмерного идеализма В. С. Соловьёва, и излишнего социологизаторства С. Л. Франка, то это благодаря особому качеству своего мировоззрения — соборности православного антропологизма. Человек как воплощение образа Божия, как потенциальный царь земли (первый Адам) и духа (второй Адам, Иисус Христос) имеет особое предназначение, вселенскую миссию — преображение мира земного и себя как отчасти явление этого мира. Основой сближения земного и небесного бытия в преображении этого мира выступает соборность, воплощённая в Софии, благодаря которой происходит рождение нового человека, которая есть новая ипостась бытия человека на ином качественном уровне. Именно осознание человеком Творца позволит возвыситься ему до Богочеловечества, обретая прошлое и будущее, земное и небесное, но в то же время не теряя себя, точнее — индивидуальность образа Божия (Личность, Нация, Человечество).

---

[7] См.: Анисин А. Л. Принцип соборности бытия.— Тюмень, 2006.

Именно на соборность опираются такие уникальные качества философии хозяйства о. Сергия Булгакова, как одновременность провиденциального и практического. В этом смысле философия образования о. Сергия Булгакова является одной из редакций его философии хозяйства, а значит, и реализацией соборности. Соборность, по о. Сергию Булгакову, опознаётся Церковью, телом Христа и невестой Христовой, и является вселенским сотериологическим (следовательно, и образовательным) субъектом отражения и нахождения человеком Богочеловечества, т. е. своего истинного существа.

Таким образом, соборность в трактовке о. Сергия Булгакова, продолжая традиции русской религиозной философии и православия, вместе с тем обладает рядом специфических особенностей.

1. Соборность как всеохватывающий принцип бытия и заданность становления Богочеловечества в единстве тео- и антропоцентричности имеет реальное воплощение через сокращение расстояния между небесным и земным, что реализуется в софиологии и философии хозяйства о. Сергия Булгакова, преодолевающей крайности «идеалистического» и «материалистического» толкования соборности (поэтому мыслителю ближе философия общего дела Н. Ф. Фёдорова). В этом смысле показательно значение категории чуда в философии о. Сергия как прообраза возможной и необходимой провиденциальной деятельности человека в мире.

2. Соборность является, с одной стороны, феноменом национального мирочувствия, с другой — определяет нацию прежде всего как духовный феномен, имеющий гибкие формы материализации. Такая апелляция к национальному позволяет воспринимать это как индивидуальность образа Божия, которая, как и всё Богоиндивидуальное (Личность, Нация, Человечество), в соборном становлении развивается в интегральном единстве с всеобщим. Поэтому соборность, по мысли о. Сергия Булгакова, имеет уровни становления (национальный, церковный и межрелигиозный (межкультурный) уровни).

3. Соборность, реализуя индивидуальное (Личность, Нация, Человечество) в контексте вселенского, имеет своим субъектом духовного действия Церковь. Философия образования, как и философия хозяйства о. Сергия Булгакова, исполняют провиденциальное предназначение Церкви (сотериологизм) через соборность.

Таким образом, философия образования о. Сергия Булгакова, в основе которой — соборность, может быть охарактеризована как *сотериологическая*. Вместе с тем сотериологизм философии образования Булгакова воплощается и проявляется именно в соборности. В этом смысле целью образования в философско-образовательной концепции о. Сергия Булгакова является обеспечение духовного спасения человека (светский эквивалент — духовно-нравственное совершенствование).

Человек в философии образования о. Сергия Булгакова предстаёт как активный субъект в духовном деянии, хозяйственной повседневности и совершенствовании своего психофизического тела. Ведущим принципом философии образования о. Сергия является необходимость духовного образования и переориентации всех предметных зон светского образования на православную духовность. Реализация соборности в философии образования о. Сергия Булгакова предполагает иерархизацию ценностей образования: духовное образование; труд, хозяйство человека; его психофизическое тело.

Духовное образование в философии образования о. Сергия Булгакова понимается как наполнение духовным смыслом не только конфессионального, но и светского образования. Это проявляется как в организации религиозного обучения и воспитания в рамках специализированного предмета, так и в мировоззренческой переориентации

всего школьного содержания образования. Целевая установка обеспечения духовного спасения, духовного развития человека реализуется через три предметные зоны духовного образования: воспитание веры, воцерковление, содействие становлению соборного сознания. Основными принципами духовного образования, по о. Сергию Булгакову, являются: принцип свободного выбора, исключающий все формы мировоззренческого давления (идеологизации); принцип реализации веры и духовности в повседневности в форме нравственности, морали; принцип соборности воспитательных воздействий со стороны школы, семьи, Церкви. Духовное образование в светской школе в философии образования о. Сергия Булгакова выступает в качестве соборного начала практической реализации воспитания в повседневности хозяйства и телесности.

Особое значение в философии образования о. Сергия Булгакова принадлежит соборности, которую мыслитель рассматривает как перманентный процесс становления, имеющий ступени восхождения: национальный, церковный, межконфессиональный, межкультурный и вселенский (глобальный) уровни. Реализация национального уровня соборности нацелена на разрешение проблем воспитания патриотизма, национального самосознания, сопричастности жизни народа многонациональной России. Церковный уровень соборности в философско-образовательном смысле ориентирован на преодоление противоречий конфессионального и светского, научного и религиозного в образовании. Межконфессиональный, межкультурный и вселенский уровни соборности дают возможность разрешения противоречий между национальным и многонациональным, инокультурным, иноконфессиональным, создания предпосылок для сохранения национального своеобразия школы в объективных условиях глобализационных процессов в образовании.

Сотериологизм философии образования о. Сергия Булгакова через соборность реализуется *в идее преображения, одухотворения повседневности человека.* В философии образования о. Сергия это выражается в идее духовных оснований трудового, профессионального, экономического, правового, научного образования и нравственного, физического, гражданственного, патриотического, полового воспитания.

Основой трудового воспитания, по мысли о. Сергия, является принцип духовности труда, что реализуется в таких задачах трудового образования, как воспитание нехищнического отношения к миру и природе, воспитание общественной направленности труда. В этом смысле труд воспринимается как воспитание воли, средство борьбы с дурными наклонностями и возможность служения ближнему. Понимаемое таким образом трудовое воспитание является основой профессионального образования, итогом которого становится экономическое образование, воспитание будущего предпринимателя**,** собственника, что является одной из проблем современной педагогики. Так, основой воспитания предпринимателя является воспитание соборного, а не коллективистского и не индивидуалистического сознания. О. Сергий Булгаков выделяет в духовном воспитании предпринимателя, деятеля экономики, три вектора: аскетика, религиозно-этический мотив самообуздания, служение ближнему.

С трудовым, профессиональным, экономическим образованием в философии образования о. Сергия Булгакова тесно связано гражданское, патриотическое, правовое воспитание, которое детерминируется духовно-нравственными законами христианства. Основной принцип хозяйственной повседневности человека — активность. Вместе с патриотизмом (приверженность духу русской земли, но не конкретным формам государственности) эти качества личности человека являются определяющими в воспитании

стремления усовершенствования общества через общественное служение. Также предполагается одухотворение, духовно-нравственное ориентирование научного образования. Следовательно, принцип научного образования — организация научной деятельности как духовного взросления человека.

Одним из важнейших звеньев философии образования о. Сергия Булгакова выступает *идея преображения, одухотворения психофизического тела человека.* Основой физического и полового воспитания является учение о. Сергия об освобождении человека от болезней и смерти, что в философско-образовательном аспекте трактуется как формирование духовного отношения к собственному телу и полу. Православное понимание мыслителем проблемы совершенствования психофизического тела человека в педагогическом ракурсе реализуется через воспитание целомудрия и формирование православного отношения к смерти и болезням, благодаря чему укрепляется взаимосвязь духовности и её реализации в повседневности (мораль, нравственность), что обеспечивает действенность воспитания, выражающееся в нравственности внешней и внутренней деятельности человека.

Таким образом, философия образования о. Сергия Булгакова содержится в составе его богословского, религиозно-философского наследия. Основная философско-образовательная проблематика для него — ценность человеческой личности и образования (антропологизм), выявление смысла и цели образования: духовное совершенствование человека, его спасение (сотериологизм), диалектика взаимодействия личного и общественного, национального и вселенского (глобального), культуры и цивилизации, тела, души и духа, хозяйственного (материального) и духовного, Церкви и мира, православной церкви и иных церквей на основе соборности как основополагающей категории обустройства мира. Приобщение к соборности осуществляется во взаимодействии церкви, семьи и школы как связь людей во времени и пространстве на основе духовной вертикали — обращения к Богу. Соборность является своего рода законом духа и основой согласия, что позволяет выйти за рамки личностного, группового, национального и подняться до уровня всеединства, оставаясь при этом личностью, семьянином, профессионалом, человеком определенной национальности, вероисповедания. Образование с ориентиром на соборность отличается, с одной стороны, национальной укорененностью, а с другой — открытостью миру, поиском точек соприкосновения, возможностей сосуществования, взаимодействия и сотрудничества. Воспитание в духе православной соборности предполагает критическое, требовательное отношение к себе и доброжелательное отношение к другим, особенно отличающимся по вере, культуре, образу жизни. Соборность создаёт естественные предпосылки для демократии, в том числе и в системе образования, но демократии духа, основанной на постоянном духовном росте и нравственном самосовершенствовании, гармонии интересов и альтруизме.

ЛИТЕРАТУРА

1. Анисин А. Л. Принцип соборности бытия.— Тюмень, 2006.

2. Ан С. А., Голубева Л. Н. Педагогика как форма существования русской философии: Монография.— Барнаул, 1996.

3. Булгаков С. Н. Догматическое обоснование культуры (Речь о. Сергия Булгакова на съезде православной культуры) // Булгаков С. Н. Сочинения в двух томах.— М., 1993.— Т. 2. Избранные статьи.

4. Булгаков С. Н. Трагедия философии // Булгаков С. Н. Сочинения в двух томах.— М., 1993.— Т. 1. Философия хозяйства. Трагедия философии.

5. Булгаков С. Н. Философия хозяйства // Булгаков С. Н. Сочинения в двух томах.— М., 1993.— Т. 1. Философия хозяйства. Трагедия философии.

6. Гагаев А. А., Гагаев П. А. Русские философско-педагогические учения XVIII–XX веков.— М., 2002.

7. Крикунов А. Е. Феномен образования в русской персоналистической философии: Монография.— Волгоград-Елец, 2007.

8. Павленко А. И. Философско-педагогическая идея семьи в публицистике В. В. Розанова: дис. … канд. пед. наук.— Елец, 2000.

9. Плеханов Е. А. Философско-педагогическая антропология «нового богословия».— Владимир, 2002.

10. Поляков Д. Д. Соборность как основа философии образования о. Сергия Булгакова.— Елец, 2008.

11. Прот. Сергий Булгаков. О чудесах евангельских.— М., 1994.

12. Сороковых В. В. Педагогический потенциал наследия Н. Я. Данилевского в контексте российского философско-образовательного поиска: дис. … канд. пед. наук.— Елец, 2005.

М. В. Силантьева

ЦЕННОСТНЫЙ ПОТЕНЦИАЛ ХРИСТИАНСТВА ПЕРЕД ТЕОРЕТИЧЕСКИМИ ВЫЗОВАМИ СОВРЕМЕННОСТИ

В настоящее время в культурах «европейского корня» явно обозначилось противостояние двух тенденций, концептуализирующих теоретические и деятельностные стратегии в глобализирующемся мире. С одной стороны, заметно радикализировалась тенденция поддержания познавательных и ценностных идеалов «классики», основанных на традиционном «симбиозе» культуры и религии. Условно обозначим данное направление как «*неоклассическое*». В пику ему второе направление прокламирует решительный разрыв культуры и религии, утверждая необходимость «витализации» культуры и ее масштабной трансформации, предполагающей полный отказ от внедрения религиозности в сферу социально-значимых связей. Обозначим данное течение как «*неолиберальную онтологию*» (имея в виду постулируемый здесь плюрализм и «антиклассицизм»).

Представляя собой обновленные версии ответа тем «вызовам», которые в свое время Ф. Ницше обозначил как «кризис европейской культуры», сформулировав знаменитое «Бог умер!»,— описанные выше тенденции дополняют различные варианты поиска «новой рациональности», которыми был так славен минувший XX век. Обе они, как показывает изучение общего социокультурного контекста, знаменуют собой переход от «умеренного» антропоцентризма новоевропейского образца к «радикальной» его версии — культуроцентризму. Здесь отчетливо проявляется редукция духовного измерения — к аксиологическому[1], онтолого-гносеологического подхода — к виртуалистике[2]. При этом и виртуалистика, и аксиология, вольно или невольно, несут на себе следы исходных установок; а сама культура остается системой более сложной, чем даже самые совершенные ее проекции.

Подчеркнем: новые варианты *гносеолого*-онтологических стратегий потребовались в ответ именно на *аксиологический кризис*, поставивший под вопрос главную ценность западной культуры — разум и смысл, чем артикулировал процесс своеобразного «радиактивного распада» гносеологизма, латентно присутствующего в антропоцентризме. Что, в свою очередь, сказалось на девальвации инкорпорированных в новоевропей-

[1] См., напр.: Бердяев Н. А. Варварство и упадничество // Бердяев Н. А. Философия творчества, культуры и искусства.— Т. 1.— М., 1994.— С. 371–375.

[2] Жижек Славой. Ирак: ложные обещания // Pro et Contra.— 2004.— С. 158; Делез Ж. Бергсонизм.— М., 2000.— С. 123, 133–137; 149. Ср.: Хайдеггер М. Изречение Анаксимандра // Васильева Т. В. Семь встреч с М. Хайдеггером.— М., 2004.— С. 58.

скую ментальность онтологических составляющих; а заодно — и на «расползании» соответствующих им «традиционных» познавательных техник как классической, так и иррационалистической линии.

Не удивительно, что «после этого» человеку западной культуры, выражаясь словами Ф. М. Достоевского, оказалось «все позволено». Ведь под сомнение был поставлен самый важный элемент культурного фундамента европейского здания — сократовский тезис о тождестве знания и добродетели (или, иными словами, тезис об онтологической силе познавательной устремленности к добру). Правда, разрушение культурного пространства здесь все еще имеет достаточно амбивалентный характер. Европа приспособилась и к техницизму, и к сциентизму, и даже научилась бороться с экологическим кошмаром индустриального общества. Но — не в глобальных масштабах. Возможно, именно поэтому (вопреки широко распространенному мнению) европейский континент — как «самый сильный и передовой» — до сих пор несет на себе груз моральной ответственности «за судьбы цивилизации». Стремясь обезопасить свое будущее в условиях подобных тектонических сдвигов, Европа, как уже отмечалось, разработала целый ряд перспективных направлений возможного снижения структурных и функциональных рисков. При этом особого внимания удостоились те компоненты культурного пространства, которые имеют «выход» в пространство религиозности. Причины данного явления нуждаются в дополнительном обсуждении.

Думается, не лишено оснований мнение, утверждающее особую роль религиозного комплекса в рамках социокультурного целого. И хотя секулярные варианты культуры в Новое время убедительно показали свою состоятельность[3], несомненно и то, что именно религия отвечала в Европе за соблюдение требования тесно увязывать перспективные познавательные стратегии с их ценностным потенциалом.

Разумеется, сциентистски ориентированная наука, как всякая чистая любознательность, стоит «выше» подобных претензий. И хотя в последнее время в науку все активнее вторгается ценностный подход, это можно интерпретировать как очевидное свидетельство кризиса сциентизма и возвращения в культуру матрицы религиозного синтеза. Однако существуют весомые теоретические возражения против такого возвращения. Обсуждая конфликт обозначенных выше подходов в рамках современного социогуманитарного знания, стоит также «вернуться к истокам» и вспомнить о том ядре религиозно-философского фундамента европейской культуры, которое раскрывает себя во все эпохи, и в то же время во все эпохи раскрывается не до конца. Обратимся к детальному рассмотрению выделенных проблем, принимая во внимание, с одной стороны, их значимость для самосознания современной культуры, а с другой — отвергая их претензии на исключительное право представлять это самосознание.

1. Ценностно-гносеологический «неоклассицизм» как вариант духовного синкретизма

Вернемся к рассмотрению первой из тенденций теоретического плана, о которых речь шла в самом начале. Ее представляют авторы, полагающие, что существование различных религий обусловлено скорее этнокультурными особенностями, чем действительной

[3] См.: Доброхотов А. Л. Морфология культуры: введение в проблематику // Доброхотов А. Л. Избранное.— М., 2008.— С. 51–52, 56.

разницей духовных источников; однако само это существование признается фактом культуры, требующим уважения и признания социально-исторических «заслуг».

К этой поистине глобальной тенденции можно отнести 1) самые разные формы *религиозного синкретизма* и *псевдосекулярные концепции*, нередко прямо выступающие под флагом культуроцентризма (как, скажем, Н. К. Рерих и его последователи); а также 2) некоторые виды *секулярных синкретических* концепций, строящих принципиально «самобытную», «без-божную» онтологию (культуроцентризм имеет определенные позиции и здесь). Подчеркнем: во втором случае реализуется именно синкретическая версия онтологии, хотя она и не носит откровенно религиозный характер. Ведь даже секулярное отношение к смыслу — как к «объективации познавательной деятельности»,— направленное *против* его религиозного истолкования, *имеет значение* в религиозном измерении.

Религиозный синкретизм новейшего образца предлагает, как правило, множественные попытки «окончательного синтеза» различных национальных, субнациональных, супернациональных и мировых религиозный комплексов в некий «единый сплав». Возможность подобной интеграции обычно связывается с особыми «профетическими» и «харизматическими» дарами реальных личностей, ставших создателями разнообразных «движений» (новых религиозных, нравственно-обновленческих и философско-религиозных). Среди участников подобных движений можно обнаружить:

— представителей различных НРД (новых религиозных движений), имеющих ярко выраженную религиозную направленность (таких как красноярские «виссарионовцы»; последователи секты Аум Синреке; Движения Анастасии; Державной Божьей Матери и многие другие)[4];

— разнообразных «космистов» — от философов и художников — до «православно ориентированных» тантристов, биологов, геологов и биофизиков;

— академических ученых-эзотериков, развивающих идею связи с иными мирами «посредством контакта с особыми духовными сущностями» — «эр-грегорами», наподобие средневековых бесов сопровождающих человека и способных вредить ему, если он «неправильно считывает информацию» (верит не в науку, а в Бога) или «неправильно с ними обращается», и помогать ему, если он «знает, как себя вести»;

— адептов учения йоги;

— последователей различных «учителей», прямо не претендующих на лавры религиозных вождей, но вызывающих у своих присных прилив религиозного энтузиазма в свой адрес и т. д.

В числе лидеров, определивших последнее из перечисленных направлений — наряду с открывающими XX век солидными фигурами Л. Н. Толстого и Н. Ф. Федорова,— назовем: пермского Белодеда; «дедушку» Порфирия Корнеевича Иванова (если верить его ученикам, путешествовавшего по Луне в одних семейных трусах); «разбивающего кривые зеркала традиционного христианства» под знаменем «истинной исторической науки» лидера русского общественного движения «Золото век» Николая Левашева; некоторых представителей течения «ЗОЖ» (здоровый образ жизни) — докторов, целителей, бывших спортсменов…

---

[4] Лунки Р., Филатов С. Рерихианство: синтетическое мировоззрение или новая религия? // Религия и общество. Очерки религиозной жизни современной России.— М.; СПб., 2002.— С. 450–469; Филатов С. Новые религиозные движения — угроза или норма жизни? // Там же. С. 401–449. См. также: Атлас современной религиозной жизни России / под ред. М. Бурдо, С. Филатова.— Т. 1–3.— М., СПб., 2002–2009.

Список этот можно продолжать. Особенно — в условиях системного социального кризиса, обрушившегося на нашу страну параллельно с экономическим развалом и выразившегося, в частности, в том, что различные этнокультурные группы стали все чаще искать опору в традиционных способах самоорганизации. Основной «объединительный фактор», синтезируемый такими группами,— *антропологически продуцируемая религиозность* (в отличие от *сакральной религиозности*, имеющей и другое, не только антропологическое, измерение).

Всех перечисленных выше деятелей и их почитателей роднит оттенок особого отношения, проявляющегося в сакрализации и мифологизации деталей биографии, личных качеств и общественных деяний «вождей». Жизненная необходимость ретрансляции их «необычайной силы» предстает в умах последователей прямым следствием необыкновенных физических, нравственных, интеллектуальных, организационно-деловых и прочих способностей, среди которых нередко оказывается и гипертрофированный «дар» воспроизводства себе подобных. Последнее обстоятельство немаловажно, поскольку данный механизм социального самовоспроизводства имеет, очевидно, тесную связь с родовым воспроизводством. Отсюда нередки различные формы национального «окраса» подобных движений (что, кстати, далеко не обязательно совпадает с позициями их лидеров). Обыденное сознание, развертывающееся в этой сфере, сакрализует фигуру «вождя»: все человечество (или, по крайней мере, культурная его часть) не может остаться равнодушным и не присоединиться (или хотя бы не проникнуться сочувствием) к перспективной версии очередного ковчега.

Стоит еще раз подчеркнуть: возникла данная тенденция не сегодня. К числу ярких ее представителей можно отнести отечественных «толстовцев», «рерихистов» и «федоровцев» нескольких поколений; индийских и европейских последователей многочисленных «Махатм», «сайентологов» и т. п. Сравнительно «слабая» религиозная составляющая данных движений не должна обманывать — перед нами именно религиозные движения определенного типа, представляющие вариант обновленного синкретизма.

Как это ни парадоксально, современные миссионерские течения мессианского толка в рамках трех мировых религий представляют духовную линию, параллельную названным выше модернистским религиозно-синкретическим течениям. Предлагая себя в качестве «единственной подлинной» религии, каждая из них в конкретных своих проявлениях настаивает на универсальности предлагаемого ею языка религиозной коммуникации, «плохими» подобиями которого выступают «все остальные» религиозные языки. Здесь также ставится задача в ближайшей перспективе «обратить» как можно большее число «заблудших», до сих пор не распознавших истину «в адекватном (т. е. конфессиональном.— *М. С.*) виде».

Весьма интересна в данной связи заметная активизация «мессианского буддизма». Учение, суть которого, казалось бы, состоит в «угашении духа», все темпераментнее предлагает себя как панацею от «падения нравственности». Или, например, в качестве «антидота» мировой экологической катастрофе (правда, для решения этой задачи выдвигаются наивные проекты «остановки производства»)… И, что особенно впечатляет, подчеркивается, что для реализации подобных планов необходимо изменение политической роли буддизма в современном обществе! Автору этих строк попадал в руки реферат, выполненный в одном из отечественных дацанов (Тибетско-буддийской ориентации) студентом-буддистом, где подобные идеи развивались в контексте теоретико-методологического обоснования социальных взглядов современного

буддизма. Стоит ли говорить, что приведенное рассуждение выступает «калькой» соответствующих положений, формулируемых РПЦ. Сходные процессы аналитики выделяют и в исламе[5].

Суть синкретизма, таким образом, можно свести к поискам общей «крыши», под которой удалось бы уместиться, как в детской сказке,— «и муравью, и ежу, и зайцу»: формирование единого экономико-национального конгломерата глобального масштаба диктует необходимость поиска «общего языка» в отправлении религиозного культа. И, очевидно, «вещизм» (и шире — товарный фетишизм) рыночного общества полностью удовлетворить эту потребность не в силах. Очевидно также, что «запрос» на нее является по преимуществу идеологическим, а не духовным.

Как указывалось выше, *второй* «подраздел» синкретического «неоклассицизма» опирается на сугубо *секулярные концепции,* онтологизирующие «продукты» человеческой деятельности (а не апеллирующие непосредственно к личности, как в «псевдосекулярной» версии харизматического лидерства). В этом случае речь идет о разного рода «объективациях», рассматриваемых последователями теорий, объединенных теми или иными научными «направлениями», в качестве самодостаточных «реальностей». В число таких «реальностей» второго порядка попадают: психика (онтопсихология), логическая реальность человеческого мышления (когнитология) и даже сама культура в секулярно-деятельностном ее измерении (лингвокультурология, онтосемантика, семиотика, симвология и т. д.).

Возможность синтеза всех перечисленных выше направлений декларирует, например, концепция *философско-когнитивного анализа*, предложенная М. Н. Ересько[6]. Здесь обоснована сравнительно новая версия онтосемантического подхода, рассматривающего язык религии как самостоятельный «продукт» индивидуально-психологического и социокультурного творчества[7]. Соответственно, язык религии (в духе гуссерлианской процедуры «эпохе» и «символизации» «позднего» Э. Кассирера) «как бы» выводится за скобки рассуждений о подлинности той реальности, которую он берется представлять. Факт «представленности» объявляется самодостаточным,— хотя и сводится к результатам работы «воображения»[8]. Символогическое «есть» оказывается «натурализованным» и уже не требует прямого перевода на язык объектов материальной реальности; равно как не нуждается такое «есть» и в «сверхъестественном» смысловом обеспечении. Смысл с точки зрения философской когнитологии данного вида — это гипостазированное[9] коллективное и индивидуальное сотворчество людей культуры, своего рода «ноосфера».

Возникающий вопрос о демаркации таким образом понятого смысла по отношению к другим явлениям сознания (сны, фантазии и т. п.) решается в духе философского объективизма, разводящего субъективные проявления психики и ее «объективные» архитектонические составляющие[10]. (Отметим: сознание здесь имеется в виду в самом

---

[5] Филатов С. А. Традиционные религии, «русская цивилизация» и суверенная демократия» // Религия и конфликт.— М., 2007.— С. 45; Агаджанян А. Буддизм и политические конфликты в Юго- Восточной Азии // Там же. С. 266–269; Малашенко А. Ислам для России.— М., 2007.— С. 42–47.

[6] Ересько М. Н. Язык религии: смысл и символ.— Тюмень, 2007; Язык религии: философско-когнитивный анализ. Дис. … доктора филос. наук. М., 2008.

[7] Ересько М. Н. Дис. … С. 123–124, 188–189, 195–197.

[8] Там же. С. 124, 231.

[9] Там же. С. 83, 91, 105, 177, 182 и др.

[10] Там же. С. 213–231.

широком смысле — как индивидуальное и общественное, включающее в себя в качестве «правильной части» и бессознательное — индивидуальное и коллективное).

В целом надо сказать, что ницшеанская жажда построения «жизнеобеспечивающего» смысла на основании антропологических характеристик, исключивших из области возможных онтосемантических генераторов сверхприродное и сверхсознательное начало, находит в комментируемом труде М. Н. Ересько свою развернутую (хотя и небезупречную) реализацию. При этом фактически предполагается вести работу не просто с разнообразными «религиозными языками». Но — мечта всех религиоведов-«полевиков» — выявить и корректно описать сам язык религии, язык понимания, концентрированную суть которого представляет ритуал; но который, согласно данной концепции, подлежит онтосемантической реконструкции на основе выделения его базовых признаков и «квантов».

М. Н. Ересько с энтузиазмом ссылается на работы многих онтосемантиков и их оппонентов, а также труды школы А. Вежбицкой, известной своими достижениями в области создания минималистских конструкций подобного типа на основании выделения минимальных значений. Правда, в упомянутой работе М. Н. Ересько не воспроизводится собственно философская критика, сопровождающая исследования в области «языкового минимализма». Например, не упомянут тот факт, что полученный «язык» предельно формализован и годится лишь для сугубо операционального и номиналистического употребления. С его помощью невозможно осуществить в удобоваримом для понимания виде перевод не только национальной поэзии, но даже бытовой информации, предполагающей сколько-нибудь заметное обобщение. Сходная судьба постигла, как известно, не только формализованные компьютерные языки, но и такие языковые «полуфабрикаты», как эсперанто. Что и говорить о языках «естественных», с неудовлетворенности взаимным семантическим соответствием которых, похоже, все и началось… Резюме описанного подхода состоит в следующем: смысл — основа культуры, но он — продукт человеческой мысли, «гипостазированный» в силу объективной психологической необходимости.

Соответственно, специфика различных форм религиозности выводится из языковых различий: «язык религии» имеет разные проекции на свои «культурные субстраты» — национальные языки различных народов. Этноконфессиональные различия, следовательно, зависят от разницы «сред преломления», в который «объективируется» язык религии как всеобщий язык понимания. Т. е. от «исторических условий» в широком смысле, включая историческую судьбу народа в контексте географии, климата, соседств, войн, заимствований и изоляций и т. д. Понятно, что «путь вверх» автоматически предполагает «путь вниз»: от различных «религиозных языков» — к «языку религии» (т. е. искомому синтетическому,— а на самом деле синкретическому,— «инварианту»).

Сильной стороной такого подхода является, с моей точки зрения, скрупулезная систематизация онтосемантичеких и онтопсихологических концепций, «тестирование» их состоятельности при помощи различных философских, логических и когнитологических «ключей». Крайне востребованы результаты подобных исследований в сфере работы с конкретными типами антропологической религиозности. По сути это — в перспективе — важнейший элемент этнологического исследования.

Однако нельзя забывать, что смысл и религиозный смысл, а также Бог и понятие Бога для религиозного сознания — не одно и то же. Подобная редукция, как и в случае с явным религиозным синкретизмом, не вызывает доверия хотя бы потому, что

основывается на очередной версии гносеологической инновации, выдающей себя за «коренное преобразование» «онтологического пространства». При этом не возникает впечатления, что авторы подобных исследований вообще замечают проблематичность и метафорический характер термина «пространство» применительно к онтологическому измерению.

Трудно также считать достаточно обоснованными положения, согласно которым смысл — это лишь продукт культуры, не имеющий под собой иной основы, кроме человеческого творчества. На сей счет в отечественной философии проделана определенная работа, и давно существует вполне развернутая критика позиции семантического релятивизма[11]. Кроме того, ряд авторов (в числе которых А. Ф. Лосев) категорически возражает попыткам объявить существование «семасферы» результатом «гипостазирования». Ни Платон, ни прочие «идеалисты», по их мнению, никогда не были «реалистами». Для значительного числа философов мир мысли — не результат личных либо общечеловеческих усилий, а данность, открываемая в процессе специфического интеллектуального усилия. Забвение разницы между смыслом и коллективным творчеством — довольно типичное явление для современной культуры. Но это не отменяет необходимости считаться с традицией. Не представляется возможным полностью объяснить все этноконфессиональные различия и за счет разницы «выстраивания» «когнитивных карт сознания» на уровне различных этнонациональных «ментальностей». Скорее речь может идти о встречном потоке «онтологизации смысла», «надуманного» культурой (и ее различными «средами») на уровне гипостазирования (или объективирования) самовоспроизведенного смысла. Однако такой смысл изначально настолько релятивен, что попытки найти его «инварианты» выглядят почти что гаданием на кофейной гуще… Беря на себя миссию их однозначного истолкования, философ невольно начинает выступать в роли очередного харизматика (правда, с четко очерченными «дарами», принадлежащими сугубо к интеллектуальной сфере).

Подводя итог критического рассмотрения идей, представляющих «неоклассическое» направление, следует подчеркнуть, что аксиологические интенции, лежащие в его основе, позволяют охарактеризовать его:

— в гносеологическом ключе — как предельный рационализм;

— в онтологическом ключе — как антропоцентризм, сведенный к той или иной форме культуроцентризма;

— в аксиологическом ключе — как попытку консервации традиционных ценностей познавательно-ориентационных мотиваций с их «привязкой» к специфике типовой «карты» деятельности сознания. Понятно, что за этим стоит инерция сохранения традиционной морали и, как ни странно, религии;

— в духовном ключе — как синкретизм, имеющий религиозный подтекст (иногда — под вполне «секулярной» маской); стремление найти «инвариант» духовного измерения, позволяющий так или иначе унифицировать обрядность и в конечном счете стандартизировать язык межкультурной коммуникации.

В целом данная тенденция во всех своих разновидностях так или иначе поддерживает проект религиозной культуры. Правда, сама религиозная культура при этом сводится исключительно к антропологической составляющей религиозности — т. е. к той

[11] Бибихин В. В. К онтологическому статусу языкового значения // Традиция в истории культуры.— М., 1978.

«части пути», которую, по словам Августина, человек должен пройти самостоятельно навстречу Истине. Правда, путь этот становится «дорогой в никуда», если нет его «половинки» — встречного движения самой Истины. В этом случае антропологическая религиозность обречена замыкаться на самой себе, тем самым вырождаясь в одну из весьма оригинальных, но тем не менее одномерных, социальных практик.

2. Ценностный аспект «неолиберальных» (плюралистических, антиклассических) онтологий и христианское видение темы

Вторая значительная тенденция «гносеолого-онтологического радикализма» представлена концепциями, реализующими стремление теоретически «преодолеть» зависимость сознания от учений об Истине и тем самым «разорвать религиозные путы». Главный мотив подобных изысканий — борьба с войнами, источник которых видится в установке на истинностные характеристики вероисповедных аксиологий, наряду с обязательностью четкого определения системы предпочтений в рамках конкретных конфессиональных практик. Истина видится как властная техника, скрывающаяся под маской гносеологии (М. Фуко); либо — как «нежизнеспособная абстрактная идея», которая «порабощает» людей иллюзией возможности «прямого попадания» в поле ее притяжения и «стремительного достижения великой цели» (А. П. Назаретян).

По мнению представителей «глобального эволюционизма», идол абсолютной истины утвердился в человеческом сообществе и стал источником непрекращающихся конфликтов. Он с легкостью «меняет одежды»,— неизменным остается только требование безоговорочного служения ему. Именно этот мертвый бог — причина братоубийственных войн, явных и скрытых; он же ответственен за невнимание к экологической проблематике: занятое «собой», человечество перестает соотносить себя с грозной стихией, его окружающей.

Так, А. П. Назаретян полагает, что «истина» толкает социум к воспроизводству «синдрома предкризисного человека», который провоцирует дальнейшее замыкание человека на «мнимых проблемах» в ущерб решению реальных задач, провоцируя «видовое самоубийство» человечества[12], в том числе — экологическое. Такой «монизм» — опасная игрушка. Задача же профессионалов — психологов, политологов, социологов,— представляющих в науке «big history» (глобальную историю от «Большого взрыва» до наших дней),— демонтировать монизм и способствовать замене его господства в умах — господством плюрализма.

Плюрализм, противостоящий «истинностному монизму», отождествляется при этом с толерантным отношением к «другим истинам» (с полным пониманием, что в таком случае «нет» ни истины, ни «истин» как таковых, а есть лишь, в духе идей М. Фуко, интересы социальных групп, связанные с реализацией их «потребительских программ»). Утверждая плюрализм подобных программ, данная точка зрения признает возможность их пересечения в общей (но не единой для всех) программе выживания человеческого вида.

---

[12] Назаретян А. П. Цивилизационный кризис в контексте универсальной истории. Синергетика — психология — прогнозирование.— М., 2004.— С. 19–85.

Ради выживания допустимы самые неожиданные модификации культуры за счет «инъекций» гуманитарно выверенного (с помощью аксиологии) и идеологически выдержанного (с помощью социологии) гуманизма. В их числе закономерно оказываются усилия, направленные на девальвацию «неудачного образца» истины, чей «проект» возник в античности. Главным «врагом» при этом оказывается «Бог фанатиков и философов», поскольку именно он и есть та самая истина.

Подводя итог критического рассмотрения идей, представляющих «антиклассическое» направление, можно заметить близость его аксиологических интенций к тем, которые были обнаружены при рассмотрении «неоклассицизма». Здесь присутствуют:

— в гносеологическом ключе — своеобразный «историзированный рациональный анархизм» — «глобальный эволюционализм»;

— в онтологическом ключе — антропоцентризм (уходящий от культуроцентризма в сторону экологизма);

— в аксиологическом ключе — установка на витальное выживание, подчиняющая себе собственную культурную составляющую (религии в данном контексте места нет, поскольку антропологическая религиозность без всякого ущерба заменяется организацией социума исходя из принципа «доминирования среды» и своеобразной санкционированной обществом «энвайрофагии»;

— в духовном ключе — настоящий (!) монизм (настоящий — в отличие от христианского, «разбавленного» дуальной идеей преображения материи). «Железобетонный» монизм выступает под маской либерального плюрализма, который сознательно противостоит и антропологической, и сакральной религиозности, вместе с тем ставя на место Бога единственную цель — выживание вида homo sapiens.

Методологической предпосылкой плюрализма, «преодолевающего монизм» и вместе с тем создающего его монолитную витальную версию, в этом случае выступает, как уже было сказано, «гуманизм», просветительская установка на всесилие человеческого разума (который, как выяснилось, может учитывать в процессе моделирования и собственную ограниченность). Так, отдав дань Канту, современная наука, сливаясь с современной научной философией, идут по пути софистического признания несовершенства человеческого знания, дополненного идеями его «модельного» и «ракурсного» использования в целях «общечеловеческой пользы».

Однако данное рассуждение пренебрегает одним обстоятельством. Античный образец культуры не утверждает монизм «сам по себе», в отрыве от плюрального контекста существования. Он выводит монистическую установку из этого парадоксального контекста, разводя «путь истины» и «путь мнения». «Плюрализм» наблюдается в иллюзорном «мире» мнений; тогда как истина тождественно-едина. Эта монистическая установка «хорошо доработана» последующими философскими размышлениями, в том числе — Средневековьем, раскрывшим разуму пути познания тайны Богочеловека. В свете разведения «пути истины» и «пути мнения» «виртуальные модели» оказываются неотъемлемой принадлежностью последнего, но не исключают первый.

Помогая осуществлению все более усложняющихся форм ориентационной деятельности человека в мире «объективаций»[13] (не просто материальном, но искаженном неверным соотношением духа и материи), эти модели, с их «квазиматематическим аппаратом» и несомненной научной значимостью, не могут тем не менее подменить

[13] Здесь — в смысле Н. А. Бердяева.

собой ни философское размышление, ни религиозную веру, ни культурологическое исследование.

Исходя из сказанного выше, можно обоснованно утверждать, что в каждой из рассмотренных выше тенденций — и «неоклассической», и «неолиберальной» — имеет место теоретический радикализм. Однако если в первом случае предлагается «сохранить» религиозную традицию, сведя ее к антропологичекой религиозности, то во втором случае ставится задача преодоления антропологической религиозности как помехи на пути «рационально построенного» маршрута видового витального выживания.

Но так ли уж «инертен» оказался вариант традиционного христианского ответа на вызовы современности — всех «современностей», с которыми эта духовная платформа сталкивалась за время своего существования? Обеим тенденциям здесь противостоит специфический вид толерантности, свойственный христианству и его системе ценностей. Для установления ценностного потенциала христианства (в самом широком смысле) в современном мире следует опираться на понимание в рамках этого религиозного комплекса 1) проблемы спасения и благодати; 2) сути церковности; 3) того, что такое соборность.

При этом одним из важных методологических требований является запрет отождествлять антропологическую и сакральную религиозность, а также подменять одну — другой. Нарушение этого запрета ведет как минимум к двум возможным инверсиям.

Во-первых, это — типичные упреки (например, в адрес современной РПЦ) в том, что она «не выполняет в полной мере своей социальной миссии» (т. е. не берет на себя функцию социального государства). Здесь антропологическая религиозность подменяет сакральную. Но Церковь, как известно, это «мистическое единство людей перед Богом» и «социальный институт». Именно поэтому она призвана помочь человеку *самому научиться решать свои социальные проблемы не в ущерб духовному здравию* (а не решить их за него).

Во-вторых, возможна обратная ситуация — подмена антропологической составляющей церковной соборности — ее сакральным аспектом. В этом случае верующие «расшибают лбы», в то время как социальное пространство вокруг («мір») подвергается разорению и запустению…

Обе из приведенных аберраций демонстрируют позицию «кризисного» (переходного) сознания, которое нередко ошибочно отождествляют с секулярным. Такому сознанию свойственно отсутствие чутья к сакральной религиозности как таковой, умения распознавать ее антропологическую значимость. В то время как антропологическая религиозность представляется ему ценной и даже социально оправданной (Вольтер). Перед нами как-будто явились тени тех концепций, от слепого следования которым предостерегал в свое время Платон: одни «все стягивают на землю», другие — все «забрасывают на небо». Христианство — попытка сохранить здравость «третьего пути», стремление показать, как несомненно существующая плюральная реальность связана с живым сложносоставным монистичным целым.

Однако самостоятельную ценность несет именно единство двух сторон религиозности — религиозности как связи-общения людей между собой и религиозности как связи-общения людей с Богом. Это действительное единство, подвергаемое эрозии ветрами культурного самовозрастания,— проблема далеко не новая (Бердяев). И едва ли найдется век, который ее не знал. Но вместе с тем сегодняшняя ситуация — это время обостренной рефлексии зрелой культуры над своими основаниями. В этом состоянии

она открывает не только свою ограниченность и временность, но и способность строить разрушенные ею же мосты между временем и вечностью. Осознание аксиологического значения проблемы восстановления структурного единства антропологического и сакрального измерения религиозной составляющей культуры — один из проверенных способов ее возрождения. Думается, ценностный потенциал христианства, хранящего тайну подобного преображения в практике реального взаимодействия реальных людей, имеет ценность, намного превосходящую его конфессиональную, этнокультурную и социально-политическую значимость. А также экономическую, неуклонно возрастающую в христианском мире и сегодняшней России.

ЛИТЕРАТУРА

1. Агаджанян А. буддизм и политические конфликты в Юго-Восточной Азии // Религия и конфликт.— М., 2007.— С. 266–269.
2. Атлас современной религиозной жизни России / под ред. М. Бурдо, С. Филатова.— Т. 1–3.— М., СПб., 2002–2009.
3. Бердяев Н. А. Варварство и упадничество // Бердяев Н. А. Философия творчества, культуры и искусства.— Т. 1.— М., 1994.— С. 371–375.
4. Бибихин В. В. К онтологическому статусу языкового значения // Традиция в истории культуры.— М., 1978.
5. Делез Ж. Бергсонизм.— М., 2000.
6. Доброхотов А. Л. Морфология культуры: введение в проблематику // Доброхотов А. Л. Избранное.— М., 2008.— С. 51–52, 56.
7. Ересько М. Н. Язык религии: смысл и символ.— Тюмень, 2007.
8. Лунки Р., Филатов С. Рерихианство: синтетическое мировоззрение или новая религия? // Религия и общество. Очерки религиозной жизни современной России.— М.; СПб., 2002.— С. 450–469.
9. Малашенко А. Ислам для России.— М., 2007.— С. 42–47.
10. Назаретян А. П. Цивилизационный кризис в контексте универсальной истории. Синергетика — психология — прогнозирование.— М., 2004.— С. 19–85.
11. Религия и конфликт.— М., 2007.
12. Филатов С. Новые религиозные движения — угроза или норма жизни? // Религия и общество. Очерки религиозной жизни современной России.— М.; СПб., 2002.— С. 401–449.
13. Филатов С. А. Традиционные религии, «русская цивилизация» и суверенная демократия» // Религия и конфликт.— М., 2007.
14. Хайдеггер М. Изречение Анаксимандра // Васильева Т. В. Семь встреч с М. Хайдеггером.— М., 2004.

В. А. Щученко

ХРИСТИАНСКИЙ ЛОГОС И КОНЦЕПТУАЛЬНОЕ ОСМЫСЛЕНИЕ КУЛЬТУРЫ

Логос — слово многозначное. В религиозной традиции — это божественный Логос, Слово Христа. В понятийном, внерелигиозном смысле логос есть слово человеческое, знание, в том числе и научное знание как логически упорядоченная рефлексия.

Это тот логос, который русский мыслитель В. Ф. Эрн называл «отвлеченным логосом» и который является только одной из сторон всеопределяющего и всепроникающего божественного Слова, христианского Логоса.

Вечное Слово Бога — источник всего сущего, а также и этого логоса человеческого. Именно этот божественный, христианский Логос одухотворяет, по убеждению русских религиозных мыслителей, жизнь и культуру России, западного мира, человечества, задавая в том числе и мировоззренческий фундамент культурологических исследований.

Культура пребывает в историческом мире, имеет дело с воплотившимися ценностными мирами. Соответственно и теоретические процедуры культурологического исследования должны быть нацелены на выявление конкретно-исторических каузальных взаимосвязей, взятых в единстве необходимого и случайного, общего и особенного, прерывного и непрерывного, номотетического и идиографического, исторического в его общечеловеческом и конкретно-историческом, индивидуализирующем выражении. Причем культурологическое знание не может ограничить себя теоретически доказательным исследованием конкретно-исторических причин и следствий; оно существует в живом органическом единстве с мировоззренческим априори усвоенного человеком божественного Слова, в котором содержатся безусловные, общезначимые, принятые в акте веры истины и ценностные установки, обеспечивая реальные основы оценивания социальных процессов и их результатов.

Разрыв между мировоззренческими установками божественного Логоса, которые питали и питают художественную культуру, философию, нравственность, а в известной мере и науку (в качестве мировоззренческого фундамента научной картины мира), и «отвлеченным логосом» наук о культуре опасен, во-первых, для наук о культуре, так как игнорирование заповедного Слова ослабляет критериальную основу определения ценностной «лествицы», содержательный анализ ценностных иерархий, а во-вторых, и для самого процесса культуры, ибо обескровливает ее духовно-нравственный, эстетический и интеллектуальный потенциал, утверждая представления о «демократии»

ценностей, ослабляя тем самым иерархическую основу ценностных миров. В результате — наступление бездуховности и пошлости.

Этот разрыв не преодолен и сегодня; более того, в некоторых своих проявлениях он обозначился резче. Одни и по сей день сторонятся культуры, ибо в ней усматривают слишком много «воплотившегося», а значит — греховного. Отсюда — односторонне принятая позиция на отречение от мира, а заодно и от культуры. Другие полагают, что Слово Бога несовместимо с теоретической рефлексией, что возвращение к христианскому пониманию культурного процесса — это проявление отсталости, отката от науки к мифу.

Должен быть преодолен предрассудок о «неотмирности» христианства, о его принципиальной чуждости культуре, предрассудок, объединяющий и поныне материалистов и позитивистов, с одной стороны, и фундаменталистски настроенных богословов — с другой. Сегодня надо ответить на вопрос: можно ли использовать концептуальные установки христианского мировоззрения для теоретически значимого обоснования сущности культуры? Можно ли, если сказать иначе, преодолеть обозначившийся в эпоху Просвещения разрыв между Словом, Логосом Бога и логикой культуры, рационального, теоретического осмысления реального, культурно-исторического процесса.

Русская религиозно-философская мысль второй половины XIX — первой половины XX века настойчиво искала ответы на эти вопросы. За столетие обозначились концептуальные подходы, теоретическая значимость которых не вполне осознана еще и сегодня, особенно в той части, которая относится к мировоззренческому фундаменту наук о культуре.

Науки (как естественные, так и гуманитарные) не могут не опираться на религиозно-метафизические, мировоззренческие основоположения, не могут не включать в свои содержательные системы также и «программные», телеологические компоненты.

Также и культурологические науки (философия (метафизика) культуры, социология культуры, культурная антропология, теория и история культуры и др.) во все периоды их становления и развития испытывали идейное воздействие как философии, так и религиозного сознания, которые всегда ориентированы на исследование мира высшей реальности, эйдосов и программ. Свидетельство тому — рождение культурологических дисциплин в материнском лоне философии, притом в философии идеалистического, а зачастую и религиозно-идеалистического характера. На тесную взаимосвязь философии, религии и культурологического знания указывали мыслители Запада (А. Швейцер, К. Ясперс, Э. Трельч, К. Г. Доусон и др.). Культурно-исторические подходы разрабатывались со второй половины XIX века и до середины XX века и в России, причем по большей части философами православно-христианской мировоззренческой ориентации. Именно они — В. С. Соловьев, Н. Я. Данилевский, И. А. Ильин, Е. В. Спекторский, Г. П. Федотов, С. Н. Булгаков, П. А. Флоренский, Л. П. Карсавин, Н. А. Бердяев и другие — создали оригинальные и системно, концептуально развернутые концепции культуры, внесли далеко еще не осмысленный в полной мере отечественными исследователями вклад в развитие философии культуры, теории истории культуры, социологической проблематики, сопряженной с осмыслением культурных процессов. Основополагающим было здесь понятие логоса, которое рассматривалось как в его религиозно-метафизическом значении, т. е. как божественный Разум, явивший себя в Слове Бога, как Логос Бога-Отца и Логос Христа, так и в аспекте рационального, логического познания. Более того, божественный Логос рассматривался здесь в качестве критерия, явной основы целеполагания и оценивания в человеческом мире, где являют себя порядки относительного, условного и временно́го характера, но где также

действует и упорядочивающая сила вечного, свободного от условий времени и исторической относительности божественного Логоса.

Соположение любящего, всесовершенного, всеведующего Бога и богоподобного, но несовершенного, отягощенного грехами человека задает с необходимостью характерное содержание христианской аксиологии, установку на динамический иерархизм и духовное совершенствование, на гармонизацию действительности и духовное соработничество Бога и человека, на христианское в своих истоках осмысление проблем социальной жизни и культуры. Именно понимание Логоса как Божественного Разума насыщает конкретным и духовно-предметным, «живым» содержанием логическое знание, абстрактные понятия, обеспечивает корреляцию умозрительных положений «науки логики» и религиозно-духовной парадигматики. Тем самым открывается возможность постоянного обновления христиански ориентированной аксиологической системы, опирающейся, с одной стороны, на веру в абсолютную подлинность божественного Логоса, на духовно-нравственный опыт Христа и опознавших его последователей-христиан, а с другой — на «логику мира сего», логику мира тварного с его бесконечно многообразными исторически индивидуальными ценностными мирами.

Христианская культурологическая мысль опиралась на категориальную систему религиозно-метафизического характера, вполне определенно обозначала новые концептуально существенные проблемно-тематические линии, на парадигматику, существенно отличающуюся от той парадигматики, которая складывалась в рамках восходящего к эпохе Просвещения рационализма и атеизма.

Первая, можно сказать — наиважнейшая парадигма может быть определена как парадигма Боговоплощения, воплощенного Логоса, впрямую выводящая на христианское понимание культуры.

Рассматривая Логос как Богосознание Христа, русские мыслители (С. Н. Трубецкой, В. Ф. Эрн, Г. П. Федотов и др.) усматривали в нем смысл и разумное основание мира и культуры, воплощенный Логос. Христианская мысль в ее основополагающих ортодоксальных тенденциях не приемлет идею распада, дуалистического разрыва Бога и мира — источник гностических тенденций, а в Новое время романтических утопий и аксиологического релятивизма. Такой дуализм, не приемлющий установку на неслиянность и нераздельность божественной и человеческой природ Христа, а соответственно, божественного и мирского, либо обессмысливает культурное творчество (мироотречный уклон в христианстве), либо погружает это творчество в пучину неразрешимых трагических противоречий, где человек бросает вызов Богу, а зло объявляется вечным и непреоборимым (например, в романтизме). Гностические «рецидивы» обнаруживаются и у некоторых христианских мыслителей (у Н. А. Бердяева, а отчасти и у В. Ф. Эрна).

Преодолевая в главном своем течении дуализм и романтизм, а также, что очевидно, позитивистско-материалистические, атеистические подходы (отсекающие любую метафизику, характеризующиеся натуралистической ограниченностью и как следствие — принципиальным аксиологическим антииерархизмом, а тем самым редукцией духовного к природному), христианские мыслители России, такие как И. А. Ильин, Г. В. Спекторский, Е. Н. Трубецкой и др., в основном твердо держались установок на неслиянность и нераздельность божественного (духовного) и мирского (духовно и материально детерминированного), на взаимодополнительность двух духовно-нравственных и культурно-исторических тенденций — во-первых, на отречение от мира, в котором человек порывает с миром земным, его нуждами и всецело устремляется к миру занебесному, вечному, а, во-вторых на приятие земного мира, где Бог — творец

мира и человека, а также Спаситель, сила спасающая, гармонизирующая, умиротворяющая, возвышающая духовно. Культурно-исторический процесс мыслился в этом случае как ценностно-напряженный, где открыт путь духовного восхождения и роста, но возможны и духовные падения и, как следствие — социальные катастрофы. Культурная реальность представала в этом случае как система ценностных иерархий, высшие уровни которых располагались у пределов абсолютного и безусловного, а нижние — в природном и социальном мире, в конкретно-исторической ткани индивидуальных ценностных миров, воплощенных и тем самым как бы «размытых», но способных вместе с тем нести в своих земных формах ослабленный свет Божественного Совершенства.

В соответствии с духовно-нравственной парадигмой христианства мир отвергался только в той мере, в какой он был против Бога, его Слова и его благодатного Духа, а идея мироприятия явилась мировоззренческой предпосылкой обоснования творческих, духовно-преобразовательных интенций христианской и генетически связанной с христианством культуры, а также представлений о культуре. Отсюда — критическое отношение христианских мыслителей России (И. А. Ильина, Г. П. Федотова, Г. В. Флоровского и многих других) к «мироотречной» тенденции в христианстве. Отсюда их настойчивые призывы к творческому участию христиан в делах мира и культуры, их установка на творческое отношение к исторической действительности.

Парадигма Боговоплощения, обеспечивающая, узаконивающая самоценность жизни и культуры, оказывается тем самым органично связанной и с другой парадигмой христиански ориентированной культурологической мысли, а именно с парадигмой аксиологического динамизма. В этой связи можно указать на два прямо противоположных вектора ценностных сдвигов в человеческой душе. Во-первых, это движение ко все более высоким уровням ценностных иерархий, т. е. духовно-нравственное совершенствование, критериальная основа которого — божественное Слово. Во-вторых, это отказ от веры в абсолютное, безусловное и вечное, вневременно́е Слово и, как следствие — духовно-нравственное падение, соскальзывание к животноподобному, утилитарному, к ценностям гедонистического, консумеристского порядка. И тут не только движение вниз, но и движение вспять — к неоязычеству, племенному сознанию, к тому, что русские мыслители называли «зверочеловечеством».

Культурологические воззрения русских мыслителей складывались под влиянием глубинных тектонических сдвигов, обозначившихся в конце XIX-го и особенно в начале XX века (мировая война, революционное брожение и др.). Тема культуры, духовно-нравственного здоровья нации обозначилась в это время со всей остротой. Волновали прежде всего мировоззренческие и даже идейно-политические проблемы, относящиеся к культурно-историческим процессам. Постепенно формировался религиозно-философский, мировоззренческий по своему характеру фундамент, обретавший системные черты, способный не только ответить на назревшие общественные вопросы, но и обеспечить теоретическое становление наук о культуре. Не случайно к середине XX века появляются монографии системно-теоретического характера (Е. В. Спекторский «Христианство и культура» (Прага, 1925); И. А. Ильин «Основы христианской культуры» (Женева, 1937)). Растет и теоретический потенциал трудов о культуре. Наряду с трудами Е. В. Спекторского и И. А. Ильина особо должны быть отмечены и сочинения Г. В. Флоровского, в первую очередь те, в которых рассматриваются проблемы историко-культурного развития.

Эти труды и сегодня не утратили своей актуальности. Их значение следует осмыслить — для того, прежде всего, чтобы стимулировать новые направления культурологических исследований.

Зададимся с самого начала вопросом, что есть культура? Всецело творение рук и ума человека, его орудийной, технической деятельности и творческого разума? Или феномен культуры скрывает еще и нечто субстанциональное, надчеловеческое, находящееся за пределами земного бытия и обнаруживающее себя как в интуитивно-мистическом созерцании, так и с помощью религиозного или религиозно-философского умозрения? К сегодняшнему дню сформулированы разные ответы на эти вопросы. Одни пишут о культуре как о не-природе, о культуре как о ценностной природе, другие — о священных, сакральных истоках культуры, о происхождении культуры из культа, о религиозных, духовных истоках культуры.

Во всех этих определениях есть, несомненно, частица истины (ведь всякое понятие — это системная, многосоставная целостность). Вместе с тем главная проблема здесь в том, чтобы определить системообразующий, организующий признак культуры как научного понятия. Все эти определения, все эти подходы,— начиная от позитивистских и материалистических, ориентированных всецело на представления о «естественном» человеке и плодах его творчества (прежде всего на материальные, но также и на духовные, замкнутые исключительно на человека как на «меру всех вещей») до религиозно-идеалистических, усматривающих истоки культуры в сверхчеловеческом, в Боге и его ипостасях — Логосе, Отце, Св. Духе, Богочеловеке, но учитывающих также и важность земнородных проявлений культуры,— имеют и некоторое сходство. Авторы всех этих принципиально различающихся подходов отмечают, что культура — там, где действуют не только властные, причинно-следственные связи, законы природы, материи, но и духовно-телеологические, личностно себя проявляющие импульсы. Культура как явление и как понятие оказывается тем самым в смысловом поле, где предметом рефлексии выступают два начала — материя и дух, природа и сознание, земля и небо. Так или иначе многие аналитики сходятся на том, что культура есть конкретно, исторически проявляющий себя дух, что ее предметы и объекты всегда одухотворены, «сознательны». Проблема же заключается здесь не в том, признается или нет духовное содержание воплощенных объектов культуры, а в том, признается ли субстанциональность, самобытие духовного, другими словами, признается или нет то, что дух, являющий себя в культуре, существует в себе и для себя, но также и для мира, предопределяя сообразно своим высшим, абсолютным, безусловным, не всегда ясным сознанию людей целям историческое, временно́е, преходящее бытие человечества.

Позитивистско-материалистическая, внерелигиозная культурология, даже будучи замкнутой на имманентистскую редукцию духовного, может иметь в том или другом конкретном своем разделе определенный теоретический и методологический потенциал. Несомненно, однако, то, что глубокое и развитое культурологическое учение может сложиться только там, где признается субстанциональность и безусловность Духа, где существует духовная дистанция между Богом, Божественным Логосом, Абсолютом, с одной стороны, и конечным, условным бытием, ограниченным земными рамками сознанием человека — с другой, т. е. там, где есть духовная граница между Совершенным и несовершенным, Абсолютным и относительным, где формируется иерархическое сознание, воля к динамическому восхождению и совершенствованию, где культурное творчество как раз мыслится как подъем к Богу как к истоку Божественного Логоса, к Абсолютному, и тем самым становятся возможными духовные критерии оценивания. Другими словами, развитая и убедительная культурологическая мысль, замкнутая так или иначе на меры духовного, может быть выстроена на религиозно-идеалистической основе, где относительное предстает в свете абсолютного, а духовная жизнь человека

измеряется Духом, рассматривается в контексте Божественного Слова. Именно такой изначально и в своей основной тенденции формировалась русская культурологическая мысль. Именно такой противостояла она атеистической бездуховности, материализму, а в XX столетии — марксизму-ленинизму. Можно утверждать, не боясь ошибиться, что эта, опирающаяся на тысячелетнюю религиозную Традицию, мысль, будет усиливать свое идейное влияние на культурологические разработки и в современной России.

Сегодняшняя отечественная культурология переживает период медленной и трудной разработки новых теоретических позиций, требующих по необходимости и новых мировоззренческих обоснований. Идет процесс освобождения от идеологизаторских и догматических установок марксизма-ленинизма (материалистический тезис о вторичности культуры по отношению к экономике и политике, догмат классовой борьбы, антидуховная ориентация на борьбу и вражду в ущерб установке на согласие и мир, на гностически и романтически окрашенное положение о вечной и неизбывной вражде божественных и сатанинских сил, рельефно выступающая утопическая тенденция, «научный атеизм», который не был ни научным, ибо опирался на декларизм, а не на доказательства, ни атеизмом, ибо как и весь марксизм-ленинизм заключал в себе изрядную долю идеологически препарированной религиозности и др.).

Сегодня особенно необходимо в полной мере освоить подходы русских мыслителей к культуре, что, конечно, будет способствовать избавлению от достаточно распространенных теоретически несостоятельных подходов — методологической эклектики, аксиологического релятивизма, исток которых в неустойчивости мировоззренческих предпосылок, которые зримо или незримо, явно или неявно выступают в качестве теоретической основы позитивистско-материалистических подходов. Актуальность и плодоносная сила восходящих к христианскому мировоззрению концептуальных установок востребована именно сегодня, когда свет Высшего и Абсолютного, лучи Божественного Логоса слабо пробиваются в духовные миры многих людей, а рассудочный утилитаризм, бездуховный интеллектуализм и невысокого полета эстетизм проступили на поверхности жизни во всей своей злой, безумной и «алогичной» силе, во всем своем бесформенно-хаотическом и пошлом обличье.

Христианские мыслители России, особенно в трагическом для страны XX столетии, оставили немало ярких страниц, обличающих духовный аморфизм и пошлость в жизни и культуре.

Приведем несколько характерных примеров. В 1937 году появился труд Ивана Александровича Ильина (1883–1954) «Основы христианской культуры», одна из первых, систематических работ, посвященных специально парадигматике христианской культуры. Начавшийся в XIX столетии упадок культуры, опасное снижение ее духовного уровня он объясняет нарастающей имманентизацией жизни, отходом от религиозной, и в первую очередь христианской составляющей жизни и культуры. Материя, земное, механическое усилили свое давление на духовное, небесное и органическое. Культура стала рассудочной, забыла о вере, созерцании, Слове Христовом, духовная глубина измельчала, ум утратил искренность и «поступил в услужение» расчетливой хитрости. Ослабела «священная, драгоценная воля к совершенству», без которой не мыслится и сама культура. Современный человек, по выражению философа, прозябает в низинах пошлого бытия. «Современный человек,— восклицает И. А. Ильин,— есть трезвый, плоский и самодовольный утилитарист, служитель пользы, идеолог полезности, лишенный органа для всего высшего и духовного, не постигающий никакого “третьего” измерения: он пошл в высшем, религиозном смысле этого слова и нравится себе в та-

ком состоянии. Он пошл без всякого "надрыва" и покаяния и склонен к нападению на все непошлое. И потому его культура пошла и формальна, как он сам»[1].

И. А. Ильин указывает на ряд причин, обусловивших утверждение в современной жизни и культуре духовного аморфизма и духовной ограниченности. Во-первых, тут сказалось влияние научно-технического и экономического прогресса, породившего иллюзию о всесилии экономики, науки и техники, которые нацелены на реализацию «жизненных средств», а не на выявление высшей цели и смысла жизни. Во-вторых, современное государство перестало служить качеству жизни, не совершенствует ее духовно, а «влечется приобретательскими инстинктами и хозяйственными законами». В-третьих, порывающее с христианскими традициями искусство превращается в «праздное развлечение» и «нервирующее зрелище», утрачивая на этом пути духовно-нравственную глубину. В-четвертых, наступающее «просвещенное безбожие», уход образованных слоев от христианства (а за образованными следуют полуобразованные массы), а также неспособность христианской общественности ответить твердо и мудро на вызовы современной науки, современного искусства и современной хозяйственной политики — все это усиливает позиции пошлости, бездуховности и «алогизма»[2] в современной культурной жизни.

Нужно заметить в этой связи, что и в современном обществе есть более или менее последовательные силы сопротивления этим опасным для духовного здоровья нации тенденциям.

Самые слабые возможности сопротивления у тех, кто, с одной стороны, пытается противостоять натиску низких культурных стихий, однако, с другой — игнорирует культуросозидающую роль высших абсолютных ценностей духовно-нравственного порядка, воплощенных в религии. Религиозные ценности явно или неявно, осознанно или нет рассматриваются в качестве пережиточных ретроградных проявлений. Ни о каком серьезном изучении роли христианской аксиологии в культурном процессе не только прошлого, но и настоящего здесь нет и речи. Такой подход распространен достаточно широко, хотя зачастую прямо не декларируется или попросту не осознается как концептуальная позиция. Мировоззренческие основания здесь размыты, а культура отождествляется чаще всего с искусством, а ее функциональное предназначение нередко возводится к обеспечению свободного времяпрепровождения, мыслится исключительно как форма релаксации, как один из способов развлечения, отвлечения от тягот жизни.

Второй подход — подход, предполагающий инкорпорацию религиозных установок в аксиологическое поле культуры. Социальная и культурная роль религии тут признается и учитывается. Одновременно и светская культура мыслится как начало, существующее само по себе, вне и независимо от Логоса, религиозно осмысленного Слова, мистического опыта. Явно или молчаливо предполагается в этом случае, что светская культура и религиозная культура развиваются начиная с эпохи Нового времени двумя разными и независимыми друг от друга потоками, как два начала — вполне равноценные. При этом светская культура рассматривается как ведущая тенденция культурного развития, а религиозно окрашенная культура — как явление уходящее, пережиточное. Или, наоборот — на первое место выдвигается религиозная культура, в то время как светские проявления культуры осуждаются, рассматриваются как опасные, несущие печать греха.

---

[1] Ильин И. А. Основы христианской культуры // Ильин И. А. Собр. соч. в 10 т.— Т. 1.— М., 1993.— С. 330.

[2] Термин «алогизм» используется здесь в значении неприятия Божественного Логоса, Слова, задающего духовные смыслы слову человеческому, логическому процессу.

Наконец, третий подход, который в основном и развивали в том числе и русские мыслители, это, думается, самый плодотворный с теоретической и методологической точек зрения. Религиозная культура рассматривается здесь как ядро, как глубинный нерв всего культурного развития, даже если значение этого ядра не опознается субъектами культуры ясно и глубоко.

Успешно противостоять агрессивному натиску самодовольной пошлости, идеологии консумеризма и культурного релятивизма (проповедующего принципиальную относительность ценностей) можно в том только случае, во-первых, если будет крепнуть единство всех духовно здоровых сил, т. е. всех тех, кто верит в самоценность и самодостаточность высших идейно-образных миров, кто признает самобытие и субстанциональность Духа, задающего абсолютные парадигмы блага, добра и истины, обнаруживая тем самым и критерии выстраивания ценностных иерархий в культуре, а значит, воспринимая и культурные памятники, и культурные традиции не как «омертвевшее», «мумифицированное» наследие, а как живое достояние, стимулирующее динамику духовно-нравственного совершенствования субъектов исторического процесса.

Отсюда с очевидностью вытекает, что и культурологические науки призваны опознавать в историческом процессе не только «земнородные», исторически относительные детерминации, но и ценностные парадигмы абсолютного, безусловного, априорного характера во всех их проявлениях — религиозно-богословских, философско-метафизических, морально-нравственных, художественно-эстетических и др.

В многонациональной и многоконфессиональной России существенно важно иметь в виду, что общность, единство культурного поля поддерживается здесь в том числе и этими абсолютными, безусловными парадигмами, опирается на духовно-нравственные основоположения, которые сближают, во-первых, представителей разных конфессий и разных этносов, во-вторых, тех, кто разделяет идеалистические воззрения, и, в-третьих, всех тех, кто более или менее осознанно позиционирует себя в качестве почитателей высокой культуры, классического наследия, не связывая себя ни с определенной конфессией, ни с определенным мировоззрением.

Неконструктивно, а иногда и опасно противопоставлять представителей разных конфессий, а также верующих, философствующих идеалистов и разного рода свободомыслящих, в том числе и духовно развитых атеистов. Определенная доля истины заключена в следующих словах известного русского философа и математика Н. В. Бугаева (1837–1903) в ходе прений по реферату В. С. Соловьева: «Я думаю, что попытки делить общество на христиан и не христиан, даже ввиду собственных признаний членов общества, совершенно неосновательны. Все мы христиане по воспитанию и действуем под влиянием начал, усвоенных в христианской среде»[3].

Православно-христианская мысль России, подчеркнем, несет в своем понятийном и символическом содержании большой и далеко еще не опознанный потенциал интеллектуального и духовно-нравственного характера, ориентирует культуру и ее аналитиков на творчество, задает самые высокие духовно-нравственные параметры культуре как процессу «оформления» бесформенного, как процессу, в пределах которого осуществляется соработничество Бога и человека, где Слово Бога направляет и исправляет слово человеческое, учит противостоять как начетничеству религиозных фундаменталистов — нетворческой и неблагодатной силе, так и любым проявлениям богоборческого

[3] Приложение 1. Положения к чтению Владимира Соловьева «О причинах упадка средневекового миросозерцания». 2. Прения по реферату // Соловьев В. С. Соч. в 2 т.— Т. 2.— М., 1989.— С. 362.

натурализма, открывающего широкие ворота темным, хтоническим «божкам», за благообразными личинами которых — все та же демоническая рука зла, ведущая в бездну духовного небытия, к животноподобному прозябанию в обезбоженном и обездушенном мире, в мире «князя тьмы», где царят эгоцентризм и человекобожие, вседозволенность и пошлость, «алогизм» и духовное небытие, творческое бессилие и аморфизм.

Безрелигиозное, антропоцентристское сознание недооценивает значение высших критериальных основоположений нравственности, ценностей абсолютного, безусловного религиозного порядка. Игнорирование этих критериальных основ может понижать уровень нравственности, порождать в лучшем случае моральное сознание, опирающееся на принципы разумного эгоизма, эквивалентного воздаяния, а в худшем — на утилитаристские, бездуховные установки и, как следствие, вести к варваризации, упадку культуры, распаду общественных связей.

Христианская философия культуры, какой она сложилась в России, никогда не была «чистым знанием», абстрактным теоретизированием, но характеризовалась аксиологической напряженностью, оказывала и оказывает сегодня одухотворяющее воздействие на культурный процесс, выступая в качестве плотины, сдерживающей натиск бессовестного эгоизма, утратившего веру в благодатную силу Божественной Вести, Божественного Слова, самодовольной пошлости и гедонистического упадничества.

Сколь бы мощным ни казался цивилизационный прогресс с его очевидными материально-экономическими, научными и техническими успехами, взятый сам по себе, в отрыве от духовно-нравственных оснований веры он представляет собою угрозу, как раз и порождает эгоизм и упадничество, более того, ставит под сомнение самое существование человека. Цивилизационная сторона исторической жизни носит плоскостной, горизонтальный характер. Цивилизация не идет дальше человеческого слова, рассудочного знания, практических, ближайших целей и потребностей. Она распростерлась на земной тверди, ее первейшая обязанность — обеспечение экономического, технологического, политического развития (прогресса) человечества, направленного на обслуживание (прежде всего, хотя и не исключительно) витальных нужд людей. Цивилизация сама по себе не является антикультурным, бездуховным началом, как полагали романтики, а отчасти и некоторые русские религиозные мыслители (В. Ф. Эрн, Н. А. Бердяев, П. А. Флоренский и др.). Оставаясь на нижних этажах ценностных миров и являясь в этом качестве культурой, она предстает как существенное, культурогенное, творческое начало, проявляется как все ускоряющийся процесс экономической, производственно-технологической, социально-политической и др. сфер человеческой жизни. Цивилизационная сторона культуры опасна не сама по себе, а в том только случае, если она пытается выдать ценности, сопровождающие витальное существование человечества, за некие высшие и последние цели его общественного бытия.

«Железный» XX век еще раз и со всей очевидностью явил миру ужасающие последствия агрессивного натиска сил, использующих цивилизационные достижения, на культуру в ее высших ценностных проявлениях (религиозных, нравственных, художественных). Налицо ослабление духовного потенциала, культурные срывы, варваризация. Духовные усилия представителей русской религиозно-философской мысли, оказавшихся в самом пекле войн, переворотов и болезненной ломки культурных устоев, были направлены как раз на то, чтобы развенчать «империалистические» поползновения разного рода цивилизаторов и «антихристов», отстоять высшие этажи культуры, утвердить безусловность и абсолютную значимость «предельных» ценностей веры, морали и красоты. Ибо «умирание» этих ценностей неотвратимо ведет и к гибели цивилизации. Ибо только

культура высших этажей может сдержать гибельный экспансионизм цивилизации, именно она ответственна за вертикаль ценностных иерархий, ориентирует человечество на духовное совершенствование, на творчество и духовную свободу. Ибо вершина духовной вертикали не у края природы, «материи», как полагают поборники «цивилизаторства», а там, где «вечное», метаисторическое входит во «временно́е», «историческое», одухотворяя это «историческое», в том числе и цивилизационные усилия человечества. Совсем не случайно тема Слова, Логоса, нравственно ответственной человеческой речи вошла в русскую мысль в качестве центральной, основополагающей.

Русские мыслители видели и видят в цивилизации нечто безусловно полезное, но все-таки внешнее, поверхностное, далеко не самое высокое с ценностной точки зрения, относящееся, повторим, к хозяйственным, социально-политическим, инструментально-технологическим сторонам жизни. Цивилизация в целом прогрессирует, развивается, преодолевая или даже снимая национальные различия. Культура относится главным образом к явлениям религиозного, нравственного и художественного порядка, к высшим смыслам бытия. В культуре фиксируются выдающиеся результаты духовной деятельности, взлеты или, напротив, срывы в духовном развитии исторических индивидуальностей — эпох, народов, социальных групп или конкретных творцов культуры. Если и можно говорить о всеобщем прогрессе культуры, то только как «о прогрессе катастрофическом» (термин В. Ф. Эрна), противоречивом, когда на фоне общего подъема наблюдается духовно-нравственный упадок или даже катастрофы планетарного характера. Главный критерий «прогрессивного» развития культуры — восходящее движение по «лествице» ценностей.

В этой связи никак нельзя согласиться с теми, кто определяет духовность в терминах только нравственного универсализма, обеспечивающего «себетождественность» человека, его свободу от жесткой обусловленности ситуациями меняющегося мира, кто усматривает в христианской духовности всего навсего «терапию человеческой боли», «благодатный настрой духовности переживаний, амортизирующий удары судьбы»[4]. Духовность — далеко не лекарство и терапия, а смысло- и культурообразующее начало исторической жизни всех ее проявлений. Духовность есть последняя причина, животворящий исток человеческого существования. И если этот исток ограничивается и, как следствие, иссякает, запирается, то и историческое бытие человечества встречается лицом к лицу со стихиями хаоса и аморфизма, «алогизма» и бездуховности, пошлости и нравственной разнузданности.

Духовное есть, по меткому выражению С. Н. Булгакова, невидимое и нетленное, в то время как все материальное и эмпирическое является тленным и осязательным[5]. Духовное тяготеет к вечному, непреходящему, находящемуся как бы над пространством и временем. И это тяготение к вечному тем сильнее и действеннее, чем величественнее и выше ценностный масштаб духовного подвига. Нетленность Слова Божия, вечно живого и вечно действенного, объясняется прежде всего тем, что в этом Слове заключены властно манящие человека и одновременно для него недостижимые духовные горизонты.

Именно в человеке рождается изначально присущая душе божественная способность стремиться к высшим мирам, высшим ценностям, идеям и идеалам, способность, по вы-

---

[4] Крымский С. Б. Контуры духовности: новые контексты идентификации // Вопросы философии.— 1992.— № 12.— С. 28.

[5] Булгаков С. Н. Карл Маркс как религиозный тип. (Его отношение к религии человекобожия Л. Фейербаха) // Булгаков С. Н. Героизм и подвижничество.— М., 1992.— С. 64.

ражению В. В. Зеньковского, «восходить к бесконечности»[6]. Именно в этой трансцендентно заданной «способности» человека — основополагающий источник духовности.

Свою известную статью «Карл Маркс как религиозный тип. (Его отношение к религии человекобожия Л. Фейербаха)» (1907) С. Н. Булгаков начинает с утверждения, которое на первый взгляд кажется странным. Всякий человек в той или иной мере, в той или иной форме религиозен. Религиозность, поясняет он, берется здесь в самом «широком смысле слова», т. е. как способность выходить на «высшие и последние ценности, которые признает человек над собою и выше себя…»[7]. Эти ценности представляют собою «подлинную душевную сердцевину», нечто самое важное, определяющее «все внешнее и производное». В этом смысле религиозен даже тот, кто сознательно отрицает религиозность как таковую[8].

Загадка о человеке и человечестве в том, писал С. Н. Булгаков, что он жаждет нетленного и непреходящего. Причем эта его «потребность и способность» к исканию «горнего» есть, по его выражению, «явное свидетельство нездешнего происхождения человека»[9].

Философ подчеркивает, что в духовной жизни человека, в его мировоззренческих (и миросозерцательных) установках всегда есть явно или неявно выраженные религиозные или «парарелигиозные» основоположения (абсолютные, безусловные, конечные, последние), которые предопределяют формирование конкретно-исторических ценностных ориентаций и которые мыслитель называет практическими, производными, внешними.

Основные положения религии, по его словам, являются вместе с тем и «конечными выводами» метафизики, и уже этим они оправданы перед разумом. Однако религия не может быть редуцирована к рефлексии, дискурсивному мышлению. Она опирается на истины, полученные непосредственно, интуитивно, на основе веры. Вера и есть знание, принятое без доказательств, знание непосредственное и очевидное[10].

Именно религия, по убеждению С. Н. Булгакова, задает абсолютные нормы и ценности. Те, кто не понимает значения этих норм и ценностей, не понимает, что есть грех, отвергает установку на самоусовершенствование как восхождение личности к абсолютному и безусловному. Просветители, а вслед за ними и многие российские интеллигенты, всецело уповают на улучшение среды, продуктом которой, как они утверждают, является личность.

Эта ситуация напоминает поведение барона Мюнхгаузена, который себя из болота за волосы вытянул. Именно религиозная культура личности позволяет преодолеть, по мысли С. Н. Булгакова, этот порочный круг (улучшенная среда делает лучше человека, где сама эта среда есть сообщество людей)[11].

Внерелигиозный, а тем более материалистический рационализм может порождать окрашенный в утопические тона прогрессизм, утилитаризм и натуралистическую ограниченность (человек есть только и исключительно продукт естественной и социальной

---

[6] Зеньковский В. В. Основы христианской философии.— М., 1997.— С. 393.

[7] Булгаков С. Н. Карл Маркс как религиозный тип. (Его отношение к религии человекобожия Л. Фейербаха) // Булгаков С. Н. Героизм и подвижничество.— М., 1992.— С. 54.

[8] Там же. С. 54.

[9] Там же. С. 64.

[10] Булгаков С. Н. Основные проблемы теории прогресса // Булгаков С. Н. Героизм и подвижничество.— М., 1992.— С. 265.

[11] Булгаков С. Н. Героизм и подвижничество. (Из размышлений о религиозных идеалах русской интеллигенции) // Булгаков С. Н. Героизм и подвижничество.— М., 1992.— С. 146–147.

среды), а в области культуры аксиологический релятивизм, недооценку или даже непонимание роли абсолютных и безусловных начал в духовно-нравственном становлении личности, угрожающее снижение ценностных масштабов, наконец, утрату того, что И. А. Ильин называл «духом совершенствования». Последнее особенно важно, ибо там, где нет движения по «лествице» духовных иерархий, оскудевают жизнь и культура.

Правы те, кто обоснованно предостерегает против «онтологическо-статического восприятия Высшего бытия», что ведет к утверждению (особенно в русской мысли) таких черт (или только таких черт!), как «онтологичность», «логосность» и «космизм». Абсолютизация этих черт может порождать представления о возможности интуитивно-пантеистической причастности «истинному Бытию», где уже нет места динамике человеческого поступка, всегда ориентированного либо на духовное совершенствование, либо на духовное падение. «Такой тип мышления,— уточняет игумен Вениамин (Новик),— можно определить как догматический, так как умозрение здесь осуществляется в категориях нормативно-должного, как бы со стороны Высшего бытия, самого Логоса»[12]. Будучи до определенной степени вполне оправданным, этот «спиритуальный» теологический подход должен быть уравновешен, по его словам, антропологическим подходом. Проблема человека во всей динамике его бытия (а тем самым, подчеркнем, и проблема его культуросозидающей деятельности) должна быть осмыслена не созерцательно, но творчески, «синергийно». А онтологический принцип органического единства должен быть уравновешен персоналистическим принципом[13]. Трансцендентность в мировоззренческих системах, не знающих творения из ничего и динамического присутствия Божия в мире (нетварные энергии), скатывается к «безличной эманатически-однородной имманентности пантеизма», а потому вместо ценностной вертикали утверждается ценностная горизонталь[14].

Культура как «практика бытия» угасает в границах «безличной эманатически-однородной имманентности пантеизма»; по самой своей природе она исторична и персоналистична, ибо, во-первых, ее история задана согласно христианскому мировоззрению, личным Богом как Творцом, действующим в соработничестве с человеком, наделенным свободной волей, способностью к совершенствованию, а во-вторых, ценностные миры культуры неоднородны, специфичны, а переход с одного аксиологического уровня к другому прерывен, скачкообразен, требует огромного дуовного напряжения творящей личности.

Культура — это не наука, стремящаяся к избавлению от субъективизма, к мышлению обобщающему, законосообразному, погруженная целиком и без остатка в имманентное. В этом смысле наука вообще и науки о культуре в частности, на первый взгляд (а для многих — абсолютно бесспорно), не имеет ничего общего ни с теоцентристской установкой, ни с христианским персонализмом, ни с динамическим иерархизмом христианства.

В этой связи встает принципиально важный вопрос: в какой степени научно значимая мысль опирается на религиозное мировоззрение, а если и опирается, то в какой мере и в каком отношении это мировоззрение существенно, более того, необходимо также и в процессе культурологического анализа?

Тут надо учитывать прежде всего, что христианство — это сложная религиозная система, которая не сводится только к вненаучным, иррациональным положениям

---

[12] Игумен Вениамин (Новик). Актуальные проблемы российского православного церковного сознания // Вопросы философии.— 1999.— № 2.— С. 139.

[13] Там же. С. 140–141.

[14] Там же. С. 140–143.

веры (мистический опыт, религиозные символы, обряды и др.). Она содержит в своем составе и концептуально разработанную богословскую мысль, использующую и доказательное знание. Не претендуя на теоретический статус, богословие опирается не только на мистический опыт, но и на логику здравого смысла, не только на принятое раз и навсегда Слово Писания, но и на доказательное знание религиозно-философского характера. Но ведь и науки опираются на философские обобщения. Науки, особенно фундаментальные, нуждаются в выработанных в рамках философии категориях и методологических подходах, в априорно данных предпосылках, в принимаемых «на веру» исторически определенных мировоззренческих, смысложизненных положениях нередко религиозных по своему историческому генезису.

Если и можно говорить о мировоззренческой беспредпосылочности прикладных наук, то этого уже никак нельзя сказать ни о фундаментальных науках, ни о философии как специфическом знании, ни о других гуманитарных науках. И это потому, что мир феноменов, очевидный опыт — это не единственный источник плодотворного научного исследования. Естественные науки, не говоря уже о философии и других гуманитарных науках, опираются на определенную картину мира, в которой всегда наличествуют интуитивно, априорно данные допущения, положения, принимаемые на веру. Давно и многократно было показано, что религиозные и теологические мыслительные конструкции, не говоря уже о религиозно-философских концепциях, имели и имеют существенное эвристическое значение.

Многие выдающиеся ученые XX века (М. Планк, В. Паули, В. Гейзенберг и др.) писали о высшем, упорядочивающем и целесообразном Первоначале. Современный исследователь (Ю. И. Кулаков) начинает свою статью о синтезе науки и религии с известных слов В. Гейзенберга: «Первый глоток из сосуда естествознания порождает атеизм, но на дне сосуда нас ожидает Бог»[15].

В принципе возможна, по утверждению Ю. И. Кулакова, единая научно-теистическая картина мира, в основании которой могут лежать следующие идеи:

а) наряду с миром материальных объектов (неживая природа, растения, животные и человек как материальная система) существует и мир высшей реальности, мир идеальных сущностей, эйдосов и программ;

б) мир материальной действительности характеризуется структурой как носителем необходимости, общезначимости и регулярности, т. е. закономерностей, и метаморфией, которая являет себя в качестве носителя индивидуального, неповторимого и случайного;

в) материальные объекты как бы размыты (за счет метаморфии) и вторичны, в то время как эйдосы как идеальные прообразы и программы как начала целеполагающего, смыслового и творческого первичны;

г) в основании Универсума, включающего оба мира, лежит Первоначало, а именно трансцендентный, трансрациональный непостижимый Бог, задающий программу бытия физического мира с его формами пространства, времени, движения, эволюции и т. д., а также анимистическую программу как программу, нацеленную на возникновение человека, наделенного разумом, волей, свободой выбора и способностью к творчеству. Закон необходим и каузален, программа несет в себе начала согласованности, свободы и целеполагания. Программа, таким образом, телеологична, задана Богом как Высшим Творцом. Ю. И. Кулаков настаивает на том, что в первых строках Евангелия от Иоанна

[15] Кулаков Ю. И. Синтез науки и религии // Вопросы философии.— 1999.— № 2.— С. 142.

(«В начале было Слово, и Слово было у Бога, и Слово было Бог») скрыт глубочайший смысл, ибо Слово и есть программа[16].

Следует учитывать также и то обстоятельство, что в бытии, в том числе и в духовной жизни, нет полностью закрытых систем, импульс к закрытости любой системы влечет за собою исчезновение, смерть такой системы. Всякая система — как наука, так и религия здесь не исключение — открыта воздействиям других систем, окружающей ее среды, взаимодействует с этими системами, материально и духовно «подпитывается» ими. Конечно, наука с ее строгим логическим аппаратом, с установкой на соотносительность идей и вещей, с ее требованиями экспериментальной воспроизводимости, доказательности и теоретичности, наконец, с ее ориентацией на имманентное, на эмпирию, дискурсивный анализ и номотетику автономна и самодостаточна. Наука критична, ее положения постоянно обновляются и пересматриваются, в то время как Слово веры, религиозные догматы незыблемы и исключительно консервативны, если иметь в виду, оговоримся, не их внешнее воплощение, а их сакральный смысл, развертывающийся в неисчерпаемой символической глубине, а также не их исторически конкретное восприятие и понимание, которые изменяются вместе с изменением исторических форм общественной жизни. Религия сообразуется с новыми общественными реалиями, в том числе и появлением новых философских и научных теорий и методов. Религиозные мыслители стремятся не только осмыслить новые культурные процессы и дать им оценку в соответствии с критериальными основами вероучения, но и разработать концептуальные подходы культурологического характера.

Наука, а в особенности такая гуманитарная наука, как культурология, нуждается в тех предельных мировоззренческих предпосылках, которые складывались не только в философии, но и в богословии. Наука и религия — это два мира, между которыми нет пропасти, которые сообщаются друг с другом, не утрачивая при этом своей специфики. Мировоззрение личности и человеческих сообществ — это та сфера, где встречаются наука и религия. Основополагающее призвание науки — анализ законосообразных (обобщающих, сущностных, повторяющихся) причинно-следственных взаимосвязей между объектами имманентного мира. Но и она по необходимости выходит на проблему causa finalis, а зачастую и к религиозной телеологии. И она нуждается в определении своего отношения к смысложизненной проблематике. И наука по необходимости обращается к категориям абсолютного, безусловного, бесконечного, априорного и др.

И религия и наука, подчеркивал П. А. Флоренский в книге «Столп и утверждение истины» (глава «К методологии исторической критики»), опирается на веру (уточним, как на предпосылочное, априорное знание, принятое без доказательств.— *В. Щ.*). Ученый верит в законы преходящего и тленного мира (мира дольнего), верующий человек — из бытия вечного и духовного, из законов «мира горнего», куда устремляется сердце и «где полагается сокровище — ценность»[17]. Именно вера, и в особенности в истории и культуре, позволяет говорить о подлинности знания, притом эта подлинность не может быть отвлечена от аксиологического отношения. Она относительна, вероятностна в том смысле, в каком она погружена в историю, а абсолютна в том отношении, в каком она пребывает в добровольно принятых личностью постулатах веры.

В названной выше главе П. А. Флоренский называет «методологической наивностью» убеждение в рациональной доказуемости «исторических тезисов». Любое

---

[16] Там же. С. 148.

[17] Флоренский П. А. Столп и утверждение истины // Флоренский П. А. Соч.— Т. 1.— Ч. 2.— М., 1990.— С. 551.

научное знание, а в особенности знание исторической науки, имеет вероятностную природу, в том смысле, в каком подчеркивается момент бесконечности познавательного процесса, неисчерпаемость истины, «потенциальная бесконечность опыта». История, как и ее важнейшая часть — история культуры, погружена в конкретную ценностную ситуацию, определяемую интересами людей, тем, что наполняет их сердце. Ценностно-мировоззренческий, как его называет П. А. Флоренский, «прагматический» момент есть в любой науке. Однако там, где естественные науки принимают однажды выработанные ценностно-мировоззренческие предпосылки, а затем логически выводят следствия, науки о культуре не могут уйти в самых разных своих частях от «отнесения к ценности», и каждое положение в них принимает в расчет не только каузальное, логическое выведение, но и сообразуется с целеполаганием («целестремительностью», «целесообразностью», «органичностью»), а тем самым и оцениванием (вне зависимости от того, достижима или нет поставленная личностью цель)[18].

Культура строится, как известно, на основе свободно поставленных целей и свободно избранных ценностей. Но что же является критериальной основой этих свободно избранных целей и этих ценностей? Тот кто пытается уйти от этого вопроса, размывает содержательные границы этой основы, смешивая абсолютное и относительное, непреходящее и преходящее, предаваясь абстрактным рассуждениям о «высоком» и «благородном», о «ценности жизни», об антиобщественном существовании, о том, что «нужды органической жизни» ниже «чего-то более высокого» и т. д.[19] В действительности же жизнеспособная, подтвержденная общечеловеческим историческим опытом критериальная основа целеполагания и оценивания зиждется в своем развитом и последовательном выражении на религиозно-идеалистическое мировоззрение, в рамках которого только и возможна стройная и строгая критериальная основа, опирающаяся на такие принятые личностью установки, как иерархизм, совершенствование, вера в реальное бытие абсолютных, безусловных и априорно принятых Начал. Уточним, что речь идет здесь о высших критериях оценивания, заданных прежде всего и главным образом религиозной традицией и верой, а не о всей совокупности исторически конкретных, исторически относительных критериев оценивания, определяемых спецификой конкретно-исторических, обусловленных временем и местом детерминаций. Русские мыслители-идеалисты решительно и последовательно указывали на духовно-нравственный потенциал христианства — духовный в том отношении, в каком абсолютное и безусловное задавало последние, высшие аксиологические смыслы, нравственный в том отношении, в каком эти высшие смыслы становились силой, одухотворяющей человечество, обусловливали вертикальный вектор поведенческих ориентаций личности.

Именно в русской религиозно ориентированной идеалистической мысли конца XIX — начала XX века было в полной мере осознано, что культурный процесс имеет свою систему детерминаций, которую невозможно и, более того — опасно редуцировать к факторам естественного, экономического и технологического характера. Стало ясно, что российские «построения» имеют и духовную природу. «Обнажились древние пласты»,— писал Г. П. Федотов. Стала очевидной культурогенная роль христианства.

Что касается сегодняшней ситуации, то многие отечественные культурологи склонны либо недооценивать концептуальную значимость религиозной мысли, либо попросту

---

[18] Там же. С. 545–546.

[19] См., напр.: Абишева А. К. О понятии «ценность» // Вопросы философии.— 2002.— № 3.— С. 142.

игнорировать эту значимость в ходе исследований культурологического характера. К сожалению, сегодняшняя культурология дает немало примеров плоской рассудочности, оторванного от запросов жизни теоретизирования, случайного и беспринципного выбора концептуальных решений. Слабость культурологии — отражение культурного и жизненного неблагополучия в самой российской жизни. В немалой степени низкий уровень теоретических исследований объясняется, во-первых, тем, что методологическую основу этих исследований пытаются обнаружить исключительно в интеллектуальных традициях порвавшего с христианской мыслью философствования, не понимая мыслительную и мировоззренческую глубину религиозной философии и богословия или даже принципиально отвергая религиозно-философские подходы как «не-науку», а во-вторых, тем, что культурологию редуцируют исключительно к сциентистски понимаемому теоретизированию, забывая о том, что любая наука, а гуманитарная наука в первую очередь, имеет в своей содержательной совокупности и мировоззренческую, аксиологическую компоненту, в основании которой лежат древние вероучительные пласты, а не поверхностные, рассудочные прописи[20]. Время схоластических штудий о «сущности» культуры прошло. Наступило время оглянуться назад и постараться понять, что значили и значат для культуры, выросшей на христианском корне, такие понятия, как Логос, Боговоплощение, София — Предмудрость Божия и др., понять, как человеческое слово связано с Логосом Христа, как Слово Бога предопределило культурные пути христианского мира, а в большой мере и всего человечества и, наконец, в чем причины исключительной культурогенной силы христианства.

ЛИТЕРАТУРА

1. Абишева А. К. О понятии «ценность» // Вопросы философии.— 2002.— № 3.
2. Булгаков С. Н. Героизм и подвижничество. (Из размышлений о религиозных идеалах русской интеллигенции) // Булгаков С. Н. Героизм и подвижничество.— М., 1992.— С. 146–147.
3. Булгаков С. Н. Карл Маркс как религиозный тип. (Его отношение к религии человекобожия Л. Фейербаха) // Героизм и подвижничество.— М., 1992.
4. Булгаков С. Н. Основные проблемы теории прогресса // Булгаков С. Н. Героизм и подвижничество.— М., 1992.
5. Зеньковский В. В. Основы христианской философии.— М., 1997.
6. Игумен Вениамин (Новик). Актуальные проблемы российского православного церковного сознания // Вопросы философии.— 1999.— № 2.
7. Ильин И. А. Основы христианской культуры // Ильин И. А. Собр. соч. в 10 т.— Т. 1.— М., 1993.
8. Крымский С. Б. Контуры духовности: новые контексты идентификации // Вопросы философии.— 1992.— № 12.
9. Кулаков Ю. И. Синтез науки и религии // Вопросы философии.— 1999.— № 2.
10. Флоренский П. А. Столп и утверждение истины // Флоренский П. А. Соч.— Т. 1.— Ч. 2.— М., 1990.

[20] «Разбухание» мировоззренческой компоненты в науке (и культурология не является тут исключением) может приводить, разумеется, и к «аксиологизации» науки, к субъективизму, к подмене науки идеологией, какой бы последняя не была — марксистской, глобалистской или религиозно ориентированной.

В. С. Глаголев

ЗАПАДНОЕ ИСКУССТВО XX — НАЧАЛА XXI ВЕКА: ПОСЛЕДСТВИЯ ЭЛИМИНАЦИИ ОНТОЛОГИИ[1]

Уже реализация принципов французской школы барбизонцев во второй половине XIX столетия, состоявших в том, чтобы следовать природе, естественному свету, самоценности изображаемых объектов, привела к тому, что эти объекты шаг за шагом все больше становились носителями красок.

В период утверждения импрессионизма относительно частая задача — техника передачи «воздушности», окружающей объект изображения, мимолетности смены оттенков цвета и мерцания его переменчивых бликов (в том числе в разное время суток при разном освещении) — привела к расколу в среде художников, к радикальному изменению проблематики искусства и к утрате им онтологического содержания[2]. Как следствие, произошла своеобразная самоизоляция групп художников и намеренное ограничение ими потенциальной аудитории. Данная тенденция оказалась в противоречии с самим смыслом полноценной художественной деятельности.

Постимпрессионисты, прежде всего Сезанн, Ван Гог и Гоген, достигли новых для живописи вариантов равновесия композиционных и колористических составляющих[3]. Затем, однако, происходит новое нарушение достигнутой целостности образов, гипертрофия отдельных плоскостей становится способом решения художниками как художественно-технических задач, так и реализацией ими определенных нравственных и психологических программ. Опыт постимпрессионизма был учтен Э. Мунком, французскими «дикими» («фовистами»), М. Вламинком с его интенсивной палитрой красок, ставших предшественниками экспрессионизма. Члены группы «Мост» (немецкие экспрессионисты) считали экстатическое рисование основой искусства. В картине одного из самых интересных живописцев группы Э. Нольде «Осмеяние Христа» (1909) резко выделены красным цветом издевающиеся над Богочеловеком, сочные губы Иисуса Христа (со связанными руками), глубина синевы его глаз. Издевательствам насмехающихся

---

[1] В основе настоящей статьи — анализ впечатлений, полученных автором в музеях современного искусства и выставочных залах Австрии и США (г. Остин, штат Техас) в 2008 г.

[2] Симона Бартолена. Шедевры импрессионизма.— М., 2005.— С. 80, 242.

[3] См.: Волошин М. А. Художественные итоги зимы 1910–1911 гг. (Москва) // Волошин М. А. «Средоточье всех путей…» Проза. Критика. Дневники. М., 1989. С. 261–262.

противопоставлено спокойствие Богочеловека и его монументальность. В итоге издевающиеся напряжены в своих мучительных поисках — как лучше осмеять, задеть, сделать больнее. (Старательность осмеивания сродни старательности палачей святых в картинах старых европейских мастеров.) Примечательно, что после 1933 года большинство «неписанных картин» Э. Нольде посвящалось космосу, человеческой душе с её таинствами, тяге к реальной связи с природой как к возврату к гармонии, заданной Богом.

Параллельно с сосредоточением внимания на раскрытии новых возможностей живописной техники в европейской живописи начала XX века происходит обращение к дохристианским архетипам: квадратики, обозначающие участки пашни в композициях Ван Гога, оказываются как бы перенесенными с глиняных сосудов греческой архаики. Художественные искания на рубеже XIX — начала XX века осуществлялось людьми, владевшими разнообразными художественными стилями и, как правило, высокообразованными в области мирового искусства. Умея работать в разных системах, Ж. Брак, став кубистом, использовал мазки, приближающиеся к пуантилистскому живописному методу, продемонстрировал в своей картине «Бухта» гогеновско-матиссовскую манеру в японском стиле, вводил элементы объетивистско-фигуративного видения.

Несколько позже возникает стремление подчеркнуть (Альберт Джакометти) духовное содержание личности через преувеличенные пропорции головы по отношению к остальным частям тела, выделение её значения в общей композиции, посвященной человеку. Тело намечается пунктиром, как бы растворяется в окружающем его пространстве, уходит в космос и не является доминирующим предметом внимания скульптора. Здесь, по существу, осуществилась трансформация правила, являющегося традиционным в христианском искусстве: глаза и руки святого — главные проявления состояния его души. Вместе с тем исчезает психологическая детализация, имеет место сознательное преодоление фигуративной определенности. Так, если Генри Мур начинал с фигуративных рисунков в поисках формы, то потом начал обрезать формы и трансформировать их, желая придать им живость и в то же время — чувство тайны. Рисунки его все больше становились похожи на скульптуры на природе. Постепенно со своих скульптур он убирал антропоидные признаки, оставляя лишь массы материала, обозначающие ключевые элементы. В результате появились решения, напоминающие архетипы плотско-духовных состояний, достаточно определенных в своих «сухих остатках», и вместе с тем открывающих широкий спектр возможных истолкований их содержания.

На первый взгляд, сходным, а по существу — неповторимо своеобразным путем пошел П. Клее. Умея мастерски работать в жанре фигуративной живописи, он демонстрировал возможности её разложения на составные элементы и сочетания их в разных вариантах, которые позволяли выявить возможности объемов, красок, линий и их комбинаций, когда такие эксперименты доводились до элементарных структур. Художник руководствовался при этом правилами: «Конструирование конструированием, но воображение — тоже все ещё хорошая вещь»; «Я беру линию и иду с ней на прогулку»; «Искусство подобно творению; оно дает лучшее в последний день и в первый раз»[4].

Участвуя в группе «Голубой всадник» (вместе с Вас. Кандинским и Ф. Марком), П. Клее исполнял множество заготовок «на всякий случай» и утверждал фрагментар-

[4] Сюзанна Парч. Пауль Клее. Родник-арт, Taschen, 2004.— С. 81–83; Подорога В. Пауль Клее как тополог // Подорога В. Феноменология тела. Введение в философскую антропологию.— М., 1995.— С. 181–207.

ность как исходное условие нового искусства[5]. Он оставил «психограммы» (опыты «автоматического письма»), создал за жизнь более 9 тыс. произведений. Выявляя геометрические структуры и конструктивные тенденции, он уделял постоянное внимание цвету: «Краска владеет мной. Я и краска едины», искал выражения внутреннего мира в абстрактных колористических и линеарных решениях. В «психограммах» ему удалось выразить архитепические структуры и состояния непосредственности детского восприятия мира и предметов в их движении. Разрабатывались лекала различных конфигураций; их сочетания были призваны выявить фундаментальные модели пространственных отношений и раскрыть взгляд на бесчисленные возможности образов.

Сфера зловещего и ужасного всегда относилась в культуре к ведению хтонических (подземных) сил, регулярно выбиравшихся, согласно религиозно-мифологическим верованиям, на землю и вступавшим на ней и даже на небесах в противостояния «светлым» духам и богам. Данный блок языческих верований был подавлен, но не изжит до конца христианством за два тысячелетия его истории. Более того, в ней периодически происходила его ревитализация.

Среди хтонических образов — идолы, демоны, монстры, Сатана.

Идол, как правило, относится к архаике, либо к попыткам воспроизводства архаических верований и представлений[6]. Он является объектом безрассудного поклонения, в котором восторг и ужас, но нет ни рефлексии, ни оттенков психологических состояний.

Демоны — помощники Сатаны; они отличаются разнообразием форм проявлений. Это — аналоги ангелов в падшем мире (романтизированные в русской истории литературы и искусства М. Ю. Лермонтовым, М. А. Врубелем и др. Демон может быть падшим ангелом, заблудившейся силой Добра, не лишенной шансов вернуться к своему первоначальному источнику — Богу, на стезю служения светлым, эстетическим, гуманистическим началам. Он наделяется героическими качествами, что отличает его от простых исполнителей черных дел (мелких чертей и бесов). Здесь разница между Воландом и членами его свиты в романе М. А. Булгакова «Мастер и Маргарита».

Монстры же — всегда уроды; они могут быть на стороне сил зла, но не исключены и добрые души монстров (Квазимодо в романтической традиции В. Гюго). М. А. Булгаков пытался сделать монстров симпатичными (Кот Бегемот, Фагот, часть гостей-покойников на бале у Сатаны). Монстры передают внеповседневный, необычный аспект бытия. Это — грозный знак либо высших сил, пославших на страдание и уродство, либо низших, ставших причиной уродства в соответствии с их собственными замыслами. Монстры широко использовались в демонологии.

Таковы причудливые композиции, сочетающие признаки птиц, анатомические детали, козлоподобные фигуры, бесконечно далекие от антропоморфных сатиров П. Рубенса (монстры Б. Брауэра, А. Кубина), сюрреалистическая женская фигура (горбатая с животом, ушедшим в спину) в композиции Р. Крознера «Я и Это» (1948).

В аннотации к выставке «Идолы и демоны» в Музее современного искусства Вены В. Хоффман писал: «Кто требует от искусства, что оно — мир святого, прекрасного и нетронутого, найдет эту выставку оскорбительной и малоценной, поскольку демоническое

---

[5] Якимович А. Магическая вселенная.— М., 1995.— С. 65; Кандинский В. В. О духовном в искусстве.— М., 1992.— С. 58; Малевич Казимир. О субъективном и объективном в искусстве или вообще // Черный квадрат.— СПб., 2008.— С. 180–181.

[6] Забияко А. П. «Хтоническое» // Религиоведение. Энциклопедический словарь.— М., 2006.— С. 1164–1165.

требует подготовленного восприятия. Те, кто принимает выставку, должны представлять целостность искусства XX столетия, знать его силу и радикальность. Знать, что красота — не что иное, как начало чего-то ужасного, что мы едва ли можем терпеть и с которым мы соглашаемся лишь постольку, поскольку оно удерживает нас от ужаса. Это то знание, которое имеет артист, создавая формы и фигуры; оно абсолютно невыносимо».

Среди американских бестиарных образов — женщина с прикрытым лицом — наполовину летучая мышь, наполовину таинственное животное.

Импульс воображению к созданию образов монстров давали генетические отклонения (таковы, например «уродцы» Петра I в Кунсткамере); И. Босх и Ф. Гойя предложили европейскому искусству наглядные примеры монструозных сочетаний.

Сатана же в христианстве и в ряде других религий — олицетворение всех идоло-демонически-монстровых сил, их главнокомандующий, персонифицированное воплощение потустороннего Зла.

А. Бодин, А. Масон, В. Браунер, А. Ланн в разное время и в разных странах, часто не зная произведения друг друга, создавали жуткие для восприятия образы, часто трагические (в духе «Герники» и «Кошки» П. Пикассо). Чудища Ж. Арпа и М. Эрнста представляют собой деформацию элементов реальности на основе разнообразных фантазмов. В других бестиарных композициях помещены крысы и олень с лицом человека, красная птица, обнаженная женщина, лицо которой заключено в домике (а на крыше домика сидит птица). В композиции «Частица времени кролика» кролик оказывается девочкой; её глаз покоится на бабочке, бабочку же держит человеческая рука. Сюрреалистические мотивы сочетаются здесь с темой оборотней, примыкающей к бестиарным образам. Благодаря столь плотной насыщенности ужасами мир оказывается воплощением не просто абсурда, но своего рода минным полем, где на каждом шагу вошедшего в него ожидает принудительная встреча с той или иной разновидностью воплощенного зла.

В полной мере испытания данной парадигмой прошли художники венского «фантастического реализма». Они проявили себя в реакции на формалистические программы кубизма и абстрактного искусства, следуя традициям И. Босха и Б. Шпрангера («Венера и Марс, скрывающиеся от Меркурия»), расширивших возможности, предоставленные образами Арчимбольдо и Г. Фусси. Арчимбольдо создал протосюрреалистические композиции в своем цикле «Времена года». Картины «Голова Медузы» и «Сатана призывает легионы» (П. Рубенс) открывали практически беспредельные возможности нагнетания ужаса в живописи, скульптуре, театральном искусстве, а затем и в кино[7].

В сюрреализме и в «магическом реализме» художники в период между двумя мировыми войнами обратились к традиции фантастической картины-мечты. В 1930–1950 годах политические события, а также догматические мотивы, проникшие в модернистское искусство (чему способствовала итальянская «метафизическая живопись»), показали условность и несостоятельность данной тенденции.

Символизм О. Редона и Г. Моро также обращался к теме доминирования сверхреальностей и демонических сущностей, в том числе и на материале несуществующих ландшафтов[8]. Десятилетиями позже А. Ленер восстановил те же позиции в стиле сюрреализма и «метафизической живописи». Сюрреалисты активно использовали

---

[7] Ср.: Доброхотов А. Л. Морфология культуры: введение в проблематику // Доброхотов А. Л. Избранное.— М., 2008.— С. 59–60.

[8] Жан Кассу и др. Энциклопедия символизма. Живопись, графика и скульптура. Литература. Музыка.— М., 1999.— С. 137–138, 118–122.

в своих композициях отдельные элементы классической живописи в неожиданных сочетаниях (в частности, Ив Танги). Их оппозиция классическому искусству дала широкий спектр — от идейно-аксиологического (тотальная антиангажированность) до художественного произвола. Как следствие, произошло возрастание значения темы загадочности лабиринта, которая разрабатывалась подробно ещё маньеризмом. С появлением картины Г. Р. Хоккерса «Мир как лабиринт» (1956) «другой модерн» утверждает себя в качестве «второго лица» в рамках современного искусства. В результате изображают Адама перед яблоком с лицом идиота; Адама, запутавшегося в проводах и шестеренках технической цивилизации и т. д.; войну как царство Танатоса, а смерть как противостояние любви («Собачья группа» в среде венских сюрреалистов).

«Венский клуб» — послевоенное объединение художников (Г. Куртбен, Г. Десвайерс, А. Брауэр, Г. Фрейс, Р. Хаузнер, Р. Хофленер, В. Холлегнар, Р. Хундетрвассер и др. отходят от программ сюрреалистов. Средствами фантастической символики насыщается тема раздавленного Иисуса Христа, торжествующей трубящей нечисти и бестиарных существ. Если период нацистской диктатуры 1930 — начала 1940-х годов был отмечен в среде сюрреалистов амбивалентностью магической символики, то потрясения Второй мировой войны определили обращение некоторых из них к классическим христианским сюжетам. Так, для Э. Фукса Библия стала важнейшим источником вдохновения. В технике старых мастеров он изображает аллегории святых, мотивы византийской иконы, апокалиптические сцены, ужасы войны и Холокоста. Некоторые сюрреалисты обратились к теме демонической власти золота и другим классическим мотивам Библии.

«Фантастический реализм» отличался эмоциональной напряженностью, достаточно широким спектром образных и технико-художественных средств (гипертрофирование и фрагментаризация, элементов прошлого искусства, цитирование его их отдельных элементов) и имел гуманистическую платформу, являя миру жестокости мировых войн и последующего времени [9].

С появлением СМИ выставочные залы сохранили в основном право эксклюзива на информацию о событиях в мире искусства, на первое знакомство с новыми работами, но утратили роль основных средств общения с массовой публикой, интересующейся искусством. Вместо этого они приобрели роль съемочных площадок не только для кино, видео и телевидения, но и для всевозможных изданий, популяризирующих свою продукцию в цвете. Как следствие, резко, почти беспредельно расширилась аудитория потенциальных посетителей этих залов; их экспонаты стали востребованы как за свои зрелищные качества, так и за возможности быть включенными в разнообразные психоманипулятивные программы. Это привело к дополнительной ангажированности искусства вообще, а многих художников — в особенности. Искусство приобрело дополнительное коммерческое содержание в связи с задачей эксплуатировать частичные потребительские потребности (секс, вещизм) заведомо ограниченных личностей. В результате вместо идеалов на первый план выступили дьяволы и демоны одержимости. Строки из «Энеиды» Вергилия «Когда для меня небо ничего не значит, тогда иду я в ад» удивительно точно обозначили душевное состояние тех, кто разочарован духовными результатами секуляризационных процессов и пытается противопоставить им погружение в глубины бессознательного при отрицании Неба. Как следствие, чудища подсознания, лишенные какого бы то ни было внешнего и внутреннего контроля, выплескиваются на полотна, на экраны и воплощаются в скульптурных формах, за-

[9] Kristian Sotriffer. Im Schnittpunkt der Welten. Tausend Jahre Kunst in Osterreich.— Wien. 1985.— Z. 314.

полняют виртуальное пространство массмедиа. Детализации же этих чудищ проходят первоначальную «обкатку» в выставочных залах.

Таким образом, устранение «крайней озабоченности» онтологическим содержанием фундаментальных ценностей мировой художественной культуры отомстило за себя лавинообразным нарастанием художественного произвола и расцветом манипулятивных технологий. Они утверждают идеологические модели «на вкус и цвет» групп, позиционирующих себя в качестве художественной элиты либо реализующих (с большей или меньшей последовательностью) программы тех, для кого здоровое сознание, опирающееся на глубокие христианские традиции,— исходное препятствие в достижении духовного доминирования в социуме.

Несомненно оживление неоязычества в начале XX века в Западной Европе и в России. Хотя нацистская практика уничтожения людей имела внешние рационалистические проявления, в основе её лежал комплекс сил, готовых на безмерные жертвоприношения ради утверждения ценностей рода, племени, клана и класса, т. е. исходной частичности. Отсюда — жертвенность во имя партий, обеспечивающих лоббирование абсолютной значимости этих ценностей как ключевых инструментов власти над душами людей с помощью духовных и психологических манипуляций.

Нарушение достигнутого в Средние века равновесия между язычеством и христианством привело к тектоническим процессам духовной жизни. Часть тектоники выразилась в обострении внимания к языческим обрядам, традициям и процессам, что оживило силы, в свое время блокированные и отрезанные христианством. Они сконцентрировались в разнообразных проявлениях и разорвали систему, обеспечивавшую на основе христианства сдержки и противовесы. В результате возникла система кризисных процессов. Неоязычники Германии и неоязычники России до 1917–1918 годов подготовили перегруппировку духовных сил в русле утверждения языческих ценностей [10].

Поскольку сила звука и колорита проявляется в воздействии живописных и симфонических композиций, в культуре этого времени неоднократно ставился вопрос: не являются ли художники и композиторы современными волхвами, адептами древней магии? Затем следовал и дифференцированный ответ: «Подобно тому как есть сильные, слабые и никчемные магии, существуют сильные, слабые и никчемные композиторы и художники». Данная аналогия была оправданием «плюрализма» «художественно-магических» практик и популярным объяснением недоступности смысла большинства из них сбалансированному нравственно-эстетическому восприятию, здоровому вкусу и чувству социокультурной ответственности, в немалой степени обязанным культурной традиции христианства.

Оптимальным содержанием художественной деятельности являются, как известно, образ целостности эстетического мира и попытки передать её образно-символическими средствами при сознании того, что любой образ и символ имеют частичное, ограниченное значение. Отсюда — ситуация своеобразной «квадратуры круга»; при этом художник во все века стремился преодолеть её неразрешимость, что предполагало не просто высочайшую профессиональную подготовку и её неустанное совершенствование. Следствием становилась, как правило, добровольная аскеза тех, кто посвящал себя искусству как «предмету крайней озабоченности» (П. Тиллих).

Череда сменявших друг друга школ и течений в изобразительном искусстве XX века закрепила последовательные усилия гиперболизации художественных программ и значений, являющихся, в сущности своей, второстепенными. Идеология же обслуживала эту практику,

[10] Зубков С. В. Третий рейх под знаменем оккультизма.— М. 2007.— С. 67–93.

заявляя сторонникам здравого смысла и защитникам эстетико-онтологической целостности: «Вы ничего не понимаете»; «Вы не доросли до этого уровня», «Вы безнадежно отстали…»

Значительное число современных художников не только плохо учится будущей профессии, но и пытается сочетать работу с гедонистическими удовольствиями. Их непомерные претензии на признание, подогреваемые СМИ, сопровождаются недоработанностью по линии профессионального творческого самовыражения. Большинству художников не хватает, как правило, профессионализма (он несомненен у П. Пикассо, С. Дали и других классиков искусства XX в.). Кроме того, им не хватает и способности жить (преимущественно) в контексте творческого процесса.

«Искусство — ваша свобода» — гласит девиз на фронтоне Венского выставочного зала Ар Нуво — «Сецессиона». Он выразил важнейшую иллюзию сознания европейского модерна. Фрейдистская установка трактовки творчества акцентировала значение природно-подсознательного стержня творческой самореализации[11]. Следуя этой установке, СМИ, индустрия порно и наркотиков манипулируют массовым сознанием, выдвигая на первый план доминанты наслаждения и насилия, секса, гендерные радости и драмы подсознательного[12]. Но если в армейском и политическом манипулировании есть конкретные ответственные генералы, старшие офицеры, должностные лица, то в искусстве манипуляторы — вольные охотники, занимающиеся духовным мародерством, травмированием и разрушением человеческой психики. Вред, наносимый ими, бесконечен и разнообразен. Разрушительность подобного псевдоискусства наиболее отчетливо проявляется в бесконечных перформансах; в них унижается, травмируется и искажается человеческое тело; искажается и душа человека (образ и подобие Бога), его устремленность к целостному восприятию мира.

Согласно Аристотелю, искусство полагает обязательным наличие катарсиса. Его отсутствие — признак недостаточности художественных усилий, неудовлетворительности творческих усилий. Это вечное требование сохраняет свое значение и сегодня. Для художника самоограничение, верность творческому долгу и призванию, работа над его воплощением,— исходные устремлений состоятельности. Их невозможно реализовать при доминировании гедонистических установок и установок на успех с помощью политической ангажированности и тиражирования в СМИ, стремлении к признанию в узких, частных кругах с односторонними, если не извращенными, вкусами и пристрастиями. Экспериментаторские усилия в сфере подобной направленности — предмет интереса узкого круга профессионалов-манипуляторов и контрманипуляторов, знатоков «кухни» обеспечения быстрых и однозначных рефлективных реакций. Их экспериментаторская деятельность не дает основания для выхода на арену публичной значимости и массового признания. В отношении их «продукции» наиболее действенны меры самоцензуры: грех так действовать, грех смотреть так сделанное, грех так ориентировать. Перед проповедью демонического и идолотрического начал подсознательного наиболее беззащитны дети, подростки, юношество. Отсюда — разумность предупреждения христианских церквей: «Ребенок видит все», требования социокультурного ограничения доступа юношества к искусству этого типа, юридического блокирования доступа детей к нему. Негативное отношение католической церкви к богохульским выходкам авангардистских псевдохудожественных (и антихудожественных) практик обосновано и понятно. Тем более что они носят подчас нарочито вызывающий характер. Например, композиция «Апокалиптическая Америка близкого будущего», представленная в Музее

---

[11] Жан Кассу и др. Указ. соч.— С. 252, 101, 140.

[12] Джон Кристиан. Символисты и декаденты.— М., 2000.— С. 10–11.

современного искусства в Вене, смонтирована из деталей, имитирующих сакральные объекты католического культа, пластиковых игорных знаков, порно-карт и карт Таро. Авангардисты популяризируют лозунги: «Никто не является виновным»; «Я — Антихрист! Я не знаю, что я хочу», «Анархия организована»; «Царство сексписто́лс» и др. используют предельно упрощенные схемы изображений, в том числе и напоминающие древние петроглифы. В сооружении, включающем крест с электрическими лампочками, опутанный перепутанными шнурами и украшенный подобиями свеч, просматривается намек на изображение Сатаны и символику практики сатанинских культов.

Экзотические крайности богохульства и антихристианства ознаменовали лишь один из аспектов нездорового состояния авангардистского сознания, ищущего каналы взаимодействия с массой молодежи. Экзальтация восприятия массовых спортивных событий — другое проявление аномийных процессов сознания. Аналитики отмечают в этой экзальтации черты эрзац-религии, где стадионы стали современными эрзац-кафедральными соборами, центрами городов, вершинами универсума и символами универсальной индустрии — признаками секуляризации, а болельщики — пилигримами наших дней. Культ круглого мяча позволяет говорить о боге футбола. Ритуалы на стадионе приобрели отчетливые параллели с богослужением: когда целуют кубок, вспоминается поцелуй чаши с причастием; когда поднимают кубок вверх, вспоминается демонстрация верующими монтранца с мощами. Один из представителей экспрессионизма — Гельмут Грапп — проводит выразительные параллели между футболом и роком, с одной стороны, и религией — с другой.

В аналитической литературе высказывается мнение, что эти массовые проявления секуляризации используют параязык и паракоммуникации религиозных практик и становятся в этом качестве серьезными конкурентами религии. Подобно нацистским крематориям в лагерях массового уничтожения, эти практики уподобляются языческим капищам с той разницей, что пожирают время, чувство, мысли, нервы болельщиков не разом, а в ходе определенного времени, к тому же разделенного на периоды.

Как известно, массовые способы релаксации обеспечивают аттракционы, в том числе и создающие экстремальные ситуации. Здесь происходит «спрямление» реального социального опыта, его имитации, лишенные прочной опоры (в профессии, образе жизни и т. д.) и создающие вместе с тем иллюзию знания подлинных переживаний летчика, космонавта и т. д. После экстремальных испытаний на современных машинах аттракционов дегуманизированное искусство может показаться нормой, приемлемой для среднестатистического любителя сильных ощущений (искусственное напряжение эмоций, чувствительности и, как следствие, притупление её). Но просто бесчувственная публика — потеря для массмедиа, ибо не в состоянии реагировать на их продукцию. Отсюда задача — до какой-то степени поднять порог её способности реагировать на виртуальную реальность. В первую очередь, организацией «посылов» все более сильных раздражителей. Здесь — один из секретов перенасыщенности кровью, убийствами, пытками и другими жестокостями TV, видео, издательской продукции в цвете и «ужастиков» [13].

Попытка решения сверхзадачи — поставлять каждый день все более сильные раздражители, способные «пробить» бесчувственность,— неуклонно ведет к усилению аморальности, бездуховности, антиэстетичности. Становится востребованным весь опыт воплощения болезненного и ужасного не только в искусстве XX в., но и в предыдущие периоды. Манипулятивный характер этих практик обеспечен прямым обращение

[13] Ср.: Малевич Казимир. Указ. соч.— С. 162.

к физиологически элементарным реакциям и потребностям. Работа с душой заменяется изощренным обеспечением рефлексов спинного мозга и тех отделов головного, активность которых блокирует дифференцирующе-синтетические функции коры больших полушарий. Душу устраняют «как вредные миндалины» (А. Вознесенский).

Беспардонность такого рода иерархии не могла не вызвать противостояние. И не только среди тех, кто не разделял исходных поисков художественного авангарда. Его сторонники, как показано выше на примере ряда экспрессионистов, также стремились избежать опасности ухода «за грань», где исчезает душа как предмет заботы художника. Творчество Ф. Хундертвассера[14] может служить примером этого стремления. Его произведения передают полнокровную палитру цвета, необычные графические ритмы; видение мира детским сознанием (напоминающие полотна Дюфи́), своеобразие ассоциации космического порядка, навеянные техногенными факторами, бережное отношение к возможностям природы и человека. Всё это в совокупности признаки здоровой психики. Образы абстракционизма, символизма и экспрессионизма не доведены до обнажения бесчеловечности и бездуховности. Художник стремится обрести гармонию в мире трагических противоречий и таким путем «снять» их. Отсюда элементы, напоминающие циновки архаических народов, рисунки-орнаменты, традиционные в быту, лодочки, плывущие по Дунаю, солнышко в живописных композициях, архитектурный пейзаж, связанный с природой, современные жилища, когда коттеджи находятся на полях, а сады — на крышах), картины с бумажными змеями, летающими бабочками и другими животными. В основу своего творчества художник положил убеждение: «Мы должны реставрировать природу — территорию, которую человек занимает незаконно».

Другое утверждение Ф. Хундервассера: «Прямая линия — безбожна». Отсюда — закругления стен, балок, лестниц и т. д., сочетания кривых в его архитектурных проектах, в живописи и графике, стремление смягчить крайности индустрии; утвердить экономическое и гуманное мышление, используя весь спектр духовных средств (среди них даже есть проект флага, призванного символизировать гармонию Израиля и мусульманского мира).

В американской живописи христианская позиция бережного отношения к душам Божьим получила развернутую разработку на выставке «Потерянный рай» в г. Остине, где бездушное стадо потребителей-животных последовательно разрушает до голого ствола и мертвых ветвей пышно цветущее дерево своими многочисленными, настойчивыми, хищническими усилиями. Разумеется, процессы десакрализации не могли не затронуть и прочтение центральных тем христианского искусства даже глубоко верующими художниками. Ещё в картине В. Хоффманта «Мадонна» (1910) Богоматерь была представлена в облике обычной женщины с натруженными ногами; рядом с ней — двое детей, один из которых играет на скрипке. Бытовые детали стали выразительными приметами поиска новых образных средств, понятных простым верующим[15].

Предпринимаются попытки продолжения художественных традиций, сложившихся на протяжении ряда столетий в монашеских орденах. Так, Фонд Эдмонта в Австрии создал, как утверждают его организаторы, современное монашеское искусство, сохраняя доминиканские границы и культурное наследие ордена. Его призыв — «погрузить себя в молодое искусство, поскольку искусство есть путь обрести самих себя». Симптоматичен

---

[14] Гарри Ранд. Хундертвассер.— М., 2002–2009.— С. 4–10.

[15] Хренов Н. А. Эстетика и теория искусства 20 века: альтернативные типы дискурсивности в контексте трансформации культуры.— М., 2007.— С. 7–85.

проект Фонда создавать произведения для слабовидящих, используя крупные планы, большие цветовые плоскости, транслирующие видеокопии картин.

Ряд католических композиций XX века следуют традициям католической живописи XVII–XVIII веков, но прописаны более скупыми, лаконичными средствами. Иногда рисунок сведен к едва намеченным линиям в композициях. Вводятся предельно схематизированные символы (змея и столп — олицетворение греха), красный столп с кардинальской шляпой (кардинал). Нимбы обозначены полукругами над головой фигур (долженствующих представлять святых). Последняя особенность отличает работу И. Бладовича «Собор святых». В эскизе Мусчетти «Почему?» одинокий маленький человек предстает зрителю растерянным и затерявшимся на фоне огромного храма.

Евангельские сюжеты, вдохновившие Р. Хаммерштиля (р. в 1937) на создание полотен «Исцеление слепых», «Св. Вероника», «Неопалимая купина», «Ecce homo», исполнены в обобщенном, почти плакатном стиле. Убраны или лишь смутно намечены конкретные детали; передана психологическая квинтэссенция событий, вызывающая у зрителя более или менее адекватные отклики. Может быть, за счет обращения к непосредственным, достаточно естественным реакциям публики. Так, в «Пьете» этого художника воплощено предельное страдание, вызывающее встречное сочувствие. Элементы выразительной доходчивости несомненны в образе распятого Христа, свисающего с креста и утешающего людей (О. Кокошка), св. Франциска Ассизского, проповедующего рыбам (О. Лазка), композиции Э. Фукса «Адам и Ева», где символом влечения двух начал выбраны два дерева с тянущимися друг к другу ветвями и листьями; утыканный, как ёж стрелами, св. Себастьян (П. Коллан), картина П. Крауса «Воскресение распятого», где Иисус Христос поднимается, распространяя вокруг сияние — загораживающееся от его движения и др. В них и во многих других произведениях сочетаются в разных пропорциях стилистические средства практически всех течений XX столетия — от импрессионизма до оп-арта.

Католическое искусство в США более избирательно следует традициям. Соборы, сооруженные в XIX–XX веках столетиях, выглядят монументальными; интерьеры отличаются основательностью и добротностью орнаментики, скульптуры и живописи. Однако католический Центр Студенческого союза в г. Остине оформлен черно-белыми гравюрами («Страстей Господних»); крест в его холле сделан из перекладин, связанных веревками. На стенах — плакаты в стиле Ж. Руо (причастная чаша, папа, обнимающий детишек, беременная с маленьким ребенком на руках). Хотя витражи капеллы Центра проигрывают по качеству стекла и рисунков классическим достижениям европейского витражного искусства, их абстрактные композиции (включающие и элементы фигуральности) в желтых, красно-синих тонах мозаики достаточно выразительны; прорези проходов, выполненных в форме креста, накладываются на светящийся фон витражей. В изображениях верующих христиан — триптих «Распятие» переданы этнические типы американцев: индейский, афроамериканский, латиноамериканский, европогенный и др. Призыв с фронтона университетской церкви — «Построй свой храм», символ его — чаша с крестом.

Влияние латиноамериканских и афроамериканских общин заметно на Юге США. Так, кафедральный собор в г. Остин выглядит снаружи как суровая Крепость Бога в стиле готики. Внутри он отделан в испано-латиноамериканском стиле: резное дерево, изящные перекрытия (включившие крест, вписанный в круг) как элементы конструктивной системы. На стенах размещены — в деревянных рамках из черного дерева — раскрашенные барельефы сцен из жизни Христа. Примечательно, что в глубине у алтаря государственный флаг США дополняет скульптуры Христа, Девы Марии с младенцем и символ Св. Духа. Алтарь обрамлен колоннами.

Другие католические храмы США либо следуют в своих внешних формах традиционным европейским решениям, сложившимся до начала XX столетия, либо воспроизводят конструктивистские образы храмовой архитектуры, восходящие к художественным находкам великих зодчих XX века.

Протестантская же архитектура США либо прямо следует образной логике архитектурного модернизма и конструктивизма, либо удерживает в своих формах ностальгию по давно ушедшим временам — время от времени встречаются здания, выдержанные в стиле хозяйственных построек пионеров освоения американского Юга и Запада. Так современники сохраняют в видимых образах память о систематичности, последовательности и упорстве духа христианских первопроходцев на этих землях. Сопротивление их языческим верованиям индейцев носило характер бескомпромиссной и кровавой конфронтации. Поэтому в протестантизме США (впрочем, в общем соответствии с духом протестантской реформы) не встретишь даже отдаленных следов заигрывания с символами и художественными формами неоязычества.

Таким образом, христианское искусство Западной Европы и Америки отдает себе отчет в противоречивости духовной ситуации, в которой находится эта религия в настоящее время, и пытается найти способы утверждения христианских ценностей в достаточно непростых условиях. Католицизм следует при этом установкам Второго Ватиканского собора, связанным с задачами аккультурации и христианизации местных культур. Протестантизм же, опираясь на свои доктринально-догматические принципы, не совместимые с попустительством язычеству, ищет художественные формы, адекватные конкретным местным условиям.

ЛИТЕРАТУРА

1. Бартолена С. Шедевры импрессионизма.— М., 2005.
2. Волошин М. А. Художественные итоги зимы 1910–1911 гг. (Москва) // Волошин М. А. «Средоточье всех путей…» Проза. Критика. Дневники.— М., 1989.
3. Доброхотов А. Л. Морфология культуры: введение в проблематику // Доброхотов А. Л. Избранное.— М., 2008.
4. Забияко А. П. «Хтоническое» // Религиоведение. Энциклопедический словарь.— М., 2006.
5. Зубков С. В. Третий рейх под знаменем оккультизма.— М., 2007.
6. Кандинский В. В. О духовном в искусстве.— М., 1992.
7. Кристиан Д. Символисты и декаденты.— М., 2000.
8. Малевич К. О субъективном и объективном в искусстве или вообще // Черный квадрат.— СПб., 2008.
9. Парч С. Пауль Клее. Родник-арт, Taschen, 2004.
10. Подорога В. Пауль Клее как тополог // Подорога В. Феноменология тела. Введение в философскую антропологию.— М., 1995.
11. Ранд Г. Хундертвассер.— М., 2002–2009.
12. Хренов Н. А. Эстетика и теория искусства 20 века: альтернативные типы дискурсивности в контексте трансформации культуры.— М., 2007.
13. Энциклопедия символизма. Живопись, графика и скульптура. Литература. Музыка / Ж. Кассу и др.— М., 1999.
14. Якимович А. Магическая вселенная.— М., 1995.
15. Kristian Sotriffer. Im Schnittpunkt der Welten. Tausend Jahre Kunst in Osterreich.— Wien, 1985.

С. Л. Фирсов

АДОЛЬФ МЮНХЕНСКИЙ И ИОСИФ ВЕЛИКИЙ — ПОЛИТИЧЕСКИЕ «СВЯТЫЕ» РЕЛИГИОЗНЫХ МАРГИНАЛОВ

Современное мифотворчество, основанное на свободной трактовке и вольной интерпретации трагических событий минувшего века, а равно и на их «церковном» осмыслении,— тема настолько религиоведческая, насколько и политологическая. Как правило, создатели новейших сказаний о былом — люди идеологически ангажированные, глубоко убежденные в том, что борьба за прошлое есть непременное условие успешного построения единственно приемлемого для них будущего. Удивительного здесь ничего нет: ведь для мифа характерна замена причинно-следственных связей прецедентом, когда происхождение предмета выдается за его сущность. Исследователи давно подметили: для тех, среди кого миф возникает и существует, он — «правда», потому что он — осмысление реально данной и «сейчас» длящейся действительности, принятое живущими задолго «до нас» людьми. Осмысление фактов «внешнего мира», или, если угодно, «мира сего», оказывается, таким образом, делом веры, не подлежащей проверке и не нуждающейся в ней. К исторической правде обращаются лишь в той мере, в какой она позволяет примирить убеждение-веру с фактами прошлого, не более того.

Но корректно ли рассматривать такую веру в конфессиональном отношении? Вопрос не столь очевиден, чтобы дать на него однозначный ответ. С одной стороны, большинство из тех, кто верит разного рода мифам (в том числе о «святых» Гитлере и Сталине), называют себя православными и заявляют о принадлежности к какой-либо конфессии,— либо к Русской Православной Церкви, либо к одной из многочисленных «альтернативных» религиозных групп (например, к Катакомбной Церкви Истинных Православных Христиан). Однако, с другой стороны, их вера в большей степени основывается на политико-идеологических доктринах, чем на православных канонах. Впрочем, важно не только это.

Современная исследовательница политического православия А. В. Митрофанова полагает, что ученые не смогут оценить реальных масштабов влияния этого самого «политического православия» и его возможностей по созданию политических коалиций до тех пор, пока будут идти по пути постоянного сравнения его идеологий с церковной доктриной. «Ведь не исключено,— полагает А. В. Митрофанова,— что именно те политические идеологии, которые дальше всего ушли от канонического православия, станут

в недалеком будущем основой консолидации православного мира» [1]. Предположение ученого звучит тем жестче, чем чаще в современной религиозной жизни приходится сталкиваться с плодами подобных далеких идеологических «путешествий».

Православный богослов А. И. Кырлежев еще в 1990-е годы обратил внимание на это явление, рассмотрев феномен «православной идеологии» и указав на извечную истину: всякая идеология есть антимышление, ибо она отрицает проблематичность человеческого существования. Православными идеологами, по его мнению, движет один основной момент: «...желание разрешить проблему соотношения Церкви и современного мира через резкое противопоставление первой (как некоторой "исторически постоянной") — второму (как порождению безбожной исторической изменчивости)» [2]. А. И. Кырлежев признает, что после того, как культура и Церковь разошлись, «культура сохранила и даже накопила свое собственное знание о Боге и знание Бога — и не только трагичное, не только отрицательное. Но православная идеология не признает ни этого факта, ни самого права иметь что-либо общее с Богом за пределами себя самое». Богослов убежден, что сама эта идеология *вне-культурна*, *без-культурна* и *анти-культурна*, так как «всякая идеология означает примат общего над частным, "идеологической структуры" — над воспринимающим субъектом, "системы представлений" — над живой и живущей личностью» [3].

Таким образом, А. И. Кырлежев сугубо отрицательно относится к любым попыткам сконструировать «единую на потребу» православную идеологию, которая, как показывает наша жизнь, не в состоянии существовать без мифотворчества, которое к тому же постоянно стимулируется разного рода «патриотическими» силами, занимающимися поиском и вербовкой все новых и новых союзников. Для идеологических борцов важно не только поставить верующего в свои ряды, но и доказать, что сама вера (конечно, если вера «истинна») неизбежно приводит человека в эти ряды. Следовательно, «правильное» понимание прошлого и настоящего становится обязательной частью идеологического просвещения такого верующего, его политическим credo. Идеологическая «форма» полностью поглощает церковное «содержание», часто даже и определяет его.

За примерами далеко ходить не приходится, достаточно вспомнить рассуждения «ревнителей благочестия» о святости Иоанна Грозного и Григория Распутина. Дело дошло до того, что на проблему вынужден был обратить внимание Патриарх Московский и всея Руси Алексий II. В обращении к клиру и приходским советам храмов Москвы на Епархиальном собрании 15 декабря 2001 года он однозначно отрицательно охарактеризовал церковное почитание грозного царя и сибирского странника, справедливо заметив: «Кто из нормальных верующих захочет оставаться в Церкви, которая одинаково почитает убийц и мучеников, развратников и святых?» [4]. Замечание покойного первосвятителя, безусловно, следует учитывать как сигнал о новых опасностях, с которыми столкнулась в XXI веке Русская Церковь.

---

[1] Митрофанова А. В. Политизация «православного мира».— М., 2004.— С. 14.

[2] Кырлежев А. Феномен «православной идеологии» // Власть Церкви. Публицистические статьи: 1994–2000.— М., 2003.— С. 83.

[3] Там же. С. 83–84.

[4] См. подробнее: Обращение Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Алексия II к клиру и приходским советам храмов г. Москвы на Епархиальном собрании 15 декабря 2001 года.— М., 2002.— С. 33–34.

Указанные опасности не преодолены и до сего дня. Более того, рассуждения о «мученике Григории» и венценосном борце с «жидовствующими» и их пособниками лишь усилились, а «сонм» новых «праведников веры» с каждым годом только растет. Православные «боголюбцы», считающие себя сынами Православной Церкви и не желающие порывать связей с Московским Патриархатом, публично заявляют о поклонении новым «святым», по сути создавая некое подобие «национальной веры», которая только по недоразумению может называться православной. В этом смысле они оказываются удивительно похожими на верующих, всегда резко выступавшими против Московской Патриархии и клеймили ее сторонников уничижительной кличкой «сергиан» (т. е. аморальных сервилистов). Ничего странного в этом нет, скорее это закономерно. Ведь суть вопроса состоит в том, *как* подойти к оценке «патриотизма» и «государственности», *чем* наполнить эти понятия, сопрягаемые с «национальной верой».

Кроме того, не следует забывать и давно подмеченного учеными обстоятельства: хотя отечественные праворадикалы в основном и являются приверженцами православия, но приверженность эта нередко является «национальной версией христианства», понимаемой скорее как культурный ориентир. «Стереотип традиционного национализма — "если патриот,— значит православный",— отмечал, к примеру, В. Лихачев,— очень часто эксплуатируется в сугубо практических целях» [5]. Спекулировать же на тему патриотизма в современной России привыкли совершенно разные политические силы, часто враждебные друг к другу. В кругах праворадикалов заявлять о своей православной («правильной») идентичности уже стало «хорошим тоном», демонстрацией верности традициям Святой Руси.

Для маргиналов, относящих себя к Московской Патриархии, государственность и Сталин — синонимы, для их противников, считающих себя подлинными и единственными наследниками дореволюционного православия, и, разумеется, враждебно настроенными к РПЦ, служба коммунистической государственности — величайший грех, а политическая и вооруженная борьба против такого греха (даже если она велась нацистами) — приветствуется (или, по крайней мере, не осуждается). Как мне представляется, данное обстоятельство позволяет нам *в единой связке* рассматривать вопрос о почитании религиозными маргиналами (в независимости от их юрисдикции) великих тиранов первой половины минувшего века — И. В. Сталина и А. Гитлера.

* * *

История «праведного» Адольфа Гитлера не нова. Она начинается еще в 1930-е годы и связана с русской эмиграцией крайне правого толка. У ее истоков с полным правом стоит фигура товарища обер-прокурора Святейшего Синода князя Н. Д. Жевахова. Человек экзальтированный, видевший в революции 1917 года успешное осуществление «жидо-масонского заговора», князь и на будущее России смотрел исключительно через призму борьбы с «силами зла», ради победы над которыми хороши были любые средства. После прихода к власти в Германии национал-социалистов, Жевахов, как и многие русские из его окружения, сделали ставку на Гитлера. В нем они видели «избавителя», понимавшего глубинную суть случившейся в России революции. Собственно, об этом

[5] Лихачев В. Роль религии в идеологии и деятельности современных российских праворадикалов // Диа-Логос. 2000–2001. Альманах.— М., 2001.— С. 141.

Гитлер громогласно заявил еще в автобиографической книге «Моя борьба», ставшей «библией» нацистов. Причину поразивших современный ему мир социально-политических катаклизмов он видел, разумеется, в евреях, которые, «лишив народ идейных руководителей», хотели превратить его в рабов и закрепостить.

«Самым страшным примером в этом отношении,— писал Гитлер,— является Россия, где евреи в своей фанатической дикости погубили 30 миллионов человек, безжалостно перерезав одних и подвергнув бесчеловечным мукам голода других,— и все это только для того, чтобы обеспечить диктатуру над великим народом за небольшой кучкой еврейских литераторов и биржевых бандитов» [6]. В другом месте лидер национал-социалистов отметил, что «*русский большевизм есть только новая, свойственная XX веку попытка евреев достигнуть мирового господства*. В другие исторические периоды то же стремление евреев облекалось только в другую форму». А чтобы провести успешную борьбу против еврейских попыток большевизировать мир, по его мнению, необходимо занять ясную позицию по отношению к Советской России, ибо «нельзя побороть дьявола с помощью Вельзевула» [7].

Все сказано предельно доходчиво и понятно. Враг определен, задачи по организации борьбы с ним поставлены. Эта доходчивость и определенность не могли не привлекать русских «правых», как и Гитлер убежденных во вредоносности «жидо-масонов». Именно эти «правые» оказали миру своеобразную «услугу», познакомив западного читателя с «Протоколами Сионских мудрецов». Князь Жевахов писал, что еще в 1922 году генерал Людендорф говорил ему: «*Если бы Германия была раньше знакома с "Сионскими Протоколами", то никакая война с Россией была бы невозможна*… Было бы слишком бессмысленно содействовать такою войной осуществлению еврейских программ <…>» [8]. Дружба строится на ненависти к поработителям, в роли которых выступают «осуществившие» программу «Протоколов» большевики. Борьба с ними понимается как дело религиозное, а лидер этой борьбы неумолимой силой обстоятельств становится деятелем сакральным, «провиденциально» видевшим грядущее.

То, что «деятель» — не православный, да к тому же и сомнительный христианин молчаливо опускалось. Ведь обвинить в русской революции можно и христианскую Церковь в целом, так как ее пастыри *не видели* своей задачи в том, чтобы бороться с мировым еврейством. В результате «по неисповедимым путям Промысла Божия эту борьбу суждено было поднять мирянину Адольфу Гитлеру и притом в Германии,— стране свободной богословской мысли. Но именно в этом факте,— подчеркивал Жевахов,— и кроется залог успеха, ибо, связанная мертвящим талмудизмом, Православная и Римско-Католическая Церкви и не решились бы выступить открыто против еврейства, а первая же попытка в этом направлении со стороны их единичных представителей была бы объявлена еретичеством» [9].

Слово произнесено, и это слово окажется в дальнейшем ключевым. На Гитлера делают ставку, не надеясь на то, что христианство самостоятельно справится с поставленной перед ним исторической задачей. Социальные демагоги оказались, как видим, востребованы теми силами, которые не уставали позиционировать себя как

---

[6] Гитлер А. Моя борьба.— [Ашхабад], 1992.— С. 274.

[7] Там же. С. 562, 563.

[8] Жевахов Н. Д., князь. Сергей Александрович Нилус (Род. 25 августа 1862 г.— 1 января 1930 г.). Краткий очерк жизни и деятельности.— Новый Сад, 1936.— С. 73.

[9] Там же. С. 76.

силы православные, в политическом отношении (по старой, дореволюционной классификации,— «правые»). «Правых» православных не смущало то обстоятельство, что фашизм вышел из левых кругов и сохранял те же, что и у «левых», политические методы: в глазах юдофобов антисемитская риторика делала «погрешность происхождения» фашизма несущественным фактом (тем более что в 1920 — в начале 1930-х годов растущий международный антисемитизм оказался важным фактором международной обстановки, далеко не ограничиваясь крайне правыми течениями). «Неслыханный успех "Протоколов", переведенных на многие языки, показывал,— отмечал М. С. Агурский,— насколько была широка вера в большевистскую революцию как еврейскую» [10].

Доказательством сказанному могут служить признания «русского фашиста» (как он сам себя аттестовывал) В. В. Шульгина, сделанные им в опубликованной во второй половине 1920-х годов книге «Три столицы». В отношении тактики, по мнению Шульгина, фашизм (к тому времени утвердившийся в Италии) и коммунизм — два родные брата. Основателем русского фашизма автор называет П. А. Столыпина, и не подозревавшего (sic!) о том, что он фашист. «Столыпин сделал "ставку на сильных",— писал Шульгин.— То есть он хотел опереться на энергичное, передовое, инициативное меньшинство. Это же сделал Ленин, опершись на партию коммунистов». Общее между фашизмом и коммунизмом, полагал политик, в свое время принимавший отречение императора Николая II, такое же, как у двух враждующих армий — стратегия, тактика, вооружение. «Но этим дело и кончается. Цели же, ради которых они воюют, диаметрально противоположны». Сказав это, Шульгин резюмировал: «В эмиграции весьма распространен взгляд, что нынешняя Россия есть страна еврейского фашизма» [11]. Безусловно, такой фашизм не может рассматриваться с позиций победившего в 1933 году германского национал-социализма, но прислушаться к данному Шульгиным определению стоит. Эмоциональные характеристики, если и не позволяют «объективно» судить о предмете обсуждения, тем не менее предоставляют возможность понять ход мысли думавших о нем современников (тем более что к определению фашизма и сравнению его с коммунизмом нам еще придется вернуться).

В любом случае, не подлежит сомнению тот факт, что после прихода к власти Адольфа Гитлера «правые» русские издания Германии чем дальше, тем больше стали публиковать материалы на «еврейские темы». Собственно гитлеровским органом на русском языке в эпоху Третьего Рейха была газета «Новое слово», в которой в 1933–1935 годах публиковались статьи некогда известного в России журналиста И. И. Колышко. Ценность национал-социализма Колышко видел «в том, что он представляет собой своего рода религиозную миссию, направленную против безбожного господства над миром евреев». Он был убежден в возможности такого же, как в Германии, развития событий и в России, «так как духовные силы народа мало изменились за последние годы». В нацистах журналист видел не еще одну антибольшевистскую силу для интервенции, а модель нового национализма. И хотя летом 1935 года статьи Колышко исчезли со страниц «Нового слова», все больше посвящавшего себя антисемитизму [12], указание на религиозную миссию национал-социализма дало свои плоды. Политиче-

---

[10] Агурский М. Идеология национал-большевизма.— Paris, 1980.— С. 195.

[11] Шульгин В. В. Три столицы.— М., 1991.— С. 345, 347–348, 351.

[12] Ганелин Р. Ш. Российское черносотенство и германский национал-социализм // Национальная правая прежде и теперь. Историко-социологические очерки.— СПб., 1992.— Ч. I. Россия и Русское Зарубежье.— С. 147.

ская составляющая идеи завораживала русских «правых», даже если они не слишком зацикливались на «злокозненных евреях».

Разумеется, замена религиозных принципов идеологическими задачами обязательно приводит к абсолютизации того или иного политического лидера, в котором «верующие» хотят видеть (и видят) мессию, не равнодушного к материалистически понимаемым «вопросам духа», но дело не только в этом. Для Гитлера «вопросы духа» решались сугубо в контексте расовой теории, которая на практике коснулась не только евреев, но и славян. Однако наряду с «великим значением расы» лидер национал-социалистов придавал великое значение личности, не замечая того, что тонко подметил В. В. Шульгин. Схематическое восприятие русского большевизма заставляло Гитлера как священную мантру повторять идеологическую фразу о том, что «марксизм есть не что иное, как политика евреев, заключающаяся в том, чтобы добиться систематического уничтожения роли личности во всех областях человеческой жизни и заменить ее ролью "большинства"» [13]. Однако в политической практике страны Советов все обстояло совсем не так: роль личности только возрастала, и культ Сталина был очевидным тому доказательством.

Таким образом, тоталитарные режимы, установленные на просторах двух бывших империй — Российской и Германской, были основаны на культе вождя — «личности». Но в СССР «личность» проповедовала не расовую теорию, как в Третьем Рейхе, а усиление классовой борьбы в обществе по мере строительства социализма. Классовую борьбу вела партия во главе со Сталиным. О духовном феномене сталинщины речь впереди, в данном случае важно отметить, что и вождь Советского Союза, и фюрер немецкой нации были озабочены построением такого общества, в котором роль лидера не только не оспаривалась бы ни кем, но и не могла бы быть оспорена в принципе. Среди тех, кто в Германии поддерживал нацистскую идеологию и почитал Гитлера как «народного вождя», безусловно, были русские «правые», объединявшиеся в Русской Православной Церкви Заграницей (РПЦЗ).

Показательно, что Архиерейский Синод РПЦЗ во главе с митрополитом Анастасием (Грибановским) летом 1938 года направили Гитлеру благодарственный адрес, отреагировав таким образом на поддержку нацистским правительством дела строительства в Берлине православного собора. «Лучшие люди всех народов, желающие мира и справедливости,— говорилось в адресе Гитлеру,— видят в Вас вождя в мировой борьбе за мир и правду. <…> Бог да укрепит Вас и германский народ в борьбе с враждебными силами, желающими гибели и нашего народа» [14]. Иерархи ничего не говорили о том, кто эти «враждебные силы», но для современников комментарий и не требовался, было ясно, кто «желал гибели» русскому народу.

Не случайно и нападение нацистов на Советский Союз в 1941 году было встречено иерархами и иереями РПЦЗ с воодушевлением и надеждой. Глава Германской епархии РПЦЗ архиепископ Серафим (Лядэ) в воззвании к пастве заявил о начале войны, картинно упомянув «карающий меч Божественного правосудия», обрушившийся на советскую власть. «Христолюбивый Вождь германского народа,— писал владыка,— призвал свое победоносное войско к новой борьбе против богоборцев, к той борьбе, которой мы давно жаждали — к освященной борьбе против богоборцев, палачей и насильников,

---

[13] Гитлер А. Указ. соч. С. 374.

[14] Благодарственный Адрес Митрополита Анастасия А. Гитлеру. 12 июня 1938 г. // Русское Православие. Всероссийский вестник Истинных Православных Христиан.— 1999.— № 1 (15).— С. 11.

засевших в Московском Кремле… Воистину начался новый крестовый поход во имя спасения народов от антихристовой силы… Наконец-то наша вера оправдана!..»[15] О таком же оправдании писал и архимандрит Иоанн (Шаховской), с восторгом указывая, что «кровавая операция свержения третьего интернационала поручается искусному, опытному в науке своей германскому хирургу», и не скрывая надежды на то, что «лето пришло. Близка русская Пасха»[16]. Подобные заявления звучали и в дальнейшем. Гитлер представлялся великим освободителем русского народа.

Разумеется, после Второй мировой войны подобные высказывания звучать не могли, но с течением лет они, увы, не стали достоянием прошлого, предметом изучения «рокового заблуждения» антисталински или, шире, антибольшевистски настроенных представителей русской церковной эмиграции. Наоборот, после того как коммунистический режим в СССР пал, а сама страна — распалась, желание переоценить прошлое в среде борцов за «чистоту православия» в современной России привело к ревизии истории, а точнее, к желанию воспользоваться старыми эмигрантскими построениями для оправдания непримиримого отношения к Московской Патриархии. Новые «борцы», конечно же, не отказались и от прежних теорий о «жидо-масонском заговоре», используя, как некогда князь Жевахов, антисемитскую риторику, слабо (и не всегда) прикрываемую фразой о «мировом сионизме».

Классический пример сказанному — действия группы «архиепископа Готфского» Амвросия (фон Сиверса), представляющегося иерархом Катакомбной Церкви Истинных Православных Христиан (ИПХ). С середины 1990-х годов и до 2002 года «катакомбники» издавали свой вестник, выходивший под названием «Русское Православие», и пытались доказать, что именно они являются подлинными наследниками дореволюционной Российской Церкви. Среди помещаемых на страницах вестника материалов оказалась и подборка текстов иерархов, клириков и мирян РПЦЗ, выдержки из которых были приведены выше. Для «катакомбников» Амвросия (фон Сиверса), постоянно указывающих на безблагодатность «сергиан», проклинающих ее священноначалие и клир Московской Патриархии, было необходимо показать и доказать, что они — правдолюбцы, пытающиеся воссоздать подлинную историю борьбы за веру, никогда не шедшие на соглашение с «сатанинской властью», как не шли на соглашение их духовные наставники — иерархи РПЦЗ 1920–1940-х годов.

В 1999 году специальный номер вестника «катакомбников», посвященный отношению РПЦЗ к Гитлеру и его действиям против Советского Союза, редакция открыла вступительной статьей с характерным подзаголовком: «О духовных перспективах немецкого национал-социализма». В этой статье открыто ставился вопрос о том, «почему же Св. Церковь свои лучшие надежды непосредственно связывала тогда с германским народом и его Богом благословенным Вождем Адольфом Гитлером?». Уже в самом вопросе все расставлено по своим местам и по сути дан ответ: ведь речь идет о *Святой Церкви*, к которой, разумеется, никак не относится Московская Патриархия, а лишь — открытые враги большевистского режима, а лидер национал-социалистов назван «Богом благословенным Вождем». Для пишущих это, очевидно: вопроса о том, кем был для русского православия Гитлер, не существует.

И тем не менее некоторые комментарии редакция дает. Называя Сталина «исполнителем воли Сатаны», авторы «Русского Православия» указывают, что во всем виноват

---

[15] Из воззвания к пастве Архиепископа Серафима (Лядэ). Июнь 1941 г. // Там же. С. 12.

[16] Иоанн (кн. Шаховской), архимандрит. Близок час // Там же. С. 12, 13.

народ, ибо «в большинстве своем встал на защиту своих угнетателей (но отнюдь не Родины, как это пытаются нам внушить сергиане) и против Божия избранника Адольфа Гитлера и Богом благословенного немецкого народа, **предназначенных исполнить волю Господню**». Правда, здесь же авторы оговариваются, замечая, что «А. Гитлер и его ближайшие соратники, а также, видимо, германская армия, не достаточно ясно осознали свою *духовную* роль, а потому не исполнили своего предназначения, оказались *недостойными* своего высокого призвания, замышляя то, что было противно Богу, не угодно Ему» [17]. Короче говоря, Гитлер не исполнил призвания, а русский народ ему в этом не помог, тем самым наказав сам себя.

Искать логики в данном пассаже не следует, не в ней суть. Речь идет о другом: перед нами процесс пересмотра отношения к Гитлеру, который проводится на религиозной подкладке. Если в 1999 году «катакомбники» хотя и называли Гитлера «боговдохновенным Вождем», но не забывали и о его ошибках (не вполне осознавал свою духовную роль), то в дальнейшем акцент делается на другом: на мессианской задаче, которая выпала лидеру национал-социалистов. Уже в 2000 году редакция вестника «катакомбников» заявила, о том, что «Катакомбная Церковь всегда исповедовала и теперь исповедует, что Гитлер для ИПХ является богоизбранным вождем-помазанником, не только в политическом, но и в духовно-мистическом смысле, благие плоды дел которого ощутимы до сих пор. Посему ИПХ безусловно воздают ему некую честь, как своего рода "внешнему праведнику", оставшемуся вне Церкви, за попытку освобождения земли русской от жидовско-большевистского нашествия — подобно тем почестям, которые воздавали древние иудеи Персидскому царю Киру за освобождение Народа Божьего из Вавилонского плена» [18].

Но и на этом деятели ИПХ не остановились, в конце концов признав А. Гитлера святым и даже озаботившись созданием его иконописного образа. Так, в начале третьего тысячелетия завершился процесс «канонизации» одного из самых страшных тиранов XX века. Безусловно, подобная «канонизация» — дело не столько религиозное, сколько политическое, в значительной степени вызванное глубокими симпатиями выразителя взглядов «катакомбников» Амвросия (фон Сиверс) к национал-социализму. Еще в 1999 году он официально заявил, что придерживается теократических воззрений, пояснив, что в политическом плане это есть национал-социализм (т. е. народно-общественный строй). «Ни большевизм, ни монархизм, ни охлократию мы не принимаем и ими гнушаемся»,— подчеркнул «архиепископ», указав, что политические симпатии его приверженцев распространяются только на Русскую Национальную Партию, «из бывшего кадрового состава РНЕ» [19].

С 2001 года Амвросий стал духовником Русского Православного Национал-Социалистического Движения (РПНСД) и одновременно, с 2006 года — духовником Партии Защиты Российской Конституции «Русь» (ПЗРК «Русь»). В апреле 2007 года он провел на Красной площади молебен, где прочитал так называемую «Заклинательную молитву» против «демона ВИЛа» (Владимира Ильича Ленина), за что был задержан на короткое время милицией. Политическая ангажированность «архиепископа Готфского» проявилась и в том, что он состоит членом Опричного братства во имя преподобного

---

[17] Будем надеяться… О духовных перспективах немецкого национал-социализма // Там же. С. 2.

[18] По поводу публикации «ВЕРТОГРАД-информ'а» // Там же. 2000. № 4 (21). С. 32.

[19] Вопросы архиепископу Готфскому Амвросию Свято-Дмитровской катакомбной общины ИПХ // Там же. 1999.— № 3 (17).— С. 33.

Иосифа Волоцкого, объединяющего священников и мирян как официальной РПЦ, так и «катакомбников». Таким образом, политическое единомыслие у православных маргиналов оказывается важнее канонических принципов.

Само Братство — некий идеологический клуб, входящие в который должны придерживаться строго определенных политических принципов борьбы «с предтечами Антихриста». Соратником Братства может стать только принадлежащий к «Богоблагословенной» белой расе православный, хотя при условии «европейского происхождения», в частном порядке, допускается прием и лиц католического и протестантского исповедания. В «Опричной грамоте» специально указывается, что Братство «неуклонно придерживается начал Исконного Православия, но в отношении церковно-юрисдикционных вопросов принципиально находится НАД ними. В сей связи соратникам БРАТСТВА благословляется окормляться в любой из "официальных церквей" (будь то Московский Патриархат, Киевский Патриархат, Константинопольский Патриархат и т. д.). "***Кийждо в звании, в немже призван бысть, в том да пребывает" (1 Кор. 7, 20)***. Впрочем, ежели имеется где крепкая община или общины "альтернативного Православия" (РПЦЗ (В), РПАЦ, РИПЦ, КЦИПХ и проч.), то равным образом благословляется соратникам БРАТСТВА, по слову Апостола, ***"лучшим воспользоваться" (1 Кор. 7, 21)***» [20].

Итак, расовая и национальная идентификация оказываются главным условием для того, чтобы состояться в качестве «опричника». А идеология Братства — безусловно национал-социалистическая, в духе А. Гитлера. То, что в России подобная идеология приобретает адептов, не должно удивлять, поскольку в условиях резкой смены парадигм мышления, изменения ориентиров и утраты прежних идеалов, «национальная правая» всегда предлагает и обещает наведение порядка в будущем. Можно ли назвать это фашизмом? Если под этим словом понимать идеологию германского национал-социализма, то безусловно. Тогда невозможно не согласиться с современным исследователем, считающим, что «фашизм — это альтернативная религия», которая «предлагает альтернативу не только существующему строю, но и существующей системе ценностей» [21]. А если это так, то Гитлер вполне может «канонизироваться» и считаться святым подобной альтернативной религии.

Логическое обоснование подобной канонизации найдено и его следует увязывать с религиозно окрашенным национализмом, который связан с эсхатологией, апокалиптикой и хилиастическими надеждами. Подчеркнувший эти особенности русского фашизма В. Илюшенко не случайно указал, что хотя «демонстративная ориентация большинства русских нацистов на православие способна, конечно, ввести в заблуждение», не следует забывать укорененности фашизма в дохристианский и дехристианизированной культуре. «Это разновидность неоязычества, требующего кровавых жертвоприношений» [22]. Следовательно, культ «святого» Гитлера — это культ «языческий», как бы его «благовестники» себя не позиционировали. «Святой» Гитлер оказывается центральной фигурой новой нацистской мифологии, где имманентные расовые ценности играют бóльшую роль, чем ценности трансцендентные. Проблема заключается как раз в том, что такие «земные» этнические ценности воспринимаются маргиналами в качестве традицион-

---

[20] http://iosif-volotsky.livejournal.com/14148.html#cutid1.

[21] Илюшенко В. Русский фашизм и религия // Диа-Логос. Религия и общество.— 1998–99.— М., 1999.— С. 169.

[22] Там же.

ных, к ним же относится и православие, «которое для наших отечественных нацистов не столько религия, сколько религиозно окрашенная идеология» [23].

Воскрешение «традиционализма» вполне закономерно оказалось связано с разрушением старых советских принципов и идеалов, но сводить все только к разрушению прежде бывшего будет неверно. Новые проблемы молодой России, освободившейся от марксистско-ленинской идеологии, достаточно быстро привели к тому, что коммунистическое прошлое снова стали подвергать ревизии, акцентируя внимание не на его преступлениях и ошибках, а *на государственнической идее* которой якобы только и служил «советский проект». Основы фашистской мифологии — возрождение проекта коллективного спасения через революционное возвращение к истокам — оказываются востребованными теми, кто неизменно заявляет о своей борьбе с «фашистской идеологией» и не устает подчеркивать непреходящее значение победы советского народа во Второй мировой войне, называя Гитлера величайшим преступником XX века. Эти же люди, не важно — новые монархисты или коммунисты, в подавляющем большинстве заявляют о своей поддержке Русской Православной Церкви, великолепно владея «патриотической» фразеологией. Однако прежде, чем рассмотреть феномен современных *государственников*, среди которых существует влиятельная группа почитателей «святого» Сталина, вернемся вновь к вопросу о том, что такое фашизм и насколько корректно использовать данное слово, говоря о современных идеологических течениях «правого» толка.

Советские энциклопедические издания определяли фашизм как политическое течение, возникшее в период общего кризиса капитализма и выражавшее интересы наиболее агрессивных и реакционных сил империалистической буржуазии. Фашизм у власти,— писали советские пропагандисты,— это «открыто террористическая диктатура, направленная на подавление всех демократических свобод и прогрессивных общественных движений. Идеология фашизма — воинствующий антикоммунизм, расизм, шовинизм, насилие, культ вождя, тотальная власть государства, всеобщий контроль над личностью, милитаризация всех сфер жизни общества, агрессия» [24].

Настоящее определение, с некоторыми коррективами, вполне подходит для того, чтобы охарактеризовать существовавшую в СССР сталинскую модель. Стоит лишь изменить фразу о «воинствующем антикоммунизме» на «воинствующий антиимпериализм» (или «антикапитализм»), а слова «расизм» и «шовинизм» заменить на утверждение о господстве идеологии «диктатуры пролетариата» и тезис об усилении классовой борьбы по мере приближения к бесклассовому обществу. Сущностные совпадения в определении удивления не вызывают, заставляя вновь вспомнить утверждение В. В. Шульгина о русском фашизме. Одноименные заряды отталкиваются, как известно из школьного курса физики. Аналогичное явление можно, полагаю, наблюдать и при сопоставлении сталинского коммунизма и германского национал-социализма (хотя больший интерес представляет не констатация факта, а содержимое «зарядов»).

Противоречивость, эклектичность сталинского марксизма для внимательных наблюдателей не являлась тайной и при жизни «вождя всех времен», как не являлись тайной существовавшие расхождения между большевистской теорией и практикой. Собственно говоря, практические нужды и определяли теоретические обоснования деяний сталинского руководства, но никак не наоборот. Это сказалось и на отношении вождя

---

[23] Там же.

[24] Фашизм // Краткий политический словарь.— М., 1983.— С. 338.

к Русской Православной Церкви после 1941 года. Для нас данное обстоятельство тем более интересно, что в последнее время о религиозности Сталина и связанных с ней его действиях во время Великой Отечественной войны появились и активно распространяются многочисленные небылицы. О них еще придется вспомнить, но сейчас хотелось бы отметить иное: классический коммунизм всегда был враждебен религии. Марксизм отрицает основную идею любой религии: мир, в котором мы живем, не единственный.

Философ и политолог Р. Н. Редлих, ученик И. А. Ильина, еще в конце 1940-х годов отметил, что теория современного коммунизма (т. е. коммунизма сталинского толка) покоится на двух взаимоисключающих утверждениях. Согласно первому, кроме этого мира, познаваемого и в принципе, и в мельчайших деталях, состоящего из материи как из единого начала и развивающегося на основе причинности, ничего нет и быть не может. Человек — его часть и подчинен всем законам этого мира. Разумеется, мир — поле «классовой борьбы» (а государство — орудие, при помощи которого господствующий класс эксплуатирует и угнетает все остальные). На основе законов мировой эволюции на арену выступил новый класс-мессия — пролетариат, который в интересах абсолютного большинства человечества должен совершить Мировую Революцию. Революция явится «скачком из царства необходимости в царство свободы».

«Научные элементы марксизма, стремящиеся автоматически вывести торжество социализма из материалистической философии и эволюционной теории,— писал Редлих,— сами по себе отнюдь не исключают веры в то, что это торжество действительно грядет; напротив, они скорее способствуют укреплению этой веры» [25]. Это второе утверждение — вера в торжество социализма уже не выводится из материалистически понимаемого детерминизма и гностицизма. К тому же в СССР был человек, стоявший над теорией и практикой, предписывавший миру его законы — Иосиф Сталин. «Он тот, для кого недействительна никакая теория, кто сам творил и теорию и практику, кто занимал поэтому совсем особое положение среди прочих человеческих существ, положение, которое весьма точно выражается термином Достоевского “человекобог”» [26].

Определение явно взято не из церковного словаря, однозначно характеризующего «человекобожие» как «идолопоклонство». При жизни называвшийся официальной советской пропагандой «величайшим гением человечества», никак не пресекавший «народную инициативу» по сооружению себе памятников и обелисков, Сталин способствовал формированию не только культа вождя, но и его «государственническому» обоснованию. Большевистская теория, чем дальше, тем больше отрывалась от своих марксистских корней, целиком завися от единственного ее интерпретатора и живого классика. Но, как справедливо отмечал Р. Н. Редлих, «догматическое, а в некоторой зачаточной форме и культовое начало в сталинизме не следует рассматривать как начало религиозное». Во-первых — потому, что оно направлено не на небесные, а на земные предметы, и, во-вторых — потому, что принимая культ Маркса-Энгельса-Ленина-Сталина, компартии и подобных фикций за религию, «то нужно принять за правду по меньшей мере фикцию “морально-политического единства советского народа” и считать, что этот народ в любой момент способен поверить всему тому, во что партийное руководство найдет целесообразным, чтобы он верил» [27].

---

[25] Редлих Р. Сталинщина как духовный феномен. (Очерки большевизмоведения. Книга 1).— Frankfurt / Main, 1971.— С. 29–30.

[26] Там же. С. 30–31.

[27] Там же. С. 35–36.

Редлих полагал, что коммунистическая религия есть культ догматизированных фикций и сама по себе эмоционально пуста[28]. Фикции же, в отличие от мифов, предписываются властью, а не возникают в народе, подчеркивал философ, не отрицавший и бытовавших в советской стране идеологических мифологем. Не случайно, он условно разделял и мифы, и фикции на две большие категории: положительные, трактовавшие о величии Сталина и преимуществах социалистической системы; и отрицательные, разоблачающие и клеймящие все, что не нравилось Сталину[29]. «Гений всех времен» потому и канонизировал Суворова, Кутузова, Нахимова (разумеется, не «церковно», а политически, введя их в пантеон всенародно почитаемых героев), чтобы, полагал Редлих, «идее социальной правды и человечности противопоставить идею великой империи»[30].

И хотя, по его мнению, «советский человек не особо пленился этой идеей», диагноз, поставленный философом советской политической системе, нельзя не признать точным. И. В. Сталин во второй половине своего правления, особенно после окончания Второй мировой войны, больше внимания уделял не абстрактным рассуждениям об интернационализме и торжестве (в далеком или недалеком будущем) всемирной социалистической революции, а строительству и идеологическому обоснованию империи. Настоящая идея вполне естественно оказалась востребованной уже в наши дни, когда распад Советского Союза и слабость новой России стали свершившимся фактом. Поиск врагов — далеких и близких — не заставил себя долго ждать, а ностальгия по ушедшей великой державе облеклась в единственно возможные в подобных обстоятельствах «государственнические» одежды.

Крупной политической силой, которая не замедлила объявить себя наследницей великих советских традиций, стала Коммунистическая партия Российской Федерации, лидеры которой отказались от основных постулатов марксизма — воинствующего атеизма и антиклерикализма, пролетарского интернационализма и классового подхода (существующих лишь на словах). По мнению современных ученых, эти постулаты заменили квазиправославные ценности — «духовность, соборность, национальная самобытность — в специфической зюгановской трактовке, сочетающей агрессивный шовинизм с остатками былых коммунистических догм»[31]. Действительно, для лидера КПРФ Г. А. Зюганова И. В. Сталин — личность не только принадлежащая истории, но и востребованная современностью. Показательно, что в 2008 году он даже выпустил об этом книгу[32]. Но для решения поставленной в настоящей работе задачи это не имеет принципиального значения.

Важнее отметить то, что коммунисты рассматривают Сталина лишь как великого «государственника», воссоздавшего грандиозную империю (выражаясь в терминах «архиепископа» ИПХ Амвросия — народно-общественный строй). Говоря о таком Сталине, разумеется, лучше вспоминать об экономических достижениях, чем об их цене, о «теплых отношениях» с Русской Церковью (после 1943 года), чем об антицерковной политике 1920–1930-х годов. Логичными и естественными оказываются также и рассуждения о том, как вождь боролся с «мировым сионизмом», тем самым

---

[28] Там же. С. 45.

[29] Там же. С. 69, 70.

[30] Там же. С. 225.

[31] Илюшенко В. Указ. соч.— С. 164.

[32] См.: Зюганов Г. А. Сталин и современность.— М.: Молодая гвардия, 2008.

недвусмысленно намекая на то, кто был *реальным* врагом народа. Таким образом продолжается традиция ревизии советской истории, «оклеветанной» в послесталинские годы и особенно в период перестройки и ельцинского правления. Здесь у коммунистов много союзников, в том числе в церковной и околоцерковной среде. Их восторги и славословия в адрес «гения», таким образом, оказываются востребованными в политическом отношении.

За примерами далеко ходить не надо. Стоит вспомнить историю с петербургским клириком — игуменом Евстафием (Жаковым), до недавнего времени являвшимся настоятелем храма Святой Равноапостольной Княгини Ольги в Стрельне. Всесторонне образованный священнослужитель, имеющий диплом кандидата философских наук, отец Евстафий никогда и не скрывал своих политических взглядов. Еще летом 2001 года в интервью корреспонденту «Нового Петербурга» он откровенно заявил о глубоком почитании Сталина, противостоявшим «всемирной русофобии, которая и сегодня направлена на то, чтобы уничтожить русский народ и завладеть его территорией»[33]. Для петербургского клирика И. В. Сталин — великий вождь народа, вобравший в себя православие последнего русского самодержца и его власть (как императора), сумев вывести страну на путь, идя по которому Россия может стать истинной православной монархией.

Так незатейливо отец Евстафий соединил сталинизм и романовскую монархию, поставив между ними знак равенства. Разумеется, не скрыл он и своего отношения к вопросу об антисемитизме Сталина, указав, что вопрос этот не стоит и обсуждения. «Надо говорить о том,— поучал священнослужитель,— что Сталин — это человек, который не дал состояться заговору всемирного масонства, заговору выродков еврейского народа, которые приехали в эту огромную страну и подумали, что они могут здесь делать все что угодно»[34].

Как видим, ничего нового рясоносный почитатель Сталина не придумал, всё традиционно: заговору против России противостоит красный мессия, чутко реагировавший на «мистические импульсы», дававшиеся ему в годы Великой Отечественной войны и, конечно вовремя, возродивший из небытия Русскую Православную Церковь. Что же касается трагедии 1920–1930-х годов, то и здесь все ясно — сам народ был виноват в случившемся, так как равнодушно относился к низвержению церковных святых и осквернению мощей. Посему народ и должен был быть наказан. Бог — великий Педагог, и произошедшее в стране за два послереволюционных десятилетия нужно рассматривать *как педагогический прием* для «воспитания» народа. Соответственно, антицерковные действия Сталина в 1920–1930-е годы — попущены Самим Богом.

Таким образом, объяснение найдено, Сталин «оправдан». По большому счету отец Евстафий ничего нового не сказал, продолжив идти по старой «государственнической» колее. В самом деле: еще в 1993 году трудами насельниц Свято-Троицкого Ново-Голутвина женского монастыря было издано «Сказание о житии блаженной старицы Матроны», в котором содержалась апокрифическая информация о встрече осенью 1941 года Сталина и старицы, которая якобы и предсказала вождю грядущую победу над немецкими захватчиками. По легенде, Матрона высказала предположение о том, что Бог помилует Сталина, ибо он сам пленник — «Кагановича и всех Тех»[35]. И хотя в дальнейшем, когда

---

[33] Евстафий, иеромонах. «Смертная казнь — помощь душе преступника» // Новый Петербургъ.— 2001. 28 июня.— № 26 (493).— С. 4.

[34] Там же.

[35] Сказание о житии блаженной старицы Матроны.— М., 1993.— С. 26, 113–114.

писалось житие старицы, информация «Сказания» о «помиловании» вождя в него не вошла, легенда проросла новыми подробностями. Апокриф о встрече вождя и блаженной Матроны в 2008 году был даже изложен на страницах газеты «Завтра». Автор материала, ничего не утверждая, все-таки допускает возможность подобной встречи. «Если все-таки признать,— пишет он,— что Сталин, вынужденно переболев большевистским язычеством, исцелился и возвратился к своей исконной Православной Вере, то его визит к матушке Матроне выглядит поступком не менее естественным, чем посещение князем Димитрием Иоанновичем Сергия Радонежского накануне Куликовской битвы»[36].

В последние годы легенда о встрече вождя и Матроны оказалась проиллюстрирована специфической иконой, на которой старица изображалась благословляющей Сталина. Вождь, разумеется, был без нимба, но само появление его на иконе выглядело вызывающе. Осенью 2008 года разразился скандал: тот самый отец Евстафий, который в 2001 году позиционировал себя как «православного сталиниста», вывесил эту икону в своем храме[37]. Правда, вскоре он был вынужден покинуть пост настоятеля в Стрельне, а икону из храма удалили, но это не привело к изменению отношения в «подвигу» Сталина в среде тех, кто и раньше считал его великим государственником и праведником.

Среди наиболее активных проповедников и популяризаторов таких взглядов — А. А. Проханов, главный редактор *газеты государства Российского* «Завтра». На страницах этой газеты всегда публиковались материалы, в которых давалась восторженная оценка деяний И. В. Сталина, но в последние годы стала проводиться мысль и о том, что «гений всех времен» — настоящий святой. В 2003 году А. А. Проханов опубликовал статью-сказ под характерным названием «Проповедь Победы», в которой рассказал, что в Москве появился проповедник, указывающий современникам, что «если бы не Победа, земная ось перегнулась, и земля пошла бы крутиться в другую сторону, но Россия ось распрямила, и опять солнце к земле подходит с Востока». Проповедник учил, что «красные герои», отдавшие жизнь за Победу — святые, даже если и не были крещены в Церкви, так как крестились кровью, в боях за Родину.

«Не сейчас, так позже церковь причислит их к лику святых, и будет в Волоколамске построен Храм Великомучеников, за Победу души свои положивших. В этом храме будет двадцать восемь лампад — по числу гвардейцев-панфиловцев. Будут иконы с лампадами, возжженными перед ликами Талалихина и Гастелло, Зои Космодемьянской и Александра Матросова, всех, кто мученически погиб в Краснодоне, а также генерала Карбышева и Якова Джугашвили». Те же, кто погубил советскую страну и ныне за Победу прячутся, легко узнаются по вопросу: кто генералиссимус Победы, ведь они ни за что не назовут Сталина. «Еще говорит проповедник, что Победа — это и дело, и время, и учение, и Дух Живой, и Россия Земная, и Россия Небесная, и Рай, который тоже — Россия». Разумеется, Победа множит своих святых и по сей день, святыми являются и баррикадники Дома Советов 1993 года, и убитый на Чеченской войне солдат Евгений Родионов, и погибшие моряки «Курска». Им уже написана икона. За Победой и Гагарин в космос летал, многое из рассказанного и поведав этому неизвестному московскому проповеднику[38].

---

[36] Рябинин Ю. Воля и вера // Завтра. Газета государства Российского.— 2008. 5 марта. — № 10 (746). — С. 3.

[37] http://www.gazeta.spb.ru/94308–0/

[38] Проханов А. Проповедь Победы // Завтра. Газета государства Российского.— 2003. 6 мая.— № 19 (494).— С. 1.

Сказка, как известно, всегда служит научению слушающего, несет в себе определенный моральный императив. Что несет переданная А. А. Прохановым сказка, понять не трудно. Он озабочен сакрализацией советского проекта, понимаемого им в первую очередь как проекта государственнического, который *не прерывал*, а *продолжал* имперское строительство исторической России. Следовательно, эта Россия никогда «не терялась», не уничтожалась в революционное лихолетье 1917 года. Сталин же был олицетворением этой новой/старой России, свершителем титанического подвига укрепления и отстаивания ее от напастей и врагов — внутренних и внешних. Трудно не признать в этом *советском титане* святого, полностью раскрывшего себя как отца народа в трагический период Великой Отечественной войны.

Поэтому невозможно не сказать о последовательности А. А. Проханова, который в конце концов откровенно и недвусмысленно заявил: «*Победа — Религия, Сталин — святой*». Более того, главный редактор «Завтра» подчеркнул, что «Победа в Великой Отечественной войне должна быть приравнена к сотворению Адама, избавлению земной жизни в ковчеге Ноя, пришествию на землю Христа». Тогда «белое» царство и «красный» период, по его мнению, соединились, «сплавились» воедино, а государственная машина стала «вместилищем духа». Говоря все это, А. А. Проханов не забывал напоминать читателям, что эта религия не противоречит Христу и «хлеб насущный» для всех будущих русских поколений, «Столп утверждения истины». После подобных заявлений уже не может поражать заявление о том, что генералиссимус Сталин — святой, чье имя просияет среди спасителей России и мира [39].

В представлении сторонников прохановских построений, отказ от признания «искупительной» жертвы русского/советского народа и, следовательно, от признания святости И. В. Сталина символизирует чуть ли не историческую измену, предание забвению или даже поругание славного *имперского прошлого* Родины. Символ победы замещает символизируемое, в нашем случае — победу в Великой Отечественной войне. Ничего нового здесь нет, опять неудачное повторение прошлого; перефразируя поэта, можно следующим образом выразить основную «религиозную» мысль А. А. Проханова: я говорю Сталин — подразумеваю народ, говорю народ — думаю о Сталине. В 2008 году эта мысль получила очередное подтверждение в новой статье А. А. Проханова, называвшейся «Душа — христианка, народ — сталинист».

Вспоминая рейтинговое голосование, проведенное государственным телевидением в связи с проведением шоу «Имя России», Проханов заявил о безусловной победе Сталина, с гордостью отметив, что «наш народ исповедует религию государства», что государственная идея — «символ веры», за который русские всегда умирали. Откровеннее не скажешь: Проханов поставил в прямую зависимость ностальгию по Сталину и «религию государства». Как здесь не вспомнить высказывание А. Гитлера о действительном идеализме, который «есть не что иное, как подчинение интересов и всей жизни отдельного лица интересам и всей жизни общества»! [40] А ведь под обществом фюрер понимал государство. Пророк *религии Победы* против собственной воли оказался банальным идеологическим эпигоном того, победу над кем он всегда рассматривал как высшее достижение сталинизма. Но подобная «мелочь» вряд ли могла бы смутить патриотического «богостроителя», для него важно любыми способами доказать, что Сталин — положительный герой отечественной истории, не диктатор, а монарх, «тайный правопреемник Романовской династии».

---

[39] Проханов А. Победа — религия, Сталин — святой // Там же. 2004. 5 мая.— № 19 (546).— С. 1.

[40] Гитлер А. Указ. соч. С. 251.

«Мистическая Победа, соединившая Сталина с небом,— пишет Проханов,— "помазала" его на державное царствование. Недаром он встречался со Святейшим Патриархом Алексеем (Симанским — *С. Ф.*) и спрашивал, возможен ли тайный чин венчания на царство». Так появляется очередной апокриф о вопросе, якобы заданном Сталиным главе РПЦ о чине венчания. Но на этой сенсационной констатации А. А. Проханов не останавливается, заявляя своим читателям, что красный вождь, как и последний российский император, был предан, оставлен ближайшими соратниками и жестоко убит. Соответственно, протягивается «мистическая нить», соединяющая «белого» и «красного» *помазанников*. Что же дальше?

И на этот вопрос у А. А. Проханова есть связный ответ: **«Сегодня хранителем "имперской лампады" является не царь, и не вождь, а народ»** (выделено мной.— *С. Ф.*). Осталось только дождаться того дня, «когда народное шествие понесет рядом две иконы — Царя-Страстотерпца и Вождя-Победителя» [41]. Получается, что автор и его единомышленники воспринимают народ (который «всегда прав») как коллективного носителя и хранителя странным образом сформулированного теократического принципа, при этом искусственно соединяя российский имперский монархизм и сталинский большевизм, разумеется, на национальной подкладке. Народ становится коллективным «помазанником», осуществляющим «высшую волю», несмотря на все козни врагов-русофобов. А. А. Проханов, совершенно очевидно, является сторонником народно-общественного строя, который его непримиримые оппоненты справа (или слева?) — маргиналы образца «архиепископа» Амвросия (фон Сиверса) называют национал-социалистическим и связывают с явлением «русского Гитлера». В который раз круг замыкается.

Впрочем, необходимо признать, что А. А. Проханов, в отличие от большинства своих единомышленников, не может характеризоваться воинствующим антисемитом (или «антисионистом»). Для большинства же апологетов Сталина это — один из краеугольных камней, на которых держится их политическая конструкция. Гениальность Сталина, его ви́дение будущего, апологеты в большинстве своем связывают с борьбой большевистского лидера с «мировым сионизмом» — «главным врагом» России в прошлом и настоящем. Показательно, что в 1999 году прокоммунистическая газета «Досье гласности», наравне с апологетическими материалами, посвященными генералу А. М. Макашову, поместила воспоминания А. М. Коллонтай (ранее опубликованные в № 8 журнала «Диалог» за 1998 год), в которых Сталин предстает настоящим «провидцем». Публикация так и называется: «Он был провидцем».

Согласно помещенным в «Досье» материалам, беседуя в ноябре 1939 года с полпредом СССР в Швеции А. М. Коллонтай, вождь рассказал ей о грядущих нестроениях, о том, что многие дела коммунистической партии и народа будут извращены и оплеваны, а «сионизм, рвущийся к мировому господству, будет жестоко мстить нам за наши успехи и достижения. Он все еще рассматривает Россию как варварскую страну, как сырьевой придаток. И мое имя,— замечал Сталин,— тоже будет оболгано, оклеветано. Мне припишут множество злодеяний. Мировой сионизм всеми силами будет стремиться уничтожить наш Союз, чтобы Россия больше никогда не могла подняться. Сила СССР — в дружбе народов. Острие борьбы будет направлено прежде всего на разрыв этой дружбы, на отрыв окраин от России». Далее вождь говорил о национализме, который «поднимет голову», о появлении внутри наций множества «вождей-пигмеев»,

---

[41] Проханов А. Душа — христианка, народ — сталинист // Завтра. Газета государства Российского.— 2008. 16 июля.— № 29 (765).— С. 1.

о том, что «особенно взбудоражится Восток» и возникнут противоречия с Западом. Однако новые поколения поднимут знамя своих отцов и дедов «и отдадут нам должное сполна» [42].

Безусловно, необходимо учитывать время подобных публикаций, не забывая и о политической направленности публикаторов, в 1990-е годы неустанно выступавших с нападками на российскую государственную власть. Тогда И. В. Сталин неизменно противопоставлялся современным руководителям во главе с Б. Н. Ельциным. Но интересно не только это. Важно отметить, как вовремя появились в печати и стали популяризироваться всяческие сказания о мудром Сталине, стилистически похожие на истории о монахе Авеле-прорицателе, которые, к слову сказать, получили особое распространение в церковной и околоцерковной *маргинальной среде* в то же время. «Еврейская» тема и там не оказалась обойденной, Авель «предсказал императору Павлу I, что Россию в дальнейшем постигнет "грядущее иго" — безбожное (жидовское) [43]. Сказочно-лубочное изложение, в духе прохановского сказа об объявившемся в Москве проповеднике Победы, вполне вписывается в общий контекст маргинального ожидания скорейшего изменения политического бытия, подаваемого, конечно, в религиозной апокалиптическо-хилиастической форме. Жанр требует следования определенным правилам, одним из которых является обязательное описание как козней хитроумных врагов, так и неизбежной победы в борьбе с ними. Новые «святые» в данном случае оказываются необходимы. Парадоксальным образом Сталин становится таким же мифологическим персонажем, как, в частности, и Авель-прорицатель, также *в своем прошлом* «обеспокоенный» неизбежно *плохим грядущим*.

Для православных маргиналов Сталин более всего — государственник, выступающий против «мірового зла», олицетворяемого сионизмом. Вполне естественно поэтому, что его религиозные почитатели, выпустившие даже сборник «О Богоданном Вожде Русского Народа Иосифе Великом», открыли его апокрифической фразой самого вождя, «заявившего» некогда: «Я **никогда** не был революционером, вся моя жизнь — непрекращающаяся борьба с сионизмом, цель которого — установление нового мирового порядка. Противостоять их планам сможет **только Империя**. Не будет ее — погибнет Россия, погибнет мир… Хватит утопий! Ничего лучше Монархии придумать невозможно, а значит, **не нужно**. От Единовластия нам никуда **не уйти**!» [44]. Получается, что борец с сионизмом не может быть революционером, он только *охранитель* нормальной жизни своего народа. Охранить же народ можно лишь в условиях единовластия, не принципиально — имперского или советского. Сионизм, получается, «враг на перспективу», враг, использующий инструменты разрушения монархических устройств, т. е. использующий принципы демократии.

Мысль не свежа. Она получила отражение в «Протоколах Сионских мудрецов» и была хорошо усвоена другим «мессией» XX века — Адольфом Гитлером. Последний, заявляя в «Моей борьбе» о лицемерии и лжи сионизма, доказывающего необходимость образования самостоятельного еврейского государства в Палестине, подчеркивал, что оно «нужно евреям вовсе не для того, чтобы там действительно жить, а только для того, чтобы создать себе там известную базу, не подчиненную какому бы то ни было

---

[42] Он был провидцем // Досье гласности.— 1999.— № 2.— С. 12.

[43] См.: Житие преподобного Авеля прорицателя.— М., 1995.— С 39.

[44] http://www.ic-xc-nika.ru/texts/Alexandrov_M/Sborniki/Stalin_Iosif_Vissarionovich/Vechnaia_pamat_Iosifu_Stalinu_ot_Russkogo_Naroda.html#_Toc210785709

контролю других государств, с тем, чтобы оттуда можно было еще более невозбранно продолжать политику мирового мошенничества»[45].

Нет сомнений, что приписавшие И. В. Сталину слова о мировом сионизме, желающем установления нового мирового порядка, оценивали бы его иначе, чем «мировое мошенничество». Таким образом, главный противник Гитлера, боровшийся против него и его «нового мирового порядка» в годы Великой Отечественной войны, оказывается стратегическим единомышленником лидера германских национал-социалистов по части негативного восприятия сионизма.

К жупелу сионизма нам еще придется обращаться в связи с разговором о восприятии современными маргиналами «Протоколов Сионских мудрецов». Сейчас же хочется отметить, что составители сборника «О Богоданном Вожде» не забыли включить в него сюжет об исторических параллелях между Сталиным и двумя древними царями — Навуходоносором и Киром. Первый разрушил Иерусалим и покарал Богоносный Народ, заставив всех преклониться перед могуществом вавилонского владыки. Второй, отпустивший иудеев из вавилонского плена, именуется Божиим избранником. Примеры из Священного Писания выбраны не случайно, намек на Сталина очевиден. Сталинисты и в этом случае идут вслед за катакомбниками — почитателями Адольфа Гитлера (или катакомбники за сталинистами, разобрать трудно). Нам уже приходилось писать о том, как поклонники фюрера сравнивали его с царем Киром и называли «*богоизбранным вождем-помазанником*»! Комментировать здесь нечего, можно только вспомнить фразу из Книги Экклезиаста: «...и возвращается ветер на круги свои» (Эккл 1:6).

Но составители сталинского сборника пошли дальше, решив объяснить «божественное» величие советского диктатора с помощью произвольно откомментированного и выборочно процитированного евангельского текста и огульно обозвав всех несогласных с ними фарисеями, про которых «*Дух Святый устами Предтечи и Крестителя Господня Иоанна*» сказал: «*порождения ехидны! Кто внушил вам бежать от будущего гнева за осуждение и хулу [**на Богом данного Российского Вождя Иосифа Сталина**]? Сотворите же достойный плод Покаяния, [**ибо**]*[46] *уже и секира [**грядущего Царя-Победителя**] при корне дерева лежит: всякое дерево, не приносящее доброго плода, срубают и бросают в огонь*» (Мф 3:7–10; выделено мной. — *С. Ф.*)[47]. Царь-Победитель, под которым, видимо, понимается грядущий Помазанник, оказывается, накажет за гнев и хулу на Сталина. На столь сильный богословский ход трудно найти вразумительный аргумент, как трудно доказать неправоту человека, утверждающего, что он изрекает истину, только потому, что говорить неправды — не может.

Согласно представлениям мифотворцев, Сталин осуществил четыре крупнейших «богоугодных» дела, за что ему вовеки должен быть благодарен русский народ. Во-первых — его руками народ и был спасен от истребления «внутренним врагом», под которым понимаются все «слуги сатаны», начиная от «ленинской гвардии» и заканчивая «клятвопреступным духовенством», интеллигенцией, офицерством и финансовыми магнатами. Во-вторых — его руками народ был спасен от истребления во время войны

---

[45] Гитлер А. Указ. соч. С. 272.

[46] Далее текст обрывается: составители выбросили из цитаты 9-й стих: «и не думайте говорить в себе: “отец у нас Авраам”; ибо говорю вам, что Бог может из камней сих воздвигнуть детей Аврааму» (Мф 2:9).

[47] http://www.ic-xc-nika.ru/texts/Alexandrov_M/Sborniki/Stalin_Iosif_Vissarionovich/Vechnaia_pamat_Iosifu_Stalinu_ot_Russkogo_Naroda.html#_Toc210785709

с гитлеровской Германией. В-третьих — «руками И. В. Сталина Господь спас Русский Народ от истребления порабощенной каббалистами Америки». И в-четвертых — руками Сталина Бог сохранил жизнь грядущему русскому Царю-Победителю антихриста[48]. Последнее замечание особенно характерно, ведь маргиналы, почитающие Сталина как святого, верят в то, что в 1950-е годы этот Царь-Победитель и родился, а «каббалисты» в белых халатах, стремясь его извести, начали уничтожать младенцев мужского пола. Так оправдывается и объясняется пресловутое «дело врачей», последний мифологизированный «подвиг» советского полубога, в котором медики выступают коллективным Иродом.

Здесь же приводятся тропарь и кондак «Святому Богоданному Вождю Русского Народа, "стальному императору" Иосифу Великому (Сталину)», в которых обыгрываются названные выше «богоугодные» дела советского диктатора. Они столь характерны, что их стоит привести целиком. Итак,

«Тропарь Иосифу Великому, глас 4-й

Бо́гомъ да́нный Вождю́ Богоизбра́ннаго Наро́да Ру́сского, / Си́лою Вла́сти Свы́ше отъ Бо́га обличе́нный / по о́бразу Ца́рскому бы́лъ еси Прему́дре Иосифе; / въ Истенней В҃ѣрѣ҃ сокрове́нный подви́жниче, / ветхозаве́тному Ио́сифу въ но́вомъ Еги́пте уподо́бившийся, / Народ Божий под игом жидов сущий защити́вый и сохранивый / Щитъ и Огражденіе Наро́да на́шего (Держа́ву Российскую) восстанови́вый и укрепи́вый; / и те́мъ Народ Иаков и Наследие Израиль отъ истребле́нія (жидами) сохранивый, / Царя-победителя отъ во́лковъ въ хала́тахъ бе́лыхъ защити́вый / самъ же мученическую кончину отъ жидовъ приемый, / того ради моли о на́съ Христа́ Бо́га / Стально́й импера́торе Великий Иосифе, / Богом данный Вождь Росси́йския Земли́.

Кондак, глас 4-й

О Святой Пра́ведный Вели́кій Ио́сифе, / Богода́нный Вождю́ Богоизбра́ннаго Наро́да Ру́сскаго, / Держа́ву на́шу из пе́пла возсозда́вый / и Русскій Родъ всеми́рной славою венча́вый; / врази Руси мечемъ сокрушивый и победи́вый / жидо́въ мно́гихъ въ Отчи́зне на́шей истреби́вый, / преда́телей Бо́га, Царя́ и Россіи пра́ведной ка́зни преда́вый / наро́ды Росси́йскія жезло́мъ желе́знымъ упа́сший. / Восста́ни ны́нѣ҃ о́гненнымъ ду́хомъ твои́мъ /ку́пно съ Боговѣ҃нча́нныя Цари́ и добропобѣ҃дные Архистрати́ги, / и вся́ Святы́я Росси́йскія Земли́; / да Си́лою Ру́сского Креста́ въ Ра́зумъ Истины да прии́демъ, / и Благо́е и́го Ца́рской Вла́сти Христа́ Царя́ на себе́ воспри́имемъ / ненави́стное и́го жидо́вское съ себя́ ски́немъ / и всѣ҃хъ враго́въ Бо́жихъ и ро́да людска́го со Христо́мъ (со Христом Господом под водительством Его Помазанника — христа Господня) пове́ргнемъ»[49].

Я сознательно оставил орфографию приведенных текстов, чтобы лишний раз показать любовь маргиналов к стилизации, практически всегда неуместной и топорной. Разумеется, столь «творческий» подход к периоду второй половины 1920 — начала 1950-х годов и лично к И. В. Сталину, проявленный составителями сборника «О богоданном вожде», свойственен не многим поклонникам генералиссимуса. Но магистральную линию развития взглядов на Сталина и сталинизм составители определили

[48] Там же.

[49] Там же.

верно. Это линия безусловной апологетики сталинского периода, через призму которого современные почитатели вождя пытаются смотреть на настоящее и рассуждать о будущем. Наиболее последовательным проводником «магистральной линии» еще со второй половины 1990-х годов стала газета «Русь Православная», регулярно писавшая о самодержавной монархии как идеале государственного устройства и всячески поддерживавшая идею «православного сталинизма».

Рассуждения о «православном сталинизме» объединяли как клириков РПЦ, негативно относившихся к принципам «демократии» и политическому устройству посткоммунистической России, так и коммунистов, придерживавшихся крайне националистических взглядов, убежденных в том, что в 1930-х годах Сталин разгромил «банду русоненавистников», сплотив вокруг себя группу русских коммунистов — Куйбышева, Жданова, Жукова и других[50]. Старые песни о главном, как видим, звучат не переставая: опять борьба с врагами русского народа, сплочение русских сил, гимн государственной силе. Что же касается репрессий, то и этот вопрос не остается у «православных сталинистов» без ответа. По мнению публициста «Руси Православной» Георгия Александрова, высказанному еще в 1998 году, «объективная оценка роли Иосифа Сталина в русской истории вовсе не оскорбляет память российских новомучеников и исповедников. Мученики были и в эпоху императора Константина, сделавшего в итоге христианство официальной религией Римской империи, крестившегося лишь на смертном одре и тем не менее прославленного Церковью в сонме угодников Божиих наравне с Апостолами Христовыми»[51].

Заявление характерное, но не шокирующее: для исповедующих религию поклонения государству не слишком важно, сколько жертв принесено на алтарь «державности»; волевой импульс сталинизма куда важнее. Сталинский государственный национализм эклектично соединяется с «православным вероучением» (под которым видится преимущественно внешняя «симфоническая» традиция). Отсюда и призывы к сохранению исторической преемственности, понимаемой как соединение социальных достижений советской эпохи и духовных сокровищ православия. Это соединение обыкновенно и получает наименование «православного сталинизма», который по мысли новоявленных сталинистов спасет Россию «от окончательного порабощения»[52]. Вопрос «*от порабощения кому?*» для этих людей не существует, ответ на него давно получен. Это «демократические инсинуаторы» и современные последователи «ереси жидовствующих»[53].

Среди тех, кто внимательно следил за развивавшимся в 1990-е годы процессом «религиозного переосмысления» роли Сталина в истории страны, был и лидер КПРФ Г. А. Зюганов, к тому времени получивший ученую степень доктора философских наук. В поисках идеологических союзников он обратил свой взор на Русскую Православную Церковь, вынужденно признав, что реализация Советского Проекта, в основе которого лежала жажда справедливости, была омрачена «безумием богоборчества и идеологическим догматизмом». Церковь для Г. А. Зюганова — один

---

[50] Монах и воин. Беседа генерала Альберта Макашова с игуменом Алексием (Просвириным) // Русь Православная.— 1999.— № 1 (19).— С. 4.

[51] Александров Г. «Православный сталинизм» как факт русской истории // Русь Православная.— 1998.— № 7 (13).— С. 3.

[52] Там же.

[53] Цветков Вл. К вопросу о «православном сталинизме» // Там же. 1998.— № 10 (16).— С. 3.

из главных гарантов национального единства, защитник народных святынь, хранитель и проводник вечных ценностей православной духовности и христианского патриотизма[54], т. е. по большому счету — религиозно-этническая сила. Христианская Церковь, где, по слову апостола Павла, *нет ни эллина, ни иудея*, воспринимается национальной по преимуществу величиной. Борьба за этнос, за народ, несмотря на порой звучащую «интернациональную» лексику, для Г. А. Зюганова — приоритетна. А где есть борьба, там есть и враг. У Г. А. Зюганова и тех, кто называет себя «православными сталинистами», почитает Сталина в качестве святого, есть общие противники, о которых нам уже не раз приходилось упоминать. Это — «сионисты». Без объяснения роли «вездесущих сионистов», как мне кажется, невозможно понять побудительные причины, заставляющие «православных сталинистов» видеть в своем кумире «святого» и «мученика». В сталинской мифологии, как, пожалуй, и в гитлеровской, борьба с «силами зла», олицетворяемого «сионистами», занимает одно из центральных мест. О сионизме говорят и церковные, и коммунистические деятели, называющие себя «патриотами».

Классическое определение сионизма еще в начале XX века было дано на страницах «Еврейской энциклопедии», указывавшей, что сионизм есть организованное еврейское движение, имеющее целью экономическое и культурное возрождение еврейского народа в Палестине. Первые основатели политического сионизма исходили из факта антисемитизма как отрицательного момента в еврейской жизни. Кроме того, теория сионизма развивалась под сильным влиянием извне, а именно под влиянием пробуждения национального самосознания у других народов современного им мира[55]. Таким образом, зарождение в конце XIX века сионистского движения следует рассматривать в общеевропейском контексте, не абсолютизируя сионизм и не пытаясь дать ему «религиозно-политическую» оценку. В конце концов, в практической политике любое серьезное действие всегда приводит к противодействию испытывающих давление сил.

Революция 1917 года, проходившая под лозунгами интернационализма и братства всех народов, не привела, однако, к глобальному изменению самосознания народов, в том числе русского и еврейского. В стране «победившего социализма» антисемитизм победить не удалось, доказательством чему, к слову, и стала сталинская послевоенная политика. Красный диктатор, которого современные «патриоты» поминают как борца с «русоненавистниками» (т. е. большевистскими лидерами-евреями — Л. Д. Троцким, Г. Е. Зиновьевым, Л. Б. Каменевым и иже с ними), разыграл старую карту казенного шовинизма. В дальнейшем столь явно коммунистические вожди СССР ее уже не разыгрывали, но заявления о «международном сионизме» были в ходу у партийных идеологов вплоть до перестройки. Так, в политическом словаре, изданном в период краткого правления Ю. В. Андропова, международный сионизм характеризовался как «наиболее реакционная форма еврейского буржуазного национализма, господствующая в государстве Израиль и многих еврейских общинах капиталистических стран. Сионистская идеология называлась идеологией антикоммунизма, антисоветизма и воинствующего расизма; указывалось на его осуждение (в 1975 году) Генеральной Ассамблеей ООН[56].

---

[54] Зюганов Г. Поможем друг другу // Там же. 1998.— № 12 (18).— С. 4.

[55] Сионизм // Еврейская энциклопедия. Свод знаний о еврействе в прошлом и настоящем.— СПб., б/г.— Т. XIV.— Стб. 330, 333 и др.

[56] Международный сионизм // Краткий политический словарь.— М., 1983.— С. 189–190.

О причинах этого осуждения можно говорить отдельно, в нашем случае важно отметить акцент, который делался на политические составляющие сионизма — выступления против коммунистической идеологии и советского строя. Негативно характеризовалась и сионистская идея о всемирной еврейской нации, выводимая из иудаистических представлений о богоизбранничестве, а также пропаганда всеобщности и вечности антисемитизма. Подобные взгляды формировали и официальную советскую политику в отношении сионизма — политику не столько изучения этого явления, сколько его шельмования и вульгаризации. Яркой иллюстрацией подобного вульгарного подхода к проблеме можно считать книгу А. З. Романенко «О классовой сущности сионизма», в которой был дан обзор существовавшей на эту тему литературы. Книга А. З. Романенко стала последней в СССР официальной работой о сионизме и лишь поэтому представляет научный интерес.

Монографию открывает введение научного редактора (историка КПСС П. Ф. Метелькова), прочитав которое становится ясно, как автор видит проблему. Разумеется, не обошлось без штампов: сионизм назван ударным отрядом империализма, крайней разновидностью расизма, идеологией и политикой еврейской буржуазии. Но гораздо интереснее иное: П. Ф. Метельков уверяет читателей, что автор книги показывает: «...создание сионистского государства в Палестине — не единственная цель международного сионизма, стремящегося к захвату все более крупных сфер эксплуатации. Действия еврейской буржуазии по всемерному укреплению своих позиций в США, Западной Европе, Латинской Америке, Африке, в других регионах земного шара, во многих странах, в том числе в ЮАР,— продолжал научный редактор,— выдают подлинные намерения международного сионизма, выступающего в качестве союзника нееврейской буржуазии, но в то же время преследующего узкоэгоистические цели, давно *вынашивающего собственные глобальные планы*» (выделено мной. — *С. Ф.*)[57].

Переводя произнесенную П. Ф. Метельковым фразу на политический язык современных религиозных и националистически настроенных маргиналов, это значит — «*вынашивающего планы мирового господства*» (иначе как понять прилагательное «глобальные»?). Советский читатель, знакомый с тем, что подобные планы вынашивал и пытался реализовать Гитлер, должен был с самого начала обратить внимание на возможную опасность, нависающую над социалистическим миром и конкретно над ним, живущим в этом *интернациональном* мире.

Однако задумавшись над опасностью, читатель так и не получал ответа на вопрос, как ее избежать. Об этом он должен был думать самостоятельно. А. З. Романенко лишь «обозревал» «классовую сущность» в изложении советских марксистов, открывая книгу, в соответствии с установившейся в СССР традицией, указаниями классиков марксизма. Впрочем, здесь не все было гладко: работа Карла Маркса, с которой автор начал изложение материала, была написана в середине XIX века и посвящалась не сионизму, а еврейскому вопросу. Романенко, судя по всему, данное обстоятельство не настораживало. Ему важнее было процитировать пассаж о том, что «*эмансипация евреев* в ее конечном значении есть эмансипация человечества от *еврейства*»[58], не особо утруждая себя размышлениями, почему и в связи с чем Маркс, в условиях разрушавшейся в Европе кагальной системы, писал о еврействе.

---

[57] Метельков П. Ф. Сионизм — ударный отряд империалистической реакции // Романенко А. З. О классовой сущности сионизма. Историографический обзор литературы.— Л., 1986.— С. 9.

[58] Романенко А. З. Указ. соч. С. 15.

Всю работу Романенко разбирать излишне, она не лучше и не хуже остальных опусов на эту тему, но параграф, посвященный взаимоотношениям сионизма и фашизма отметить необходимо. Автор солидаризируется с теми произведениями советских исследователей, в которых «союз сионистов и гитлеровцев» рассматривается «как один из аспектов многоплановой и сложной проблемы взаимоотношений двух разновидностей империалистической реакции» [59]. Для Романенко очевидно, что лидеры сионизма вступили в сговор с фашистскими лидерами,— не случайно он цитирует минского исследователя В. А. Семенюка, в своей книге, изданной в 1976 году, утверждавшего факт усиления нацистской машины благодаря действиям сионистов [60].

Развитие утверждений Семенника и Романенко пришлось уже на наше время, когда идеи исторического ревизионизма оказались востребованы маргинальными адептами «монархической государственности», понимаемой в духе «соискупительного» подвига последнего русского венценосца, «мученика» Григория Нового (Распутина), «святого» Сталина и т. п. измышлений. Об этом речь пойдет чуть позже. Сейчас стоит отметить, что почитатели Сталина из КПРФ всегда дистанцируются от таких «исследователей», но тем не менее никогда не забывают о сионизме как таковом, вслед за своими предшественниками считая его реальной опасностью.

Так, Г. А. Зюганов в 2002 году опубликовал в газете «Завтра» статью с громким претенциозным названием — «*О национальной гордости патриотов*»,— вызывающим в памяти статью В. И. Ленина «*О национальной гордости великороссов*». Однако и по духу, и по сути — это две совершенно разные работы. Бескомпромиссный социал-демократ, во время неудачной для русского оружия Первой мировой войны (в декабре 1914 года) Ленин доказывал, что «экономическое процветание и быстрое развитие Великороссии требует освобождения страны от насилия великороссов над другими народами», а интерес «национальной гордости великороссов совпадает с *социалистическим* интересом великорусских (и всех иных) пролетариев» [61], т. е. и с интересами пролетариев Германии! Его национальная гордость — интернационалистична настолько, что он вовсе не стремится демонстрировать собственную заинтересованность в победе России.

Зюгановская статья о другом. Ленинская прямолинейность, антиклерикализм, ненависть к *своему* рабскому прошлому для лидера КПРФ невозможны, хотя он все-таки прибегает к цитированию ленинской фразы о «социалистическом интересе» пролетариев. Рассуждая на тему национальной гордости, Г. А. Зюганов пытается показать, сколь жертвенным *именно для русского народа* был XX век, что коммунистическая партия «всегда выступала выразителем народных, следовательно, и национальных, государственных, интересов России». Полагая, что после прихода большевиков к власти «патриотические задачи национально-государственных интересов страны совпадали с задачами социалистических преобразований», Г. А. Зюганов соединяет патриотизм и социализм, отстаивание которого выглядит тем колоритней, что показано на фоне «антирусской истерии троцкистов». Подчеркивание роли Сталина, критика «катастройки» и эпохи Ельцина также вполне оправданы в устах лидера КПРФ. Но все это не ново.

---

[59] Там же. С. 114.

[60] «К счастью,— писал Семенюк,— их преступным планам, направленным на то, чтобы расколоть антигитлеровскую коалицию, удержать продвижение советских армий и спасти фашистский режим от окончательного разгрома, не суждено было осуществиться» (Цит. по: Там же).

[61] Ленин В. И. О национальной гордости великороссов // Ленин В. И. Сочинения.— М.; Л., 1929.— Т. XVIII.— С. 82, 83.

Интереснее то, что последний раздел статьи Г. А. Зюганов посвятил ни чему-нибудь, а *именно сионизму*, указав на неправомерность смешения вопроса о сионизме как политическом явлении и еврейского вопроса. Не давая ответа на законное недоумение — а что же тогда еврейский вопрос? — Зюганов повторяет зады старых советских учебников, подчеркивая: «Сионизм реально проявил себя как одна из разновидностей теории и практики наиболее агрессивных империалистических кругов, добивающихся мирового господства». Что это за круги — совершенно непонятно, тем более что борьба с сионизмом не есть борьба с еврейским народом или государством Израиль! С кем же бороться, с абстракцией, непрестанно, вот уже более столетия стремящейся поглотить мир?! Ответа нет. Но есть «сочувствие» к евреям, ибо «распространение сионистской идеологии в еврейской среде есть ни в коем случае не вина, а беда еврейского народа».

И хотя беда — не вина, «наш народ не слепой. Он не может не видеть того, что сионизация государственной власти России была одной из причин нынешнего катастрофического состояния страны, массового обнищания и вымирания ее населения. Он не может закрывать глаза на агрессивную разрушительную роль сионистского капитала в развале экономики России и расхищении ее общенародного достояния. Он справедливо задается вопросом, как могло произойти такое, что ключевые позиции в ряде отраслей экономики захвачены в ходе приватизации преимущественно представителями одной национальности. Он видит, что в руках тех же лиц сосредоточен контроль над большинством электронных средств массовой информации, ведущих разрушительную борьбу против нашего Отечества, нравственности, языка, культуры, верований»[62]. Персонально никто не назван, но, как говорили древние,— sapienti sat. К тому же ничего не сказано о том, завершился ли период «сионизации» государственной власти. Отечество, давно уже не социалистическое, опять в опасности, враг коварен и жесток, озабочен единственной целью — окончательно уничтожить Россию, очернив при этом бескорыстных «патриотов»! Это ли не питательная среда для возникновения (или реанимации) старых «теорий заговора», позволяющих, схематизируя историю прошлого, изрекать банальные истины о дне сегодняшнем.

Конечно, Г. А. Зюганов не идет так далеко, как некоторые его единомышленники из рядов «патриотических сил», от разговоров о сионизме переходящих непосредственно к «анализу» «Протоколов Сионских мудрецов» и популяризации идей ревизионизма. Но объяснения этому — скорее политические, чем идейные. Большинство сторонников «сионистской версии» развития новейшей истории — маргиналы, а Г. А. Зюганов — крупный общественный деятель и даже доктор философских наук. Хотя, по сути, данное обстоятельство ничего не меняет.

Лишнее доказательство сказанному — работа О. А. Платонова, давнего борца с «масонами» и почитателя «старца» Григория Распутина, посвященная изучению Сионских протоколов. Автор пытается доказать, в духе советских «антисионистских» книг и статей, связь Сионских протоколов и фашизма, не выходя за круг популярной в правых кругах глобальной темы «жидо-масонского заговора». Для О. А. Платонова очевидно, что правоту протоколов, имея за плечами опыт XX века, оспаривать невозможно, что протоколы — единственный документ, точно раскрывающий смысл произошедшего в минувшем столетии. Поэтому популярность протоколов для него — естественна и не удивительна.

---

[62] Зюганов Г. О национальной гордости патриотов // Завтра. Газета государства Российского.— 2002. 3 сентября.— № 36 (459).— С. 3.

В самом деле: эти материалы были изданы почти на всех языках мира сотни раз, по объему массовых тиражей уступая только Библии и сочинениям В. И. Ленина [63].

С последним утверждением не поспоришь, XX век, действительно, оказался исключительно восприимчив к Сионским протоколам. Данное обстоятельство давно подмечено и проверено. Однако об истинности протоколов все это свидетельствовать не может,— просто документ появился в то время, когда традиционный европейский мир, не исключая Российскую империю, стоял на пороге глобальных изменений, не только экономического, но и социально-психологического порядка. Пережив Первую мировую войну, наблюдая развитие русской революции и обрушение великих империй, многие современники тех лет искали (и находили) ответ на вопрос о случившемся в действиях неких «злокозненных» сил, осуществлявших тайные планы по завоеванию всего мира. «Протоколы Сионских мудрецов» доходчиво объясняли происхождение «мирового зла», используя старую как мир теорию заговора. По верному утверждению С. Дудакова, «литература, построенная на мифо-идеологическом фундаменте борьбы "одного народа со всеми", обречена не только на "тавтологию" представлений и тем, но и на "дурную бесконечность" фабул и сюжетов, отражающих *в каждом элементе всеобщие* "свойства и явления"» [64].

Но в нашем случае важнее обратить внимание даже не на это, ибо верящему в заговор доказать его реальность не представляет труда [65]. Важнее отметить, что история «Протоколов» некоторыми современными церковными маргиналами связывается с историей идеологических установок германского национал-социализма, причем последний сопрягается с сионизмом. Для маргиналов никакой ошибки в подобной постановке вопроса нет. Их логика очевидна: есть христианское понимание избранничества как обязанности служить ближнему, а есть понимание «талмудического иудаизма» и фашизма, воспринимающих избранничество как право господствовать над людьми. «Неудивительно,— пишет, к примеру, О. А. Платонов,— что многие идеологические установки фашизма являлись переложением древних расовых идей Талмуда, буквально повторяя мысли и положения Сионских протоколов» [66].

Сделав подобное заявление, Платонов идет дальше, смело утверждая, что для иудейских вождей еврейский народ был только материалом в исполнении их планов по отрезанию «больных и засохших ветвей». Соответственно, и геноцид еврейского народа, по Платонову, осуществлял не только Гитлер, но и иудейские вожди — Х. Вейцман, Д. Бен-Гурион и другие, что свидетельствовало об объединявшей сионистов и нацистов общей идеологии Сионских протоколов, делавших «любой народ объектом человеконенавистнических манипуляций и чудовищных расовых чисток». Гитлер ставится на одну доску с Д. Бен-Гурионом, и оба объявляются «братьями по духу», превращавшими «свои народы в материал для осуществления бредовых избраннических идей» [67].

---

[63] Платонов О. Загадка Сионских протоколов.— М., 2008.— С. 8.

[64] Дудаков С. История одного мифа. Очерки русской литературы XIX–XX вв.— М., 1993.— С. 232.

[65] Платонов, к примеру, «предполагает», что Сионские протоколы были «составлены в среде наиболее радикальных иудейско-талмудических и масонских лидеров и отражали их тайные чаяния о мировой власти и политические установки в отношении неевреев» (Платонов О. Указ. соч. С. 149). Предположение вполне традиционное для маргиналов, называющих себя «православными патриотами», и при объяснении русской истории XX в. вовсю использующих теорию «жидо-масонского заговора».

[66] Там же. С. 530.

[67] Там же. С. 536, 542.

Так «модернистски» О. А. Платонов подошел к изложению постулата (еще советского образца) о связи сионизма с фашизмом. «Модернизм», действительно, имеет место: в частности, лидеры сионистского движения названы «иудейскими вождями», т. е. религиозными лидерами, кровожадно желающими утверждения еврейского господства за счет уничтожения (по Платонову,— «чистки») еврейского народа и союза с самым безжалостным врагом еврейства! Получается, современный «знаток» Сионских протоколов не знает (или не хочет учитывать) той очевидной истины, что сионизм первой половины XX века — сугубо политическое, а не религиозное течение — со всеми вытекающими отсюда последствиями, в том числе и невозможностью считать Х. Вейцмана и Д. Бен-Гуриона «иудейскими вождями». Платонов не желает также анализировать безусловно положительного отношения к «Протоколам» лидера германских национал-социалистов, еще в «Моей борьбе» заявившего об опасности «сионизации» и призывавшего активно бороться с ней. Как же и почему Гитлер «поступился принципами»? У Платонова ответа мы не найдем. Главное для него — доказать, что сионизм тождественен фашизму и что фашизм вышел именно из сионизма.

Впрочем, только этой констатацией дело не ограничивается. Платонов вспоминает новых ревизионистов, заявляя, что и после войны иудейские вожди решились на обман, указав на 6 миллионов погибших евреев. Для него цифра погибших преувеличена примерно в 10 раз и «является плодом иудейско-талмудического мифотворчества». Холокост для Платонова — миф, оскорбляющий человечество, так как представляет еврейский народ главной жертвой войны, «которую развязал наиболее последовательный выразитель имперских идей западной, иудейско-масонской цивилизации, маньяк и человеконенавистник (и не только в отношении евреев) Адольф Гитлер»[68]. В данном случае Платонов, как и все, разделяющие мнение о «надуманности» Холокоста (в том числе и сторонники «святости» Гитлера типа «архиепископа» ИПХ Амвросия), основывает свои утверждения на работах западных ученых-ревизионистов, прежде всего на книге Юргена Графа «Великая ложь XX века».

Книга этого швейцарского историка в 1990-х годах была переведена на русский язык и получила безусловное одобрение среди отечественных маргиналов совершенно разного толка, объединенных, однако же, верой в вездесущность стремящихся к мировому господству сионистов. В предисловии к монографии Ю. Графа ее переводчик — С. Воронцов не случайно подчеркнул, что сионисты «прекрасно понимают — правда о холокосте сильнейшим образом подрывает их бесчеловечное иго, с такими усилиями вновь навязанное русскому народу»[69]. Таким образом, для современных «пользователей» ревизионизма важным оказывается не поиск исторической правды о погибших в годы Второй мировой войны (о чем при случае маргиналы любят рассуждать), а доказательство давно усвоенной ими «истины» о сионизме.

Заявления русских сторонников ревизионизма о Холокосте удивительным образом сопрягаются с замечаниями современных почитателей И. В. Сталина о ГУЛАГе. В самом деле: если, как говорят ревизионисты, в нацистской Германии не было систематической политики истребления, а в лагерях умирали (и евреи, и неевреи) только от эпидемий и лишений[70], то почему большевистское руководство должно было уничтожать миллионы

---

[68] Там же. С. 542, 543.

[69] Воронцов С. «От переводчика» // Граф Ю. Великая ложь XX века. Миф о геноциде евреев в период II Мировой войны.— СПб., 1997.— С. 5.

[70] Граф Ю. Указ. соч. С. 167.

человек и устраивать лагеря смерти? Ревизия никогда не бывает «однобокой». Обращение к статистике помогло. К примеру, бывший председатель КГБ СССР В. А. Крючков в интервью 2004 года напомнил, что с 1931 по 1953 год к уголовной ответственности в Советском Союзе привлекалось 3 миллиона человек, из которых около 800 тысяч расстреляли. По мнению Крючкова, на Западе массовых репрессий было гораздо больше[71]. Не вдаваясь в подробности, можно заметить, что в это число не вошли миллионы погибших от спровоцированного властями голода, насильственных массовых переселений, невольных участников коммунистических строек и т. п. Но это не важно, ведь «по статистике» получается, что в СССР ежегодно расстреливали около 25 тысяч человек из почти 94 тысяч привлеченных к ответственности! Немного!

Подобные расчеты в последнее время активно используются с самыми разными целями, но всегда прикрываются благородными указаниями на восстановление исторической истины. Некоторые публицисты глумливо замечают, что понять правду трудно тем, кто во времена демократии отравился «недоброкачественной духовной пищей типа "Архипелаг ГУЛАГ", "Колымские рассказы" и прочей бредятиной»[72]. Странно ли все это, нужно ли доказывать обратное борцам за «истину»? Полагаю, что нет. Важнее понять их основную идею. А она заключается в стремлении так изложить прошлое, чтобы возможно лучше было манипулировать настоящим и формировать у новых поколений такие представления о будущем, которые отвечали бы идеологическим установкам проводников новых/старых идей.

Пример сказанному — скандал, разразившийся весной 2009 года, после выхода в свет учебного пособия Санкт-Петербургского университета МВД. Пособие называлось «История отечественного государства и права. 1985–1991 гг.». Автор его, профессор университета, в духе борцов за «истину», о которых нам уже приходилось говорить, углубляясь в советский период, называет Л. Д. Троцкого «прямым резидентом сионистских кругов в России», пишет об убийстве сионистами И. В. Сталина, аттестует М. С. Горбачева как еврея, все сделавшего «во имя нашего Бога Моисея»[73]. Учебник из продажи изъяли, но дело, разумеется, не в нем. Все это — симптомы социальной болезни, переживаемой ныне Россией. Исторический миф оказывается политическим оружием в руках умелых манипуляторов и демагогов, прекрасно усвоивших мысль Талейрана о том, что история есть политика, опрокинутая в прошлое. Но можно ли назвать «опрокинутое прошлое» перспективной для страны политикой?

Вопрос риторический.

«Святые» Гитлер и Сталин — лишь пример по теме современного мифотворчества, в котором история является тем «крюком», на который «нанизываются» всевозможные апокрифы и тенденциозно поданные факты. Ностальгия по государственному «величию», неизменно вырождающаяся у борцов за «истину» в культ героев, это величие олицетворяющих, в православной среде тем более опасна, что заставляет оценивать былое в системе произвольно выбранных религиозных координат. «Свои» святые в такой системе столь же необходимы, как и олицетворяющие зло враги. Даже находясь на принципиально разных позициях, маргинальные сторонники «святости» лидера германских национал-социалистов и адепты «праведного» Иосифа Сталина пользуют-

---

[71] Бондаренко А. Ю., Ефимов Н. Н. Утаенные страницы советской истории.— М., 2008.— С. 375.

[72] http://www.proza.ru/2006/08/29–199

[73] См.: Дрожжин В. А. История отечественного государства и права. 1985–1991 гг. Учебное пособие.— СПб., 2009.

ся одними и теми же историческими примерами и социальными лекалами, не всегда успевая задуматься над необходимостью следить за аргументами противоположной стороны. Объединяет их гораздо больше, чем разъединяет. Они непримиримы к противнику, усматриваемому и теми, и другими в набившем оскомину международном сионизме. Они оправдывают или не замечают ту кровь, которую пролили их «праведники», никогда не заостряя внимания на вопросе о соотношении цены, уплаченной за достигнутую «цель» и самой «целью». Это и есть главная проблема, разрешить которую в рамках «патриотического» дискурса никак не удается. Как здесь не вспомнить А. И. Солженицына, с горечью однажды отметившего: «Ведь мы уважаем Больших Злодеев. Мы поклоняемся Большим Убийцам» [74].

ЛИТЕРАТУРА

1. Агурский М. Идеология национал-большевизма.— Paris, 1980.
2. Александров Г. «Православный сталинизм» как факт русской истории // Русь Православная.— 1998.— № 7 (13).
3. Благодарственный Адрес Митрополита Анастасия А. Гитлеру. 12 июня 1938 г. // Русское Православие. Всероссийский вестник Истинных Православных Христиан.— 1999.— № 1 (15).
4. Бондаренко А. Ю., Ефимов Н. Н. Утаенные страницы советской истории.— М., 2008.
5. Будем надеяться… О духовных перспективах немецкого национал-социализма // Русское Православие. Всероссийский вестник Истинных Православных Христиан.— 1999.— № 1 (15).
6. Вопросы архиепископу Готфскому Амвросию Свято-Дмитровской катакомбной общины ИПХ // Русское Православие. Всероссийский вестник Истинных Православных Христиан.— 1999.— № 3 (17).
7. Воронцов С. «От переводчика» // Граф Ю. Великая ложь XX века. Миф о геноциде евреев в период II Мировой войны.— СПб., 1997.
8. Ганелин Р. Ш. Российское черносотенство и германский национал-социализм // Национальная правая прежде и теперь. Историко-социологические очерки.— СПб., 1992.— Ч. I. Россия и Русское Зарубежье.
9. Гитлер А. Моя борьба.— [Ашхабад], 1992.
10. Дрожжин В. А. История отечественного государства и права. 1985–1991 гг. Учебное пособие.— СПб., 2009.
11. Дудаков С. История одного мифа. Очерки русской литературы XIX–XX вв.— М., 1993.
12. Евстафий, иеромонах. «Смертная казнь — помощь душе преступника» // Новый Петербургъ.— 2001. 28 июня.— № 26 (493).
13. Жевахов Н. Д., князь. Сергей Александрович Нилус (Род. 25 августа 1862 г.— 1 января 1930 г.). Краткий очерк жизни и деятельности.— Новый Сад, 1936.
14. Житие преподобного Авеля-прорицателя.— М., 1995.
15. Зюганов Г. О национальной гордости патриотов // Завтра. Газета государства Российского.— 2002. 3 сентября.— № 36 (459).
16. Зюганов Г. Поможем друг другу // Русь Православная.— 1998.— № 12 (18).
17. Зюганов Г. А. Сталин и современность.— М.: Молодая гвардия, 2008.
18. Из воззвания к пастве Архиепископа Серафима (Лядэ). Июнь 1941 г. // Русское Православие. Всероссийский вестник Истинных Православных Христиан.— 1999.— № 1 (15).

[74] Солженицын А. Архипелаг ГУЛАГ. 1918–1956. Опыт художественного исследования.— М., 1990.— Т. 3.— С. 267.

19. Илюшенко В. Русский фашизм и религия // Диа-Логос. Религия и общество. 1998–99.— М., 1999.

20. Иоанн (кн. Шаховской), архимандрит. Близок час // Русское Православие. Всероссийский вестник Истинных Православных Христиан.— 1999.— № 1 (15).

21. Кырлежев А. Феномен «православной идеологии» // Власть Церкви. Публицистические статьи: 1994–2000.— М., 2003.

22. Ленин В. И. О национальной гордости великороссов // Ленин В. И. Сочинения.— М.; Л., 1929.— Т. XVIII.

23. Лихачев В. Роль религии в идеологии и деятельности современных российских праворадикалов // Диа-Логос. 2000–2001. Альманах.— М., 2001.

24. Международный сионизм // Краткий политический словарь.— М., 1983.

25. Метельков П. Ф. Сионизм — ударный отряд империалистической реакции // Романенко А. З. О классовой сущности сионизма. Историографический обзор литературы.— Л., 1986.

26. Митрофанова А. В. Политизация «православного мира».— М., 2004.

27. Монах и воин. Беседа генерала Альберта Макашова с игуменом Алексием (Просвириным) // Русь Православная.— 1999.— № 1 (19).

28. Он был провидцем // Досье гласности.— 1999.— № 2.

29. Платонов О. Загадка Сионских протоколов.— М., 2008.

30. Проханов А. Душа — христианка, народ — сталинист // Завтра. Газета государства Российского.— 2008. 16 июля.— № 29 (765).

31. Проханов А. Проповедь Победы // Завтра. Газета государства Российского.— 2003. 6 мая.— № 19 (494).

32. Редлих Р. Сталинщина как духовный феномен. (Очерки большевизмоведения. Книга 1).— Frankfurt/Main, 1971.

33. Рябинин Ю. Воля и вера // Завтра. Газета государства Российского.— 2008. 5 марта.— № 10 (746).

34. Сионизм // Еврейская энциклопедия. Свод знаний о еврействе в прошлом и настоящем.— СПб., б/г. Т. XIV.

35. Сказание о житии блаженной старицы Матроны.— М., 1993.

36. Обращение Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Алексия II к клиру и приходским советам храмов г. Москвы на Епархиальном собрании 15 декабря 2001 года.— М., 2002.

37. Солженицын А. И. Архипелаг ГУЛАГ. 1918–1956. Опыт художественного исследования.— М., 1990.— Т. 3.

38. Фашизм // Краткий политический словарь.— М., 1983.

39. Цветков Вл. К вопросу о «православном сталинизме» // Русь Православная.— 1998.— № 10 (16).

40. Шульгин В. В. Три столицы.— М., 1991.

41. URL: http://iosif-volotsky.livejournal.com/14148.html#cutid1 (дата обращения 27.04.09).

42. URL: http://www.gazeta.spb.ru/94308–0/(дата обращения 05.04.09).

43. URL: http://www.ic-xc-nika.ru/texts/Alexandrov_M/Sborniki/Stalin_Iosif_Vissarionovich/Vechnaia_pamat_Iosifu_Stalinu_ot_Russkogo_Naroda.html#_Toc210785709 (дата обращения 08.05.09).

44. URL: http://www.proza.ru/2006/08/29–199 (дата обращения 07.05.09).

КАКИМ ДОЛЖНО БЫТЬ УНИВЕРСИТЕТСКОЕ ОБРАЗОВАНИЕ?
Обзор конференции, Санкт-Петербург, РХГА, 23 апреля 2009 года

Университетское образование: что стоит за этим словосочетанием в XXI веке? Каким вузовское сообщество является сегодня и в каком направлении будет развиваться завтра? Чего ожидают от университета студенты, и каким содержанием наполняют учебный процесс преподаватели? На эти и многие другие актуальные вопросы развития универсального образования искали ответы участники и гости конференции, прошедшей 23 апреля нынешнего года на базе Русской христианской гуманитарной академии.

Конференция «Каким должно быть университетское образование?» была посвящена изданию перевода «Лекций о методе университетского образования» немецкого философа Фридриха Вильгельма Йозефа Шеллинга, подготовленного в РХГА кандидатом философских наук И. Л. Фокиным. Интерес, который проявили многочисленные участники конференции, заполнившие почти до отказа актовый зал Академии, свидетельствует о том, что лекции, прочитанные Шеллингом в 1802/1803 годах в Йенском университете, не потеряли своей актуальности и сегодня.

Немного о самой книге. Во вступительной статье «Университетская реформация Шеллинга» И. Л. Фокин отмечает, что, согласно Шеллингу, университеты непосредственно должны отражать особенности национальной духовной жизни. В контексте фактического отсутствия единства в общественной жизни (что актуально для современной ситуации в нашей стране) содержание университетского образования может стать «единственным общим жизненным интересом народа». Далее автор статьи проводит ретроспективу современного образования, базирующегося на идеях Канта и Фихте, которые являлись, по сути, предшественниками Шеллинга. Деление университета на факультеты, согласно Канту, определяется не собственно научным интересом, но отношением той или иной науки к целям и задачам государства.

В иерархии университетских факультетов, согласно Канту, общественные науки, влияющие на практическую жизнь, названы «высшими науками», а автономно существующие («теоретические» науки, в первую очередь, философия) — «низшими науками». От государства «низшие науки» требуют исключительно невмешательства в процесс своего развития, потому как «высшие и низшие» являются не чем иным, как теоретическими и практическими отраслями знания. Цели любого государства — защита «вечного, общественного и телесного блага», т. е. университет должен подготавливать кадры на факуль-

тетах теологии, юриспруденции и медицины, которые, по Канту, являются «высшими» факультетами университета. Чем сильнее внутренняя зависимость факультетов, чем глубже она проникает само учение, тем «выше» факультет. Исходя из этого, на верхних ступенях находится теологический факультет, а завершает иерархию — философский, т. к. цель философского факультета — это поиск истины, независимой ни от какой общественной пользы, что лишает ее практического значения для общества.

Идеи послекантовской системы универсального образования отразились в философии Фихте, который считал, что ученый должен понимать условия современной эпохи и подготавливать эпоху будущую. И. Л. Фокин подчеркивает, что Фихте разработал принцип, положенный в основу университетского образования, который был связан с общим планом национального воспитания. Цель университета, по мнению Фихте, заключена в воспитании при посредстве науки для науки. Мысль и деятельность студентов и преподавателей проникнуты «искусством науки», которому и должно учить в университете. У Фихте именно философия способна и призвана упорядочить все области знания.

Таким образом, по мнению И. Л. Фокина, в то время как Канта интересовал вопрос о порядке наук в университете, а Фихте — вопрос о направлении и методах университетской науки, Шеллинг пытается объединить эти вопросы университетских наук и образования под единым руководством философского знания. Наука есть, согласно Шеллингу, цельная система развития, органическое единство, овладевающее историческим материалом, который выступает для нее как явление самого разума. Во вступительной статье автор перевода даёт развёрнутую характеристику взглядов Шеллинга на иерархическую структуру факультетов университета.

Лекции о *теологии* составляют важнейший раздел учения Шеллинга о методе университетского образования. Здесь впервые описаны черты развившейся в дальнейшем философии религии, а также дано философское (систематичное) понимание исторического характера религии. История, следуя взглядам философа, есть не ряд случайных событий, но развитие человеческой жизни — развитие, целью которого является образование государства, т. е. нравственного мира свободы. В свою очередь государство — это отражение Божественной Идеи, живое нравственно-художественное произведение, которое органически творит история. *История* в буквальном смысле слова есть история развития государства (государственного законодательства) и, следовательно, есть наука о *праве*. Истинная *юриспруденция* состоит в историческом конструировании правовых форм лишь общественной жизни, в то время как все то, что в законодательстве относится лишь к государственному механизму, а также все частное право принципиально из нее исключены. Изучение юриспруденции, по Шеллингу, может иметь целью не практическое, но лишь научное знание.

Естествознание и *медицина* занимают в системе методологии Шеллинга особое место. Если история изучает развитие нравственного мира, то естествознание — органического мира. Природа вытекает из Абсолютного через посредство идей. Природа — это преобразованное Абсолютное Идеальное. Теория отличается от опыта лишь тем, что она его высказывает более абстрактно, более обособленно от случайных условий в их изначальной форме. Общим у теории и опыта является исходный пункт, который всегда выступает как определенный предмет, а не всеобщее и абсолютное знание. Что касается медицины, то она должна быть целиком основана на Разуме, тем более ее первые основоположения должны быть сами собой достоверными, поскольку эксперимент в медицине невозможен, а всякий медицинский «опыт» двусмыслен.

Благодаря едва знакомой современному читателю натурфилософской трактовке и рассмотрению окружающего природного мира, взгляд Шеллинга на сущность университетского образования и на преподавание отдельных дисциплин поражает своей глубиной и точностью формулировок. Таким образом, лекции о методе, опубликованные в 1809 году, отличает та многогранность подхода к изложению материала, которая побуждает пытливого читателя к проведению параллелей с современностью, помогает расширить горизонт сознания и по-новому взглянуть на сущность современного российского университетского образования в общеевропейском контексте.

Об этом говорили многочисленные докладчики, преподаватели крупнейших вузов Санкт-Петербурга. Глубину обсуждаемых проблем отразила компаративная направленность выступлений и представляемые авторами области научного знания: классическая философия, философская антропология, культурология и социология. Во вступительном слове ректор Академии *Д. К. Бурлака* обратился к собранию с приветственной речью. Он указал, что двери Академии всегда открыты для подобных конференций, особенно по Шеллингу, «ибо мы все здесь так или иначе шеллингианцы, особенно что касается Шеллинга позднего периода». *Максим Демин*, аспирант кафедры философии РГПУ им. А. И. Герцена, открывший своим докладом начало обсуждения, сделал краткую ретроспективу учений о методе университетского образования в Германии начала девятнадцатого века; *Светлана Францишина*, также аспирант кафедры философии РГПУ им. А. И. Герцена, поделилась своими впечатлениями о культурном уровне нынешних универсантов и о трудности донести в нынешнюю эпоху распущенного плюрализма философскую идею Единства и целостности науки и, стало быть, вообще научного образования. *Мария Соколова*, кандидат философских наук, доцент кафедры философии СПбГУАП, в своем выступлении «*Образ и Первообраз*» не только предложила краткий обзор концепций и понятий, в которых осмыслялась сущность процесса образования в исторической перспективе от Платона (философское осмысление «пайдейи») через традицию христианского Средневековья (в которой процесс образования немыслим вне ориентации на абсолютную и трансцендентную ценность — Бога) к Новому времени (порождение новой науки и философии, введение классно-урочной системы, выстроенной по аналогии с промышленным производством), но и подняла вопросы осмысления сути образования вне отношения к Абсолюту, к идее Высшего Блага и абсолютного знания; возможности и смысла техники и технологии образования и проблематику соотношения общего и элитарного в образовании. По мнению М. Соколовой, концепция Шеллинга коренится в «классической» традиции, в которой в человеческой природе потенциально заложена возможность единства с противоположным полюсом — трансцендентным Богом.

Выступление *А. Н. Муравьева,* кандидата философских наук, доцента кафедры истории философии РГПУ им. А. И. Герцена, было посвящено определению задачи модернизации системы российского образования, первым этапом которой является осуществление соответствующего национального проекта, невыполнимого без реформы высшей школы, в современной России имеющей организационную форму университетов, чье назначение состоит в подготовке ученых по всей номенклатуре научных специальностей. Докладчик подчеркнул, что в этой связи первый перевод на русский язык «Лекций о методе университетского образования» Ф. В. Й. Шеллинга, вышедший, наконец, в свет, представляется чрезвычайно полезным и своевременным. Уникально по широте охвата и философской глубине содержание лекций Шеллинга, систематически рассмотревшего в них все главные отрасли науки с точки зрения их положения и значения в целом

университета как универсума знаний о Вселенной. Исключительно важно то, что в ходе рассмотрения этого содержания великий немецкий философ выдвигает и убедительно обосновывает принципиальное решение проблемы органического соединения высшей школы с академической наукой. От отсутствия такого единства особенно остро страдает сегодня наша страна. В современных условиях жесткой конкурентной борьбы на мировом «рынке знаний» признанным лидером станет то государство, которое по достоинству оценит это открытие Шеллинга и сумеет использовать его в деле превращения своих ведущих университетов в настоящие академии наук.

Вопросы соотношения философских и позитивных наук в университете рассмотрел в одноименном выступлении *Андрей Паткуль*, кандидат философских наук, старший преподаватель кафедры онтологии и теории познания философского факультета СПбГУ. Выясняя адекватное отношение философии и нефилософских дисциплин, он различил философию как универсальную науку (науку о сущем в целом) и частные науки. Со временем отношение философии и нефилософских наук (и это происходит, прежде всего, благодаря кантовской критической философии) обозначилось также через различие философии как трансцендентальной (непозитивной) науки и позитивных (частных) наук. Здесь оказывается, что если для позитивных наук предмет их положен заранее, то философия призвана задаться вопросом об условиях возможности такого заранее положенного предмета, его бытии и возможных доступов к нему. Далее А. Паткуль, ссылаясь на Хайдеггера, подчеркнул, что все положения нефилософских наук, а также математики суть позитивные положения, поэтому все нефилософские науки в отличие от философии называются позитивными науками, и философия может быть противопоставлена нефилософским наукам как универсально-трансцендентальная наука наукам частно-позитивным. Докладчик выдвинул предположение о том, что, учитывая особенность шеллинговской трактовки философии как отображения в разумеющем созерцании празнания, своей формулировкой философии как прагматически непозитвиной науки Шеллинг ставит нас перед затруднением: или философия является свободным исследованием, и тогда она не имеет объективной значимости для науки и государства, или же, напротив, она имеет такую значимость и тогда не является свободным исследованием, а стало быть, философией в собственном смысле слова. По мнению А. Паткуля, философия могла бы, оставаясь свободным исследованием в качестве универсально-трансцендентальной науки, обрести объективную значимость для других наук, т. е. претендовать на объективное существование философского факультета среди других.

Полемичный и юношески пылкий характер изложения доклада «Незнакомый Шеллинг» *Родиона Савинова*, студента четвертого курса РХГА, показал, что вопросы современного университетского образования глубоко затрагивают не только преподавателей, но и студентов. Докладчик не только предложил подробный анализ всех включенных в сборник работ (вступительной статьи переводчика, Лекций Шеллинга и систематического описания натурфилософии Шеллинга из тома «Истории новой философии» Куно Фишера), но и поднял вопросы современности и познавательности Лекций для любознательного студента, усматривая в философии Шеллинга истоки обсуждаемой ныне идеи «интерактивного образования», цитируя Шеллинга: «Подлинное преимущество живого способа обучения и заключается в том, что преподаватель не выставляет голые результаты, но излагает самый способ их достижения и как раз перед глазами студента заставляет как бы впервые возникнуть научное Целое».

Различные аспекты проблем современного университетского образования были отражены в выступлениях: *Вадима Семенкова*, доцента социологического факульте-

та СПбГУ, сделавшего довольно подробную выкладку-сравнение социального происхождения немецких философов и деятелей культуры и образования начала девятнадцатого столетия, совершивших, по словам докладчика, «революцию снизу»; *Даниила Дорофеева*, доцента кафедры философии СПбГУ Телекоммуникаций, доложившего о современном состоянии университетского образования в технических вузах города; *Ирины Батраковой*, доцента кафедры философии Санкт-Петербургской медицинской академии, сделавшей весьма подробное сопоставление философии тождества Шеллинга с философией Канта и Гегеля, завершившееся противопоставлением философской позиции на образование Канта, Шеллинга и Гегеля.

Очень органично продолжил тему о методе университетского образования в немецкой философии докторант кафедры истории философии СПбГУ *Иван Протопопов*, сделавший уже в начале своего выступления глубокомысленное замечание о необходимости целостного понимания философии Шеллинга, как «раннего», так и «позднего» периодов, что подвергалось сомнению некоторыми докладчиками, и завершившего свой доклад весьма серьезными доводами против несостоятельности расхожего тезиса «так называемых современных гегельянцев» о непримиримой противоположности философских систем Шеллинга и Гегеля. Наконец, завершил конференцию выпускник кафедры истории философии СПбГУ, кандидат философских наук *Алексей Пестов*, переведший в 2000 году лекции по философии откровения Шеллинга. Он подробно остановился на специфике перевода текстов Шеллинга и еще раз сердечно поздравил всех присутствующих с появлением перевода лекций о методе университетского образования на русский язык.

Надо отметить, что издание книги «Лекции о методе университетского образования» посвящено 70-летию со дня рождения блестящего философа и Учителя для многих универсантов 80-х и начала 90-х годов прошлого века, доцента философского факультета СПбГУ Евгения Семеновича Линькова, специалиста по немецкой классической философии, в 1973 году издавшего книгу: «Диалектика субъекта и объекта в философии Шеллинга». Счастливым образом ряду выступавших удалось приобщиться к мировоззрению Линькова на лекциях, диспутах, встречах; наверное, поэтому содержание многих докладов и выступлений было проникнуто подлинным исследовательским духом, свободным от текущих напластований ныне популярных и модных философских течений.

Закончить обзор конференции хотелось бы словами из вступительной статьи И. Л. Фокина: «Универсальное образование относится к величайшим деяниям духа. Дух пробуждается только в духовной среде, и потому подлинно творческий человек ничего не создает исключительно для себя, но всегда ищет и ценит своих последователей, в которых его творение когда-нибудь возродится к новой прекраснейшей жизни», и хотя «современное деление на факультеты не соответствует внутреннему членению самой универсальной науки (которая предполагается самим названием *Университет*)», тем не менее «наша научная совесть побуждает нас двинуться к цели, указанной Шеллингом в *Лекциях о методе университетского образования*».

К. ф. н. Светлана Колодяжная-Шереметьева

СОВРЕМЕННЫЕ ФИЛОСОФСКИЕ ЖУРНАЛЫ
(Вестник Самарской гуманитарной академии. Серия «Философия. Филология»)

Вестник Самарской гуманитарной академии — это проект, поддерживаемый ректоратом Самарской гуманитарной академии (СаГА), а также философско-филологическим факультетом Академии и Центром философских и эстетических исследований СаГА. Учредителем журнала выступает НОУ ВПО «Самарская гуманитарная академия». В содержательно-тематическом и стилистическом аспектах «Вестник» продолжает и развивает опыт редакционной и издательской работы, накопленный за годы работы над философским ежегодником Mixtura verborum (издается в СаГА с 1999 года по настоящее время).

В становлении журнала можно выделить два этапа. Первоначально (2006 год) Вестник СаГА был задуман как вузовское издание, выходящее с периодичностью четыре раза в год в четырех выпусках («Философия. Филология», «Право», «Психология», «Экономика»; ответственный редактор выпуска «Философия. Филология» — проф. Н. Ю. Воронина). Однако в конце того же года было принято решение издавать Вестник по каждому из направлений отдельно. С 2007 году Вестник СаГА. Серия «Философия. Филология» стал выходить дважды в год уже в качестве самостоятельного издания. Ответственный редактор журнала — проф. С. А. Лишаев (СаГА). По «удельному весу» материалов, входящих в каждый из номеров журнала, их философская часть составляет от $^{2}/_{3}$ до $^{4}/_{5}$ от общего объема Вестника (объем журнала в среднем около 16 печ. л., 20 усл. печ. листов). Журнал готовится к печати и издается РИО Самарской гуманитарной академии. В состав редколлегии входят известные ученые из Москвы и Санкт-Петербурга (проф. А. И. Алёшин — РГГУ, проф. К. С. Пигров — СПбГУ).

Редакция «Вестника» ставит перед собой задачу познакомить российского читателя с актуальной философией в самарском — шире — Средневолжском регионе. Стремясь к тому, чтобы с максимальной полнотой представить в российском интеллектуальном пространстве наиболее интересных философов Самары и Поволжского региона редколлегия Вестника сознательно уходит от амплуа вузовского издания. Об этом свидетельствует, в частности, сотрудничество журнала с авторами из других городов России. Среди наших авторов философы из Москвы, Санкт-Петербурга, Саратова, Казани, Волгограда, Владикавказа.

Журнал выходит в двух форматах — печатном и электронном. Все материалы доступны на сайте www.phil63.ru (страничка Вестника: http://www.phil63.ru/category/1-periodicheskie-izdaniya).

НОВОЕ ИСЛЕДОВАНИЕ НЕЛЕГАЛЬНОЙ ЦЕРКОВНОЙ ЖИЗНИ В СОВЕТСКОМ СОЮЗЕ

Беглов А. В поисках «безгрешных катакомб». Церковное подполье в СССР. М.: Издательский Совет Русской Православной Церкви, «Арефа», 2008.— 352 с.

Последние 20 лет в изучении истории Русской Православной Церкви в XX веке были достигнуты существенные успехи, однако некоторые важные темы по-прежнему оставались «белым пятном». К одной из таким тем — истории нелегальной церковной жизни или так называемого катакомбного движения и обратился молодой талантливый исследователь Алексей Львович Беглов. Избранная им тема, несомненно, имеет не только научное, но и практическое значение. С начала 1990-х годов в России развернулся бурный процесс численного роста и расширения влияния Православной Церкви. Перед российской государственностью по-прежнему стоит задача выработки своей модели церковной политики, поэтому такой значительный интерес и представляет история взаимоотношений Церкви и государства в XX веке. Важно не повторить ошибок предшествующих десятилетий и использовать существующий опыт. Практически весь период существования СССР в стране имелось церковное подполье, история которого еще недавно сопровождалась всевозможными легендами и слухами. Актуальность избранной теме придает и продолжение существования российских «катакомб» в настоящее время.

Книга А. Л. Беглова состоит из двух частей, разделенных хронологически: советское государство и церковное подполье в 1920–1930-х годах и в 1943–1953 годах. Действительно, можно разделить рассматриваемый период на два этапа церковно-государственных отношений и истории церковного подполья, рубежом между которыми был период Великой Отечественной войны. Удачным представляется решение принять в качестве основной единицы описания нелегальных групп верующих общину. В результате многолетней исследовательской работы Алексею Львовичу удалось написать аналитическую обобщающую монографию, раскрывающую важнейшие аспекты взаимоотношений государственных органов с нелегальной сферой церковной жизни, процессов, происходивших в церковном подполье, их результаты и последствия.

Выводы, к которым пришел автор, сформулированы на основе исследования широкого круга научной литературы и источников — как архивных материалов, так и монографий отечественных, эмигрантских и зарубежных историков, церковных изданий, законодательных актов, опубликованных документов органов

государственного управления, ВКП (б) — КПСС, статистических данных и периодической печати. Основной же источниковой базой послужили материалы пяти личных архивов, содержащих документы по истории тайных общин, а также двух государственных архивов Москвы. При этом был проведен серьезный научный анализ различных групп документов государственных и партийных органов: НКВД, Совета по делам русской православной церкви, ЦК ВКП (б). Вовлечение в научный оборот ранее не использованных архивных документов и определяет в значительной степени научную новизну книги.

Особую научную значимость имеют разделы работы, посвященные колебаниям границы легальности во взаимоотношениях советского государства и церкви, тактике легального епископата и эволюции церковной жизни в условиях подполья. Автором впервые была прослежена эволюция государственного подхода к границе легальности церковных структур и сформулирован вполне справедливый вывод, что изменение этой границы было важным элементом государственной религиозной политики, а церковное подполье во многом являлось результатом подобного образа действий. В первой главе привлекает внимание подробное исследование тайной учебной деятельности Московской духовной академии и нелегальной церковной благотворительности в 1920–1930-х годах. Автор исследует также нелегальные приходские и монашеские общины, подпольную благотворительную и хозяйственную деятельность, паломничества к неофициальным святыням.

Во второй части на большом архивном материале показана легализация благотворительной, хозяйственной и другой деятельности Московской Патриархии, в связи с чем убедительно звучит вывод о том, что легализация церковного подполья сыграла значительную роль в возрождении церковной жизни середины 1940-х годов. При этом впервые была проанализирована тактика церковного епископата по использованию в своих целях подполья. А. Л. Беглов отметил переход государственных органов в конце 1948–1949 годов к новой кампании гонений на тайные общины. Внимательно изучил автор и процессы изменения церковной жизни в условиях нелегального существования, что позволило сделать важный и обоснованный вывод о формировании в середине 1940-х годов в подполье новой религиозной субкультуры.

Завершает монографию эпилог, посвященный истории основных тенденций развития церковного подполья в СССР в 1950–1980-х годах. Несмотря на ограниченный объем этой части, в ней намечены пути исследования этого явления в завершающий период его истории, что может стать основой для новой монографии. Книгу удачно дополняет публикация 19 архивных документов и таблиц, перечень источников, библиография и различные указатели. Следует также отметить публикацию большого количества фотографий, многие из которых были неизвестны историкам.

К сожалению, автор не использует некоторые известные работы эмигрантов, которые сами активно участвовали в подпольной церковной жизни: книги протоиерея Димитрия Константинова «Гонимая Церковь», «Через туннель XX столетия» и др., капитальный труд И. Андреева-Андреевского «Russia's Catacomb Saints», фактически не использованы и работы иностранных авторов — Густафсона и Флетчера. Отсутствует литература о существовавших в 1920–1930-е годы в Ленинграде нелегальных братствах, религиозно-философских обществах и монашеских общинах: статьи и книги В. В. Антонова, М. В. Шкаровского (Александро-Невское братство. 1918–1932. СПб., 2004), А. А. Бовкало, игумена Варсонофия (Веревкина) и др.

Некоторые рекомендации можно дать и в отношении расширения источниковой базы. В работе мало использованы архивно-следственные дела членов подпольных общин. Между тем подобные дела являются очень важным, хотя и специфическим источником для изучения избранной темы. В ряде регионов традиционного распространения «катакомбников» (Воронежская, Липецкая области) они переданы из архивов ФСБ в государственные и находятся в свободном доступе. В целом собранный архивный материал распределен неравномерно — большая его часть использована во второй главе, первая же глава написана по достаточно ограниченному и несколько одностороннему кругу источников. Все пять упомянутых личных архивов содержат материалы тайных общин Московской Патриархии, документы же различных оппозиционных течений представлены в малой степени. Можно было бы использовать и епархиальные архивы.

Эта особенность источниковой базы повлияла и на содержание работы. В первой главе мало говорится о церковной оппозиции, составлявшей в 1920 — начале 1930-х годов значительную часть подполья. Эта тема частично освещена во второй главе, что, вероятно, не вполне оправдано в хронологическом плане. При этом и во второй главе фактически не говорится о существовавших в подполье общинах «андреевской», «даниловской», «кирилловской» традиций, а также некоторых других, например «украинского», течений «непоминающих». Также не сообщается о существовании института тайных епископов и феномена лжеепископов, в частности, деятельности Серафима Поздеева. Обходится молчанием неоднозначная фигура, пожалуй, самого активного деятеля церковного подполья 1920-х годов св. Михаила Новоселова.

Не вполне верным представляется вывод о проведении в 1943–1948 годах государственными органами линии лишь на легализацию церковного подполья. Это была только одна сторона двуединого процесса: легализация тайных общин Московского Патриархата и одновременно максимально возможный разгром оппозиционных общин, заведомо не желавших легализовываться, о чем свидетельствует большое количество архивно-следственных дел истинно-православных христиан (ИПХ) этого периода. Различие между двумя указанными типами общин уже в годы войны четко делали не только органы власти, но и многие архиереи Московского Патриархата, относившиеся положительно далеко не ко всем формам церковного подполья. Не до конца выясненным осталось колебание количества членов подполья в 1943–1953 годах, оно отнюдь не всегда сокращалось. Некоторые присутствующие в монографии сюжеты, как представляется, требуют большего освещения: легализация духовного образования Московского Патриархата в середине 1940-х годов, генезис понятия катакомбная церковь и его соотнесение с термином церковное подполье, контакты легального епископата с тайными общинами.

Также спорным представляется утверждение А. Л. Беглова о искусственности разделения движений ИПХ и Истинно-Православной Церкви (ИПЦ). Подобный вывод можно сделать лишь относительно послевоенного периода, когда эти движения фактически слились в рамках формирования новой «катакомбной субкультуры». Но почти 20 лет — с 1920-х годов — различия между ИПХ и ИПЦ, имевшими разное происхождение, были достаточно велики, начиная с признания главой Церкви митрополита Петра и кончая разной степенью антисоветского эсхатологизма. В этой связи можно отметить и существовавшие в конце 1920 — начале 1930-х годов у этих движений разное отношение к легальной деятельности. В данный период руководители иосифлян (т. е. представители ИПЦ) — митрополит Иосиф (Петровых), архиепископ

Димитрий (Любимов), епископ Сергий (Дружинин) неоднократно указывали своим сторонникам соблюдать все требования советских властей и отвергали все предложения переводить общины на нелегальное положение. В остаточной форме (в количестве трех приходов в разных регионах страны) ИПЦ просуществовала в виде легальной оппозиции до изменения курса религиозной политики в 1943 году. И вскоре после этого большинство выживших к тому времени священников ИПЦ перешли в Московский Патриархат. И лишь меньшая часть иосифлян являлись представителями нонконформистской модели, они и влились в «катакомбную субкультуру». Однако все это представляет предмет дискуссии.

Указанные частные замечания не меняют общей очень высокой оценки монографии. В целом труд Алексея Львовича Беглова представляет собой ценный вклад в научное изучение сложной и трагичной истории Русской Православной Церкви в XX веке. Он также важен для сохранения памяти о новомучениках советского периода.

М. В. Шкаровский

Вдовина Г. В. Язык неочевидного. Учения о знаках в схоластике XVII в. Ин-т философии, теологии и истории св. Фомы. М., 2009.— 647 с.

Книга посвящена семиотическим учениям постсредневековых схоластов. Надо сказать, что вообще наследие этого этапа схоластики исследуется крайне небольшой группой специалистов в зарубежной гуманитарной науке. У нас же в стране их всего двое: Д. В. Шмонин, предложивший концепцию второй схоластики как философии Контрреформации, и автор «Языка неочевидного» Г. В. Вдовина. Материалом для исследования Г. В. Вдовиной послужил корпус высокопрофессиональных, внутренне связанных текстов, затрагивающих важнейшие проблемы эпистемологии, лингвистики и онтологии. Значение наработок мыслителей этого круга выходит далеко за рамки историографии идей и перекликается со многими актуальными мотивами сегодняшней мировой философии.

«Язык неочевидного» читается с огромным интересом и пользой. Несомненно, что это работа новаторская, вводящая множество новых тем. Можно без преувеличений сказать, что усилиями Г. В. Вдовиной открыта целая философская Атлантида, сокровища которой еще долго будут осваивать те, кто решится последовать за автором в этот пока еще загадочный регион истории философии. Действительно, это огромный затонувший философский континент, богатый, интересный, который был скрыт от внимания историков философии.

Само по себе это не безынтересно — почему происходят такие открытия. Так, в конце XVIII века был открыт неоплатонизм, «переоткрытый» заново в конце XIX века; в начале XX века пробуждается интерес к давно забытым досократикам и т. д. Неожиданно происходит активация старого материала. Здесь перед нами аналогичный случай. Конечно, это связано с тем, что проблематика востребована, т. е. наше время, говоря языком тех же схоластов, оказывается конформным, так сказать, изоморфным по отношению к эпохе постсредневековой схоластики. Это не безынтересно для нашего самопознания: почему вдруг она оказалась нам важна и интересна? Может быть, потому, что с нами происходят некие аналогичные процессы?

В поисках ответа на этот вопрос я бы выделил две отдельных темы: одна — собственно философская, а другая, мне близкая,— культурфилософская. С точки зрения истории философии перед нами — многоаспектный вброс нового материала и интересных выводов. Г. В. Вдовина последовательно и скрупулезно разбирает ряд проблем,

связанных с отдельными аспектами семиотического дискурса позднесхоластической мысли (классификация знаков, семантические и прагматические аспекты языка, проблема истины в различных семиотических модусах и др.), показывая, что семиотика этой «пост-второй» схоластики (можно назвать ее, например, «постсхоластикой» — термин еще предстоит обсуждать) не является ортодоксальным продолжением классической схоластики, зачастую вступает в противоречие с доктриной Фомы Аквинского и других великих схоластических мыслителей XIII–XIV веков. В семиотических трактатах схоластики XVII века содержится отнюдь не консервация средневековой архаики, как принято считать, а один из адекватных ответов на вызовы своего времени, опирающийся на изощренную схоластическую технику. Понимание знака как универсального инструмента осмысления природы и культуры и налаживания коммуникации между этими мирами, утверждает автор, превращает постсхоластику в инновационную философскую программу, которая не утратила определенные перспективы и сегодня. В самом деле, схоластическая семиотика XVII веке предстает в книге Г. В. Вдовиной как работающие сегодня смыслы. Она перекликается с проблематикой аналитической философии, философии сознания, современной философии языка. Как бы мы ни оценивали перечисленные направления современной философской мысли сами по себе, очевидно, что это смыслы, которые работают.

Книга Г. В. Вдовиной поднимает множество интереснейших тем. Это и учение об интенциональных формах, и учение о внутренней структуре знакового мира, схоластическая версия учения о речевых актах. Чтобы продемонстрировать это богатство, приведу только два примера.

Прежде всего, это весьма любопытное учение об истине. Думаю, что философская общественность со временем оценит по достоинству богатый эпистемологический материал раздела книги, посвященного семиотическому понятию истины. Для этого раздела характерны четко выписанные полемические позиции, обилие тонких дистинкций, стремление прочесть схоластический дискурс в свете философской революции «века Декарта». В связи с этим надо сказать, что современная философия попыталась расширить веер критериев истины и вообще понимание истины; это не только революция Тарского в понимании истины, но и то, что внесли сюда семиотики-филологи. Это понимание истины как построение того или иного параллельного знакового мира по отношению к объектам. И вот тут, действительно, мы видим у схоластов новации, которые могут нам сегодня пригодиться. Особенно любопытным мне показалось различение понятий адекватности и conformitas, конформности, которое снимает некоторые парадоксы, связанные с адекватностью. В самом деле, когда речь идет об адекватности, возникает некое удвоение мира; когда речь идет о когерентности понятий, они как бы отказываются от всякого соотнесения с реальностью. А вот понятие конформности можно, на мой взгляд, поставить в один ряд с таким великим учением, как аналогия сущего в классической схоластике. Оно открывает альтернативный путь к пониманию истины.

Другой пример — осуществляемый в книге анализ учения об esse morale — о моральном бытии знаков. Может быть, это одна из самых оригинальных сторон схоластической семиотики. Г. В. Вдовина показывает, что между познающим человеком и миром существует весьма сложно устроенный посредующий мир, который и позволяет нам избежать короткого замыкания «реальность-сознание». По сути, учение об esse morale — это учение о том, как устроен этот мир-медиум и как он возникает. А возникает он таким образом, что появляются некие интеллектуальные авторитеты,

в хорошем смысле этого слова, т. е. уважаемые люди, своей ментальной волей связывающие знак, у которого может быть любое значение, с конкретным значением. На языке схоластики XVII века это называется импозицией знака. В действительности здесь конституируется очень важный социальный аспект семиотики: учение об esse morale вводит не объективный и не субъективный факторы, а некое постулирование социальной связи, где импозиция дает не случайные значения, но в то же время и не значения внешне детерминированные. Здесь проявляется культурная воля людей, которые конституируют мир и несут за него определенную ответственность. Поэтому не случайно у автора возникает ассоциация с учением об общественном договоре, идея которого тоже восходит к иезуитам. Действительно, учение об общественном договоре несет в себе тот же смысл: избавиться от крайностей объективного/субъективного и найти мир, в котором люди постулируют систему политических знаков, за которые они готовы нести ответственность. Причем можно установить правила осуществления этой ответственности, что, собственно, и стимулировало развитие политических учений Нового времени. Таким образом, эта часть монографии позволяет нам лучше понять культурную (и философскую, в частности) стратегию иезуитов, которую, пожалуй, можно считать еще одним «белым пятном» в истории философии. Это совсем не тривиальная задача, если учесть, что с каждым новым исследованием в этой области мы понимаем, сколь велика была роль иезуитов (и второй схоластики, в которой их доля была доминантной) в формировании парадигмы Нового времени. Семиотика esse morale, вскрытая автором диссертации, дает возможность рассмотреть истоки прагматического проекта культуры модернитета, причем в ее «неучтённой» религиозной версии. Ниже я еще вернусь к этому моменту.

Говоря об историко-философском значении книги Г. В. Вдовиной, хотелось бы отметить тот факт, что она способна изменить сложившееся понимание философского процесса Нового времени. Автор не проводит прямых сопоставлений схоластов XVII века с классическими философами того же столетия. Но написанная ею монография позволяет нам теперь перечитать XVII и отчасти XVIII века с точки зрения их латентного диалога со второй схоластикой. А этот диалог, несомненно, был. Очевидно, что Декарт — не просто ученик иезуитов, а соратник, который не видел противоречий между программой своих учителей и своей деятельностью. Несомненно, что и Спиноза был вовлечен в тему пересмотра аристотелевского наследия не только через Крескаса, но и в связи со второй схоластикой. Столь же несомненно, что и Мальбранш был осведомлен об этом материале. О Лейбнице и говорить нечего: если мы просто откроем «Теодицею», то найдем там непрекращающийся диалог со второй схоластикой. В учебниках это обычно подают как дань Лейбница официозу, объясняемую его желанием позиционировать себя как верного сына христианства; но на самом деле это реальный и содержательный диалог. Ибо эти два века, во-первых, взаимосвязаны, а во-вторых, мы очень хорошо видим в свете схоластики, что, собственно, появилось нового, в чем революционность нового подхода. С другой стороны, и сами схоласты учитывают изменившуюся культурную ситуацию, и «Язык неочевидного» это довольно обстоятельно показывает. Например, для второй схоластики и схоластики XVII века становится особенно важным не столько то, что такое идеальный объект сам по себе, сколько то, как он работает в идеальных мирах познания. Конечно, в этом уже сказывается дух Нового времени. В общем, эти два мира влияли друг на друга.

Еще раз: в историко-философском аспекте книгой Г. В. Вдовиной вброшено огромное количество информации, новых тем, интеллектуальных связей. Но мне показался

очень интересным еще один, культурфилософский, аспект. Я имею в виду тот культурный проект, который стоит за семиотикой постсредневековой схоластики. Я этого коснулся, говоря об esse morale, потому что из этой темы явствует, что, по крайней мере, иезуиты — участники этого проекта — думали о том, как построить новую культуру: такую, которая была бы действительно новой, но в то же время оставалась бы христианской. В этом контексте семиотика особенно важна: ведь Игнатий Лойола строит именно семиотический мир, внутренне идеальный виртуальный мир, который как бы реконструирует священные события. Здесь, конечно, необходимо особое учение о знаках. И отсюда же становится понятным, почему так влиятельна была стратегия иезуитов в XVII–XVIII веках и, вероятно, сохраняла бы свое влияние и в дальнейшем, если бы не временное физическое и политическое уничтожение ордена: иезуиты были людьми, которые сконструировали альтернативную модель Нового времени. Причем эта модель великолепно работала. Сто пятьдесят лет существовало иезуитское государство в Парагвае: вполне эффективное и без рек крови, тоталитарно-благополучное, патерналистское иезуитское государство, которое было основано именно на тех вещах, которые делали постсредневековые схоластики, а именно на умении конструировать социально-идеальный мир. Более того, у истоков массовой культуры стоит опять-таки проект иезуитов, как это, в частности, показано в работах М. И. Свидерской. Иначе говоря, иезуиты продумывали, каким образом организовать этот мир так, чтобы встроить в него массы людей: да, манипулировать ими, но для того, чтобы избежать различных неприятных эксцессов. В работе Г. В. Вдовиной нам приоткрываются секреты философской технологии иезуитов, которые действительно связаны с построением новой семиотики.

В завершение я вернусь к тому, с чего начал. Наблюдается определенная перекличка — перекличка позднесредневекового мира с современным. Тот мир «синхронен» (в шпенглеровском смысле), или изоморфен, нашему миру. Поэтому, изучая схоластику XVII века, мы кое-что узнаем о судьбах современной культуры. Чрезвычайно важно уловить эту ускользающую границу между сверхсложной культурой дряхлеющего Средневековья и новой культурой эпохи Декарта. Эта граница очень поучительна. Мы видим, что в одном ряду со второй и, шире, с постсредневековой схоластикой стоит, скажем, фламандская полифоническая музыка, поздняя готика, маньеризм, оккультная натурфилософия XVI–XVII веков, т. е. невероятно красивые и сложные символические миры, которые умирающая культура создает в надежде выжить. И рядом с ней — молодая, агрессивная революционная культура XVII века. Мне кажется, изучая этот интересный мир, мы, может быть, чуть больше узнаем о том, что нас ждет завтра, как нам себя вести. Может быть, мы сможем работать в той и другой модальности. У нас сейчас свой дряхлеющий мир перед глазами, новый же мир или пока не родился, или еще не опознаваем, наша оптика пока на него не настроена. В то же время, читая книгу «Язык неочевидного», невольно ловишь себя на ощущении, что она может служить некой отмычкой к современным культурным языкам.

Думаю, что ученое сообщество поймет меня, если я признаюсь в том, что не пытался отыскивать недостатки в этой книге: потенциальным экспертам и критикам нужно еще какое-то время, чтобы «догнать» автора и стать на сравнимый уровень владения материалом и проблематикой. Понятно, что книга Г. В. Вдовиной «Язык неочевидного» — это выдающаяся, великолепная работа, с которой можно поздравить нас всех.

А. Л. Доброхотов

Бажанов В. А. Н. А. Васильев и его воображаемая логика. Воскрешение одной забытой идеи. М.: Канон+, 2009.— 240 с.

В. А. Бажанов не новичок в истории логики в России, тем более в истории, затрагивающей разработку логики в Казанском университете. Об этом он писал уже неоднократно, как неоднократно писал и о Н. А. Васильеве. Достаточно обратить внимание на богатую библиографию вопроса, приводимую в его монографии. Однако как в его предшествующих публикациях, так и в публикациях других авторов, например у П. В. Копнина и В. А. Смирнова, Н. Васильев не был представлен столь полно и обстоятельно, как в последней монографии В. Бажанова. Данную работу отличает восстановление не только забытой идеи Н. Васильева, его незаурядные замыслы и предложения, но и восстановление всего жизненного и творческого пути этого скромного, отдающего себе отчет в том, что он может подпасть за свои идеи под обвинение в логической ереси, мыслителя. Впервые жизненный путь ученого освещен столь подробно, впервые имеется возможность проследить зарождение в специфических условиях Казанского университета, в специфических условиях семейного и университетского окружения Н. Васильева столь необычных, по-своему революционных его логических идей. В университете «воображаемой геометрии» появляется и «воображаемая логика». Это знаменательно.

Прижизненных логических публикаций Н. Васильева не так уж много, и они написаны лапидарным языком. Язык этот, на наш взгляд, как и оригинальность идей, высказанных Н. Васильевым, тоже способствовал тому, что идеи эти потребовали нескольких десятилетий, чтобы быть не просто воспринятыми, но и понятыми, осмысленными и даже использованными. В монографии В. Бажанова этот момент особо выделен, обстоятельно рассмотрен, а также прослежены пути движения идей Н. Васильева.

Надо отдать должное последовательности и настойчивости автора, собравшего уникальный материал о жизни Н. Васильева. Материал этот хорошо вписался в структуру монографии. Я имею в виду первые главы — о родословной Н. Васильева и его жизненном пути. Уверен, что мало кому известна поэтическая увлеченность Н. Васильева. Удивительное дело, но поэзия, логика и психология, а также попытки создать новую логику, в частности логику «рядов отношений», были свойственны и другому современнику Н. Васильева, правда, из другого университета — С. И. Поварнину. В этом

проявлялся дух эпохи, идеи, витающие в ней, и, прежде всего, неудовлетворенность традиционной логикой.

Конечно, драма этих российских мыслителей заключалась в том, что они несколько опережали время, а оно — время социально-политических преобразований — было против них, против слишком абстрактных научных исканий, если на первое место выдвигалась практика, конкретное действо.

Специфика становления российских профессионалов-логиков того времени связывается с заграничными командировками тех, кого готовили к профессорскому званию. В этой особенности был большой смысл, и жаль, что он мало используется в наше время. Заграничные командировки не только знакомили отечественных логиков с оригинальной профессиональной литературой западноевропейских специалистов; они способствовали знакомству с носителями новых идей, авторами тех или иных работ по логике. Все это стимулировало самостоятельные изыскания русских ученых. Автор это и показал на примере Н. Васильева. Так, например, общепризнано, что Г. Ительсон, Л. Кутюра и А. Лаланд первыми стали применять лейбницевский термин «логистика» к математической логике. Вполне уместно допустить, что общавшийся с Г. Ительсоном в Берлине Н. Васильев тоже может быть включен в число пионеров данного использования термина.

Излагая взгляды Н. Васильева на логику и ее историю, В. Бажанов стремится возможно более точно воспроизвести оригинальные замыслы этого ученого. И это, надо признать, ему удалось. Читатели, следуя ему, убеждаются и в оригинальности интерпретации Н. Васильевым суждений, суждений о фактах и суждений о понятиях с их различными логиками, иллюстрируемые то квадратом, то треугольником противоположностей. Конечно же, это новая логика.

Еще более интересно по содержанию публичное выступление Н. Васильева с докладом «Неевклидова геометрия и неаристотелева логика». То, что такой доклад состоялся и что он имел резонанс далеко в широкой, не только профессиональной среде — это очень важно и мало кому известно. Оказывается, широкой аудитории, живущей в мире «положительных» ощущений, было крайне небезынтересно уяснить, как может существовать иной мир с «отрицательными» ощущениями, мир логики без закона противоречия, мир трехзначной логики. Понятно, что все подпитывалось известной параллелью с неевклидовой геометрией. Понятно и то, что этот доклад не мог иметь последователей; слишком уж специфичными были идеи Н. Васильева, но то, что он вызвал такой интерес, представляется очень ценным. Это явное свидетельство того, что духовное развитие непрофессиональной аудитории значительно продвинулось вперед.

Идеи, высказанные Н. Васильевым, получают дальнейшее развитие в дальнейших его работах. Его первая логическая публикация в «Ученых записках императорского Казанского университета» 1910 года. «О частных суждениях, о треугольнике противоположностей, о законе исключенного четвертого» будет через два года продолжена им уже в журнале Министерства народного просвещения под названием «Воображаемая (неаристотелева) логика». К сожалению, особого резонанса в отечественной среде она тогда не вызвала, что и понятно,— ведь публикация состоялась накануне Первой мировой. А дальше тем более было не до неаристотелевой логики. Да и Н. Васильев, заболев психически, проживает очень тяжелый период в своей жизни. Слава Богу, что он успел направить свои оригинальные тезисы на 5-й Международный философский конгресс в Неаполе и что они были замечены.

Да, воистину жизнь великих ученых начинается с момента их смерти.

Конечно, я не буду спорить и возражать, что «отличительной чертой научного познания» XX века является математизация, но я никак не могу согласиться с уважаемым автором, как и с другими, разделяющими такую же точку зрения, что «современная логика есть, по сути, математическая» (с. 168). Традиционная, или классическая, Аристотелева логика, конечно же, всегда современна, как современна и арифметика, при всей «продвинутости» высшей математики. С чего начинает новое поколение знакомство с математикой? Определенно, с арифметики! Разве так необходимо стремление к крайностям? Неужели такая позиция — показатель принадлежности к «своим»? Но не об этом речь.

Речь должна идти о том предельно широком понимании логики, пионером которого выступил Н. Васильев. Выводы из этого широкого понимания и привели к тому обилию пионерских идей, которые В. Бажанов обнаруживает у Н. Васильева. Это и неаристотелева логика, это и многочисленные многозначные системы логики, это и паранепротиворечивая логика. Мне представляется, что автор книги о Н. Васильеве создал интересную и полезную работу, дающую возможность как профессионалам, так и широкой аудитории поближе познакомиться с таким интересным логиком нашей страны, как Н. Васильев.

В. И. Кобзарь

Печурчик Ю. Ю. Понятие духа в классической западноевропейской философии. СПб.: Изд-во С.-Петерб. ун-та,— 2008.

Употребление понятия духа и сегодня всё ещё несёт на себе следы недавнего прошлого. Чаще всего слово «дух» звучит в составе слова «духовность», представляющей почти синоним «интеллигентности», некоей утончённости и изощрённости ума, часто вступающего в конфликт с «грубой действительностью». В духовности в советском и постсоветском употреблении слова ставится одновременно акцент на незащищённости, ранимости, непрочности. Она при всей своей важности всё же вторична на фоне важнейших жизненных реалий, которым не требуется защищать свои права на существование, например, экономики или политики. Призывы защитить духовность (она же культура) звучали с трибун партийных съездов. Звучат они на сходных собраниях и теперь, заставляя умиляться и чуть ли не всплакнуть участников в ответ на мольбы со стороны какого-нибудь народного артиста советской закалки или писателя спасти наконец куда-то пропадающую духовность в нашем обществе и дать отпор бездуховности. Но серьёзный разговор ни в науке, ни в общественном обиходе на эту тему так и не начался. Если бы начался, то стало бы очевидно, что «духовность», как о ней сегодня говорят, не более чем идеологема, средство манипулирования сознанием, и всерьёз, прежде чем взывать к возрождению духовности, следует вернуть в научный и общественный обиход её коренную основу — слово «дух» и осмыслить его в том истинном значении, в котором оно звучало в истории культуры. Слово это сегодня ключевое, оно служит паролем для вхождения в область аутентично человеческого, его запрет и забвение в большевистской России как раз были связаны с потерей всякого представления о ценности человеческой жизни, человека как такового.

Не может не радовать, что тема духа появилась на страницах основательного философского исследования Ю. Ю. Печурчика. Дух в нём рассматривается как понятие, непосредственно имеющее онтологическую природу. Дух не «вторичен», не производен, он в основе, самой сердцевине бытия. Действие, пока оно продолжает оставаться человеческим, есть действие духа как именно онтологической реальности. Учитывая эту настоящую сущность духа, не удивительно, что он был в центре рассмотрения самых крупных фигур в истории философии: Платона и Аристотеля, Плотина и Прокла, Бл. Августина, Ансельма и Фомы, Николая Кузанского, Канта и Гегеля. Список этот, разумеется, не полон. Подход автора монографии позволяет тем самым решить важную

историко-философскую задачу. Концентрация внимания на понятии духа позволяет вычленить из множества имён философов те, что имеют в образовательном плане сегодня первоочередное значение для возрождения философии в нашей стране. О духе перестали говорить, когда философия вошла в эпоху кризиса. Возвращение к теме обязательно для его преодоления.

Следующий бесспорно положительный итог исследования — обнаружение и разработка проблемы, которая может способствовать систематизации историко-философского знания, быть смысловым центром, позволяющим сопоставить различные философские концепции. Это с необходимостью возникающая при обращении к теме духа проблема: соотношения человеческого и сверхчеловеческого в философии. Только сконцентрировавшись на ней, мы можем сегодня философствовать, а не имитировать философствование. Философия имеет место лишь тогда, когда человеческая мысль обнаруживает в себе свой трансцендентный источник. Проблема в том, как удержать его в мысли, сохраняя при этом самобытие человека и не притязая одновременно на высшее бытие. Всевозможные философские концепции и возникают как неизбежные «отклонения» от искомого, но, по сути, никогда не достижимого центра. «Местом» постоянного решения проблемы, согласно концепции Печурчика, является самосознание. Этот термин трактуется им не как чистое выражение человеческой субъективности, всякий раз противостоящей трансцендентности, а как область синтеза, синергии божественного и собственно человеческого в человеке. Т. е. мышление всегда есть имманентный человеку и одновременно трансцендирующий акт, соединяющий сознание с Истиной. Самосознание не обслуживает человеческую психологию, а напротив, выводит сознающего за её рамки. Такой подход позволяет по иному взглянуть на многие философские концепции. Например, cogito Декарта перестает выглядеть как чисто имманентный акт сознания, ведь в нём Я фиксирует некое соотношение с собой, отличает себя от самого себя, становится «для себя бытием». Но этот факт саморазличения уже говорит о присутствии в изначальном акте мышления трансцендентного начала, которое, не будучи заявлено именно как трансцендентное, проявляет себя в данном качестве. Лишь впоследствии Декарт заговорит о Боге как особой реальности. Однако богоприсутствие будет наличествовать уже в первоначальном акте мышления как мышления человеком самого себя. Самосознание окажется и «богосознанием». Исходя из указанного двуединства, автор и стремится соотнести между собой различные философские концепции от Платона до Гегеля, отмечая всякий раз уникальность содержащегося в них синтеза имманентного и трансцендентного. Его скрупулёзный анализ интересен и заставляет читателя мыслить. Но порой автор, обобщая сделанные им же самим исследовательские шаги, приносит их в жертву общим местам и откровенно устаревшим выражениям. Мы встречам в книге фразы типа: «“Антиномии Феноменологии духа” остались не преодолёнными и в последующих произведениях абсолютного идеалиста» (С. 254). Автор, видимо, забыл, что благодаря гегелевским антиномиям методология гегелевской мысли в целом написана, ибо никто более нежели Гегель в философии не проанализировал жизнь духа в понятиях человеческого мышления. Кроме того, не пора ли нам всем уже вспомнить, что сами мы живём в атмосфере интеллектуального убожества и куда как не к Гегелю должны тянуться ростки нашей мысли. Не для того, чтобы копировать Гегеля, а для того, чтобы просто понять, что такое настоящая мысль. И в связи с этим замечание менее общего характера. Автор утверждает, что Гегель, поставив религию ниже философии, сделал трансцендентное полностью имманентным. «Гегель использует богословие для обоснования своей собственной религии, «религии чистого разума»,

в которой нет места трансцендентному Богу. Его суждение «абсолютное есть дух» означает «абсолютное есть человеческое самосознание» (287).

Но ведь раньше, как показывают наши изыскания, автор рассматривал само человеческое самосознание как нечто открытое трансцендентному по своей природе. Значит, пока есть самосознание, будет наличествовать и трансцендентное. Конечно, Гегель ставит философское понятие выше религиозного представления. Это общеизвестный факт, но что он тем самым устраняет религию — уже, простите, свидетельство некоторой недодуманности. Гегель не устраняет, а, напротив, укореняет религию через её предельное сближение с мышлением. Ведь в его времена религия уже периферийна, уже не определяет движение культуры. Доминирует наука. Что же остаётся? Вступить с последней в бессмысленную борьбу или выразить религиозные смыслы в самой науке, что и сделал Гегель?

Неизбежность перехода от Гегеля к позитивизму и марксизму утверждается автором совершенно напрасно. Последние явления возникают совсем из иных источников. Гегель служил церкви, а не боролся с ней. Гегель стремился всё подчинить понятию, всё понять. Но как, оставаясь философом, поступить иначе?

И разве может понимание противоречить вере? Восприятие Откровения вне настоящего понимания, осмысления оборачивается мракобесием и фанатизмом.

В этом порыве понимания Гегель действительно пошёл слишком далеко. Но он не мог иначе, ведь он был философом, человеком духа. Ставить Гегелю в пример Плотина и Бл. Августина тоже несколько странно. Время-то ведь совершенно иное, история философии так или иначе привязана ко времени. Да, конечно, автор прав в том, что Гегель не оставил самостоятельного места в духе Откровению. Но такова логика системы. Подготовить философию к новой встречей со Священным текстом — задача современных философов, и не вина Гегеля, что она до сих пор ими не решается должным образом.

О. Е. Иванов

Власкин А. Г. Русские либералы.
Социальная философия либерального направления
первой половины XX века.
СПб.: Изд-во СПбГУЭФ, 2007.— 162 с.

Сегодня нас так плохо информируют о новых книгах,— особенно вышедших в ведомственных издательствах,— что можно и пропустить какую-либо из них,— даже очень полезную и интересную. Вот и книжка А. Г. Власкина попала в редакцию относительно недавно, хотя была издана уже два года назад.

На содержание ее указывает поясняющий подзаголовок — о том, как русские либералы первой половины XX века проявили себя в социальной философии, т. е. — это следует особо отметить — в таком знании, которое рассматривает общество не в его наличном состоянии, а с точки зрения должного, идеала, ценности. Разумеется, автор поясняет (С. 5, 10–11) значение этих понятий, фундаментальных для его исследования.

Автор отстаивает либеральный принцип соответствия частной собственности и политической свободы личности, делая его критерием оценки социально-политических конструкций, излагаемых и анализируемых в книге. Автор, конечно, понимает, что либеральный принцип как таковой является абстракцией. Всякий, кто его признает, вынужден при его реализации считаться с природой людей, с традициями общества и иными многими факторами; он вынужден приспособить принцип к реальности и потому невольно модифицирует его социально-экономическое и культурное проявление. То же в нашей книге. Автор указывает на три направления либеральной социально-философской мысли в России рассматриваемого времени: либерально-демократическое (оно представлено здесь П. И. Новгородцевым и Б. П. Вышеславцевым), либерально-консервативное (сначала изложены взгляды С. Л. Франка, а потом П. Б. Струве) и, наконец, либерально-социалистическое (оно у автора представлено С. И. Гессеном, Б. А. Кистяковским и почему-то С. Н. Булгаковым и Г. П. Федотовым. О двух последних мы еще будем говорить).

Все эти мыслители соединены поисками гармонии интересов личности и общества (в экономике, государственно-политической и правовой областях и в культуре), при которой личность была бы и всегда оставалась вполне свободной и социально-самодеятельной, не превращаясь в источник насилия и хаоса для окружения.

Книжка написана ровно и четко и с точки зрения структуры и последовательности изложения материала каждого раздела (конкретизация общих принципов либерализма в зависимости от особенностей мировоззрения и социально-политических позиций

героев книги), и с точки зрения письма (с очевидной обращенностью к читателю-собеседнику, не расположенному дышать разреженным воздухом абстракций).

Из трех излагаемых здесь направлений либеральной социально-философской мысли автору наиболее импонирует первое. Достоинство идей П. И. Новгородцева он видит, во-первых, в наличии у него философского (опираясь на Канта), а не позитивистского или религиозного обоснования либерализма, во-вторых, в развернутой систематизации либеральных социально-политических принципов — свободы, равенства, правового государства, народного суверенитета, при котором источником государственной власти является народ (выражающий свою волю через парламент, политические партии, референдумы, общественное мнение) и, наконец, в-третьих, в состоявшейся реализации этих принципов в современных западных демократиях. Вообще-то этого «в-третьих» в книжке нет, но, читая главу, невольно думаешь: «Не списал ли Новгородцев свою конструкцию с некоего "усредненного" облика современных европейских обществ?» Или: «А не по Новгородцеву ли устроили европейцы свою жизнь?»

Что же! Есть и Руси чем гордиться. Наши социальные мыслители давно указывали на путь, по которому могла пройти и Россия…

Анализируя концепции либерально-консервативного и либерально-социалистического склада, автор более критичен в своих анализах и оценках. Среди представителей либерально-консервативного направления на первое место он ставит С. Л. Франка, имея в виду систематичность выражения теоретических основ его социально-политических взглядов. Автор не приемлет главную ценность, провозглашенную С. Л. Франком,— служение высшей, абсолютной правде. Автор не думает, что свобода нужна человеку для того, чтобы служить этой правде. Религиозное обоснование этой установки автор, настроенный вполне секулярно, естественно, не принимает: «если Франк выводит должное из трансцендентной реальности, то он приписывает ей те свойства, которые он хотел бы "иметь". Сама по себе надчеловеческая реальность не хороша и не плоха». Ссылаясь на Дж. Мура, автор говорит, что из трансцендентной реальности нельзя вывести «должное», не возвращаясь в «натурализм» (С. 50). Автор книги видит, что использование С. Л. Франком свободы как служения и, наоборот, служения как свободы приводит ко многим противоречиям в социальном учении, делает его вполне утопическим.

В либерально-социалистическом направлении А. Г. Власкин называет две его вариации. Первая имеет своим центральным звеном принцип права (учения С. И. Гессена и Б. А. Кистяковского), а вторая — принципы христианской морали (С. Н. Булгаков, Т. П. Федотов).

Анализируя концепцию правового социализма, А. Г. Власкин, отмечая множество достоинств учений С. И. Гессена и Б. А. Кистяковского, категорически не принимает в них социалистического экономического обоснования, полагая, что общественная собственность умертвит все мыслимые в таковом обществе свободы.

Что касается другой вариации либерально-социалистического направления, то автор разводит по сторонам С. Н. Булгакова, у которого христианство функционирует на уровне политического института, и Г. П. Федотова, который социальную действительность христианства видел в его «окормлении» мирян такими ценностями, которые позволяли бы им быть строителями «Нового Града».

В кратком «заключении», подводя итоги своему исследованию, А. Г. Власкин высоко оценивает труды П. И. Новгородцева, Б. П. Вышеславцева, Б. А. Кистяковского и С. И. Гессена по выяснению аксиологической проблемы социальной философии, называя их классическими. Здесь же он ставит точки над «i» в своей критике либераль-

но-консервативных и христианских разработок этой проблематики и их применения к практике социальной жизни. Автор находит, что они «не привели к позитивному результату» (С. 120).

В книжке ценностная проблематика рассмотрена в ее практическом «приложении», т. е. к анализу наличного состояния русской жизни. Особенно много страниц автор уделяет суждениям русских мыслителей о возможностях преодоления коммунизма и об опасностях, могущих грозить России на этом пути. Таким образом, получается, что книжка актуальна не только своей теоретической насыщенностью, когда автор, хорошо зная литературу, анализирует взгляды своих персонажей, сравнивая их с позицией современных отечественных и зарубежных авторов. Она актуальна, когда он видит у наших мыслителей пригодные для исследования теоретические выкладки или сожалеет о содеянном недавними руководителями страны — по невежеству или легкомыслию, хотя ситуация была и предвидимой, и продуманной в Зарубежье… Но русские обожают грабли… Для примера обратимся к главе о взглядах П. Б. Струве: «исходя из неготовности русского человека и русского общества к демократии (нет среднего класса и развитого гражданского общества и пр.), Струве приходит к выводу, что необходимо установление полудемократического режима (власти группы людей, а не всего народа). Такая власть стала бы действовать в либеральном духе (вводить начала рыночной экономики и гражданского общества), подготавливая народ к широкому участию в политике» (С. 73). Согласимся, что рекомендация П. Б. Струве верна. Потому уже на следующей странице автор восклицает: «Увы! Проводя перестройку, М. С. Горбачев не прислушался к этим рекомендациям…» и т. п.

Рекомендуя это полезное пособие читателям, все же трудно не указать на один существенный промах автора. Право, как-то неловко рассматривать в одном разделе либерально-социалистические концепции столь разных мыслителей, как С. И. Гессен и С. Н. Булгаков, Б. А. Кистяковский и Г. П. Федотов. Вообще, могут ли быть оценены С. Н. Булгаков времени «Основ христианской политики» (1905) и Г. П. Федотов «Нового града» (тридцатые годы) как либералы, пусть даже и либералы-социалисты? Думаю, что ответить на этот вопрос следует отрицательно. Два этих мыслителя обычно идут по ведомству христианского социализма, и едва ли нужно пересматривать эту традицию.

Возможно, следует указать на неточности в биографических справках, предваряющих изложение взглядов наших мыслителей. П. И. Новгородцев в эмиграции создал и руководил Русским юридическим факультетом, не имевшим непосредственного подчинения Русскому институту (С. 7). С. Л. Франк вместе с Н. А. Бердяевым был основателем Вольной академии духовной культуры, а не «вольного факультета гуманитарных наук» (С. 43). Перечисляя события жизни П. Б. Струве, обязательно нужно было упомянуть его статью «В чем же истинный национализм?» (1901) (а он заключался в либерализме.— *А. Е.*). Досадно, что в сведениях о Г. П. Федотове нет прямого указания на то, что вместе с Ф. А. Степуном он был ведущим идеологом замечательного христианско-социалистического движения, названного «новоградством» — по имени упоминаемого на с. 112 журнала «Новый Град».

Предложенная А. Г. Власкиным книга будет очень полезна не только учащейся студенческой молодежи, но и специалистам по истории русской мысли. Тираж книжки невелик — всего около 500 экземпляров и, насколько известно рецензенту, разошелся вскоре после поступления на прилавки книжных магазинов.

А. А. Ермичев

НАШИ АВТОРЫ

Анисин Андрей Леонидович — кандидат философских наук, доцент кафедры философии, истории, социологии и экономики Тюменского юридического института МВД РФ, radar17@yandex.ru

Бурлака Дмитрий Кириллович — доктор философских наук, профессор, ректор Русской христианской гуманитарной академии, rector@rchgi.spb.ru

Глаголев Владимир Сергеевич — доктор философских наук, профессор кафедры философии Московского государственного института международных отношений — Университета МИД РФ, silvari@mail.ru

Демин Максим Ростиславович — аспирант кафедры истории философии факультета философии человека Российского государственного педагогического университета им. А. И. Герцена (Санкт-Петербург), djominm@yandex.ru

Захарова Елена Владимировна — кандидат философских наук, старший преподаватель кафедры философии Самарского государственного университета, докторант кафедры онтологии и теории познания Санкт-Петербургского государственного университета, mystery1978@mail.ru

Ломоносов Александр Геннадьевич — преподаватель Санкт-Петербургского колледжа строительной индустрии и городского хозяйства, член Санкт-Петербургского общества классической немецкой философии, maarv@narod.ru

Лошаков Руслан Анатольевич — доктор философских наук, профессор Поморского государственного университета им. М. В. Ломоносова, преподаватель Института космической физики (Швеция), heteron@yandex.ru

Павлов Алексей Терентьевич — доктор философских наук, профессор кафедры истории русской философии философского факультета Московского государственного университета им. М. В. Ломоносова.

Печурчик Юзеф Юзефович — кандидат философских наук, доцент, докторант кафедры истории философии факультета философии и политологии Санкт-Петербургского государственного университета, iozeph@yandex.ru

Поляков Дмитрий Дмитриевич — кандидат педагогических наук, доцент кафедры педагогики Елецкого государственного университета им И. А. Бунина, dmipolak@rambler.ru

Силантьева Маргарита Вениаминовна — доктор философских наук, профессор кафедры философии Московского государственного института международных отношений — Университета МИД РФ, silvari@mail.ru

Трунов Дмитрий Геннадьевич — кандидат философских наук, доцент кафедры психологии Пермского государственного университета, trunoff@hotmail.ru

Усачев Александр Владимирович — доктор философских наук, доцент кафедры философии Елецкого государственного университета им И. А. Бунина, a-usachyov@mail.ru

Фирсов Сергей Львович — доктор исторических наук, профессор кафедры философии религии и религиоведения факультета философии и политологии Санкт-Петербургского государственного университета, sfirsofff@mail.ru

Цыпина Лада Витальевна — кандидат философских наук, доцент кафедры истории философии Санкт-Петербургского государственного университета, lada-64@yandex.ru

Щученко Владимир Александрович — доктор философских наук, профессор, декан факультета истории русской культуры Санкт-Петербургского государственного университета культуры и искусств, rucultura@guki.ru

АННОТАЦИИ

Анисин А. Л. Идея соборности и догмат Троицы: богословские предпосылки философского принципа

Христианство предложило уникальную идею относительного Божественного Сверхбытия — догмат Троицы. Этот догмат невозможно ни обосновывать, ни развивать средствами философии, однако в качестве внеположенного основания и ориентира он помогает прояснить движение самой философской мысли. Освоив догмат Троицы, философия обретает возможность соборного осмысления бытия мира и человека, становится способна раскрыть идею соборности в качестве философского принципа.

Ключевые слова: догмат Троицы, соборность, Божественное Сверхбытие, философия, принцип.

Anisin A. L. The Idea of Concilliarism and the Doctrine of Trinity: Theological Premises of the Philosophical Principle

Christianity has proposed the unique idea of relative divine super-existence that is the doctrine of the Trinity. This doctrine can be neither established nor evolved by means of philosophy, but as an outward basis and guide it helps to clarify movement of philosophical thought itself. Having opened up the doctrine of the Trinity, philosophy becomes able to think of the world and human being in a concilliarist way and develop the idea of concilliarism as the philosophical principle.

Key words: doctrine of the Trinity, concilliarism, divine super-existence, philosophy, principle.

Бурлака Д. К. Двадцать лет по Русскому Пути

В статье рассматривается история возникновения и становления Русской христианской гуманитарной академии. Общий анализ логики развития вуза подкрепляется фактами, иллюстрирующими особенности педагогической, научной, издательской деятельности РХГА. Большое внимание уделено вопросам о целях современного гуманитарного образования, о миссии РХГА, об ауре образовательного учреждения.

Ключевые слова: Русская христианская гуманитарная академия, аккредитация, научно-педагогическая деятельность, современное гуманитарное образование, миссия вуза.

Burlaka D. K. 20 Yearth Following the Russian Way

The article says about the history of origin and becoming of the Russian Christian Academy for Humanities. General logical analysis of the institute development is provided by the facts illustrating special features of the pedagogic, researching, and publishing activity of the RCAH. The matters of purpose of contemporary liberal arts education, of the RCAH mission, and an aura of the educational institution are much discussed.

Key words: Russian Christian Academy for Humanities, accreditation, researching and educational activity, contemporary liberal arts education, the mission of education institution.

Глаголев В. С. Западное искусство XX — начала XXI веков: последствия элиминации онтологии

В период утверждения импрессионизма произошло радикальное изменение проблематики искусства и утрата им онтологического содержания, следствием чего стали лавинообразный рост художественного произвола и расцвет манипулятивных технологий. Параллельно с сосредоточением внимания на раскрытии новых возможностей живописной техники в европейской живописи начала XX века происходит обращение к дохристианским архетипам, вместо идеалов на первый план выступили дьяволы и демоны одержимости. Христианское искусство Западной Европы и Америки отдает себе отчет в противоречивости духовной ситуации, в которой находится эта религия в настоящее время, и пытается найти способы утверждения христианских ценностей в достаточно непростых условиях.

Ключевые слова: западное искусство, живописная техника, элиминация онтологии, христианство, духовная ситуация.

Glagolev V. S. Western Art of the XX and Early XXI Centuries: Consequences of Elimination of Ontology

The radical change of art matters and its loss of ontological content in the time of consolidation of impressionism led to swift growth of arbitrariness and the bloom of manipulative technologies. In the beginning of the XX century, in parallel with concentration on opening new opportunities of pictorial technique, European painting turns to pre-Christian archetypes, so that devils and possessing demons replace ideals. Christian art of Europe and America is aware of contradictions of spiritual situation that it is situated in current time and looks for ways to maintain Christian values in rather difficult circumstances.

Key words: Western art, pictorial technique, elimination of ontology, Christianity, spiritual situation.

Демин М. Р. Университетская философия Германии первой половины XIX века: дух и письмо

Характерной чертой философских и эстетических рефлексий начала XIX века является поиск новых стратегий передачи знания. На примере работ Фихте, Якоби и раннего Гегеля в статье анализируется позиция философов, отстаивавших приоритет устности над письменностью. Раскрывается, что зафиксированная в 30–50-е годы в системе университетского образования практика преподавания философии приводит к смене коммуникационных моделей и трансформирует философский текст, ориентируя его на типографическое тиражирование.

Ключевые слова: литературные формы философии, устность, письменность, И. Фихте, Ф. Шиллер, А. Тренделенбург, Г. Фехнер.

Djomin M. R. The University Philosophy of Germany of the First Half of the 19 th Century: Spirit and Letters

Search for new strategies of communicating knowledge is a characteristic trait of the philosophical and aesthetic reflection of the beginning of the 19 th century. Using the work of Fichte, Jacobi, and early Hegel as a model, this article analyzes the position of philosophers who asserted the primacy of oral language over the written. It proposes that the practice of teaching philosophy, solidified between the thirties and the fifties in the university education system, led to a change in the communicational models and transformed the philosophical text, orienting it toward typographical distribution.

Key words: literary forms of philosophy, oral language, written language, J. Fichte, F. Schiller, A. Trendelenburg, G. Fechner

Захарова Е. В. Онтологическая недостаточность: религиозное исцеление?

Потребности человека относятся и к биологической, и к социальной, и к духовной сферам, но все они проявляют общее качество — онтологическую недостаточность. Сила религиозных традиций состоит в признании недостаточности не нормой, а искажением человеческого бытия. Коррекция недостаточности возможна только в контексте движения от экзистенции к трансценденции, или к целостности. В этом движении можно выделить три основных этапа: очищение сознания, символическое преображение сознания, преображение повседневности.

Ключевые слова: онтологическая недостаточность, религия, исцеление, сознание, экзистенция, трансценденция.

Zakharova E. V. Ontological Insufficiency: Religious Recovery?

Though human needs belong to biological, social, and spiritual fields, all of them reveal one common feature, that is, ontological insufficiency. Strength of religious traditions consists in that they recognize such insufficiency to be not a norm, but distortion of human being. It is possible to correct insufficiency just in the context of movement from existence to transcendence as completeness. There can be discerned three essential stages in this movement: cleaning the consciousness, symbolic transformation of consciousness, transformation of everyday life.

Key words: ontological insufficiency, religion, recovery, consciousness, existence, transcendence.

Ломоносов А. Г. Проблема понимания сущности трансцендентального знания

Трансцендентальный способ познания, впервые разработанный Фихте, в отличие от позитивистски-научного или традиционно-метафизического, которые догматически опираются на внешне данное основание, исходит только из собственного, безусловного основания, или из абсолютного Я. Все многообразие явлений и сущностей он сводит к всеобщему способу деятельности и познания, который шаг за шагом реально осуществляет себя во всемирной истории. Об этом, правда, в форме представления, уже было известно христианству, которое смело можно именовать предтечей трансцендентальной точки зрения. Призвание философии заключается в том, чтобы выразить идею спасения в форме мышления. Трансцендентальную философию следует понимать как религию в ее истине, или истинную религию.

Ключевые слова: Фихте, трансцендентальное знание, спасение, философия, религия.

Lomonosov A. G. Problem of Understanding Transcendental Knowledge

On the contrary to positivist scientific or traditional metaphysical way of cognition, that dogmatically rest on outward ground, transcendental one, first developed by Fichte, starts just from its own, unconditional ground, that is absolute I. He reduces all variety of phenomena and essences to the universal way of action and cognition that step by step actually realizes itself in the world history. Christianity knew this, though in the form of representation, and therefore can be named the precursor of transcendental point of view. The calling of philosophy is to convey the idea of salvation in thought. Transcendental philosophy should be understood as religion in its truth, as the true religion.

Key words: Fichte, transcendental knowledge, salvation, philosophy, religion.

Лошаков Р. А. Кантовское a priory как эсхатологическая реальность

Решение Кантом третьей космологической антиномии включает в себя различие между временем и временностью. Последняя есть свобода как акт сознания. В свою очередь, онтологическая экспликация свободы состоит в том, что акт сознания есть сознание как акт. Поэтому анализ данной проблемы ведет к аристотелевскому различению совершенных и несовершенных действий. В отличие от несовершенных действий, всегда направленных к внешней цели, совершенное действие есть своя собственная цель. Совершенное действие обладает эсхатологическим *a priori*, которое фокусируется в метафизическом «уже»: если мы мыслим, то мы уже мыслили, если мы видим, то уже видели. Это *a priori*, которое можно определить как «прошедшее в будущем», является эсхатологической реальностью. С этой позиции обсуждается проблема синтетического единства сознания.

Ключевые слова: Кант, эсхатологическое *a priori*, акт сознания, совершенное действие, синтетическое единство сознания.

Loshakov R. A. Kant's a priory as eschatological reality

The Kant's solution of the third cosmological antinomy includes difference between time and temporality. The latter is freedom as an act of consciousness. In turn, the ontological explication of freedom consists in that the act of consciousness is the consciousness as act. Therefore the analysis of this problem leads to the Aristotelian distinction of perfect and imperfect actions. Unlike imperfect actions which are always directed towards extraneous purpose, the perfect one is its own purpose. Perfect actions have the eschatological *a priori* which is summarized in the metaphysical "already": if we think, it means we have already thought, and if we see — we have seen. This *a priori* that we can define as the "past in the future" is the eschatological reality. This is the point for discussing the problem of synthetical unity of consciousness.

Key words: Kant, eschatological *a priori*, act of consciousness, perfect action, synthetical unity of consciousness.

Павлов А. Т. Философия в Московском университете в преддверии расцвета русской философской мысли в начале XX века

В последней трети XIX века в Московском университете преподавали философию П. Д. Юркевич, В. С. Соловьев, М. М. Троицкий, Н. Я. Грот, Л. М. Лопатин, С. Н. Трубецкой и др. Рассмотрение их деятельности и философских взглядов позволяет сделать вывод, что в конце XIX века Московский университет внес самый существенный вклад в развитие университетской философии в России. Усилиями московских профессоров философии в России появились структуры, давшие возможность публично обсуждать философские

проблемы и выносить их решения на суд широкой общественности, прежде всего, это Психологическое общество и журнал «Вопросы философии и психологии».

Ключевые слова: философия, Московский университет, Психологическое общество, «Вопросы философии и психологии».

Pavlov A. T. Philosophy in the Moscow University on the Threshold of the Bloom of Russian Philosophical Thought of the Early XX century

In the last third of XIX century, lectures of philosophy in the Moscow University were P. D. Yurkevich, V. S. Soloviev, M. M. Troitskiy, N. J. Grot, L. M. Lopatin, S. N. Trubetskoi, and others. Study of their activity and philosophical views permits to conclude that in the end of XIX century the Moscow University in a most considerable way contributed to development of university philosophy in Russia. Thanks to Moscow philosophy professors there emerged structures in Russia that opened the door to public debate of philosophical problems and submission of their results to consideration of public at large, to begin with the Psychological society and the magazine "Problems of philosophy and psychology".

Key words: philosophy, Moscow University, Psychological society, "Problems of philosophy and psychology".

Печурчик Ю. Ю. Философия Канта и религия откровения

Светский подход и терминологию Канта при исследовании религии можно объяснить борьбой против схоластического богословия. Действительно, понятие абсолютного бытия помимо воли Канта присутствует в его философии в качестве существа всех существ, или идеала чистого разума. Лишь при помощи моральной религии (этикотеологии) Канту удается скоординировать систему природы и мир свободы, теоретический и практический разум. Понятие морального долга у Канта показывает метафизическое основание последней цели человечества. По сути дела, мыслитель призывает к обожению человека, слиянию двух воль, божественной и человеческой.

Ключевые слова: Кант, религия откровения, свобода, идеал разума, этикотелеология.

Pechurchik J. J. Kant's Philosophy and Revealed Religion

In Kant's lay approach and terminology in study of religion, it is possible to see his struggle against scholastic theology. Actually, despite his will, the notion of the absolute being is presen in his philosophy as the entity of all entities or the ideal of pure reason. It is only the moral religion (ethicotheology) that helps Kant to coordinate the system of nature and the world of freedom, theoretical and practical reason. Kant's notion of moral duty points out metaphysical ground for the ultimate goal of mankind. In fact, the thinker claims for deification of man, confluence of two wills, those of divine and human.

Key words: Kant, revealed religion, freedom, ideal of reason, ethicotheology.

Поляков Д. Д. Соборность как системообразующая категория философии образования о. Сергия Булгакова

Философия образования о. Сергия Булгакова содержится в составе его богословского, религиозно-философского наследия. Он стремился выявить смысл и цели образования в свете представления о ценности человеческой личности. Основные философско-педагогические темы о. Сергия Булгакова — это духовное совершенствование человека, спасение,

взаимодействие личного и общественного, национального и вселенского, хозяйственного и духовного, Церкви и мира, Православной Церкви и иных церквей. Ключевой категорией, описывающей обустройство мира, для о. Сергия Булгакова становится соборность.

Ключевые слова: соборность, о. Сергий Булгаков, философия образования, личность, Церковь.

Poliakov D. D. Concilliarism as the main category in the philosophy of education of Sergey Bulgakov

Philosophy of education of Sergey Bulgakov is found in his theological, religious-philosophical heritage. He tended to explicate the sense and goals of education in the light of idea that human person has a highest value. Sergey Bulgakov considered such philosophical pedagogical themes as spiritual evolution of man, salvation, interaction of the personal and the social, the national and the universal, the Church and the world, the Orthodox Church and other churches. The main category describing right arrangement of the world is, for Sergey Bulgakov, concilliarism.

Key words: concilliarism, Sergey Bulgakov, philosophy of education, person, church.

Силантьева М. В. Ценностный потенциал христианства перед теоретическими вызовами современности

Набирают силу две теоретические тенденции, концептуализирующие ценностные стратегии в глобализирующемся мире. «Неоклассическая» заключается в признании того, что различия между религиями сегодня обусловлены скорее этнокультурными особенностями, чем действительной разницей духовных источников. «Неолиберальная» стремится к теоретическому «преодолению» учений об Истине по мотивам борьбы с войнами, источник которых усматривается в различии вероисповедательных аксиологий наряду с обязательностью четкого определения системы предпочтений в рамках конкретных конфессиональных практик. Обоснован вывод о теоретическом радикализме обеих тенденций. Им противопоставлен специфический вид толерантности, свойственный христианской системе ценностей.

Ключевые слова: ценностный потенциал, христианство, теоретические вызовы современности, неоклассицизм, неолиберализм.

Silantieva M. V. Value Potentian of Christianity in Front of Contemporary Theoretical Challenges

Two theoretical tendencies that conceptualize value strategies in the globalizing world are growing. “Neoclassical” tendency consists in admission that religions differ thanks to ethno-cultural features before real difference of their spiritual sources. “Neoliberal” one seeks to theoretical “overcoming” of the Truth teachings on the ground of the struggle against wars, that arise from difference in belief axiologies and obligatory strict explication of preference systems in the limits of concrete confessional practices. The conclusion of theoretical radicalism of both tendencies is founded. They contrast to a specific tolerance way peculiar to Christian value system.

Key words: value potential, Christianity, contemporary theoretical challenges, Neoclassicism, Neoliberalism.

Трунов Д. Г. Идея Бога и самопознание

Потребность найти надежное основание для своего бытия и самопознания, а также понимание невозможности быть открытым до конца никому и даже самому себе приводят

человека к идее Бога. Идею Бога как абсолютного основания самобытия мы встречаем еще у Платона в «Алкивиаде», а также в «Исповеди» Августина.

Ключевые слова: идея Бога, самопознание, основание бытия, Сартр, Платон.

Trunov D. G. The God Idea and self-knowledge

Need for the firm basis of one's being and self-knowledge, as well as understanding that it is impossible to be completely open to anybody and even to oneself, lead man to the God idea. The God idea as the absolute basis of self-being we find as early as in Plato's "Alkiciades" and also in the "Confess" of Augustine.

Key words: God idea, self-knowledge, basis of being, Sartre, Plato.

Усачев А. В. Феномен преемственности в русской философии

В традиции важна форма идеи, абстрагированная от философствующего субъекта, преемственность же отличается личностным характером. Российская мысль находится на этапе разбрасывания камней: устав от марксистского догматизма, исследователи пробуют разные жанры научного письма, осмысляют и обобщают новые идеи, тенденции, имена, вчитываются в открывшиеся биографии знаменитых философов, пытаясь найти существенные черты бытия философом. Если есть первая часть этого процесса — разбрасывание камней, то неизбежно придет и время для собирания камней, которое будет означать концентрацию, переход в новое качество отечественного философского движения.

Ключевые слова: традиция, преемственность, русская философия, личность, авторитет.

Usachev A. V. Phenomenon of Succession in Russian Philosophy

There is form of idea abstracted from a philosophizing subject important in tradition, but succession keeps a sign of personal character. Russian thought is on the stage of casting away stones: worn out by Marxist dogmatism, students try different genres of scientific writing, think of and generalize new ideas, trends, names, and read carefully opened biographies of famous philosophers looking for essential features of philosophical life style. As we have the first stage of this process, i. e. casting away stones, time inevitably will come to gather stones together, which will mean concentration and transition of our home philosophical movement in a new quality.

Key words: tradition, succession, Russian philosophy, person, authority.

Фирсов С. Л. Адольф Мюнхенский и Иосиф Великий — политические «святые» религиозных маргиналов.

Мифотворчеством, основанным на вольной интерпретации трагических событий XX века и на их «церковном» осмыслении, занимаются люди идеологически ангажированные, убежденные в том, что борьба за прошлое есть непременное условие успешного построения единственно приемлемого для них будущего. Ностальгия по государственному «величию», неизменно вырождающаяся у борцов за «истину» в культ героев, это величие олицетворяющих, в православной среде тем более опасна, что заставляет оценивать былое в системе произвольно выбранных религиозных координат. Маргинальные сторонники «святых» Гитлера и Сталина оправдывают или не замечают ту кровь, которую пролили их «праведники», никогда не заостряя внимания на вопросе о соотношении цены, уплаченной за достигнутую «цель», и самой «целью».

Ключевые слова: мифотворчество, религиозный маргинал, святой, Гитлер, Сталин.

Firsov S. L. Adolf of Munich and Joseph the Great — Political "Saints" of Marginal Believers

Those who are ideologically engaged and convinced that fight for the past would be necessary condition of successful building of the future they only could admit, create myths through loose interpretation of tragic events of the XX century and "church" understanding of them. Nostalgia for state "majesty" that invariably degenerates among fighters for "truth" into the cult of heroes personifying that majesty, is the more dangerous in the Orthodox milieu, as masters people to esteem the past from the arbitrary religious point of view. Marginal partisans of "saint" Hitler and Stalin justify or overlook the blood that their "righteous men" shed, never focusing attention on proportion between the price paid to achieve the "goal" and the "goal" itself.

Key words: myth creation, marginal believers, saint, Hitler, Stalin.

Щученко В. А. Христианский логос и концептуальное осмысление культуры.

В статье анализируется роль христианского мировоззрения в процессе концептуального осмысления сущности культуры, подчеркивается роль русских христианских мыслителей в развитии философии культуры, устанавливается коррелятивная связь между богословскими категориями и понятиями культурологического характера.

Ключевые слова: христианский Логос, логическое, алогизм, культура, цивилизация, богословие, культурология.

Shuchenko V. A. Christian Logos and Conceptual Comprehension of Culture.

The role of Christian outlook in the prosess of conceptual comprehension of essence of culture analizes in this article, the role of russian christian thinkers in the development of philosophy of culture is stressed, correlative connection between theological categories and conceptions of culturological nature is posed.

Key words: Christian Logos, logical, alogism, culture, civilization, theology, cultural studies.

Цыпина Л. В. Человек в мире: учение о «последней цели» природы и «конечной цели» творения в телеологии И. Канта.

Статья описывает представленную «Критикой способности суждения» Канта телеологию как способ связи сфер природы и свободы, позволяющий обнаружить место человека в мире с точки зрения преднамеренного техницизма природы и морального финализма истории. Автор обосновывает тезис о том, что самоценность человека как морального существа соотносится с возможностью царства добродетели как конечной цели творения.

Ключевые слова: телеология, рефлектирующая способность суждения, преднамеренный техницизм природы, моральный финализм истории, человек как «animal rationabile», конечная цель мира.

Tsipina L. V. Man in the world: the doctrine of the «last goal» of the nature and the «final goal» of the creation in Cant's teleology.

The article describes Cant's teleology represented by «Critique of power of judgment» as the mode of connection between domain of the nature and domain of the freedom. Teleology gives us the chance to find man's place in the world from the point of view of premeditated technique of nature and moral finality of history. The author substantiates the thesis, that self value of the man as the moral being correlates with the possibility of the kingdom of morality as the ultimate goal of the world.

Key words: Teleology, reflective power of judgment, premeditated technique of nature, moral finality of history, man as «animal rationabile», ultimate goal of the world.

Информация для авторов

«Вестник Русской христианской гуманитарной академии» — русскоязычный научный журнал, издающийся с 1997 года. С 2009 года журнал выходит с периодичностью четыре раза в год. В «Вестнике РХГА» публикуются научные статьи, имеющие научную ценность архивные материалы, материалы научных и научно-практических мероприятий, хроника научной жизни.

Присылаемые в редакцию тексты должны соответствовать следующим формальным требованиям: объем от 0,5 до 1,0 а.л., редактор Word, шрифт Times New Roman, размер 12, интервал одинарный, сноски концевые (ГОСТ Р 7.0.5–2008). Статьи должны сопровождаться аннотацией на русском и английском языках (каждая версия 400–500 знаков), а также списком из 4–6 ключевых слов на русском и английском языках. Авторам необходимо представить о себе следующие сведения: ФИО полностью, ученая степень, ученое звание, место работы, должность, домашний адрес, телефон, адрес электронной почты.

Материалы, не соответствующие описанным требованиям, могут быть отклонены редакционной коллегией без дальнейших разъяснений.

Решение о публикации поступивших материалов принимается редакционной коллегией на основании внутренних и внешних рецензий.

Редакция оставляет за собой право вносить в публикуемые тексты правку, которая не ведет к изменению смысла.

Электронная версия «Вестника РХГА» размещается в Интернете. Представление материала на рассмотрение редакционной коллегии равносильно признанию права редакции на электронную публикацию.

С аспирантов плата за публикацию рукописей не взимается.

К рассмотрению принимаются материалы, присланные на электронный адрес редакции journal.rhga@gmail.com.

Адрес редакции:

Русская христианская гуманитарная академия
Наб. реки Фонтанки, 15. Санкт-Петербург, 191023
Тел. (812)570-02-36; факс 571-30-75
www. rhga.ru

Свидетельство о регистрации средства массовой информации № 35196

Подписной индекс в объединеннем каталоге «Пресса России» 40971

ВЕСТНИК
РУССКОЙ ХРИСТИАНСКОЙ ГУМАНИТАРНОЙ АКАДЕМИИ

2009. Том 10. Вып. 2

Подписано в печать 02.06.2009. Формат $70 \times 100\,{}^{1}/_{16}$. Бумага офсетная. Печать офсетная.
Усл. печ. л. 24,05. Тираж 1000 экз. Заказ №

Типография «Град Петров»
ООО ИД «Петрополис»
197101, С.-Петербург, ул. Б. Монетная, 16
офис-центр 1, пом. 12; тел. 3365034
e-mail: info@petropolis-ph. spb.ru