

МИНИСТЕРСТВО
ОБРАЗОВАНИЯ И НАУКИ
РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ

АКАДЕМИЯ
ГУМАНИТАРНЫХ
ИССЛЕДОВАНИЙ

ФН

ФИЛОСОФСКИЕ НАУКИ

8/2015

Научный образовательный просветительский журнал
Издается с 1958 года. Выходит ежемесячно

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

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

Москва
Гуманитарий

Международный редакционный совет:

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

Редакционная коллегия:

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

Редакция:

Редактор отдела культурологии и религиоведения Дуркин Р.А.
Редактор международного отдела Чикин А.А.
Литературный редактор Феоктистова Т.А.
Научный редактор Липский Е.Б.
Ответственный редактор Комиссарова Л.Б.
Ответственный секретарь Пружинина А.А.
Верстка: Романова Е.И., Топилина В.М.
E-mail: academyRH@list.ru <http://www.phisci.ru>
Шеф-редактор Мариносян Х.Э.

THE MINISTRY OF
EDUCATION AND SCIENCE OF
THE RUSSIAN FEDERATION

ACADEMY FOR
RESEARCH INTO
THE HUMANITIES

RJPS

RUSSIAN JOURNAL OF PHILOSOPHICAL SCIENCES

8/2015

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

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

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

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

Moscow
Humanist Publishing House

International Editorial Council:

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

Editorial Board:

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

Editorial Staff:

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

International Department's Editor Chikin A.A.

Literary Editor Feoktistova T.A.

Science Editor Lipsky E.B.

Responsible Editor Komissarova L.B.

Executive Secretary Pruzhinina A.A.

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

E-mail: academyRH@list.ru <http://www.phisci.ru>

Editor-in-Chief Marinosyan Kh.E.

ОГЛАВЛЕНИЕ

ОТЕЧЕСТВЕННАЯ ФИЛОСОФСКАЯ МЫСЛЬ

Из истории интеллектуальных поисков ■		
<i>О.С. ВОЛГИН</i>	Владимир Соловьёв о значении государства	7
<i>С.А. СМЕРНОВ (Новосибирск)</i>	Философская аскеза Петра Чаадаева	21
<i>В.В. ЛАЗАРЕВ</i>	Посылки и перспективы монодуализма в русской философии	37
<i>А.Д. СУХОВ</i>	Философские поиски М.М. Шербатова	51

РОССИЙСКИЙ СОЦИУМ. ИСТОРИЯ И СОВРЕМЕННОСТЬ

Социологический мониторинг ■		
<i>Л.А. БЕЛЯЕВА</i>	Проблемы социокультурной модернизации	64
<i>М.Г. АГАПОВ (Тюмень), В.Н. АДАЕВ (Тюмень), М.Г. ГАНОПОЛЬСКИЙ (Тюмень), В.П. КЛЮЕВА (Тюмень), Н.А. ЛИСКЕВИЧ (Тюмень), Р.О. ПОПЛАВСКИЙ (Тюмень)</i>	Постколониальность Сибири: региональный синдром	66
<i>Л.А. ЛЕБЕДИНЦЕВА (Санкт-Петербург), Р.Х. САЛАХУТДИНОВА (Санкт-Петербург), И.А. БАРУЗДИН (Санкт-Петербург)</i>	Социокультурное развитие Санкт-Петербурга: видимые перспективы	80
<i>В.Г. НЕМИРОВСКИЙ (Красноярск)</i>	Социокультурное развитие российских регионов в контексте современной российской антиутопии	95

ИСТОРИЯ И КУЛЬТУРА. ФИЛОСОФСКАЯ РЕФЛЕКСИЯ

Феномен человека ■		
<i>Г.Л. БЕЛКИНА, С.Н. КОРСАКОВ</i>	В поисках идеала человека: опасности и перспективы	107
<i>И.Т. ФРОЛОВ</i>	Призраки и иллюзии «вечной жизни» и «всеобщего воскрешения» (1989)	114
<i>Г.А. ПОГОСЯН (Армения), С.Г. АЙРАПЕТАН (Армения)</i>	Э.С. Маркарян – гуманист наших дней	123

**Философская мысль:
рецепция и интерпретация ■**

<i>О.Л. ГРАНОВСКАЯ (Владивосток)</i>	Публичная рациональность Д. Готье и М. Риджа: классические истоки и неклассические контексты	134
<i>Д.В. ГУРИН (Калининград)</i>	Григорий Адольфович Ландау как критик евразийства (об одной дискуссии в эмигрантской газете)	146

НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ

Рецензии, аннотации, отзывы ■

<i>Ю.М. ХРУСТАЛЕВ</i>	Философия / Учебник / под ред. проф. А.Н. Чумакова. — М.: Инфра-М / Вузовский учебник, 2014. — 432 с.	155
■		
Наши авторы		158
■		
About the Authors		159
■		
Contents		160

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

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

Подписано в печать 10.07.2015 г. Формат 60х90/16. Печать цифровая.
Бумага офсетная № 1. Печ. л. 10,0. Тираж 1000 экз. Заказ
Отпечатано в типографии Издательского дома «Гуманитарий».
E-mail: humanist@academyrh.info



**ОТЕЧЕСТВЕННАЯ
ФИЛОСОФСКАЯ МЫСЛЬ**



**Из истории
интеллектуальных поисков**



ВЛАДИМИР СОЛОВЬЕВ О ЗНАЧЕНИИ ГОСУДАРСТВА

О.С. ВОЛГИН

115 лет назад ушел из жизни В.С. Соловьев, «Пушкин русской философии», как назвал его однажды С.Н. Булгаков. Его творчество вызывало неоднозначные реакции, часто его считали наивным утопистом, сторонником вселенской теократии, чьи идеи возможно и хороши, но не для этого мира. Он пытался оправдать Добро, и уже одно это делало его в глазах многих «практичных» людей наивным романтиком, человеком, который был создан неспособным ходить по нашей грешной земле. И одновременно в нем не было ничего монашеского, ничего книжного, но было желание понять то, чем должно жить. Он сочетал в себе противоположности: патриот и одновременно космополит, рационалист и мистик, поэт и прозаик, живущий мыслями в вечности и болеющий за дела сегодняшние. Все, что он делал, можно определить кратко: он хотел найти и высказать истинное предназначение человеческих дел, правильно выбрать цели и средства нашей жизни.

Да, мир за эти 115 лет сильно изменился. Современность определяется глобализацией, информатизацией, гуманизацией, т.е. условиями, о которых тогда и фантасты подумать не могли. Однако вопрос об истинных целях нашей жизни остается по-прежнему в центре внимания. Перечитывая В.С. Соловьева, ловишь себя на мысли что сказанное им об истинных целях общества и государства не потеряло своей актуальности.

Сегодня мы являемся свидетелями массового возрождения среди обществоведов интереса к государству. Обсуждению подвергается все: его сущность, формы власти, типы политических режимов, цели, условия эффективности, состоятельности и пр. Новизна многих аспектов государственности заставляет нас пересматривать прежние представления о природе, функциях и целях государства, искать новый язык и новые трактовки привычных понятий. Вместе с тем фактор преемственности, который присутствует в любом социальном динамическом процессе, требует, чтобы мы со всем вниманием об-

ратились и к классике, постарались бы увидеть в ней то, что в ее время было ответом на новые тогда вопросы, понять, как она их решала, и что дало ей рекомендацию в вечность.

Такой классической работой является небольшая статья В.С. Соловьева «Значение государства». Она была написана (но не окончена) в 1895 г., когда весь просвещенный европейский мир после долгих периодов войн и революций, обрел стабильность, которая казалась тогда вечной. В это время общественное мнение проникалось в отношении сложившегося общественного порядка чувством благодушия: по словам Стефана Цвейга наступил «золотой век надежности». С 1871 г. Европа не знала войн, и давление государства на общество существенно ослабело. «Все радикальное, все насильственное казалось уже невозможным в эру благоразумия»¹. Ян-Вернер Мюллер в работе «Споры о демократии приводит слова британского историка А.Дж. Тейлора о том, что вплоть до августа 1914 г. «здравомыслящий законопослушный англичанин мог прожить всю жизнь и не заметить присутствия государства, разве что только в виде почты и полицейского»².

Если граждане перестают ощущать присутствие государства при наличии устойчивого социального и экономического порядка, это значит, что государственная машина работает хорошо и слаженно, нужно только контролировать устойчивую работу всех частей государственного агрегата. Именно в середине этого периода благоденствия и появляется, на первый взгляд, простая, почти школьная статья В. Соловьева, в которой он излагает свой взгляд на эволюцию нескольких исторических типов государства от государства-полиса греков до православной Византии, ставя в ней вопрос о *внутренней причине бытия*³ государства.

Распространенный стереотип

Что же составляет внутреннюю причину бытия государства? Что дает государству силу быть? Не является ли этот вопрос абстрактным, внеисторическим? Ведь нас интересует, прежде всего, современное государство.

На первый взгляд, кажется, что государство успешно и прочно тогда, когда хорошо выполняет свои функции: укрепляет институт права, защищает свою территорию, собирает налоги, обеспечивает участие определенных слоев населения во власти, и, конечно, когда оно, в случае необходимости, проявляет свою монополию на легитимное физическое насилие (вспомним классическое определение М. Вебера)⁴. Этот последний признак государства так часто упоминают, что невольно приходит мысль о его необходимости для государства как такового. И это не удивительно, поскольку мы привыкли видеть государство как некую стоящую над обществом организующую силу, охранительницу права и порядка, имеющую право ограничивать,

давить и карать любого человека или общественную организацию во имя общественного порядка и стабильности, как если бы оно было полноправным хозяином всего общественного здания.

Между тем в определении М. Вебера следует обратить внимание на следующие признаки государства. Во-первых, «государство есть человеческое сообщество», т.е. оно не дано нам законами природы, как силы земного притяжения или электричества, которые будут «накачивать» нас всегда с «железной» закономерностью, если мы будем пренебрегать правилами обращения с ними. Во-вторых, оно претендует на монополию насилия только в определенной области социальных отношений, а не везде. Оно не может насильно учить, лечить, воспитывать, если мы не нарушаем своим невежеством, плохим здоровьем или ненормативным поведением нормальную жизнь других людей. В-третьих, со стороны государства допускаются лишь формы *легитимного* насилия, т.е. такие, которые не только соответствуют букве закона, но и признаются общественным мнением или большинством. В-четвертых, это насилие может ограничиваться только физическим и социальным воздействием на человека, духовная сфера личности недоступна государству. И, наконец, в-пятых, М. Вебер уточняет высказанный тезис о насилии словами: «...для нашей эпохи характерно», давая возможность сомневаться в том, что право на легитимное насилие — универсальный признак государственной власти как таковой.

Специфика определения М. Вебера состоит в том, что оно опирается на признак, являющийся инструментальным. Насилие есть не более чем инструмент власти. Между тем именно этот признак был особенно «любим» в XX в. теоретиками классового общества. Как человеческое существо нельзя определить по тем инструментам, которыми оно пользуется в своей ежедневной практике, так и государство нельзя определить по инструментам его власти и функциям. Как указанная характеристика отделяет человека от животного, но не определяет его сути, так и признак легитимного насилия отделяет государство от других социальных институтов, но не говорит нам о том, что оно есть само по себе.

Существенный признак государства есть тот, который дает ему силу существовать; в христианском лексиконе сюда подошло бы понятие «животворящей силы». Понятно, что сила эта не в *природных* условиях, не в климате, не в особенностях географии, не в богатстве природных ресурсов, не в созданных людьми возможностях *второй* природы (промышленности, науке, технологиях), не в одной *отдельно* взятой сфере общественной жизни, например, в экономике, равно как и не в идеальном стремлении человека к благу, богатству, счастью.

Эволюция философских представлений о сущности государства прошла несколько этапов. Первый, античный, можно назвать аристотелевским. Аристотель не разделял государство и общество и видел

в государстве сообщество общин, каждая из которых представляет собой большую семью. Второй, средневековый этап, отразился в творчестве Августина и получил завершение в философии Фомы Аквинского. Государство понималось как человеческое установление, пронизанное божественной премудростью через Христа и его церковь. В Новое время, отмеченное отделением церкви от государства, последнее все более обрело черты стоящего над обществом субъекта, должного надзирать и справедливо карать нарушителей общественного порядка (договора). В эпоху социальных революций к нему стали относиться как к орудию классовой борьбы, машине подавления одного общественного класса другим. В наступившую эпоху «революции управляющих» оно приняло для нас вид Топ-Менеджера, регулирующего с целью оптимизации различные сферы производства (материального, социального, духовного). Сегодня, когда перспективной задачей менеджмента становится максимальное удовлетворение потребителей, когда мы переходим от общества массового потребления к обществу индивидуального консюмеризма, появилось новое специфическое отношение к государству как к «фирме» по производству базовых и вместе с тем индивидуально-ориентированных социальных услуг. Таким образом, начав с представления о государстве как объединении общин и совершив кульбит к стоящему над обществом существу (Левиафану), мы завершаем разговор о государстве тем, что в наших глазах оно приземляется на твердую почву рутинной повседневности, чтобы удовлетворять наши индивидуально-специфические бытовые потребности. Действительно, никакой мистики! В отношении взглядов на государство общество вполне завершило процесс расколдовывания.

Государство и личность

Но так ли уж верно то, что ничего загадочного в природе государства для нас не осталось? Попробуем посмотреть на государство с позиции индивида, так сказать «снизу вверх». Вопрос, который всегда волновал людей при общении с государством, из разряда личностных: как государство относится ко мне? Это частный пример общего вопроса, который всегда занимал теоретиков государства: как государство относится к человеку, действительно ли был прав Ницше, когда утверждал, что человек начинается там, где кончается государство? Тот факт, что мы воспринимаем государство как инструмент, механизм, институт, фирму по предоставлению социальных услуг, иными словами, как нечто безличное не означает, что за этой внешностью ничего нет. Вопрос о человеческой природе государства по-прежнему волнует нас.

Свою статью о государстве В. Соловьев начинает не оригинально, повторяя азбучные истины о природе законов и необходимости раз-

деления властей. Вместе с тем это та простота, за которой скрывается большой труд продумывания и концентрации мысли. Наше внимание уже приковывается первым предложением: «Всякое личное существо в силу своего безусловного значения (в смысле нравственности) имеет неотъемлемое право на существование и совершенствование»⁵. Заметим, что разговор о государстве Соловьев начинает не с социальных групп и классов, партий и институтов, а с индивида, «личного существа», имеющего к тому же «безусловное значение» как субъект, право которого на существование и совершенствование неотъемлемо. Получается, что тайна существования государства скрыта в природе безусловной личности? Но тогда возникает законный вопрос: разве государство личностно, разве оно ориентировано на запросы личности? Мы знаем, чувствуем по опыту общения с государством, что оно *безлично*. И основанием его безличности служит закон как фундамент государственности, о чем Соловьев несколькими строчками ниже пишет, утверждая, что «закон есть общепризнанное и безличное»⁶. Отсюда следующий вопрос: как безличное государство может удовлетворять потребность личности? На первый взгляд, здесь явное противоречие. Либо, общаясь с государством, мы не должны позиционировать себя как личности, либо мы с государством все-таки одной природы, оно *от нас* личностно, но мы этого не видим, поскольку его личность более высокого порядка.

Еще Платон мечтал о таком государстве, которое было бы тождественно природе человека, а значит, было бы личностно. Мы утверждаем, что христианский Бог — личностный. Но и мы творим личностное бытие. Все вокруг нас, чего мы касаемся, становится личностным, обретает наш образ. В работах В. Соловьева неоднократно повторяется тезис о том, что человек своей разумной и нравственной деятельностью одухотворяет природу, не только материальную, но и социальную, в том числе государство. Такую деятельность В. Соловьев называет нравственным правом. И чтобы это право не зависело от внешних случайностей и чужого произвола необходима определенная социальная среда. В. Соловьев называет ее «общезитием» или «общественностью», «ибо человек одинокий, предоставленный самому себе, очевидно бессилён против стихий природы, против хищных зверей и бесчеловечных людей»⁷. Общественная форма жизни ограничивает пространство свободы индивида требованиями общественного интереса или общего блага. В этом смысл закона⁸.

Далее В. Соловьев характеризует три признака закона: публичность, конкретность и реальность, и силу применять закон называет *властью*. Во власти он различает три момента: власть творить законы, власть судить по законам и власть принуждать к исполнению законов. Таким образом, перед нами предстают хорошо известные три ветви власти: законодательная, судебная и исполнительная. Логика рассуждения

В. Соловьева относительно различения ветвей власти примечательна своей строгостью, ясностью и краткостью. Но мы читаем дальше и понимаем, что обоснование необходимости разделения властей есть предисловие к главной мысли философа о природе государства, которую не часто упоминают. «Ясно, — пишет В. Соловьев, — что эти три различные власти — законодательная, судебная и исполнительная — суть только особые формы проявления *единой верховной власти* (курсив мой. — О. В.), в которой сосредоточивается все положительное право общественного целого, как такого»⁹. Что же такое эта загадочная верховная власть? Личность правителя, стоящего над тремя ветвями власти? Если понимать так, то тогда надо будет признать, что над государством как высшим институтом власти, стоит частное лицо со своим мировоззрением и системой ценностей. Но может ли такое быть? В истории уже были правители, которые говорили: «Государство — это я», но мы знаем, чем это кончалось. Может быть, «единая верховная власть» — это гегелевский Абсолютный Дух, который говорит тихо, но неумолимо? И лишь тот правитель успешно выполняет свою миссию, кто имеет прирожденную способность понимать то, чего требует Демиург. Тайна государства по Соловьеву заключена в природе этой самой верховной власти. Это та «иглолка», в которой сосредоточена вся жизненная сила Левиафана. Если она будет сломана, то неизбежно погибнет и сам Левиафан. Особенность современных теорий государства (и, возможно, их недостаток) в их механистичности: они описывают его как машину, агрегат и делают это для того, чтобы определить, как оптимизировать работу всех его узлов, передаточных ремней и рычагов, чтобы увеличить коэффициент полезного действия.

В. Соловьеву было свойственно иное отношение к действительности, как он сам говорил, — мистическое. Он считал, что процесс познания реальности включает в себя не две ступени, а три. Чувственное и рациональное познание вполне достаточны для механистического описания реальности, в том числе и социальной, но не достаточны для понимания ее органической природы. Высшая, мистическая ступень познания позволяет непосредственно постигать абсолютный исток бытия¹⁰. Только мистическому познанию доступна экзистенциальная, духовная основа социальной жизни. Только с его помощью можно понять причастность индивида к государственности. Государственность есть явление собирательное и потому в государстве личность не должна растворяться. Слова, которые в демократическом обществе человек произносит хотя бы раз в жизни: «Если бы я был президентом!» — выдают реальную мистическую связь между индивидом и государством, частью и целым. Система разделения властей, работающая как «балансир» сдержек и противовесов по принципу подвижного равновесия рационально объяснима. А вот верховная

власть механизмом не является, она есть «Я» государства и заключает в себе то, что можно назвать личностью более высокого порядка или «душой» государства¹¹.

Возможно, применение к государству понятия личности покажется кому-то непривычным, даже нелепым. Американский культуролог и психоаналитик, профессор русской литературы Калифорнийского университета Даниэль Ранкур-Лаферрьер считает, что одушевление государства является характерной чертой русской культуры. «Русским свойственно осмысливать свою страну как коллективный образ, как некую единую личность». В подтверждение он приводит ряд цитат из работ выдающихся русских и советских исследователей, в частности, Д.С. Лихачева. «Огромная страна всегда владела огромным культурным наследием и распоряжалась им со щедростью свободной и богатой личности. Да, именно личности, ибо русская культура, а вместе с ней и вся Россия являются личностью, индивидуальностью»¹². Но заметим, что нет оснований применять понятие «личность» исключительно к человеку как индивиду и что больше ни одно органическое целое этого не заслуживает. Личностью следует называть всякое существо, которое имеет «Я» (Self, Selbst). Есть человеческий уровень личностного бытия, но, по В. Соловьеву, существует и надчеловеческий, надындивидуальный уровень. Заметим, что Лейбниц распространял принцип личного бытия (монады) на любое органическое целое, находящееся на различных уровнях вселенской иерархии.

Возвратимся к В. Соловьеву: «Без единства верховной власти, так или иначе выраженного, невозможны были бы ни общие законы, ни правильные суды, ни действительное управление, т.е. сама цель организации данного общества не могла бы быть достигнута»¹³. Получается, что верховная власть и есть «Я» государства, а ветви власти, институты, организации, управленческие аппараты и прочее — всего лишь его внешние органы, как руки, ноги и все тело человека. Правитель — тоже только орган верховной власти. Он выражает лишь свое человеческое, субъективное понимание этой «яйности» высшей власти. Но то, что эта высшая основа действительна, особенно ясно видно в демократиях, когда власть регулярно сменяется на основе честных, прозрачных и законных выборов. Черда смен президентов не меняет природы государства, оно остается самим собой. Чем же является верховная власть, если это — нечто большее, чем личность президента или даже черда президентов? Ответ напрашивается сам собой, верховная власть — это *идея*. И то, как люди эту идею понимают и претворяют, начиная с правителя и заканчивая каждым человеком, определяет действительную историю государства и общества.

Как понимал эту идею В. Соловьев, от чего предостерегал нас в нашей практике обращения с этой идеей? Вот главный вопрос его статьи. На первый взгляд В. Соловьев кажется сторонником гегелевского

идеалистического абсолютизма. Однако эта кажимость развеивается, когда он последовательно рассматривает, почему закончили свой век, возможно преждевременно, *государство-полис* греков, *государство-империя* римлян и византийское земное *государство Христа*.

С ходу напрашивается возражение, имеет ли смысл рассматривать кончины вышеназванных государств в перспективе возможного другого для них исхода? История, как часто говорят в таких случаях, не имеет сослагательного наклонения. Да к тому же чем нам может быть полезен их печальный опыт, если их природа качественно отлична от природы современного государства? Однако стоит задуматься над этим вопросом потому, что он направляет нас к главному вопросу, который ставит В. Соловьев, вопросу о внутренней причине бытия государства.

Государственная идея

Государства умирают потому, что исчерпывают свою идею. В. Соловьев начинает свой анализ эволюции государственной идеи с античного города. Греческое государство-полис, которое, как пишет он, «навсегда укоренилось в памяти человечества, как о том свидетельствуют такие слова, как *гражданин*, *гражданская доблесть*»¹⁴, впервые выполнило чисто человеческую задачу, утвердило идею культуры и соответственно отделило культуру от не-культуры (варварства). Идея государства была результатом свободного акта, объединения родов и племен на политической, т.е. гражданской основе. Для участников объединения это означало снятие родоплеменной идентификации, появление индивида, идентифицирующего себя с над-родовой общностью полисной культуры. Конечно, эта культура была еще очень партикулярна: каждый полис претендовал на особый культурный статус, но в этом выходе за границы родовой культуры было и нечто большее, чем новый партикуляризм, в ней присутствовало действительно универсальное начало. Воплощенным символом этого начала был Сократ, в нем мы видим, что культура начинается не с пользования материальными и социальными благами каким-то особым, характерным только для этой новой культуры способом, главное — она начинается с *культуры мысли*, с умения определять все важное и отвечать индивидуально за свои определения. Только на этой основе возможен универсальный позитивный диалог во имя поиска общих ценностей. Софисты, главные идейные противники Сократа, как раз избегали таких определений и соблазняли слушателей мыслью о том, что каждый сам по себе прав, а значит — сам себе правитель, и нет между людьми общих истин и ценностей, ставя на место объединяющей идеи интересы и потребности человека как частного лица. Если бы мир человеческий был на самом деле устроен так, как его описывали софисты, то никакая государственность не была бы воз-

можна. В словах Сократа «Желать вам всякого добра — я желаю, о мужи афиняне, и люблю вас, а слушаться буду скорее бога, чем вас»¹⁵ — суть его универалистской позиции, облеченной в культурные идеи его времени. Всеобщее реально, думать о нем, искать его в открытой, честной дискуссии — уже есть для государства благодатное дело. При этом Сократ — вовсе не государственный, но его взгляды составляют необходимое условие реальной, живой государственности, которая осуществляется и над людьми, и для людей. Не случайно Сократ сказал на суде, что если он будет несправедливо приговорен к смерти в угоду частным интересам обвинителей, то высшая кара постигнет и их. В этих словах скрыта простая мысль: если люди замкнутся в своих частных интересах и перестанут думать о том, что их объединяет, общественные узы, питающие государственность ослабеют, и ценность индивидуальной жизни будет не защищена.

Обратимся теперь к мнению В. Соловьева о судьбе Рима. Если греки за верховное начало принимали единство города и культуры, то римляне поднялись выше, отождествив государство с правом. «Определяя государство... римляне придавали ему... безусловное значение, видели в нем верховное начало жизни... высший интерес, которому все прочее должно неограниченно подчиняться»¹⁶. Забота о спасении государства, понимаемого как *res publica* (общее дело) для римлян было делом нравственным, высшим нравственным долгом, добровольно и сознательно выполняемым. «Недаром римская доблесть вошла в поговорку, — замечает В. Соловьев, — и никому не придет в голову сказать про человека нравственно негодного: вот настоящий римлянин!»¹⁷ Римляне боготворили государство потому, что переросли языческие племенные культы. Хотя они и оставались язычниками, но были, если можно так сказать, язычниками высшего уровня, язычниками-универсалистами. Человек всегда чувствует, что есть что-то выше его, частицей чего является он сам. Это высшее ему хочется опредметить, представить реальностью. Боги римлян и боги покоренных народов были тем множеством, которое, как догадывались прошедшие греческую философскую школу римляне-язычники, происходило от единого. Но до христианского Духовного Творца их мысль еще не доходила. Она искала это Единое и нашла его в Государстве. Государство как источник их общественного бытия обещало и давало им и жизнь, и славу, и богатство. Они воплотили в высшей степени государственный абсолютизм, но поставили государство, как пишет В. Соловьев, «на недолжное место»¹⁸. Недолжным оно являлось с точки зрения христианской этики, которая стояла на том, что любые отношения между людьми и государством опосредованы Богом. Характерное мнение Августина, что цель государства не в том, чтобы создать рай на земле, а в том, чтобы на ней не было ада, свидетельствует о духовном восхождении христианского обще-

ства над язычеством: государство — всего лишь инструмент общественного порядка. Христианство сделало возвращение к римскому государственному абсолютизму невозможным. На его место, считал В. Соловьев, в средние века выступили две новые политические идеи общего значения: западноевропейская и византийская. Первая подчеркивала относительный характер государства, представившего равнодействующую враждебных сил, центральной королевской власти, духовенства, феодальных властителей и городских общин. Она реально отвечала состоянию средневекового западноевропейского общества, постепенно становящегося многоукладным, социально разнородным и конфликтно-правовым. Оно все более дифференцировалось пока не дошло в этом движении до онтологического предела, до индивидуальности, которая в эпоху Возрождения расцвела как Высокая Индивидуальность (термин Л.М. Баткина)¹⁹. Перед государством объективно встала сложнейшая задача — стать институтом управления общественными процессами, инициированными отношениями частных граждан, предел развития которых есть Высокая Индивидуальность.

Другой путь — продолжить римскую логику обожествления государственной власти, но на более высоком уровне, облачить эту власть в христианские одежды, сотканые по правилам особого христианского «логоса». Византия хотела видеть в государстве «сверхправовое начало, которое, не будучи производением данных правовых отношений, может и призвано самостоятельно изменять их согласно требованиям высшей правды»²⁰, правды Христа. Она стремилась превратить государство в высший христианский нравственно-управляющий орган, но сама была еще обременена достававшимся ей от Рима правовым формализмом, который она хотела применить и к вещам сакральным. Но формализация христианства — вещь имманентно невозможная. Она вынимает из учения Христа живую душу, превращая его в разнovidность идолопоклонства. По сути это была попытка превращения логоса римского государственного абсолютизма в «логос» Христа. Но «логос» Христа нельзя онтологизировать: не может быть земного государства Христа, а вот онтологизировать и придать высшую, но не абсолютную (!) ценность Высокой Индивидуальности, как показала западная культура, можно. В истории неоднократно делались попытки онтологизировать частное, индивидуальное как универсальное и абсолютное, и всегда это начиналось триумфом, а затем приводило к трагедии и заканчивалось фарсом. «В окончательном суждении должно сказать, что Византия не исполнила своего исторического призвания. Во внутренней политике она слишком охраняла полуязыческое status quo, не думая о христианском усовершенствовании общественной жизни, вообще же подчиняла все внешнему интересу военной защиты. Но именно вследствие этих

односторонних забот она потеряла *внутреннюю причину своего бытия* (курсив мой. — О. В.), а потому не могла исполнить и внешней своей задачи и погибла печальным образом»²¹.

Так завершился исторический путь Византии, а путь западноевропейского строительства государства продолжался. Европа строила государственное тело общества, клеточкой которого была автономная, защищенная правом, сама за себя отвечающая индивидуальность.

Перспективы

Можем ли мы считать западный путь верным, наконец-то исторически найденным? Статья В. Соловьева не дает нам положительного ответа, но не дает и отрицательного, она уводит мысль в другую плоскость нежели привычный дуализм: либо идти западным путем, либо своим особым. Для Соловьева важен не путь, а путеводная звезда. Значение соловьевского представления о государстве важно тем, что оно не вписывается ни в привычную западную индивидуалистическую парадигму, ни в парадигму отечественную, назовем ее патриотической. Западная парадигма по сути — *технологическая*, патриотическая парадигма, напротив, — *мистическая*. Позиция В. Соловьева — *этическая*. Запад строил государственность, идя по пути развития индивидуалистического начала общественности. Этот принцип мировосприятия С.Л. Франк назвал сингуляризмом. Согласно ему целое является результатом соединения элементов и поэтому вторично. Главная задача в рамках данной парадигмы — суметь соединить обособленные элементы в целое с помощью определенных технологий. Выдающееся изобретение западной политической мысли — общественный договор — есть по сути технология. Патриотическая парадигма исходит из *холистского* мировосприятия, согласно которому первично целое, оно определяет характер элементов, из которых состоит. Целое священо, так как оно родоначально.

Позиция В. Соловьева не подвергает сомнению правоту и значимость технологического, институционального взгляда на государство, как не может быть подвергнуто сомнению значение техники вообще и для современного общества в частности. В этом отношении неверно было бы противопоставлять учение В. Соловьева о государстве современным западным институциональным теориям. Однако искать такой же практической выгоды от идей В. Соловьева просто нелепо. У него теория государства утверждается в ином «измерении», которое можно назвать универсалистским. Государство должно удовлетворять фундаментальную потребность личности — стремление к универсальности. Каждая ступень исторической государственности есть шаг на пути к обретению все большей универсальности. Универсальность для В. Соловьева имеет не только онтологический, но и этический смысл. Примечательно, что у В. Соловьева этическое содержание со-

циальных феноменов определяет их онтологическое содержание. В «Оправдании добра» он пишет: «Для нас всякая общественная организация интересна и желательна, лишь поскольку в ней воплощается нравственное начало, поскольку ею оправдывается добро»²². Конечно, под этот тезис подпадает и государство, определяемое им как «воплощение людской солидарности» для «осуществления добра в мире».

В «Оправдании добра» этическое обоснование необходимости государства В. Соловьев доводит до положения, способного поразить своей экстремальной напряженностью любого современного человека, в особенности человека российского, которого эволюция государственной власти последних двух десятилетий настойчиво приучает надеяться не на государство, а только на самого себя. Станным и нелепым, на первый взгляд, представляется следующее определение: «Как церковь есть собирательно-организованное благочестие, так государство есть собирательно-организованная жалость»²³. Сравним это определение с привычной трактовкой государства у М. Вебера как политической организации, имеющей право на легитимное насилие. У В. Соловьева определяющий признак государственной власти — жалость, у М. Вебера — насилие. Задачу государства М. Вебер видит в поддержании общественного порядка даже, если необходимо, средствами насилия, В. Соловьев же видит значение государства в защите и помощи индивиду. Однако правы оба. Общественная жалость к униженным и слабым, не способная на решительную борьбу со злом, ни к чему не годна, насилие без жалости бесчеловечно. И то и другое видели и испытывали люди в XX в.

Следует заметить, что этическое отношение В. Соловьева к государству не следует трактовать как упрек западному обществу, где к государству граждане относятся как к инструменту индивидуальной защиты и личного благополучия. Соблазн именно так понимать суть дела преследует нашу общественную мысль еще со времен славянофилов. При социализме это противостояние только усилилось. Наша современная политическая наука по-прежнему легко попадает в обманчивое и непродуктивное противоречие «либо — либо»: либо исповедовать западные истины, либо противопоставить Западу нашу особую духовность. Старый славянофильский самообман проистекал из ложного убеждения, что Запад игнорирует этическую основу общности. По нашему мнению, специального опровержения этого мнения о бездуховности и безнравственности Запада не требуется: сама история западной цивилизации его опровергает. Важный для нас вопрос не в том, почему в представлении о государстве возможны такие полярные точки зрения, а в том, почему в России уже второе столетие доминирует в этом вопросе этическая парадигма, так категорически утвержденная в идее государственно-организованной жалости. В своем определении В. Соловьев выразил общее, веками

существовавшее в нашем обществе, бессознательное желание видеть государство именно таким, *человечным*. Если принять во внимание то, что философия ищет предельные основания любой человеческой проблемы, то, надо признать, В. Соловьев предельно глубоко и последовательно представляет этот особый взгляд на значение государства. В России исторически власть никогда не отличалась вниманием к человеку. Человек как личность для власти был внешним явлением. Общество, не пройдя школу формирования индивидуальности, привыкло строить государственность, исходя не из интересов конкретных людей, а из интересов групп. В советское время этот мотив воплотился в предельно абстрактное «*Надо*». Дегерсонализация государственного управления в эпоху социализма достигла своего апогея. Когда рухнул социализм, на перспективу оставался только один вариант — вообще исключить государство из круга жизненных условий постсоветского человека. Это и произошло: жизнь рядовых граждан стала все более подчиняться известному из советской классики правилу — «спасение утопающих дело рук самих утопающих».

Подведем итог: тезис В. Соловьева о нравственном начале государства поставлен не в пик Западу. Вообще вся русская философия, близкая по духу линии В. Соловьева, была обращена к российскому обществу и его глубинным проблемам. В отличие от поверхностного антизападничества она не вступала в идейную борьбу ни с Западом, ни с Востоком. В. Соловьева беспокоила судьба российского общества и его государственности. Не повторить бы опыт Византии, не уйти в язычество, прикрываемое идолами национальных интересов, целостности, духовности, материального благополучия и пр. Эти ценности, хотя они чрезвычайно важны, составляют внутреннюю причину бытия государственности, не они источник его живой силы. Нашему обществу необходимо то, что А.С. Пушкин назвал «смягчением нравов», а мы назовем вниманием к человеку. Только в такой среде государство может стать действительным, т.е. нравственным и правовым институтом, обеспечивающим развитие личности в обществе.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Мюллер Я.-В. Споры о демократии. — М., 2014. С. 22.

² Там же. С. 24.

³ Соловьев В.С. Соч. В 2 т. Т. 2. — М., 1989. С. 561.

⁴ Вебер М. Политика как призвание и профессия // Вебер М. Избр. произв. — М.: Прогресс, 1990. С. 645.

⁵ Соловьев В.С. Соч. В 2 т. Т. 2. С. 549.

⁶ Там же. С. 550.

⁷ Там же. С. 549.

⁸ Там же.

⁹ Там же.

¹⁰ Мистика есть «опыт непосредственного общения с Богом» (Бохенский Ю. Сто суеверий. Краткий философский словарь предрассудков. — М., 1993. С. 98).

¹¹ Я беру слово «душа» в кавычки в силу непривычности употребления этого слова в данном контексте.

- ¹² Ранкур-Лефферер Д. Рабская душа России. – М., 1996. С. 22 – 23.
¹³ Там же.
¹⁴ Соловьев В.С. Соч. В 2 т. Т. 2. С. 552.
¹⁵ Платон. Апология Сократа / пер. М.С. Соловьева // Платон. Собр. соч. В 4 т. Т. 1 (Философское наследие). – М., 1990. С. 83.
¹⁶ Соловьев В.С. Соч. В 2 т. Т. 2. С. 554.
¹⁷ Там же.
¹⁸ Там же. С. 555.
¹⁹ Баткин Л.М. Европейский человек наедине с собой. – М., 2000. С. 8.
²⁰ Соловьев В.С. Соч. В 2 т. Т. 2. С. 557.
²¹ Там же. С. 561.
²² Соловьев В.С. Соч. В 2 т. Т. 1. – М., 1990. С. 425.
²³ Там же. С. 522.

REFERENCES

- Batkin L.M. *European man face to face with himself*. Moscow, 2000 (in Russian). 1005 p.
 Bocheński J.M. *One Hundred superstitions. A Short Philosophical Dictionary of superstitions*. Moscow, 1993 (trans. in Russian). 187 p.
 Mueller Y.-V. *Debates on democracy*. Moscow, 2014 (trans. in Russian).
 Plato. *Apology (of Socrates). Plato. Selected Works*. 4 volumes. Vol. 1. Moscow, 1990. pp. 70-96 (trans. in Russian by M.S. Solov'yev).
 Rancour-Laferrriere D. *The Slave Soul of Russia*. Moscow, 1996 (trans. in Russian).
 Solov'ev V.S. *Justification of the Good. Solov'ev V.S. Works*. 2 volumes. Vol. 1. Moscow, 1990, pp. 47-548 (in Russian).
 Solov'ev V.S. *Works*. 2 volumes. Vol. 2. Moscow, 1989. pp. 549-561. (in Russian).
 Veber M. *Politics as a Vocation and profession. Veber M. Selected Works*. Moscow, Progress, 1990. pp. 644-706 (trans. in Russian).

Аннотация

В статье рассматривается вопрос, который В.С. Соловьев определил, как вопрос о «внутренней причине бытия государства». Этот вопрос сегодня приобретает особую актуальность в связи с тем, что в отечественной и зарубежной научной литературе преобладает институциональный, прагматический подход к пониманию значения государства, который оставляет вне поля зрения экзистенциальный, личностный аспект государственности. Автор анализирует работу В.С. Соловьева «Значение государства», в которой философ подводит читателя к мысли о духовной природе государства.

Ключевые слова: государственность, единая верховная власть, гражданин, язычество, высокая индивидуальность, нравственное начало государственности.

Summary

The article is focused on the question that V. Solov'yev defined as “internal cause of state being”. This question becomes important due to domination in scientific literature of pragmatic institutionalism regarding the nature of a state. This paradigm leaves out of the sight existential, humane source of statehood. The author analyzes the Solov'yev's article “The Meaning of a State”, in which prominent philosopher thoughts about humane, spiritual nature of a state.

Keywords: statehood, entire supreme power, citizen, paganism, high individuality, moral basis of statehood.

ФИЛОСОФСКАЯ АСКЕЗА ПЕТРА ЧААДАЕВА*

С.А. СМЕРНОВ

Бывает весьма полезно обращаться к опыту ранее живших философов, становящихся твоими собеседниками. Их опыт поучителен, из него можно извлечь полезные уроки. К таким собеседникам относится, с нашей точки зрения, Петр Яковлевич Чаадаев. Его опыт важен тем, что показывает нечто корневое и принципиальное, хотя и редкое, — сам прецедент философствования. Эта прецедентность воплощается в главном — в понимании философии как опыта аскезы. П.Я. Чаадаев показал пример автономного мышления, отличного от опыта религиозного откровения, опыта построения идеологической доктрины, опыта пророчества или морализаторства, или опыта художественного творения, хотя и то, и другое, и третье могут быть составными частями единого опыта духовной работы.

Наш дальнейший дискурс требует особого жанра изложения. Поэтому далее мы будем излагать свое понимание в виде комментариев на полях «Философических писем». Но прежде позволим себе настроить оптику мышления и обратиться к традиции, в рамках которой философия понимается как аскеза.

Философия как аскеза

В силу доминирования в западноевропейской мысли рационалистической и эссенциалистской парадигмы и распространения ее на отечественную философию рассмотрение опыта философствования как опыта аскезы до сих пор остается явлением не частым, хотя и известным. В то же время зачастую аскетический опыт чаще всего относят к укладу монашеской жизни, нежели к жизни конкретного философа.

Впрочем, рассмотрение и построение собственно философской традиции как традиции аскезы, причем антропологически ориентированной, имеет место, причем, речь идет об опыте, вполне укорененном в мировой философской мысли.

Например, С.С. Хоружий, реконструируя исихастский органон духовной работы, сознательно опирается на него при построении собственной концепции синергийной антропологии. Он полагает, что духовному опыту вообще должен быть присущ мистический и аскетический опыт. Мистический опыт — это «опыт событий трансцендирования», который образует особый онтологический горизонт в бытии, взятом в энергийном аспекте — как «бытие-действие»¹. Событие

* Статья написана в рамках проекта Российского научного фонда «Построение неклассической антропологии. Новая онтология человека», грант № 14-18-03087.

трансцендирования означает преодоление и превосходжение здесь-бытия, наличного сущего. Это событие означает предельную полноту, совершенную исполненность бытия-действия². По Хоружему, осуществление такого опыта и есть самоосуществление человека как такового. И наоборот — состоятельная антропологическая стратегия как раз предполагает обязательность проделывания такого мистического опыта³. С мистическим опытом трансцендирования переплетается опыт аскезы, практика аскезы, означающая в своей полноте и пределе онтологическую трансформацию человека, опыт преображения. В целом эти практики мистики и аскезы означают единство духовной практики в целом и грань между ними всегда условна⁴.

Возьмем другой пример. М. Фуко рассмотрел опыт аскезы у римских стоиков. Он вводит в своем проекте «практик себя» принцип метаморфоза субъекта: чтобы познать истину, субъект должен сам измениться⁵. Такое радикальное изменение себя есть условие познания истины. Не может быть истины без обращения и преображения субъекта: «Человек сам трудится над собой, вырабатывает себя из себя, постепенно преобразует себя в себя в долгой работе над собой, каковая и есть аскеза»⁶. Отличительным признаком античной аскезы Фуко называет то, что «аскеза — не способ подчинить субъекта закону; аскеза — это способ связать себя с истиной»⁷. Аскет — не тот, кто воздерживается, подчиняясь норме и закону, а прежде всего тот, кто служит истине, практикует собой, своей жизнью, эту истину.

Здесь необходимо сделать остановку: Фуко фиксирует свое понимание специфики античной аскезы, заключающейся в том, что она представляет собой упражнение субъекта, которое он проделывает над самим собой. Субъект выделяет, практикует истину не ради подчинения закону, внешней норме или Благу, а ради самоцельности субъектности: «...греки и римляне вели речь о том, чтобы посредством упражнения в истине учредить субъекта в качестве конечной цели для себя самого»⁸. В пределе всякая аскеза предполагает ограничение и, в конечном счете отказ от самого себя. Но, утверждает Фуко, античная аскеза такого отказа не предполагала. Она предполагала проделывание такой работы, с помощью которой человек становится самим собой, обретает, находит себя: «...надо было постараться установить такое отношение к себе самому, которое отличалось бы полнотой, завершенностью, целостностью, было бы самодостаточным и служило залогом совпадения с собой (*transfiguration à soi*), какое есть счастье, в себе же и находимое. Такова была цель аскезы»⁹. Аскеза — это «то, что позволяет говорению истины, — обращенной к человеку истиной речи, с которой он обращается к себе самому, — стать его способом быть человеком»¹⁰.

Фуко делает вывод: «...основной смысл и основная задача философской аскезы, аскезы практики себя в эллинистическую и римскую

эпоху заключается в обеспечении того, что я назвал бы субъективацией истинной речи. В итоге истинная речь оказывается моей речью, благодаря аскезе я делаюсь субъектом говорения истины»¹¹. Заметим, что в отличие от античной философской аскезы христианская аскеза, по Фуко, означает как раз отказ от себя, процесс десубъективации, точнее, объективации в истинной речи, самоотречение¹².

Другой исследователь Античности, П. Адо, ставит иные акценты. Он понимает античную философию в целом как опыт духовных упражнений, которые проделывали философы, но не ради себя как самоцели, а ради открывания себя универсуму, космосу как целому. Все многообразие духовных упражнений, которые были наработаны в античной философии, П. Адо ставит в подчиненное положение: философия как опыт аскезы осуществляется ради осознания человеком себя как «частицы универсального разума»¹³. При этом Адо выделяет две парадигмы духовных упражнений, две формы обращения человека (или конверсии, *conversio*, если брать латинский аналог греческого *μεταστροφός*) — эпистрофе (*ἐπιστροφή*) и метаноиа (*μετάνοια*). Первая предполагает возврат к себе, утраченному и потерянному, обретение утраченной природы (конверсия-возврат), вторая требует преобразования себя (конверсия-перемена, мутация). Обе формы подразумевают определенную духовную работу на фоне обращения к идее Блага¹⁴.

Итак, что есть философская аскеза?

1. Философия, понимаемая и осуществляемая как аскеза — это опыт автономного мышления от первого лица, предполагающий максимальную дисциплину мышления, целью которой является служение истине бытия, а не клану, школе, стране, правителю. В этом плане философ действует как идиот (*ἰδιώτης*), частное лицо.

2. В своем опыте аскезы как служении бытию философ откликается не на правила морали и закона, а на онтологический вызов. Попытка дать ответ на тот вызов бытия, который философ слышит извне, из онтологически иного, задает ему толчок на действие в сторону постава себя на онтологический предел.

3. В силу действия такого онтологического вызова и ответа в виде постава себя на онтологический предел задается событийность философствованию как акту-действию.

4. Тяга к такой событийности дает энергию преображения автора, осуществляющего это действие. Исходно он не может быть готов сразу к поставу-пределу. Чтобы событие акта состоялось, философ вынужден осуществлять собственное преображение, переживая метаморфоз всей личностной структуры.

5. Результатом такого ряда событий преображения, которые могут идти неопределенно долго и повторяться много раз или могут прозойти только однажды, становится формовка «культурных органов»

у философа — органов видения, слышания, новой телесности, иного способа чувствования, иного способа мысли и действия. В целом формируется новая культурная органика личности, ее культурный органон. Масштаб, полнота, цельность этого органа всякий раз плавают, не имея готовой мерки, а имея главную меру — меру присутствия в бытии. Тем самым философ как человек становится мерой сущего, хотя для внешнего наблюдателя он выглядит сумасшедшим.

Теперь приступим к пристальному чтению. Будем фиксировать не столько идеи философа, его учение, его историософию, сколько его способ изложения, его тип работы-беседы с получателем писем, его медитативный настрой.

Медитация первая. Установка

Проблематика первого философического письма посвящена вообще-то не России, не ее урокам и ее судьбе. Письмо обращено к нам самим, думающим или не думающим о себе, и посвящено Чаадаевым себе самому и своей корреспондентке, госпоже Пановой. Главный предмет посвящения — настрой души как основа для серьезного разговора о религии, точнее о религиозном чувстве.

Кто мы и как мы думаем? На что настроены? Каковы наши привычки и обычаи? Наши устои? Наши чувства? На что настроена «работа сознания»? И здесь он фиксирует свою позицию: «...лучшее средство сохранить религиозное чувство — это придерживаться всех обычаев, предписанных церковью. Такое упражнение в подчинении себя важнее, чем обыкновенно думают»¹⁵. Нужна сосредоточенность, «сосредоточенная жизнь, посвященная главным образом религиозным помыслам и упражнениям»¹⁶. Эта сосредоточенность и работа сознания есть условие того, что нам будет открыта «непосредственная передача истины» и будет доступно духовное единство, в силу чего наступит «царство правды среди людей»¹⁷. И вопрос не в том, чтобы подчинить себя строгой аскезе. Речь идет о естественном (особенно для женщины) настрое и естественном характере этих душевных занятий: «...я вовсе не проповедую... мораль слишком аскетическую... я ишу то, что может внести успокоение в вашу душу», — пишет Пановой Чаадаев¹⁸.

Итак, важно настроиться и установить, выработать некий «режим для души, как есть режим для тела, надо уметь ему подчиниться»¹⁹.

И вот здесь содержится все существо и новизна позиции Чаадаева. Он и сам удивляется — что такого в том, что он предлагает? Оказывается, констатирует Чаадаев, требование установки режима души «имеет всю ценность новизны»²⁰. Оказывается, для нас, живущих в православной стране, этот настрой душевной работы как раз и является проблемным и новым, а потому у нас и нет душевных и духовных устоев и опор. А потому и нет своей истории. А речь ведь идет о

простых и доступных всем вещам — о «повседневных событиях», «о жизненном благоустройстве, об их навыках, об этих наезженных путях сознания, которые придают уму непринужденность и вызывают размеренное движение души»²¹. Только такой покой души и мир в душе задают необходимый настрой и установку для вырабатывания в себе религиозного чувства и реального, имеющего духовные корни, обустройства повседневной жизни. И этот настрой для Чаадаева носит характер опоры для ориентации вокруг.

И что же далее он видит, пишет Пановой? Оглянитесь вокруг. Нет ничего устойчивого, «все исчезает, все течет, не оставляя следов ни вовне, ни в нас. В домах наших мы как будто в лагере; в семьях мы имеем вид пришельцев; в городах мы похожи на кочевников, хуже кочевников... ибо те более привязаны к своим пустыням, нежели мы — к своим городам»²². Чаадаев вначале дает настрой для душевной работы и предлагает своей корреспондентке совершить эту работу, причем не разово, а установить режим души, как есть режим для тела. Причем, этот режим для человека вполне естествен и доступен.

Понятно, что Чаадаев проводит параллель между жизнью индивидуальной и жизнью народа: «Народы — существа нравственные, как и отдельные личности»²³. Для него народ, нация сродни человеку, в его письмах рассыпаны самые разнообразные сравнения качеств народа с его индивидуальными особенностями отдельного человека: народы проходят стадии детства, юности, зрелости, старости; мы находимся до сих пор в состоянии детского ребячества, с легкомыслием младенца тянемся к чужому как к погремушке; европейские народы показывают нам пример, потому что обрели себя, стали взрослыми»²⁴.

Но суть не в этом. Суть в том, что необходимым условием обретения духовных устоев является личный опыт духовного сосредоточения. Мы эту работу не делаем, вот ведь в чем проблема! И потому нам необходимо «как-то переначать у себя воспитание человеческого рода», как-то вновь обрести «свое лицо»²⁵. И дело здесь не в учености, не в чтении книг, не в литературных и научных занятиях. Дело состоит в том, чтобы всего себя пересоздать, всю среду, весь окружающий воздух, всю атмосферу. Этого главного нам и не хватает, озабочен Чаадаев, потому мы озабочены подражанием, подвластны слепому копированию чужих образцов, носим пиджак с чужого плеча.

Итак, первое письмо посвящено медитативному настрою, установке души, причем метафизической установке, задающей оптику для дальнейшего разговора. В основе же этого настроения лежит необходимая душевная работа, упражнение (работа ума и души, работа сознания, работа духа), что нам принципиально важно. Чаадаев имеет в виду именно этот залог для настроения — залог душевной работы, залог упражнений. Это собственно и составляет стержень аскезы. Фило-

софа не устраивает то, что мы не позволяем себе именно этого, мы не работаем, мы легко возбуждаемся, бежим, кому-то подражаем, также легко остываем и так до следующего раза.

В конце письма автор делает надпись о месте его написания (кстати, о топосе философа!) — Некрополис. Город мертвых. Чаадаев мыслит себя отшельником, живущим в городе мертвых, где он обитает, приняв некую философскую схиму.

Медитация вторая. Сосредоточение и открывание

Второе письмо посвящено следующему шагу аскезы. Итак, мы настроились, задали установку на душевное сосредоточение. И здесь важна последовательность и порядок действий: «...для точного поддержания известного строя (души) необходимо устранить все, что ему мешает»²⁶. Поэтому важно настроиться утром, когда твоя голова чиста, сердце покойно, душа не уязвлена ничем внешним. Необходимо именно «первые часы дня сделать как можно более значительными и торжественными», провести эти часы в полном уединении, устранить все лишнее, что могло бы рассеять внимание. Тем самым создается, ставится некий упор, который потом будет держать тебя в течение всего дня: «Эти впечатления и эти мысли обычно предопределяют состояние нашей души на весь день»²⁷. Если же этот упор не поставить, не настроить свой душевный склад, если в первые утренние часы не настроишь себя на необходимую работу, если бываешь выбит из наменного круга занятий, то и весь день будет испорчен, мы скатываемся на житейские хлопоты и мелочи и перестаем принадлежать самим себе. Это утреннее сосредоточение важно для того, чтобы «расправить душу»: «Этой внутренней работе надо все приносить в жертву, применительно к ней надо установить весь порядок... жизни»²⁸. И тогда это расправление души задает душевную силу, что позволяет быть спокойным и человек может вкушать «тишину душе». Если каждый день настраиваться на такое открывание мира, как только будет выработан такой походящий «род жизни», то «люди и предметы сами собой расположатся вокруг вас», фиксирует правило Чаадаев²⁹.

Не надо спасать и перестраивать мир. Он сам собой расположится, если человек выработает определенный душевный уклад жизни, выдвигая его каждый день. Лучше с утра³⁰. Но это не значит, что все само собой выстроится вокруг нас. Здесь Чаадаев продолжает тему пересоздания атмосферы: «Вам придется себе все создавать, сударыня, вплоть до воздуха для дыхания, вплоть до почвы под ногами»³¹.

Речь идет о созидании некоего своего микроклимата, своей среды вокруг себя, своего душевного приюта. Но этот приют не похож на монашеский скит. Чаадаев не требует «монашеской замкнутости», «речь идет лишь о трезвом и осмысленном существовании, а оно не имеет ничего общего с мрачной суровостью аскетической морали»³².

Здесь Чаадаев напоминает базовый христианский постулат, нравственную максиму из Матфея: «...поступать надобно с другими так, как мы желаем, чтобы поступали с нами»³³. Эти постулаты для Чаадаева становятся теми принципами-опорами, которыми он обеспечивает себе душевный покой при расправлении души и тем самым открывается Иному миру, поскольку обретает душевную силу. Он открывается Истине Откровения. И она дается ему непосредственно. Именно поиск первоначального Откровения важен философу, поскольку «без ясного этого первого общения Духа Божия с духом человеческим ничего нельзя понять в христианстве»³⁴.

Это открывание миру Небесному, изначальному, становится следующим шагом в аскезе Чаадаева. Он предлагает своей корреспондентке попытаться вновь переоткрыть не саму себя только, но саму себя — через открывание себе Неба, истины человеческой, поскольку ее-то человек и потерял, т.е. потерял себя: «...с той поры, как человек изменил свою природу, истина нигде не проявлялась [для него] в своем блеске, и невозможно было ее распознать сквозь туман, который ее заволакивал»³⁵. Новый мир начинается с распознавания утерянной истины, утраченной природы. Этим завершается второе письмо.

Медитация третья. Самоотречение

Но распознавание истины требует не только чистого чувства веры, но и разума. А потому: «...станем опять на философскую точку зрения, мы ее не исчерпали, — продолжает философ в третьем письме, — ... как бы ни была сильна вера, разум должен уметь опираться на силы, заключающиеся в нем самом»³⁶. Чаадаев переходит к следующему шагу: философской рефлексии, помогающей акту открывания. Таких понятий он не употребляет, но контекст такой работы он задает.

Сама по себе вера не дает сил для «перерождения нашего существа. Но пока мы не почувствовали, что наша ветхая природа упраздняется и что зарождается в нас новый человек, созданный Христом»³⁷, мы должны использовать дополнительные средства такой работы по перерождению. Эти средства лежат уже в философии, причем, не в форме учений, а в форме определенного способа работы, который помогает нам нас самих наставить на правильный путь. Поэтому нам нужно в философии «не то, что содержится в философии, а скорее то, чего в ней нет»³⁸.

Чаадаев фиксирует дефицит в самой философии и обращается за руководством к избранным редким именам. Например, к Монтеню, которого не считает «умом, склонным к вере», но признает правоту его тезиса: «Повиновение есть истинный долг души разумной, признающей небесного владыку и победителя»³⁹. Здесь Чаадаев фиксирует свой базовый постулат: истинное движение к себе, акт перерождения заключается как раз в полном отказе от себя, самоотречение в пользу

верховой силы, нравственного закона, то есть живой мысли Христа, поскольку вся наша активность есть лишь проявление этой силы, благодаря которой мы включаемся в общий порядок мира.

Отказ от своей изменчивой, ветхой, шаткой, потерявшей божественное начало природы, в пользу открывания Иной, божественной природы, есть главное действие человека по перерождению. И главным способом, помогающим ему это сделать, становится философия как рефлексивная работа по осуществлению этого опыта открывания, поскольку последний нуждается в дополнительных разумных подмогах, позволяющих именно так и судить: «Чем больше он (человек. — С.С.) себя подчиняет, тем он сильнее. И перед человеческим разумом стоит один только вопрос: знать, чему он должен подчиниться. Как только мы устраним это верховное правило всякой деятельности, умственной и нравственной, так немедленно впадем в порочное рассуждение или в порочную волю»⁴⁰. Это удержание силы открывания призван осуществлять разум, т.е. философская работа, усиливающая веру: «Назначение настоящей философии только в том и состоит, чтобы, во-первых, утвердить это положение, а затем показать, откуда исходит этот свет, который нами должен руководить в жизни»⁴¹.

Философия есть указатель к божественному свету. Мало иметь чувство веры. Философия укрепляет это чувство веры в божественный свет. Чаадаев подкрепляет свой тезис разными аргументами сугубо из научной сферы. Аргументы поучительны. Разве, спрашивает Чаадаев, ученый-физик не подчиняется законам природы, дабы эти законы постичь? Потому физик и постигает природу, что он ставит свой разум по отношению к природе в подчиненное положение. Также и математик, подчиняющий свой разум всеобщим правилам анализа. Также должен действовать и философ. Что такое логический анализ? Это и есть насилие разума над самим собой, т.е. насилие над индивидуальностью во имя всеобщего правила и всеобщего закона. Здесь Чаадаев ссылается на Ф. Бэкона: «Единый путь, отверстый человеку для владычества над природой, есть тот самый, который ведет в Царство Небесное: войти туда можно лишь в смиренном образе ребенка»⁴².

Законным следствием открывания миру становится самоотречение человека от себя в пользу всеобщего Закона: «...настоящая основа нашей умственной мощи в сущности есть не что иное, как своего рода *логическое самоотречение*, однородное с самоотречением нравственным и вытекающее из того же закона»⁴³. Такое правило Чаадаев выводит по той же логике христианской аскезы: «...никакая сила, никакой закон не создаются нами из себя»⁴⁴. Благо не может быть выдумкой нашего разума. Закон потому и закон, что он не может исходить из нас. Истина потому и истина, что не выдумана нами. Мы должны совершить акт открывания и самоотречения от своей индивидуальности и ветхости, подчинив себя верховной силе, дающей нам силу духовную, и мы

будем иметь шанс войти в царство небесное и познать божественный свет. А силу для отречения ему дает не только чувство веры, но и его разум, настроенный на такое самоотречение. Все, что от нас требуется в этом случае — это «иметь душу, раскрытую для этого познания», постижения нравственного закона.

Медитация четвертая. Испытание силой

В четвертом письме Чаадаев вдруг переходит к теме, которая, казалось бы, не вытекает из предыдущего хода рассуждений — теме положительного знания. Опираясь на уровень достижений наук того времени, нарастающий научный прогресс и связанное с этим развитие позитивизма, стремление ученых получать положительные, добытые эмпирическим путем знания о мире, Чаадаев обсуждает методы получения этих знаний, т.е. опору исследований на количественные методы, начиная с пифагорейцев, которые «мыслили природу, состоящую из числовых величин»⁴⁵.

Чаадаев фиксирует это доминирующее стремление наук к количественным методам, поскольку этим объясняется желание ученых ухватить и зафиксировать в числе, величине, количестве то, что больше, чем число, т.е. бесконечное. Человек, замечает Чаадаев, стремится познать природу, но он стремится также познать и Бога. Однако здесь, вслед за Кантом (но без прямой ссылки) Чаадаев спрашивает, распространяется ли принцип очевидности и положительности знания и стремление к количественному исчислению на сферу моральных законов, на область морали и психологии? Ведь мы же не выводим истину из себя.

Зафиксировав в своем опыте аскезы обозначенные нами выше принципы открывания и отречения, Чаадаев далее фиксирует проблему предела, границы познания, но уже в «области духовной». Ведь «естественные условия достоверности» знания заключаются именно в том, что истина находится вне нас. Однако где «предел данных, находящихся в области психологии и морали? Предела нет. Затем, где совершается моральное действие? В нас самих»⁴⁶.

Итак, тот прием, который привычным образом применяется разумом в области положительных понятий, положительного знания, связанного с эмпирическим познанием природы, может ли он быть использован в области духовной⁴⁷? Очевидно, что нет, отвечает Чаадаев. Точнее, именно очевидности положительного качества знаний о духовном опыте человека мы не достигнем, применяя привычные в позитивных науках методы. Но вопрос ведь остается. Как достигнуть в духовной области очевидности, то есть недвусмысленности и ясности? Ответ: «Что касается меня, я этого не знаю»⁴⁸. При этом Чаадаев фиксирует, что, несмотря на простоту этого суждения, философия никогда до него не доходила, не решалась отчетливо устанавливать

существенное различие двух областей знания. Она постоянно смешивала «конечное с бесконечным, видимое с невидимым». Философия никогда не сомневалась в том, что «мир духовный можно также познать как мир физический»⁴⁹.

В богатой библиотеке Чаадаева были, в том числе, и оригиналы первых двух «Критик» Канта, сохранившиеся с его пометками. В них кенигсбергский старец как раз фиксировал границы человеческого познания и разводил мир природы и мир свободы, признавая, что идеи разума (Бог, свобода, бессмертие души) не познаваемы таким же способом, как познаваемые на основе опыта и категорий рассудка предметы природы (вещи-для-нас). Несмотря на это, Чаадаев не ссылается на это принципиальное положение философии Канта, делая вывод относительно всей философии⁵⁰.

Итак, к нравственному опыту, к области духовной, выводы, построенные в позитивных науках и знаниях, не применимы, считает Чаадаев. Вместе с тем, проблема-то заключается в том, что, делая выводы из существующего эмпирического опыта, мы пытаемся также предугадывать будущие процессы. Можем ли мы также предугадывать и в области морали? Нет, напротив, «здесь совершается все лишь в силу свободных актов воли». Опытный метод здесь не поможет⁵¹.

Заметим, что Бог для Чаадаева разлит в природе, дан, предзадан человеку как абсолютный закон, растворенный в природе. Чаадаев не допускает личного энергичного общения с ним, не предполагает личностной религиозной практики. Чаадаев выступает как философ, допускающий Бога в природе как безусловную силу, закон. Письма Чаадаева суть следы его философской аскезы, медитативной практики сосредоточения, сходной с медитативной практикой Декарта на основе принципа *cogito*. Но область богопознания для Чаадаева запретна, ибо его медитации не переходят в практику религиозного общения. Для него Бог есть положенная вне его сила и закон, который просто принимается как сила, дополнительная силе всемирного тяготения.

Поэтому мы должны признать действие на нас двух сил — силы свободы воли, лежащей в нас, и силы, лежащей вне нас, силы божественной, равно как, если мы признаем действие силы всемирного Тяготения, то мы должны будем признать и силу «Вержения»⁵². Здесь есть тонкий момент. В оригинале, как известно, написанном на французском языке, у Чаадаева в этом месте стоит слово «projection». Вообще-то во всех европейских языках это слово, идущее от латинского этимона, означает бросание, метание. Этот этимон вошел в европейские языки и стал означать «проект». Исходно проект понимался как бросок, выброс, как бросает лассо ковбой, заарканивающий быка, или индеец, бросающий бумеранг, чтобы поразить зверя.

Проект в своем культурном этимоне означает действие, направленное на захват. Субъект «делает проект» — значит, он бросается

на объект, чтобы захватить его. Проект объекта — это захваченный, схваченный объект. Одновременно проектировать — значит осуществлять действие по выбросу себя вперед, чтобы представить шаг развития, свое будущее. Но переводчик, готовивший первое письмо для публикации в «Телескопе», перевел это слово как «Вержение». Здесь он использовал иной смысл. Дело в том, что русское «верзаться» означает — врать, говорить неправду, изворачиваться, нести чепуху, говорить бестолково⁵³. Отсюда — ворожба, колдовство. Исходный этимон русского слова вержение, верзаться — это плести, вязать. Отсюда производные — отверзлись врата, отвержение чувств, в смысле открылись, развязались путы и узы, развязался узел, т.е. открылась тайна. Отверзнуть — значит не просто открыть, а отгадать тайну, распутать, развязать узел. Отверзлись врата — значит, они не просто раскрылись, а стала доступной скрытая тайна, подобран ключ к вратам.

Конгениальный Чаадаеву Мандельштам, его «провиденциальный собеседник», позже напишет:

Может быть, это точка безумия,
Может быть, это совесть твоя —
Узел жизни, в котором мы узнаны
И развязаны для бытия...

Корень «вержения» несет в себе два смысла. Первый означает увязывание мира в единый узел, единый центр, удерживающий мир от распада в единой форме мира, второй — силу-действие вержения (извержение), разгадывание мира, развязывание узла тайны, преодоление действий темных сил, плетущих нити и узлы тайны, творящих ворожбу.

Поэтому перевод точен. Этот этимон угадывается по смыслу всего этого куска письма. Чаадаев отмечает, что если бы мы знали только один закон тяготения, то мир был бы бесформенным, «вся вещественность обратилась бы в одну бесформенную и косную массу»⁵⁴. Потому нужен и второй закон, вторая сила, сила собирания косной массы в форму, в узел, который предстоит человеку развязать, разгадать.

И здесь Чаадаев отмечает разницу двух сил. О тяготении мы знаем, мы его измеряем, постигаем, оно доступно опыту наблюдения. Но вот силу «Вержения» мы принимаем как необходимость, как внешнюю силу, но темную, не доступную познанию. В обоих случаях мы имеем достоверность обеих сил, только одна нам дана отчетливо, она доступна, а вторая — смутная и темная, хотя, повторяем, обе они достоверны⁵⁵. И здесь Чаадаев проводит аналогию. Как в мире есть две силы, и сила тяготения действует лишь в совокупности с силой вержения, так и относительно человека можно сказать, что его сила — лишь побочная, сопрягающаяся с иной силой, силой божественной. Это не

значит, что нет места для действия собственной силы нашего Я. Все равно внешние силы я осознаю. А «сознавать — значит действовать»⁵⁶. На самом деле я постоянно действую, и хотя я подчиняюсь внешней силе, «я сознаю» ее.

Чаадаев осуществляет обратный интеллектуальный ход, отличный от хода Декарта. Декарт ввел принцип *cogito* и от него силой чистой мысли пришел к идее Бога, который и воздействует на меня, так мыслящего. Чаадаев же пришел к принципу *cogito* от веры. Признание внешней ему божественной силы было положено им в самом начале, и на этом фоне разворачивается вся его философская аскеза. Силу последней он поверяет силой веры. И тем самым он укрепляет и философскую силу, сам факт своего акта сознания.

Да, я свободен, фиксирует Чаадаев. Могу ли я в этом сомневаться? Пока я пишу эти строки, разве я не знаю, что я властен их не писать?⁵⁷. Заметим, способ рассуждения здесь сугубо декартовский. Почти парафраз. Но эта свобода человека, его воли, есть тот самый образ Божий, Его подобие. Он (Бог) так восхотел: «Этот образ Божий, Его подобие — это наша свобода»⁵⁸. И одновременно наша свобода есть наше испытание: он восхотел даровать нам нашу свободу и «одарил нас способностью знать, что мы противимся своему Создателю»⁵⁹. Мы тем самым злоупотребляем нашей свободой и творим зло как последствие свободы.

В этой медитации фиксируется момент испытания нас самих нашей свободой, дарованной нам божественной силой. Сила веры испытывает силу разума, а последняя укрепляет и саму веру чистотой своего автономного высказывания. Укрепив себя в разуме и вере, Чаадаев далее в последующих письмах осуществляет досмотр мировой философии и науки, дает описание галереи портретов. На том собственно философская аскеза как опыт мысли заканчивается и начинается распространение ее результатов и поучение.

Уроки опыта аскезы

Опыт аскезы Чаадаева нельзя назвать опытом преображения. Последнее с ним уже случилось. И далее философ уже проделывает опыт сосредоточения и медитации, опыт концентрации на предмете мысли. В то же время Чаадаев предпринимает то, что мы отмечали выше, опираясь на анализ Фуко: опыт аскетизма как практикование истины. М.К. Мамардашвили в конце жизни в одном из своих интервью назвал Чаадаева «единственным обладателем автономного философского мышления в России»⁶⁰. Но этот импульс автономности, по мнению Мамардашвили, после него угас бесследно. Чаадаев не создал и не собирался создавать «традиции автономной философской мысли».

Спустя многие годы сам Мамардашвили проделал такой же опыт автономного философского мышления. Для него Чаадаев оставался живым, но только «провиденциальным собеседником», если воспользоваться определением другого, конгениального Чаадаеву, автора, О.Э. Мандельштама. В 1915 г. поэт написал замечательный очерк «Чаадаев», в котором он замечает то же самое, что и Мамардашвили. По своему складу, пишет Мандельштам, Чаадаев не был ни писателем, ни трибуном. Он был «частный» человек, что называется «privateer»⁶¹. И этот частный человек самого себя создал, слепил. Движителем этой работы по самосозиданию была идея духовного единства: «Идея организовала его личность, не только ум, дала этой личности строй, архитектуру»⁶².

И силой этой дисциплины личности, этой «нравственной архитектоники»⁶³ Чаадаев выстраивает свою мысль о мире, о России, о Европе, о цивилизации, причем, замечает Мандельштам, важно не только то, что сказал философ, но и то, чего он не сказал. Фрагментарная форма «Философических писем» внутренне обоснована, в них много пауз, пустот, недосказанности, недоговоренности — прямое следствие опыта молчания души. Что он думал на самом деле о России — остается тайной: «Зияние пустоты между написанными известными отрывками — это отсутствующая мысль о России»⁶⁴.

Чаадаев писал, как и сам Мандельштам, своему «провиденциальному собеседнику» в надежде, что когда-то мысль неизреченная дойдет до него.

Посох мой, моя свобода —
Сердцевина бытия,
Скоро ль истиной народа
Станет истина моя?...

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Хоружий С.С. К феноменологии аскезы. — М.: Изд-во гуманитарной литературы, 1998. С. 6.

² Там же. С. 7.

³ Там же. С. 6.

⁴ Там же. С. 8.

⁵ О проекте «практик себя» у М. Фуко см. подробнее в нашей работе: Смирнов С.А. О смысле онтологической заботы/работы (комментарии на полях «Герменевтики субъекта» М. Фуко) // Вестник Новосибирского государственного университета. Серия: Психология. 2010. Т. 4. № 1. С. 74 — 93.

⁶ Фуко М. Герменевтика субъекта: Курс лекций, прочитанных в Коллеж де Франс в 1981 — 1982 учебном году / пер. с франц. А.Г. Погоняйло. — СПб.: Наука, 2007. С. 28.

⁷ Там же. С. 344.

⁸ Там же. С. 346.

⁹ Там же. С. 347.

- ¹⁰ Там же. С. 354.
¹¹ Там же. С. 359 – 360.
¹² Там же. С. 360.
¹³ Адо П. Духовные упражнения и античная философия. – М.; СПб.: Степной ветер; Коло, 2005. – С. 307.
¹⁴ Там же. С. 199 – 203.
¹⁵ Чаадаев П.Я. Сочинения. – М.: Правда, 1989. – С. 17.
¹⁶ Там же.
¹⁷ Там же. С. 16.
¹⁸ Там же. С. 18.
¹⁹ Там же.
²⁰ Там же.
²¹ Там же.
²² Там же. С. 19.
²³ Там же. С. 21.
²⁴ Опыт прочтения Чаадаева с точки зрения выявления в его письмах (на языке французского оригинала) индивидуалистической лексики, включая категории индивида, персоны, личности, нравственной личности, представления народа как нравственной личности, показан в работе А.П. Козырева. Но при таком весьма полезном, казалось бы, прочтении автор так и не выявил то, что сквозит в тексте писем Чаадаева – лица самого философа, лица философской личности (см.: Козырев А.П. «Шаткость индивидуального»: персоналистическая лексика П.Я. Чаадаева // Вопросы философии. 2012. № 2. С. 40 – 48).
²⁵ Чаадаев П.Я. Сочинения. С. 20.
²⁶ Там же. С. 37.
²⁷ Там же.
²⁸ Там же. С. 38.
²⁹ Там же. С. 39.
³⁰ Известно, что Чаадаев славился одной из лучших в Москве библиотек, которую он собирал со студенчества. В его библиотеке хранились книги всех европейских мыслителей на языках оригинала. Разумеется, был и Р. Декарт с его «Медитациями». Привычка француза лежать долго в постели утром и его признание, что лучшие мысли как раз приходят в это время, сильно перекликаются с этим же требованием московского философа.
В 4-м письме Чаадаев явно акцентирует принцип *cogito*, что показывает, что максимы Декарта он не просто читал, а перевел в правило личной жизни.
³¹ Чаадаев П.Я. Сочинения. С. 40.
³² Там же. С. 41.
³³ Там же. С. 43. «Так во всем, как хотите, чтобы с вами поступали люди, так поступайте и вы с ними» (Мф. 7:12). Это же золотое правило нравственности обсуждал и несколько раз упомянутый им И. Кант, чьи работы Чаадаев также прорабатывал.
³⁴ Чаадаев П.Я. Сочинения. С. 46.
³⁵ Там же. С. 48.
³⁶ Там же. С. 49.
³⁷ Там же. С. 50.
³⁸ Там же.
³⁹ Там же.
⁴⁰ Там же. С. 52.
⁴¹ Там же.
⁴² Там же.
⁴³ Там же. С. 53.

- ⁴⁴ Там же.
⁴⁵ Там же. С. 62.
⁴⁶ Там же. С. 63.
⁴⁷ Там же.
⁴⁸ Там же.
⁴⁹ Там же. С. 64.
⁵⁰ Хотя далее в пятом письме Чаадаев отмечает заслугу Канта, который поставил пределы человеческому разуму, а на страницах «Критики практического разума» сохранилась его запись на немецком: «Он не был светом, но он свидетельствовал о свете» (Чаадаев П.Я. Сочинения. С. 583). Фраза взята из изречения Христа об Иоанне Предтече: «Он не был свет, но был *послан*, чтобы свидетельствовать о свете» (Ин. 1:8). До конца принять кантово различие Чаадаеву мешает рациональность конструктов у немца, отсутствие живого дыхания и энергии аскетического действия. Хотя, казалось бы, Кант так же показал пример именно философской аскезы, как ранее до него это проделали Декарт или Паскаль.
⁵¹ Чаадаев П.Я. Сочинения. С. 64.
⁵² Там же. С. 66.
⁵³ Фасмер М. Этимологический словарь русского языка. В 4 т. Т. 1. – М.: Астрель; АСТ, 2004. С. 298.
⁵⁴ Чаадаев П.Я. Сочинения. С. 65.
⁵⁵ Там же. С. 67.
⁵⁶ Там же. С. 69.
⁵⁷ Там же. С. 71.
⁵⁸ Там же.
⁵⁹ Там же.
⁶⁰ Мысль под запретом. Беседы М.К. Мамардашвили с Энни Эппельбуэн. – URL: http://mamardashvili.com/authobiographical/la_pensee_empechee.html (дата обращения 23.05.2015г.)
⁶¹ Мандельштам О.Э. Слово и культура: Статьи. – М.: Советский писатель, 1987. С. 87.
⁶² Там же.
⁶³ Там же. Удивительно то, что Мандельштам употребляет такие слова, которым потом припишут М.М. Бахтину. Идеи витали в воздухе.
⁶⁴ Там же. С. 89 – 90.

REFERENCES

- Hadot P. *Spiritual exercises and ancient philosophy*. Moscow, Saint Petersburg, Steпноy veter [Steppe wind], Kolo, 2005. 448 p. (trans. in Russian).
Kozyrev A.P. "The shakiness of the individual": The personalistic vocabulary of P.Ya. Chaadaev. *Voprosy filosofii*. 2012. No 2, pp. 40–48 (in Russian).
Mandelstam O.E. *Word and Culture: Articles*. Moscow, Sovetskiy pisatel, 1987. 320 p. (in Russian).
Thought banned. *Conversations of M.K. Mamardashvili with Annie Eppelbuen*. Available at: http://mamardashvili.com/authobiographical/la_pensee_empechee.html (data obrashheniya 23.05.2015g.) (in Russian).
Smirnov S.A. On the ontological sense of care/work (comments in the margins of "Hermeneutics of the subject" by Foucault). *Vestnik Novosibirskogo gosudarstvennogo universiteta* [Bulletin of the Novosibirsk State University]. Series: Psychology. 2010. Vol. 4. No 1, pp. 74–93 (in Russian).
Fasmer M. *Etymological dictionary of the Russian language*. 4 Volumes. Moscow, Astrel; AST, 2004 (in Russian).

Foucault M. *Hermeneutics of the subject: The course of lectures at the Collège de France in 1981–1982 academic year* (trans. by A.G. Pogonyajylo. Saint Petersburg, Nauka, 2007. 677 p. (in Russian).

Khoruzhiy S.S. *To the phenomenology of asceticism*. Moscow, Izdatelstvo gumanitarnoy literatury [Humanitarian Literature Publ.], 1998. 352 p. (in Russian).

Chaadaev P.Ya. Works. Moscow, Pravda, 1989. 656 p. (in Russian).

Аннотация

В статье предложен способ понимания и описания опыта философствования как аскезы на примере П.Я. Чаадаева. Опираясь на работы П. Адо, М. Фуко и других разработчиков антропологического дискурса, автор вводит понимание того, что такое философская аскеза, отличная от аскезы религиозной. Вводятся первоначальные принципы и критерии философской аскезы. «Философические письма» П.Я. Чаадаева автор рассматривает как своего рода медитации, упражнения по сосредоточению, показывающие, что русский философ проделывал определенную духовную работу, которую можно представить как философскую аскезу.

Ключевые слова: философская аскеза, медитации, духовные упражнения, духовные практики.

Summary

The article suggests a way of understanding and describing the experience of philosophizing as an askesis for example of P.Ya. Chaadaev. The author, based on the works of P. Hadot, M. Foucault, and other developers of anthropological discourse, introduces an understanding of what is philosophical askesis, in contrast to the religious askesis. He introduces the original principles and criteria of philosophical askesis. The author examines “The Philosophical Letters” by P.Ya. Chaadaev as meditation exercises and concentration showing that Russian philosopher was doing some spiritual work, which can be represented as a philosophical askesis.

Keywords: philosophical askesis, meditation, spiritual exercises, spiritual practices.

ПОСЫЛКИ И ПЕРСПЕКТИВЫ МОНОДУАЛИЗМА В РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ

В.В. ЛАЗАРЕВ

Нередко встречающийся еще в наше время «этический интеллектуализм», объясняющий наличие зла неведением, сводящий зло к слабости или ограниченности человеческого ума, к недостатку в добре, не выдерживает современной критики. Развитие интеллекта, прогресс знаний и рост просвещения сопровождаются не уменьшением, а ростом преступности. Вслед за историком русской философии В.В. Зеньковским можно с еще большим материалом для подтверждений повторить и теперь: «Современный прогресс открывает такие тонкие по своей технической стороне возможности зла, какие не знало прежнее время. Люди просвещенные, образованные не совершают мелкого воровства, прямого насилия... но тем страшнее, тем утонченнее формы зла, которыми так богато наше время»¹.

Затруднения в вопросе свободы выбора между добром и злом.

Парадоксальный антиномизм

Специфические затруднения для мысли возникают с абсолютизацией чего-либо относительного в нашем мире. «Абсолютное добро и абсолютное совершенство вне царства Божьего превращает человека в автомат добра, т.е., в сущности, отрицает нравственную жизнь, ибо нравственная жизнь невозможна без нашей свободы к добру и злу. Поэтому к злу определяется двоякое отношение: к злу нужно относиться терпимо, как терпимо относится Творец, и со злом нужно беспощадно бороться. Из этого парадокса этика выйти не может»². Бердяев считает, что и само зло может быть определено только антиномически. С одной стороны, его следует понимать как пустоту и небытие, и оно имеет совершенно лишенный сущности, негативный характер, проявляющийся в искажении и вырождении бытия (и тем самым не устраняется, а удерживается одно из первоначально принимавшихся толкований Владимиром Соловьевым зла как простого недостатка или лишенности добра)³. С другой стороны, мы не можем не приписать злу и позитивного смысла, поскольку оно дает стимул к совершенствованию жизни. Антиномизм зла можно уяснить еще и по-другому: с одной стороны, требуется его безусловное искоренение, с другой — оно есть также путь, ведущий к добру, к испытанию свободы духа, путь неустанного внутреннего преодоления дьявольских искушений. Если же мы будем рассуждать о торжестве добра непременно в терминах причинности, закономерности, неизбежности или станем искать поруку окончательной победы добра в рациональных

основаниях, то мы опять не выйдем за рамки детерминистской мифологии об объективной необходимости наступления царства Божия. Что же касается противоположного этому детерминистскому подходу, волюнтаристского решения вопроса о борьбе со злом, то ведь и этот путь (а он тоже насильственно навязывает людям добро) может оказаться пагубным: «За что боролись...» «Беспощадное и злое отношение к злу и злым, — предупреждает Бердяев, — может обернуться новым злом, и как часто оборачивалось! Как свобода может порождать рабство, так и беспощадное уничтожение зла, месть злым порождает новое и новое зло. Человек попадает в безвыходный магический круг»⁴. Бердяев связывает с этим выход к таинственной теме, заключенной в евангельской заповеди о любви к врагу своему (*Своему*, не Божьему).

В статье «Кошмар злого добра» Бердяев взялся критически осмыслить пределы «свободы в добре» и пришел к признанию и принятию антиномичности: «Свобода — источник зла. Зло преодолевается свободой». (Не столь уж парадоксальным выглядит пояснение этого: «Клин клином вышибают».) Свобода выбора между добром и злом может быть и искажением Божественного, может быть и противлением его осуществлению. Парадокс свободы в том, что она может переходить в рабство. Как верно толкует Бердяев, мы встречаемся с очень своеобразной диалектикой моральной свободы.

Зло реально, но не субстанциально

Человек — не автомат добра. В своих поступках он свободен к добру. Но и к злу тоже, особенно в своем произволе. Что касается вопроса о том, почему Бог терпит такое страшное распространение зла на земле, какое мы теперь наблюдаем, то это вопрос понимания смысла истории. Господь желает не принудительного, а свободного обращения людей к добру. Он долго терпит (Русское долготерпение очень напоминает этот Божественный настрой: терпение в ожидании, что несчастья и страдания образуют людей, обратят их сердца к правде и добру. Дело до крайности рискованное, и надеемся, не бесконечное). Тем большее значение приобретает согласование представления о нем с теми тяжкими и скорбными недоумениями, которые терзают ум ввиду трагедии человеческой истории. Не признать ли, что глубина христианского учения о зле до конца «неисследима» и не может в тех или иных пунктах не оставлять для нас неясностей, так как заключенное в них содержание превышает силу нашего разумения?

В самом деле, неужели бесконечный Божественный разум адекватно измерим конечным (а в христианских терминах — еще и греховным) человеческим разумением? Не все для нас рационально постижимо. А попытки выявить рациональное основание (или дать рациональное толкование), почему Бог допустил зло, неприемлемы в том отношении, что зачастую предполагают в теологическом плане

(как и в рассмотренном выше случае с богоотступничеством — в плане антропологическом) показать необходимость его появления, вывести, дедуцировать, и нацелены на оправдание зла путем приложения нашей земной логики, нашего человеческого рассудка.

С другой стороны, отстаиваемый в категоричной форме тезис о «неисследимости» для «нашего» разумения последних глубин христианского учения о зле, как считает Зеньковский, не может представляться безупречным — он не может распространяться на все его глубины. Кое-что о них мы не только можем, но и обязаны знать. Даже настаивая на относительности добра и зла («нет худа без добра», «рядом с добром уживается зло», и т.п.) или по ошибке принимая зло за добро, мы исходим из безусловного их расхождения и из нашей безусловной способности различать их. На этом зиждется и мораль, и учение о морали. Зло — не просто недостаток нашей пронизательности в познании истинной сущности добра, и само по себе зло далеко не столь уж ничтожно, чтобы им можно было пренебречь и устраниться от борьбы с ним. Случается, конечно, что оно оказывается плодом воображения или «дыркой от бублика», но не о таком зле идет речь.

И как же можно было бы при смутном представлении о действительности зла рассуждать о добре и в Боге, и в мире, и вместе с тем утверждать, что зла, дескать, нет и потому с ним не нужно бороться? У Вл. Соловьева, в противовес утверждению о ничтожности или иллюзорности зла, персонаж диалога, выражающий точку зрения автора «Трех разговоров», решительно заявляет о бесспорной *реальности* его: зло действительно существует, и выражается оно не в одном недостатке или отсутствии добра, а в положительном сопротивлении ему, в противоборстве добру, *действительном* и агрессивном. Зло не пассивно. Но в этом же русле, как например, у Бердяева, следуют и жесткие ограничения, не позволяющие приписывать злу *субстанциальный* статус. «Зло не есть самобытное и абсолютное начало бытия, зло есть творение, отпавшее от Бога и обоготворившее себя и свои силы. Все эмпирические формы зла — смерть, болезнь, нужда, рабство, убийство, злоба и ненависть явились в мир из этого источника»⁵.

Само по себе утверждение о реальности зла еще ничего не говорит нам ни о его какой-то «последней» основе, ни о его извечности или временности, ни о возможности или невозможности его преодоления. Зло *реально*, но оно не есть *субстанция*. Зло действительно, но *действительность его — негативная*, не творческая, а разрушительная, заранее предполагающая добро, против которого оно обращено. Оно *провоцирует* нас к добру, но не является *причиной* добра.

Как неоднократно напоминает Вл. Соловьев, деятельность зла в последних напряжениях ведет к его же самоотрицанию и самоустраниванию. В пользу благонамеренности так хотелось бы сказать вместо «ведет к самоотрицанию» «приводит!», но это не очень увязывалось

бы с некоторыми другими сторонами соловьевской концепции зла. Однако и к *субстанциальности* самоотрицание уже в силу самого этого акта (неуничтожимость субстанции, по определению) зло никак не могло бы быть отнесено. В положениях философа заключена некоторая неопределенность и недоговоренность, что объясняется, на мой взгляд, его осторожностью и осмотрительностью в поисках решений. Под злом он, по-видимому, понимает не зло вообще, а только некоторое из его проявлений, ибо самоотрицание какого-нибудь зла может вести к замещению его другим злом, к появлению нового зла, вытекающего из этого самоотрицания. Самоотрицание зла не тождественно утверждению и торжеству добра. Так что вопрос об этическом монизме и дуализме оставался открытым — открытым для дальнейшего исследования.

Зеньковский считает, что философ не сумел достичь синтеза, к которому упорно стремился, и часто подчеркивает дуализм в его построениях. Построение Соловьева он называет модернизированным пантеизмом, удерживающим в себе совсем неорганично метафизическую раздвоенность. В метафизике всеединства Соловьев устремляется к безусловному монизму, но не достигает его (мир выступает у него только *становящимся Абсолютом*).

Однако надо признать, что и *направленность*, и *стремление*, и *становление*, — этим уже сказано немало. Сюда же надо присоединить важное соображение о наличии у Соловьева нерасчлененной целостности, характеризующей его *исходную философскую интуицию*. «У Вл. Соловьева, — замечает Бердяев, — была своя первичная интуиция, как у всякого значительного философа. Это была интуиция всеединства. У него было видение целостности, всеединства мира, божественного космоса, в котором нет отделения частей от целого, нет вражды и раздора, нет ничего отвлеченного и самоутверждающегося... Интуиция всеединства делает Вл. Соловьева универсалистом по своей основной направленности»⁶. (Так было и у его предшественников, ранних славянофилов.)

Переход к новой эпохе. Трагическая расщепленность

У ранних славянофилов идея целостности выступала мерилем душевного здоровья. Целостность была для них скорее переживаемым бытием и непреложной действительностью, даже больше реальностью, чем проблемой. У Соловьева идея цельного знания вступает в новую фазу развития; она у него поставлена, по Флоровскому, в историческую перспективу, «целостная жизнь представлена как последняя цель, к которой направляется в историческом развитии духовная культура человечества». Покуда история направлена к цели, цель еще не достигнута. Где-то в самом целостном единстве затаился разлад, и уже А.С. Хомяков смутно ощущал его и пресекал в зародыше, не по-

зволяя разрастись. Скрытый разлад присутствовал и во внутреннем состоянии Вл. Соловьева, использовавшего полемические приемы, разнообразные мастерские уловки, прилагавшего сдерживающие усилия, чтобы справиться с ним. Образ Соловьева загадочен, говорит Бердяев. «Он не столько раскрывал себя в своей философии, богословии и публицистике, сколько прикрывал противоречия своего духа. Есть Вл. Соловьев дневной и ночной. И противоречия Соловьева ночного лишь по внешности примирялись в сознании Соловьева дневного»⁷. В новую эпоху первоначальная славянофильская целостность души определенно распалась. А западничество не оставалось только умонастроением, в нем развился дуализм как способ более адекватного подхода к самой эмпирической действительности, уже затронутой дуализмом, раздвоенной, не-цельной, противоречивой, по-кантовски антиномичной. (Такою и проникала в Россию западная цивилизация, и такую же осваивалась нашей западной мыслью с петровских времен.) Явственнее обозначился в душах дуализм Бога и мира, раскол на жизнь в Боге и жизнь в мире. Стал четче осознаваться отрыв, отпадение мира от Бога, разлад «человеческого» с Божественным, здешнего — с потусторонним; мира, во зле лежащего — с миром добра.

Славянофилы, при их тонкой чувствительности и критическом настрое против западничества, не могли обойти стороной этот разлад и начали вносить серьезные коррективы в собственное учение о целостности. Принцип их оставался, но не оставался неизменным. Он получал дальнейшее развитие. В истории славянофильского сознания «фактом революционным» Бердяев назвал явление Достоевского. «После Достоевского чувство жизни стало не таким, каким было до него. С Достоевского пошло катастрофически-трагическое жизнеощущение и настал конец бытовому прекраснотушью. Достоевский, конечно, духовно связан со славянофилами и сам был славянофилом, но сколь отличным от славянофилов старых, сколь новым по духу. В Достоевском революционно развивалось славянофильское сознание... Религиозное сознание Достоевского... прошло через великое страдание, через страшные соблазны, искания и сомнения. Хомяковской ясности и бытовой твердости не может быть у Достоевского. Достоевский приобрел такое знание зла, которого не было у Хомякова. Чувство антихристового духа так характерно для этого нового сознания в православном и славянофиле. С сознанием надвигающейся опасности антихристового духа связано сознание двух градов — Грядущего Града Христова и града врага Христова. У Достоевского... есть жуткий ужас времен апокалиптических. Достоевский живет в иной космической атмосфере, чем жили Хомяков и славянофилы, принадлежит к новой религиозной эпохе»⁸. Изменились исторические условия, появились новые проблемы, встали новые задачи.

С большой уверенностью и горделивым чувством превосходства над ранними славянофилами, с осознанием явившейся после них духовной ситуации — трагической раздвоенности и антиномичности, характерных уже для новой эпохи, с недоверием к бывшей «органичной целостности» жизни, с возведением трагичности (трагической раздвоенности) в конечном счете в универсальную характеристику и в принцип всей человеческой истории выступили в России иные из видных философов религиозного ренессанса. Даже представление о первоначально непротиворечивой целостности русской жизни оказалось поставлено у них под сомнение, и было если не отринуто, то отеснено с переднего плана, из-за его недостаточности для осмысления новых, более сложных духовных процессов. Больше того, в поисках происхождения трагизма пытались провести даже «недра» Св. Троицы и то, что пребывает «до Нее». Трагическое мироощущение — это едва ли не главное, что принято выдавать за отличие нового славянофильства от старого, будто бы еще не ведавшего внутренней раздвоенности, душевного разрыва, надлома в целостном мировоззрении. Так виделось Н. Бердяеву, посвятившему специальное исследование зачинателю славянофильской традиции А.С. Хомякову. Органичную целостность его воззрений и успокоенность в ней Бердяев объясняет бытовым довольством и обеспеченностью обитателей барских усадеб и относит к целостности еще не зрелой, не отягощенной трагическими конфликтами. Что дело обстоит не совсем так, нетрудно показать именно на примерах из жизни самого Хомякова, отнюдь не безоблачной. Но он не манифестировал собственное страдание, тем более не возводил свои переживания в ранг всемирной трагедии, а, напротив, старался духовно преодолеть в самом зародыше и укрыть от пытливых взоров. И не безуспешно, свидетельства чему — факты его биографии, его поэзия.

И в таком случае получается, что воззрение славянофила, его учение, можно истолковать как не более чем наивную целостность, еще не ведающую трагедии человеческого существования, всю муку которого и сознание ее приписывают себе неославянофилы, ставя себе в заслугу то, в чем (в сущности, по нежеланию признать) ими же отказано раннему славянофильству. А в русле представлений о разорванности с предшественниками Бердяев беспощаден даже к разработкам Владимиром Соловьевым идеи Богочеловечества. «У Вл. Соловьева богочеловеческий процесс бестрагичен, между тем как он трагичен. Свобода порождает трагедию»⁹. Учитывая настрой Николая Бердяева, можно понять, почему в книге, посвященной Хомякову, он предпочел не замечать (как «не относящиеся» к делу) или отстраниться от анализа трагедий славянофила «Ермак» (1826) и «Дмитрий Самозванец» (1832). Не объяснять же неожиданное и временное пристрастие славянофила к трагедии (по крайней мере, как литературному жанру)

заблуждением: забрел, дескать, не в свои владения. Решившись было состязаться с пушкинской трагедией «Борис Годунов», Хомяков, как известно, отказался от своего намерения. И все же стоило бы приглядеться: не намечаются ли в его творчестве важные признаки подготовки к *последующей* ступени славянофильства?

При всем том неославянофилы совершенно правильно считают преимуществом перед своими предшественниками возвышение до монизма уже усложненного (если угодно, отягощенного) трагичностью, до точки зрения, включающей в себя противоположное, даже противоречащее целостности: расторгнутость, раздвоенность, дуализм. Важное превосходство перед хомяковским и всем предшествующим славянофильским монизмом действительно имеется. Качественное изменение так же важно учитывать, как и преемственность в развитии традиции. Вот что происходит у Бердяева. Не явленная сторона учения вызволяется из сокрытости и выдвигается на передний план. Вслед за Хомяковым он признает Троичность в Боге как внутренне сплоченную целостность, где есть любовь, но нет раздора. Однако мысль Бердяева продвигается дальше: в Божественном Троиединстве нет еще драматического напряжения, ведущего к расколу, который есть в тварном мире. Мир, решает Бердяев, и есть внутренняя драма Троичности.

Ближайшая задача философа заключается пока что не в том, чтобы искоренить трагизм в мире или избавиться от него, а в том, чтобы адекватно осмыслить его и принять: понять не только как человеческую трагедию, но и как Божественную — в их нерасторжимом единстве, как Богочеловеческую трагедию. «Бог сам принимает участие в трагедии мира; он несет бремя страданий человеческих». Бердяев отклоняет «статический теизм» с его идеей неподвижного, нетрагического Творца. Библия открывает нам трагедию Бога Живого: крестная смерть едиnorodного Сына Божьего есть страдание в недрах Троицы, — страдание, вызванное злом и мраком. Только страдание это, уточняет Бердяев, не следует понимать как свидетельство несовершенства. Оно скорее говорит об обратном, поскольку берет начало в безграничной Божьей любви.

Надтреснутость во всеединстве

Известна другая версия «несовершенства» в Боге, — несовершенства, *по-видимому* теряющего значимость, утрачивающего смысл, как бы нейтрализуемого. С.Л. Франк полагает некоторую «надтреснутость» уже во всеединстве. Сам по себе этот «недостаток» в *единстве* еще ничего не говорит против достоинств монизма. При помощи уподоблений придерживающиеся его поясняют: и на Солнце есть пятна; кракелюры на полотне старого мастера не умаляют высокой эстетической ценности его творения. Круг этих представлений ока-

зался близок историку отечественной мысли Зеньковскому. Вместе с тем он вполне отдавал себе отчет в том, что далеко не все в них гладко, и при анализе взглядов Соловьева, Флоренского, Булгакова, Бердяева, Франка показывал, что проблема зла остается в метафизике всеединства ахиллесовой пятой. При установлении «места» актуализации зла никакая система монизма, считает он, не может избежать противоречия. Франку, много раз повторяющему о всеединстве как первой основе всякого знания, приходится признать «надтреснутость» в самом этом единстве, — сначала только в эмпирическом плане, а затем признаками дуалистической расщепленности охватывается и метафизическая «глубина».

Франк, как представляется, склоняется к мистике Якоба Бёме, известного своим учением о «темной основе» в Боге: она есть *«природа в Боге»*, внутренняя Его основа, но не тождественная Ему. «Место безосновного перворождения зла есть то место реальности, где она, рождаясь в Боге и будучи в Боге, перестает быть Богом». И еще у Франка там же и в том же духе: «Зло зарождается из несказанной бездны» — крайняя близость термина к представлению о «темной основе в Боге» у немецкого мистика Бёме, на которого ссылается Франк, находя у него «долю правды». Как совершенно убийственное возражение этой теории зла Зеньковский приводит, на его взгляд, крайнюю нелепицу в ней: «Возврат творения к Богу через страдания совершается — как все вообще — в самом Боге». Такая ли уж это нелепость? Да и нелепость ли? Кто знаком со спецификой антиномизма, тот не станет следовать узкому рассудочному пониманию, приравнивавшему антиномию к чуши. Понять антиномию без желания и умения понять адекватно — дело безнадежное.

У Бердяева часто подмечают противоречащие одно другому положения с целью уязвить его позицию. Бердяев же и сам открыто возглашает антиномичность собственной точки зрения. Он не желает «логически и разумно устранять» антиномию, к которой другие приходят вслед за Кантом, но не знают, что с нею делать. Русскому философу важнее было выявить *проблемность* ситуации и признать необходимость искать ее решение. Антиномичность в монодуализме Бердяева в том, что он, с одной стороны, заявляет о своем «радикальном дуализме», а с другой — о «радикальном монизме». Он признает и непреложную дуалистичность, и необходимость преодоления ее (в религиозном опыте). Он признает антиномичность между дуализмом и монизмом и антиномичное разрешение их в единство в таинственной глубине религиозной жизни. Критиками же предполагается, что принимать одновременно оба антиномичные друг другу положения — это постыдная на их взгляд несуразица, а уличить в одновременном принятии их — это весьма достойно. Таково же положение дела и с критикой ими церковных догматов: «уличая» в принятии парадоксаль-

ных положений и в упрямом настаивании на них, они не замечают, что ломятся в открытую дверь. Так происходит с расценивающими почему-то как деградацию прежнего славянофильства, уверенными в своей правоте бойкими критиками, враждебными толкователями философии Данилевского, Франка, Булгакова, Бердяева и других сторонников монодуализма.

В славянофильской же традиции на уровне осмысления представлений об антиномическом монодуализме повторяется то, что Хомяков без вербализации, негласно осуществлял в глубоко личном жизненном опыте. Наследуя общую мировоззренческую линию славянофильства, новые славянофилы в этом принципиальном вопросе не только не порывали с нею связи, как это им порой казалось, но и по сути продолжали, дополняли и углубляли славянофильский монизм, развивали то, что, не раскрывая, затаив в себе несли их прямые философские предшественники. Традиция славянофильства наследуется и продолжается — не без прерываний, не без перипетий.

О сочетании этического монизма и дуализма

После Вл. Соловьева отечественные мыслители неумолимо вовлекаются в обсуждение напряженного отношения между этическим монизмом и дуализмом, пытаются установить надлежащее сочетание того и другого, ибо и дуалистическое решение (например, вопроса о смысле зла), и монистическое, взятые порознь и в их изолированности друг от друга, «одинаково негодны и изобличают лишь непреодолимую парадоксальность проблемы зла» (Н.А. Бердяев). Рассматриваемые в таком их виде, они вместе (а не одна только собственно дуалистическая позиция) уже представляют дуализм. Имеет смысл проверить построения положительных связей между ними как на монистической основе, так и на дуалистической. Русская философия, по крайней мере по целеполаганию, склоняется к первому способу подхода, целостному, но уже не в первоначальном, сравнительно простом («элементарном») его варианте.

Зеньковский в «Истории русской философии», в «Основах христианской философии» и в других работах уделяет этой тенденции пристальное внимание, пытается дать критическое и одновременно конструктивное рассмотрение вопроса: как преодолеть недостатки и противоречия в каждом из подходов и удержать положительную значимость их обоих. Он тщательно вскрывает многие пороки дуализма, однако совсем не с целью отстраниться от него и тут же встать на точку зрения монизма, вскрытие недостатков в котором опять-таки не означает необходимости расстаться с монизмом и утвердиться в дуализме. Зеньковский критикует ту и другую точку зрения — совсем не для того, чтобы расстаться с ними обеими и остаться ни с чем. Он приходит к коренному моменту в христианском восприятии мира,

помогающему уяснить его антиномичность и избежать односторонностей в его истолковании. Настойчиво повторяются у него формулировки: одинаково важно восприятие силы и красоты в космосе, но важно и восприятие в нем скрытой и явной тоски, уходящей своими корнями в болезни, в неотвратимость увядания и смерти. Наличие одновременно этих двух восприятий не дает основания ни для дуалистического (в тонах манихейства) понимания мира, ни для остановки на какой-либо из противоположностей (или «в мире все хорошо», или «в мире все плохо»). Христианство не дуалистично и не односторонне, оно по существу есть восприятие трагизма в мире. О трагизме можно серьезно говорить именно при одновременном наличии силы и увядания, красоты и уродливых извращений, взаимопомощи и жестокой борьбы за существование. Трагизм в мире не ведет ни к пессимизму (ведь мир все же жив и прекрасен), ни к оптимизму (но в мире всюду болезни, стон и смерть).

Избавление от трагической противоречивости как тайна

В пользу трагического восприятия мира Зеньковский говорит, что оно оправдывает и светлый космизм, столь глубоко присущий христианству и не угасший лишь в Православии. Но этот же космизм, по Зеньковскому, несет в себе и постоянную память о Голгофе. «Эта память о Голгофе, это ощущение всемирной тоски имеет такую же тенденцию всецело окрашивать ощущение мира, — как такую же тенденцию заключает в себе и светлый космизм. Избежать крайностей того и другого обязательно для нас, если мы хотим до конца понять, что дает нам христианское понимание мира»¹⁰.

Но христианское намерение «до конца понять» мир в свою очередь означает еще и «не впасть в крайность» (остерегаться односторонности). Таким образом, дается заявка на очень своеобразный подступ к решению. Для Зеньковского первейшим образом важны не столько полное избавление от трагической противоречивости, не столько окончательное установление *желанного* сочетания монизма и дуализма, сколько выявление сначала лежащих или возникающих на этом пути ближайших проблем, без освоения которых дальнейшее продвижение к надлежащему органичному их соединению невозможно. Важно верно обозначить (и встать) на путь, приближающий к последнему шагу, к той ожидаемой развязке, которая, однако (как при попытках достичь линии горизонта), каждый раз отодвигается в неопределенную даль и представляет собой задание, бесконечную задачу.

В этом отношении сам русский историк философии всецело стоит на критикуемой им позиции Булгакова, Бердяева и Франка, — не в упрек ему будет сказано: не достигая, как и они, того, чего добивается от них. Монодуализм оказывается проблематичным (но не пессими-

стичным) в вопросе о преодолении зла. Проблематичным не в том неопределенном («ни то, ни се») смысле, в каком «бабушка надвое сказала». Ситуацию проблематичности часто не признают даже за реальность, хотя проблематичность по существу есть не меньшая реальность, чем эмпирическая, и переживается она даже острее, если от нее не отмахиваются. Она требует приложения усилий, подлежит решению, *решается*, хотя опять-таки не в том понимании, в котором ожидают достижения беспроблемности или бестрагичности.

С.Н. Булгаков утверждал разорванность современного ему исторического бытия, а равно и сознания, и писал свою «Трагедию философии», имея установкой не отгораживаться от трагизма, а принимать и осваивать его — *с надеждой на преодоление*. В будущем зоне начнется обращение (даже сатаны) к Богу. Чается возможность конца сатанизма. В метафизике всеединства сатанизм исчерпаем, но это, по Булгакову, есть «тайна, нам совершенно неведомая и потому не подлежащая дальнейшему обсуждению». Сходным образом Франк, подойдя к проблеме зла, остановился перед ней как абсолютно неразрешимой «тайной». Это значит, что теодицея в рациональной форме невозможна, и попытка ее построения «не только логически, но и морально и духовно недопустима» (С.Л. Франк). *Решением проблемы оказывается ее неразрешимость*. Это тайна, она действительно существует, она реальна, но реальна как тайна, не подлежащая разоблачению.

От позиции монодуализма правомерно было бы ожидать изображения органичной целостности, но у Булгакова Зеньковский находит, что его монодуализм, как и у Франка, лишь словесно уживается с дуализмом и придает только «мнимую целостность» его построению. Франк считает, что философия вообще имеет будто бы имманентную тенденцию к оптимизму, отрицающему реальность, и, по замечанию Зеньковского, «сам Франк, несомненно, находится во власти этой тенденции, которую он напрасно, однако, приписывает философии по ее существу... Тенденция преуменьшать тему зла, — добавляет Зеньковский, — вытекает из трудности ее разрешения в пределах всякого монизма (в том числе и монодуализма)»¹¹. Зеньковский стремится не к отвержению монизма, включая монодуализм, а к его большей продуманности, особенно в метафизическом плане: «Всеединство может импонировать своей стройностью и внутренней согласованностью, но дурной, поспешный монизм, даже если он прикрыт термином “монодуализм”, не отвечает тайне бытия»¹².

Упорно продвигаясь к монизму в форме монодуализма и разделяя с другими философами все трудности на этом пути, сам Зеньковский все же не достигает стройного, *органичного* сочетания монизма с дуализмом, хотя и критикует других именно за несовершенство их монодуализма и за неполноту (и потому мнимость) его достижения. Русские религиозные мыслители, одинаково придерживающиеся

монодуализма, при обсуждении этой установки нередко и сами критикуют друг друга, выверяют и уточняют ее характер в собственных построениях. При этом полагается, что сознание несовершенства, непрочности, уязвимости собственного воззрения не должно вести к отказу от дальнейшей разработки и от более углубленного осмысления его — по частям, по ступеням, поэтапно.

«Очевидное невероятное» у сторонников монодуализма в их видении зла

Трудность новых шагов в решении рассматриваемой проблемы в пределах монизма (включая монодуализм) состоит и в преодолении соблазна рационализировать иррациональность зла, и в попытках заключить его в систему всеединства. Тому, кто придерживается принципа монодуализма, приходится продвигаться «по острию лезвия», — с одной стороны, остерегаться преуменьшить значение зла, а с другой стороны, все-таки достичь и удержать органичную целостность воззрения.

Если В.В. Зеньковский возражает Булгакову и Франку, что их монодуализм дает лишь «мнимую целостность системе», то историк русской философии прав только в том отношении, что монодуализм не умещается в рациональную конструкцию, в «систему», что этот взгляд шире, он сверхлогичен и охватывает то, что для рассудка непостижимо и составляет нерационализируемый момент, — по более жесткому выражению Булгакова, тайну, «не подлежащую дальнейшему обсуждению».

Франк же (в трактате «Непостижимое») настаивает на не меньшей таинственности и иррациональности самого феномена зла в мире: «Тот факт, что мир Божий — в своей глубине божественный мир — есть вместе с тем мир, в котором царит всякого рода зло, этот факт есть величайшая и самая непонятная из всех загадок»¹³. Франк не старается укрыться от затруднительнейшего для всякого этического монизма обстоятельства, но обнажает его как очевидное невероятное, как непостижимое, но такое, что следует признать и всерьез иметь с ним дело.

В русской религиозной философии сторонники монодуализма не считают, что с помощью этого принципа они исчерпывающе объяснили загадочную для рассудка проблему антиномичности зла и преодолели все встречающиеся препятствия. Путь дальнейших поисков не закрыт, и не следует пренебрегать возможностью новых, пока что непредвиденных ступеней решения. Пробиваться на следующую, более высокую ступень можно, имея в виду, что она не будет завершающей. Проанализировав попытки решения проблемы этического монизма, Зеньковский ни у кого не находит ее окончательного решения. Философия этического монизма и влечется к завершенному

монодуализму, и вместе с тем остерегается самого касания такого синтеза, предчувствуя, что его окончательное построение претерпит судьбу мотылька, устремившегося к пламени свечи, где его подстерегает гибель. Может быть, достигнув полноты и исчерпав свое последнее назначение, монодуализм и должен исчезнуть? В посюстороннем мире сама окончательность такого свершения тоже проблематична, что не устраняет реальности этой проблемы, потребности и необходимости ее решать.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Зеньковский В.В. Апологетика // Зеньковский В.В. Основы христианской философии. — М.: Канон, 1996. С. 400.

² Соловьев В.С. Чтения о Богочеловечестве // Соловьев В.С. Соч. В 2 т. Т. 2. — М.: Правда, 1989. С. 125 — 126.

³ Бердяев Н.А. О назначении человека // Бердяев Н.А. Творчество и объективация. — Мн., Экономпресс, 2000. С. 175.

⁴ Бердяев Н.А. Опыт эсхатологической метафизики // Бердяев Н.А. Творчество и объективация. С. 292.

⁵ Бердяев Н.А. Философия свободы // Бердяев Н.А. Смысл творчества. — М.: Правда, 1989. С. 180.

⁶ Бердяев Н.А. Русская идея // О России и русской философской культуре. Философы русского послеоктябрьского зарубежья / отв. ред. Е.М. Чехарин. — М.: Наука, 1990. С. 191.

⁷ Бердяев Н.А. Основная идея Вл. Соловьева // Бердяев Н.А. Диалектика божественного и человеческого. — М.: АКТ; Харьков: Фолио, 2005. С. 582.

⁸ Бердяев Н.А. Алексей Степанович Хомяков. — Томск: Водолей, 1996. С. 151.

⁹ Бердяев Н.А. Русская идея. С. 196.

¹⁰ Зеньковский В.В. Основы христианской философии. С. 205 — 206. О трагизме см. там же. С. 268, 270, 276, 280 — 282, 300 — 302.

¹¹ Зеньковский В.В. История русской философии. В 2 т. Т. 2. — Ростов-на-Дону: Феникс, 1999. С. 466.

¹² Там же. С. 474.

¹³ Франк С.Л. Непостижимое // Франк С.Л. Соч. — М.: Правда, 1990. С. 529.

REFERENCES

Berdyayev N.A. The Destiny of Man. *Berdyayev N.A. Creativity and objectification*. Minsk, Ekonompress, 2000 (in Russian).

Berdyayev N.A. Experience of the eschatological metaphysics. *Berdyayev N.A. Creativity and objectification*. Minsk, Ekonompress, 2000 (in Russian).

Berdyayev N.A. Philosophy of Freedom. *Berdyayev N.A. The Sense of Creativity*. Moscow, Pravda, 1989. (in Russian).

Berdyayev N.A. Russian idea. *About Russia and Russian philosophical culture. Philosophers of Russian post-October foreign*. E.M. Chekharin (ed.). Moscow, Nauka [Science], 1990 (in Russian).

Berdyayev N.A. The basic idea of V.I. Solovyov. *Berdyayev N.A. The dialectic of the divine and the human*. Moscow, AКТ; Kharkiv, Folio, 2005 (in Russian).

Berdyayev N.A. *Aleksey Stepanovich Khomyakov*. Tomsk, Vodoley [Aquarius], 1996 (in Russian).

Frank S.L. Inconceivable. *Frank S.L. Works*. Moscow, Pravda, 1990 (in Russian).

Solovyev V.S. The Readings about the God-manhood. *Solovyev V.S. Works*. 2 volumes. Vol. 2. Moscow, Pravda, 1989 (in Russian).

Zenkovsky V.V. *The History of Russian philosophy*. 2 volumes. Vol. 2. Rostov-on-Don, Phoenix, 1999 (in Russian).

Zenkovsky V.V. Apologetics. *Zenkovsky V.V. The Fundamentals of Christian philosophy*. Moscow, Canon, 1996 (in Russian).

Аннотация

В статье, охватывающей традицию славянофильского направления от ранних его представителей (А.С. Хомяков и др.) до философов периода религиозного ренессанса (Н.А. Бердяев, С.Л. Франк и др.) прослеживаются 1) развитие этико-религиозных исканий (проблема добра и зла), 2) развертывание гносеологических подходов (от монистического и дуалистического вариантов до антиномического монодуализма), 3) истолкования парадоксальности и трагизма в индивидуальной и общечеловеческой истории. Анализируются историко-философские экскурсы В.В. Зеньковского в спорные вопросы истории познания.

Ключевые слова: славянофильство, монизм, монодуализм, парадокс, трагизм, Бердяев, Зеньковский, Вл. Соловьев, Хомяков, Троица.

Summary

The article is devoted to the period from early Slavophiles (Khomyakov, and others) to the philosophers of Religious Renaissance (Berdyayev, Frank, and others). It examines 1) the ways of development of religious and moral researches (of the problems of good and evil), 2) evolution of epistemological trends (beginning from dualism and monism to antinomic monodualism), 3) the disclosing of paradoxes and tragic situations in individual and in the worldwide human life. The author is analysing the penetration of Russian historian of philosophy, V.V. Zenkovsky, into perplexive questions of historical cognition.

Keywords: slavophilism, monism, monodualism, paradox, tragism, Divine Trinity, Berdyayev, Zenkovsky, V.Solovyev, Khomyakov.

ФИЛОСОФСКИЕ ПОИСКИ М.М. ЩЕРБАТОВА

А.Д. СУХОВ

Автор фундаментальной «Истории Российской от древнейших времен», русский историк, публицист, философ, князь Михаил Михайлович Щербатов (1733 – 1790) по праву занимает достойное место в ряду русских исследователей отечественной истории. Первая «История Российская», соответствующая Новому времени, была создана В.Н. Татищевым. Некоторые историографы даже называли его родоначальником и отцом русской исторической науки. Он – один из участников так называемой ученой дружины, сложившейся при Петре I и продолжившей свое существование при его ближайших преемниках. В предисловии к семитомной «Истории Российской от древнейших времен» М.М. Щербатов отмечает его как своего предшественника. Позже Н.М. Карамзин, работая над «Историей государства Российского», использовал труд Щербатова. В последнее время Карамзинская «История» переиздавалась неоднократно, приобрела большую читательскую аудиторию, вновь стала популярной. Но возможна ли она была без непосредственно предварявшей ее «Истории» Щербатова?

П.Н. Милюков в своей историографической работе «Главные течения русской исторической мысли», опубликованной в 1897 г., сопоставив тексты этих двух произведений, пришел к следующему заключению: «Видно, что том щербатовской истории всегда лежал на письменном столе историографа и давал ему постоянно готовую нить для рассказа и тему для рассуждения; и часто Карамзину оставалось только переделать ссылку и сделать соответственную выписку из источника. В результате пересказа и переделки тяжеловесные, неуклюжие фразы Щербатова превращаются в блестящие, закругленные и отточенные периоды Карамзина; но очень часто настоящий смысл и задние мысли этих красивых периодов мы поймем только тогда, когда будем иметь перед глазами параллельное изложение Щербатова»¹.

Конечно, труд Карамзина – творческий, фундированный источниками. Здесь лишь хотелось бы обратить внимание на то, что, как и всякий исследователь, Карамзин продолжал то, начало чему было положено до него. Надо сказать также, что если читатель наших дней сумеет приноровиться к стилю Щербатова, устаревшему, не вполне соответствующему современной русской лексике, то убедится, что содержательно «История» его не заменена Карамзинской, что она содержит такие сведения и соображения, которых не найти в последней. От Татищевской же «Истории» Щербатовская отлична тем, что первая из них все же вызывает воспоминания о летописном своде,

а вторая совершенно отдалена от него. Публиковалась «История» Щербатова в 1770 — 1791 гг., т.е. в основной своей части при его жизни. М.М. Щербатов был известен и как автор некоторых других сочинений, посвященных не только истории, но и экономике, политике... Не выпала из поля его зрения и философия. Философские рассуждения, содержащиеся в его работах — наименее изученная часть его наследия. О ней-то пойдет речь в данной статье.

Не все свои творения доводилось Щербатову видеть опубликованными; некоторые из них он, правда, к печати и не предназначал, адресуя их тем, кому предначертаны иные, лучшие для восприятия им сказанного, времена. Для ознакомления с оставленным им наследием потребовались десятилетия. Долгое время пребывал в рукописном виде написанный им, хотя и не полностью заверченный, утопический роман, первый представитель этого жанра в русской литературе — «Путешествие в землю Офирскую г-на С..., шведского дворянина», повествующий об идеальном, с точки зрения Щербатова, государстве, которое он поместил к югу от мыса Доброй Надежды, в район Антарктики. Появилась на свет эта утопия в изданном в 1896 г. 1-м томе двухтомника его сочинений — спустя более сотни лет после того, как она была создана. Офир — некий антипод России; это — Россия, какой желал ее видеть Щербатов. Другое, пользующееся известностью и читательским спросом поныне, его произведение «О повреждении нравов в России» было опубликовано в 1858 г. в Лондоне А.И. Герценом. В России оно было напечатано лишь в 1870 — 1871 гг. на страницах специального исторического журнала «Русская старина», да и то со значительными пропусками, а в полном виде — в 1898 г. во 2-м томе упомянутого двухтомника сочинений Щербатова. Некоторые другие из оставшихся после него работ печатались в названном двухтомнике, в различных сборниках, в периодической печати. В 1935 г. увидел свет том его «Неизданных сочинений», в котором помещена часть литературного наследия, хранящегося в Государственном историческом музее. Объем написанного говорит сам за себя. Следует добавить, что Щербатов не принадлежал к числу идеологов режима.

Официальные идейные установки, сложившиеся в то время, когда М.М. Щербатов осуществлял свои творческие замыслы, а это было при правлении Екатерины II, — просвещенный абсолютизм, ведущий свое происхождение от Просвещения, которое возникло ранее него; без Просвещения он не был бы возможен. Имея иную социальную природу, абсолютизм производил выборочные заимствования у Просвещения. Последнее, обращаясь к разуму, предполагало вариант дальнейшего социального развития в форме эволюции. Этот его настрой, исключая революционные перевороты, способен был расположить к себе, и располагал, тогдашних автократов. Просвещение обращалось к властям, рассчитывая на их поддержку и

содействие. Просвещенный абсолютизм, со своей стороны, заверял о готовности просвещать общество. Модель просвещенного абсолютизма, сконструированная из идейного материала, взятого у Просвещения, уклонялась от конкретики: рассуждения имели общий, отвлеченный характер и не подкреплялись такими делами, которые сколько-нибудь существенно меняли бы существующую систему. Более того, под прикрытием передовых воззрений крепло и набирало силу крепостничество, становившееся подобием рабства; оно шло вширь, распространялось на те территории страны, где его раньше не было. Самодержавие не проявляло никакой склонности к самоограничению. Лидирующей фигурой этого направления являлась императрица, хотя она и претендовала на то, чтобы стоять вне партий и группировок, быть средоточием общих интересов.

Существовало и другое направление, также не выходившее, даже своими помыслами, за пределы феодальных структур, но полагавшее, что они не должны оставаться неизменными, что стоит установить пределы монархической власти, что некоторые ее функции целесообразно было бы передать учреждениям, способным выражать взгляды и мнения тех слоев общества, которые главенствуют в нем. Представлено это направление было старой аристократией, потесненной новой знатью, но оставшейся все же влиятельной социальной силой. Лидирующей персоной здесь являлся Н.И. Панин, начальник коллегии иностранных дел и воспитатель наследника престола. К этой группе принадлежал и М.М. Щербатов, являвшийся ее идеологом, теоретиком, философом.

Отношения между просвещенным абсолютизмом и русской феодальной аристократией то обострялись, и временами казалось даже, что последняя в этом противостоянии способна взять верх, то, напротив, утихали и стушевывались — под натиском снизу, особенно в период Крестьянской войны 1773 — 1775 гг. Оппозиция аристократическая имела контакты с другими ее кругами, существовавшими в стране — просветительскими, демократическими. Н.И. Панин сотрудничал с Д.И. Фонвизиним, являвшимся его секретарем, который вместе с ним и по его поручениям разрабатывал реформаторские проекты, призванные умерить крепостное право и постепенно изжить его, создать начатки конституционного правления. А.Р. Воронцов, президент коммерц-коллегии, был близок с А.Н. Радищевым, помогал ему и его семье, когда он подвергся гонениям. Учитывая обозначенные выше обстоятельства, можно прояснять идейный, в том числе философский, поиск Щербатова.

Но, прежде всего, — о философской эрудиции М.М. Щербатова. Обращаясь к философии, он стремился использовать имевшуюся к тому времени совокупность философских знаний. Как и любой мыслитель вообще, он подходил к накопленному идейному материалу

избирательно, трактовал поднятые уже проблемы по-своему, подкрепляя собственные идейные установки. Круг философов, которых он знал и о которых говорил, значителен. Из философов древности, чей «быстрый разум» старался проникнуть в «тайнства природы», хотя их суждения имели еще «первоначальный» вид, им отмечены Фалес Милетский, Гераклит, Анаксимен, Анаксимандр, Эпикур, а Сократ зачислен им в разряд великих людей. Недочеты древних извинительны, полагал Щербатов, и происходят они от «самого существа науки», но тем, что было оставлено ими, «воспользовались новые мудрецы». Тот, кто подготовил «возрождение» наук в Европе, — это, по мнению Щербатова, Роджер Бэкон, выдвинувший проблемы, которые следовало решать.

Исследуя историю философии, особое место в ней Щербатов отводил Р. Декарту, о котором он отзывался как о достойном «всегдашнего почтения». Именно Декарт дерзнул ниспровергнуть «школьную философию», учил «сумневаться», «всеми не доверять», «искать доказательств», изучать природу. Этим всем он открыл «путь к истине». «Славным» философом считал Щербатов Д. Юма. «Почтение» проявлял он к Ш.Л. Монтескьё, писателю «знаменитому» и «именитому», ценил его произведение «О духе законов», что не мешало ему оспаривать некоторые из содержащихся в нем положений. Не приемлет Щербатов сочинения Ф.М. Вольтера и других авторов, «разрушающих» религиозную веру. По разным поводам ссылается он в своих работах на таких авторов как Аристотель, Платон, Лукреций, Т. Гоббс, Б. Спиноза, Ж. Боден, Н. Мальбранш, Дж. Локк, Г.В. Лейбниц, Ч. Беккариа, Ж.-Ж. Руссо, П.А. Гольбах, Ж.Л. Бюффон, Г. Гроций... Существуют для него и русские авторитеты, причастные к философии: В.Н. Татищев, человек «разумный и предприимчивый», М.В. Ломоносов, муж, «знатный в науках». Принимая во внимание философское наследие, взгляды современных ему мыслителей и собственные наблюдения над процессом поиска истины, Щербатов формулировал общие принципы познания.

Изучению тех или иных явлений свойственна определенная последовательность. Никто не способен совершить великое открытие «единым своим размышлением». Необходимо знать, что писали по данному вопросу в прошлом и настоящем. Существует преемственность в развитии мысли, которая начинается с малого и добирается «до великого». Познание требует времени и участия некоторого числа людей, будь то открытие принципиально нового или совершенствование уже открытого. Познание беспредельно. «Ибо не будем льстить себя: хотя много веков протекло, хотя много труда, бдения и попечений достойными, прежде нас жившими, мужьями было употреблено, много еще осталось не откровенно, и все почти может в лучшее совершенство быть приведено»². Трудно бывает постичь поведение

даже «единого человека» с его «приватными делами». Но, конечно же, намного сложнее проникнуть в «сложные обстоятельства», если обратиться к изучению общества, «где многие причины, стекаясь вместе, разные виды делам дают и разными образами действовать людей понуждают»³.

Об этом писал Щербатов в работе «О пользе науки». Рассуждения о причинно-следственных связях содержатся и в предисловии к его «Истории Российской от древнейших времен». Делая ссылки на разработки Д. Юма и солидаризируясь с ними, Щербатов изложил здесь свое понимание этих связей, применительно к истории. Историк доискивается «до тайных пружин и до притчин сокровенных и выводит наиотдаленнейшие следствия». Исследуя эту причинно-следственную цепь, он должен «коснуться до каждого звена оная». Бывает и так, что «догадки наполняют пустоту его сведений». Но историк не может быть удовлетворен этим, ибо «чувствует, что его труд тем совершеннее, чем полнейшую цепь читателю представляет». Постигание причин делает нас властелинами событий и даже «дает нам некоторую власть над будущими временами». Щербатов оставлял за «просвещенной публикой» право судить о том, насколько удалось ему в своей «Истории» осуществить эти помыслы и что он «исполнить не мог»⁴.

Разумеется, было бы странно ожидать от автора, жившего в XVIII в., проникновения в глубинные, базисные основания общества или упрекать его в том, что он не дал всестороннего освещения русской истории. Но тем, что было доступно его времени, М.М. Щербатов, несомненно, воспользовался. Хотелось бы отметить некоторые условия, содействовавшие этому и не для каждого историка, его современника, возможные. Щербатову был предоставлен доступ к архивным делам, в том числе таким, которые содержались под грифом «секретно». Он использовал источник, к настоящему времени утраченный, — тогдашнюю устную традицию, содержащую сведения, скрытые от непосвященных: Щербатов принадлежал к знатному роду, ведущему свое происхождение от Рюрика, княжескому, правившему страной или одной из ее частей, а затем, в течение столетий, входившему в придворные круги и многое хранившему в своей памяти. А собственная служба при императорском дворе и в правительственных учреждениях (президент камер-коллегии, сенатор) открывала ему тайные двигатели правления и дворцовой жизни. В данном случае нет возможности просматривать всю щербатовскую «Историю» в связи с тем, как конкретно трактуются в ней причинно-следственные отношения. Остановимся лишь на некоторых эпизодах, взятых из его «Истории», достаточно характерных и не утративших интереса.

Много внимания уделено здесь трагическому эпизоду русской истории — поражению от татаро-монгольской орды, следствием чего стало длительное порабощение Русской земли. Щербатов сумел раз-

носторонне проанализировать, почему и как это случилось. Вот как трактуется это событие в его «Истории».

На Руси ко времени нашествия прочно утвердилась система уделов. Отдельные княжества, пребывая «во всегдашних междоусобиях», даже в этой, трудной для всех, ситуации не смогли достичь хотя бы относительного единства, чтобы противнику достаточное «сопротивление учинить». Нападающая же сторона являла собой целостную силу. Русское воинство, помимо немногочисленных дружин, было наспех набрано из сельских и городских жителей и представляло собой «более толпу народа», оснащенную тем, кто что имел. А у неприятеля было разнообразное вооружение, лучшее по тем временам.

В первой половине XIII в. на Руси было распространено двоеверие, составившееся из привнесенного христианства и не сдавшего вполне своих позиций язычества. Обе составляющие части его, по мнению Щербатова, сослужили в деле защиты отечества плохую службу. Канун нашествия был отмечен землетрясением и затмением солнца, появлением комет. Все это было сочтено за предвестие несчастий и повергло население «в крайнюю робость». Не содействовало обороне и христианское благочестие. Нашествие представлялось «казнию божескою», сопротивляться которой было не только бесполезно, но и богопротивно; нельзя же идти «противу божия гневу». В распространении подобных упадочнических настроений Щербатов винит «духовный чин» и монашество, которые, вмешиваясь в мирские дела и управление, твердость «отовсюду прогнали». Это и стало одной из причин того, что завоеватели смогли покорить Русскую землю «столь легко». В «Истории» Щербатова воссоздано падение Владимира, стольного города Северо-Восточной Руси, в то время имевшего неплохие укрепления (фрагменты их сохранились поныне), сильный гарнизон и многочисленных жителей, могущих оказать сопротивление. Всем необходимым он также снабжен был «довольно». Между тем продержался он совсем недолго. Оборонявшиеся вместо того, чтобы крепить отпор врагу, предавались «безпрестанной молитве» и ожидали «с выше» для себя «чрез естественной помощи». Они не столько «тщились сопротивляться», сколько готовили себя «к мученическому подвигам».

«Неумеренную набожность» проявила знать, в том числе члены княжеской фамилии и епископата, которые толпами устремились в храм, чтобы принять обряд пострижения и предстать в мире ином в иноческом виде. Остальной народ, видя это, также, естественно, приходил во все большие «робость» и «ослабление». Конечно, не вся Русь пала духом в те времена; немало было таких, кто не только не впал «в робость», но проявлял бесстрашие. В их числе назван Щербатовым и великий князь владимирский Юрий (Георгий) Всеволодович, погибший вместе со своей ратью в сражении на реке Сить 4 марта 1238 г.

Щербатов ценил регулирующую функцию религии: ее способность умерять страсти, примирять приверженцев своих с бедами, отваживать их от насилия, внушать склонность к непротивлению. Однако, по его мнению, все это хорошо лишь в том случае, когда имеются в виду низы общества, их отношение к верхам. На взглядах его на сей счет подробнее остановимся ниже. Когда же ставится вопрос, как использовать религию против внешних сил, Щербатов ждет от нее совсем иного — не того, что предложили неопиты русского православия в XIII столетии: религия должна служить не расслабляющим, а стимулирующим средством. Щербатовская «История» воспроизводит эпизод, относящийся к осени 1581 г., когда Псков защищался от войск Стефана Батория. Во время одного из приступов оборона города готова была рухнуть. Две крепостные башни были уже потеряны, в стене образовался пролом, и противник шел вперед, торжествуя победу. Защитники города явно «ослабевали», «бодрость» их «упадала». В этот момент, когда решалось все, «к сим местам» подоспела подмога с князем В.П. Скопиным-Шуйским, мужем «неустрасимых храбрости» и архиепископом псковским, сопровождаемым мощами святых и иконами, увещевавшим русских воинов биться, не щадя жизни, и обещавшим вечные на том свете «награждения». Ободренные таким образом, обороняющиеся «робость свою оставляют», переходят в решительное наступление и отбивают штурм. В сражениях за Псков в 1581 — 1582 гг. польская армия так и не добилась успеха; Псков она взять не смогла. Щербатов-исследователь распознал, что религия в своих конкретных проявлениях может оказаться разноликой; Щербатов-идеолог прагматичен, он считает: дело верхов — это обстоятельство учитывать и умело применять на практике.

Небезуспешен был Щербатов в познании психологических явлений, сопровождающих события истории, личных драм, влияющих на ее ход, той сферы, которая позже отошла к философской антропологии. Воспользовавшись данным подходом, он сумел распознать, в частности, одну из исторических неясностей. Связана она с Иваном IV.

Как известно, престол он унаследовал в возрасте трех лет. Семи лет он лишился матери, бывшей при нем регентшей, и оказался всецело во власти боярского окружения. В обращении с ним ближние бояре сразу стали проявлять пренебрежение, грубость. Чем была вызвана такая несдержанность в отношении малолетнего монарха? Русская история знает и другие случаи, когда великими князьями становились дети, но боярские верхи, приближенные к ним, вели себя при этом совсем иначе. Дмитрию Донскому великое княжение досталось тогда, когда ему было девять лет. Власть его сразу же стала оспариваться другими князьями, находившими, что у них на нее больше прав. Случалось, что ярлык на великое княжение, который давался Золотой Ордой, попадал в другие руки. Не удержаться бы ему во

власти, не будь на его стороне московских бояр, которые и правили реально до его совершеннолетия. Признательность к этим людям, взрастившим и воспитавшим его, он сохранял до конца жизни. Василий Темный, внук Дмитрия Донского, волею судеб также оказался на троне слишком рано — в возрасте десяти лет, и на его долю выпало немало невзгод: он побывал в плену у казанских татар, вел долгую династическую войну с представителями другой фамильной ветви, также шедшей от Дмитрия Донского, несколько раз отстранялся от правления, изгонялся и ссылался, был ослеплен... И все же именно он, в конечном счете, восторжествовал над своими конкурентами. Одна из причин того — верность ему московских бояр, не желавших менять своего князя на чуждых им пришельцев.

Причиной неприязни, которая сопровождала Ивана IV в годы его детства и позже, согласно Щербатову, был «недостаток», связанный с его рождением. Василий III, не имевший детей, но намеренный оставить после себя прямого наследника, расстался со своей женой, Соломонией, отправил ее, вопреки ее желанию, в суздальский Покровский монастырь и избрал себе другую жену — Елену Глинскую. Новый брак великого князя, при живой жене, хотя и был разрешен послушной ему церковью, находился в противоречии с многовековым обычаем. Вся натура русского православного человека XVI столетия восставала против этого. Дети от подобных союзов не считались «законными». Неприятие сознанием общества второго брака Василия III имело, как считал Щербатов, «много действий» и в отношении его наследника, тяготело над «всею его царствованием». Но и это — не все. Новый брак, как и предыдущий, какое-то время оставался бездетным. Рождение Ивана связывалось с новым фаворитом при великокняжеском дворе — И.Ф. Овчиной-Оболенским-Телепневым. Констатируя этот факт, Щербатов в своей «Истории» заявлял следующее: «Нельзя прилично истории писателю собирать все слухи охулительные, которые о государях разглашают, но не должен же историк и скрывать, что до сведения его может достигнуть: и тако, не яко истину, но яко слух народный здесь предложу...»⁵ Видимо, подобные слухи имели основания: при дворе всегда хорошо осведомлены о такого рода делах. После смерти Василия III отношения между Еленой, регентшей, и Овчиной были вполне очевидными, и последний стал фактическим правителем государства. Развязка не замедлила наступить: регентша была отравлена, а над всеми людьми, к ней близкими, в том числе и над фаворитом, учинялась расправа, иногда и в присутствии несовершеннолетнего монарха, несмотря на его крики и попытки сопротивления. Лицам, ставшим у государственного руля, трудно было преодолеть неприязненные чувства из-за двусмысленности для них его происхождения, — несмотря на возможность и вероятность грядущих последствий. Конфликт, возникший исключительно на

личной почве, впоследствии, когда политические роли поменялись, накладывался на решения и действия, имевшие уже иной, не личностный, характер.

Исследуя процесс русской истории, Щербатов вновь и вновь возвращается к рассмотрению тех взаимоотношений, которые складывались на вершине власти — между монархом и его ближайшим окружением. В «Истории Российской от древнейших времен» он стремился показать, что дела государственного управления шли неплохо, когда в правящей верхушке существовала гармония, и она проявляла единство. Сложился обычай, по мнению Щербатова, «весьма похвальный», «что государи никакого знатного дела не предпринимали без совета своих родственников и бояр: тут часто верность отечеству и государю превозмогала подобострастие по отношению к самодержавному монарху, и «почтенные советники дерзали противу намерений государя своего спорить». Правда, они не сопротивлялись последнему изволению своего государя, но оно происходило тогда, когда «вся истинна мысль каждого во всей ясности перед очи монархия явлена была»⁶. Когда же обычай этот нарушался, и монарх устранял от себя независимых советников, становился самовластным и деспотичным, то и для людей, находившихся близ него, характерны были иные нравственные признаки: вместо благородства, гордости, любви к отечеству — низость, раболепство, забота лишь о собственном благополучии, что отражалось и на государственных делах. В конечном счете, «нестесненная власть», которой столь желают самодержцы, их же самих и наказывает: это «есть меч», сокрушающий их славу в истории, даже если не случится «что и более».

На примере Ивана IV Щербатов мог проиллюстрировать и прокомментировать оба только что отмеченных варианта власти. По его словам, этот властитель представляется в «толь разных видах», что кажется, будто он является «не единым человеком».

В «первые времена» своего правления он держался принятого обычая: ничего не начинал, не посоветовавшись с приближенными, среди которых были люди достойные. Мнения свои они высказывали ему «не обинуюся», и «многажды» на их советы он «преклонялся». С этим промежутком времени и связаны в основном успехи, достигнутые при нем. Второй период царствования отмечен разрывом властелина со всеми этими своими советниками. На смену им приходят беспринципные карьеристы и льстецы. Наступает разлад во всем: страна истощена, Ливонская война проиграна, русские города громятся собственным войском, бесчинствует опричнина, наследник престола убит царским посохом, власть дискредитирована бесконечными бракосочетаниями царя... Он сам осознал, что содеянное им может завершиться катастрофой, и обратился к королеве Англии Елизавете с просьбой предоставить ему убежище в случае возможного против

него возмущения. В истории же имя свое он оставил «ненавидимо» и в общем «поруганию».

Русский XVIII век, непосредственным свидетелем которого был князь Щербатов, — время «неограниченной власти». Данный тип правления сопровождается неустройством в делах и падением в обществе. Оправдывал Щербатов лишь деяния Петра I, которые, отличаясь произволом, в его представлении, продвинули страну вперед. Были ему по душе и дворянские привилегии, и крепостное право, и доступ к европейскому просвещению — неотъемлемые принадлежности режима. Но все же перемену в стране, учиненную Петром I, Щербатов характеризовал как «нужную, но, может быть, излишнюю»⁷.

Давая общую оценку «самовластью или деспотичеству», Щербатов характеризует его как «злоупотребление монархической власти». «Деспотичество» в «просвещенном» народе «быть не может». История уготовила ему «жесточайший конец». Долг ныне живущих — «низвергнуть сего кумира». Щербатовым отмечены в русском прошлом попытки найти иные принципы государственного правления. Вниманию его привлек Василий Шуйский. В своей «Истории» Щербатов писал о том, что едва ли на свете сыщется такой же поступок, какой был совершен этим князем при избрании его монархом. Шуйский принес присягу в том, что он будет царствовать, соблюдая определенные правила и положив предел своей власти. И тем самым, по мнению Щербатова, вопреки всем несчастьям и неудачам, сопровождавшим его царствование, имя свое прославил.

Попытку вельмож в 1730 г., при воцарении Анны Иоанновны, дать государству «основательные законы» и власть императорскую «ограничить» Щербатов воспринимал как «великое намерение»; осуществить его не удалось из-за того, что оно было неудачно оформлено и неумело осуществлялось. Щербатов желал, чтобы подобные начинания были продолжены и проводились в жизнь. Он надеялся, что появится такой монарх, который будет настолько преисполнен «великодушия и любви к отечеству, чтобы составить и предать основательные права государству, и довольно тверд, чтобы их исполнять»⁸. Но и ограниченная монархия, противопоставленная самодержавию, предпочтительная по сравнению с ним, не свободна, по его мнению, от изъянов. Даже когда монархический властитель «стеснен» законами, он все же легко может нарушить их, если гарант их соблюдения — он сам, а «отчету» в своих поступках он не отдает «никому». «Напротив того», считает Щербатов, в республиканском правлении правители обязаны отчитываться в своих поступках и действовать «по разуму установленных законов, отчего и происходит, что... не им, но единому закону повинуются»⁹.

Симпатизирует Щербатов не всякой республике. Наиболее приемлема для него одна из них, современная ему, носящая, однако,

имя монархии. Она — монархия по форме, но республика — по сути. Это — Англия. «Там высшую власть, ограниченную законами, имеет король». Но «монархическая власть» в этой стране — лишь «тень». «Англия, не взирая, что имеет короля, есть правления республики». В таком виде и «шествует» она «к благу общему»¹⁰. В этой неординарной трактовке одной из форм государственного правления Щербатов следовал за Ш.Л. Монтескье. Французский философ в своей книге «Размышления о причинах величия и падения римлян» относительно политического строя, существующего в Англии, высказался так: «В наше время существует республика, которую почти никто не знает». Подробнее он затронул эту проблему, рассуждая о римских императорах, выдвигавшихся во власть армией: «То, что называли Римской империей в этот век, было чем-то вроде республики... Можно считать общим правилом, что военное правление в некоторых отношениях являлось скорей республикой, чем монархией»¹¹. Явление, о котором писали Монтескье и Щербатов, в дальнейшем изменялось — в направлении, подмеченном ими. К настоящему времени от монархического элемента в подобном правлении осталось еще меньше, чем это было в XVIII в. В Западной Европе, в том числе в Великобритании, сохраняются только «рудименты монархической власти» и имеет она «чисто символический характер»¹².

В трактовке другой проблемы государственности Щербатов решительно разошелся с Монтескье. Последний в произведении «О духе законов» (в главе XIX книги VIII) утверждал, что уже сами обширные размеры державы создают предпосылки для деспотизма. Он писал, в частности, что отдаленность мест, куда направляются правительственные предписания, должна уравниваться быстротой их исполнения. Екатерина воспользовалась этим положением Монтескье в своем «Наказе» Комиссии об Уложении, изменив в нем лишь определение государства — деспотического на самодержавное. Щербатов опровергает довод Монтескье, заимствованный императрицей. По его мнению, действительность самодержавия не подтверждает того, что оно отличается скоростью принимаемых решений и их воплощением в жизнь. Самодержца многое отвлекает от дел, в том числе страсти, которые ему свойственны, развлечения, которым он предается. Петр II, скажем, иногда по целому месяцу пропадал на охоте. От Елизаветы Петровны, вообще не расположенной заниматься чем-либо, требующим усилий, нельзя было добиться подписи под подготовленными уже документами, — случалось, что и годами... Щербатов уверен, что преимуществ самовластия для обширных государств факты истории не подтверждают, начиная с древних времен. Римская республика, несмотря на свои пространства, не только эффективно управляла отдаленными территориями, она постоянно увеличивала свои размеры.

Успешно функционировала и сменившая республику империя, но лишь до тех пор, пока в ней сохранял свою силу сенат.

Рассуждения Щербатова о государственных порядках шли достаточно далеко и вступали в противоречие с его же взглядами о сохранении в стране свойственного ей архаичного социального строя. Щербатов полагал, что крестьян стоит оставить в закрепощенном состоянии. По его суждению, не надо, однако, их владельцам забывать о том, что принадлежащие им крестьяне такие же люди, как они сами: лишь исторические судьбы поставили тех и других в разные положения. Щербатов — за устранение вопиющих крайностей крепостничества, таких как продажа крестьян без земли и поодиночке. Он старается внушить помещикам, что «попечение» их о своих подданных — в их же собственных интересах: они беднеют и сами, когда доводят крестьян «до крайней нищеты». Не следует забывать и о мерах для обуздания злодеев среди помещиков. Упует он также на «просвещение» и «нравочение»: они «да укротят нравы» помещиков.

Не разминутся Щербатов и с философией религии. Эта отрасль философии, зримо распадающаяся на две противостоящие одна другой части, принималась и разделялась им в той мере, в какой она связана с теологией. Религия в его сочинениях находит для себя идейную поддержку. Основные категории религии — верховное существо и бессмертная душа — не вызывают у него сомнений; они принимаются и защищаются им.

В XVII — XVIII столетиях в работах, направленных против религии, разоблачались ее связи с государством, ее услуги верхам. Щербатов также признает служебную роль религии, но трактует данную ее функцию в самом положительном смысле. Он пишет о том, что когда народ набожен, а религия соединена с властью, исчезают «все опасности» и водворяется порядок. Но религия потребна, прежде всего, для народа. Что касается высшего слоя общества, то «чрезмерная набожность», как показано им на примере татаро-монгольского нашествия, не получившего должного отпора, даже вредна. Щербатов против того, чтобы церковь вмешивалась в дела правления, теснила государство. И уж, конечно, безоговорочно осуждает он попытки церкви «власть гражданскую захватить». Не соглашается Щербатов и с тем, чтобы религия, как это было прежде, безраздельно господствовала в сфере сознания. У нее — свои задачи, у знания — свои. Вслед за Монтескье, соглашаясь с ним и используя его доводы, Щербатов выступал против того, чтобы несогласие на религиозной почве возводилось в степень общественного и государственного преступления, чтобы те или иные люди брали на себя задачу божества — «мстить» за него. Это лишь «распространит инквизицию» и будет способствовать тому, чтобы мысль «невольну сделать».

Таким образом, можно сказать, что Щербатов, хотя и не был философом по преимуществу, как исследователь обращался, и достаточно

основательно и результативно, к проблематике целого ряда философских дисциплин: теории познания, философии истории и социальной философии, философской антропологии, философии религии.

ПРИМЕЧАНИЯ

- ¹ Милуков П.Н. Очерки истории исторической науки. — М., 2002. С. 148.
- ² Щербатов М.М. Избр. труды. — М., 2010. С. 141.
- ³ Там же. С. 141 — 142.
- ⁴ Щербатов М.М. История Российская от древнейших времен. В VII т. Т. I. — СПб., 1901. С. 26 — 27.
- ⁵ Щербатов М.М. История Российская от древнейших времен. Т. V. Ч. I. — СПб., 1903. С. 4.
- ⁶ Там же. С. 358.
- ⁷ Щербатов М.М. Избр. труды. С. 424.
- ⁸ Там же. С. 477.
- ⁹ Там же. С. 57.
- ¹⁰ Там же. С. 392.
- ¹¹ Монтескье Ш.Л. Персидские письма. Размышления о причинах величия и падения римлян. — М., 2002. С. 308, 347.
- ¹² Гобозов И.А. Философские проблемы политики. — М., 2014. С. 171.

REFERENCES

- Gobozov I.A. *Philosophical problems of policy*. Moscow, 2014 (in Russian). 320 p.
- Milyukov P.N. *Essays on the History of Historical Science*. Moscow, 2002 (in Russian).
- Montesquieu Ch.L. *Persian Letters. Reflections on the causes of the greatness and the fall of the Romans*. Moscow, 2002 (trans. in Russian).
- Shcherbatov M.M. Works. 2 volumes. Saint Petersburg, 1896-1898 (in Russian).
- Shcherbatov M.M. Russian History from the most Ancient. 7 volumes. Vol. 7. Saint Petersburg, 1901-1904 (in Russian).
- Shcherbatov M.M. Selected Works. Moscow, 2010 (in Russian).

Аннотация

В статье представлена наименее изученная часть наследия князя М.М. Щербатова, автора семитомной «Истории Российской» и других работ по истории, экономике, политике — его философские размышления. Показано, что М.М. Щербатов как исследователь основательно и результативно обращался к проблематике философских дисциплин: теории познания, философии истории и социальной философии, философской антропологии, философии религии.

Ключевые слова: Щербатов, история, просвещенный абсолютизм, аристократическая оппозиция, теория познания, философия истории, социальная философия, философская антропология, философия религии.

Summary

The article presents the least studied part of the heritage of Prince M.M. Shcherbatov, the author of seven-volume “Russian History” and other works on history, economy, policy, that is, his philosophical reflections. The author shows that M.M. Shcherbatov as a researcher thoroughly and effectively appealed to the issues of philosophical disciplines, such as epistemology, philosophy of history and social philosophy, philosophical anthropology, religion of philosophy.

Keywords:

Shcherbatov, history, enlightened absolutism, aristocratic opposition, a knowledge theory, philosophy of history, social philosophy, philosophical anthropology, religion philosophy.



ПРОБЛЕМЫ СОЦИОКУЛЬТУРНОЙ МОДЕРНИЗАЦИИ

Модернизация российского общества стоит как актуальная задача перед страной и ее регионами. Замедление в решении этой задачи или оставление ее «на потом» чревато долговременным ухудшением положения России на международной арене и усугублением внутри-российских проблем. Международные санкции в отношении России стали таким вызовом для страны, который должен стимулировать общество в поиске возможностей для ускорения модернизации. Как писал А.Дж. Тойнби, «вызов побуждает к росту. Ответом на вызов общество решает вставшую перед ним задачу, чем переводит себя в более высокое и более совершенное с точки зрения усложнения структуры состояние. Отсутствие вызовов означает отсутствие стимулов к росту и развитию»¹. Но наличие такого вызова для России еще не означает, что в обществе поняты и актуализированы трудности и возможности модернизации и что оно перевело их в плоскость политико-социальных и экономических решений, определило их этапность и целевые установки, создало благоприятные условия для деятельности подлинных акторов модернизации.

Россия не может развиваться иначе, чем путем модернизации ее регионов – субъектов РФ, которые сегодня разительно различаются между собой по уровню технико-технологической, социально-экономической, социально-культурной модернизированности. В последние годы, как показывают исследования, проводимые в Центре изучения социокультурных изменений (ЦИСИ) Института философии РАН, отмечается не выравнивание уровней модернизации², а усиление дифференциации, благодаря тому, что небольшая часть регионов перешла или переходит на информационную стадию, некоторые другие продолжают оставаться на самом нижнем уровне индустриальной, а большая часть регионов находится в медленном дрейфе по этапам индустриальной модернизации.

В 2005 г. ЦИСИ начал реализовывать Программу «Проблемы социокультурной эволюции России и ее регионов»³, в которой к настоящему времени участвуют научные коллективы из почти 30 регионов страны, представляющих все Федеральные округа России кроме Дальневосточного. В исследовании применяется разработанная в

ЦИСИ Типовая методика, включающая социологический и статистический пакет методов для анализа социокультурных характеристик регионов, и Методика Центра исследования модернизации Академии наук Китая, которая используется для измерения процессов модернизации России и ее регионов в сравнении с другими странами. Результаты компаративистских исследований получили отражение в двух изданных в Москве монографиях⁴ и многих публикациях в центральных и региональных изданиях.

Каждый регион России обладает неповторимым своеобразием, историческими особенностями, которые накладывают свой отпечаток на процессы модернизации – ускоряя или тормозя их. Журнал в 2012 г. открыл проект, предусматривающий публикацию статей по проблемам социокультурной модернизации регионов России. Были опубликованы статьи авторов из Вологды, Петрозаводска, Грозного (№ 7), а также из Тулы, Перми и Астрахани (№ 8). Изучение социокультурных проблем развития регионов может помочь в повышении эффективности использования такого мощного фактора развития Российской Федерации как ее пространство, в ускорении модернизации России. Ниже представлены статьи, подготовленные участниками Программы – специалистами из Красноярска, Санкт-Петербурга и Тюмени, которые акцентируют внимание на социокультурных проблемах развития своих регионов.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Тойнби А.Дж. Постигание истории: сборник / пер. с англ. Е.Д. Жаркова, сост. А.П. Огурцова, вступ. ст. В.И. Уколовой. – М.: Прогресс; Культура, 1996. С. 118 – 119.

² Лапин Н.И. Дистанции между модернизированностью макрорегионов и этапы интегрирующей модернизации России // СОЦИС. 2015. № 3. С. 45 – 55.

³ Руководитель Программы член-корреспондент РАН Н.И. Лапин.

⁴ Регионы в России: социокультурные портреты регионов в общероссийском контексте / сост. и общ. ред. Н.И. Лапина, Л.А. Беляевой. – М.: Academia, 2009; Проблемы социокультурной модернизации регионов России / сост. и общ. ред. Н.И. Лапина, Л.А. Беляевой. – М.: Academia, 2013.

REFERENCES

Lapin N.I. Imbalance of modernization processes in the regions. Central District. *Sociological Studies*. 2015. No 3, pp. 45-55 (in Russian).

Problems of social and cultural modernization of Russian regions. N.I. Lapin, L.A. Belyaeva (eds.). Moscow, Academia, 2013. 416 p. (in Russian).

Regions in Russia: Socio-Cultural Portraits of the Regions in the All-Russian Context. N.I. Lapin, L.A. Belyaeva (eds.). Moscow, Academia, 2009. 808 p. (in Russian).

Toynbee A.J. *A study of history, 1934-1961* (trans. in Russian by E.D. Zharkov). Moscow, Progress, Culture, 1996.

Л.А. Беляева,
руководитель проекта

ПОСТКОЛОНИАЛЬНОСТЬ СИБИРИ: РЕГИОНАЛЬНЫЙ СИНДРОМ

М.Г. АГАПОВ, В.Н. АДАЕВ, М.Г. ГАНОПОЛЬСКИЙ,
В.П. КЛЮЕВА, Н.А. ЛИСКЕВИЧ, Р.О. ПОПЛАВСКИЙ

Интерес к проблеме отечественной колонизации и ее роли в истории страны пережил за последние два-три десятилетия несколько спадов и подъемов. При этом тема колонизации никогда не была для отечественного гуманитарного знания закрытой. Давно стало хрестоматийным замечание В.О. Ключевского: «История России есть история страны, которая колонизируется. Область колонизации в ней расширялась вместе с государственной ее территорией»¹. Но Ключевский — не первый, кто сформулировал свой взгляд на отечественную историю подобным образом. Его предшественником был С.М. Соловьев, утверждавший: «В русской истории мы замечаем то главное явление, что государство при расширении своих владений занимает обширные пустые пространства и населяет их, государственная область расширяется преимущественно посредством колонизации»². Но и Соловьев не был первооткрывателем этого взгляда — он развил мысль своего учителя М.П. Погодина о «бродяжничестве» населения Древней Руси³. Нечто подобное нетрудно обнаружить и в размышлениях П.Я. Чаадаева, утверждавшего, что «есть один факт, который властно господствует над всем нашим историческим движением, который красной нитью проходит через всю нашу историю, который содержит в себе, так сказать, всю ее философию... это — факт географический»⁴.

Впрочем, истоки такого видения проявились намного раньше, поскольку еще до того, как стать достоянием общественной мысли, отразились в фольклоре и прочно закрепились в языке. Так, русский историк XIX в. А.П. Шапов обращал внимание на обилие в русском языке антропоморфных слов, связанных с духовно-практическим опытом народа. Одним из самых показательных он считал слово «вселенная», из которого, как ни смотри, выглядывают «уши» русского мужика, занятого привычным делом — вселением в новый дом⁵. Вселенная для него — не какой-то там абстрактный *космос*, даже не *ойкумена* (хотя *вселенная* считается калькой этого слова), но *мир* (община), *дом*, куда предстоит *вселиться* всем *миром*.

Может быть, в такой привычности и проявляется некий инвариант культурной динамики — экстенсивное стремление к вселению. Особо-го внимания в связи с этим заслуживает жанр русского утопического романа в форме путешествия с плавным переходом от земных реалий к космическим. Близкие мотивы прослеживаются в произведениях русских мыслителей-космистов. Н.Ф. Федоров в своем космическом

проекте преобразования мира на началах общего дела говорит об этом достаточно определенно: «Ширь русской земли способствует образованию подобных характеров (Федоров имеет в виду богатырей, землепроходцев, казачество и т.д.); наш простор служит переходом к простору небесного пространства, этого нового поприща для великого подвига»⁶. Таким образом, тезис о географичности, об истории как смене мест, предстает как своеобразная синтагма отечественной культуры, проявляющаяся в парадигмах крупных колонизаций-освоений (в этом смысле — и в освоении космического пространства) и даже в торговле пространством в обмен на деньги и время (достаточно вспомнить судьбу Аляски или Брестского мира).

В постколониальных исследованиях (postcolonial studies), получивших широкое распространение во второй половине XX в., было введено аналитическое различие внешней и внутренней колонизации. Последняя понимается как применение практик колониального знания и управления внутри политических границ государства⁷. С этой точки зрения, имперский опыт России представим как история ее внутренней колонизации, а колонизация Сибири — как наиболее показательная глава этой истории. Хотя в гуманитарных дисциплинах западных стран использование методологии postcolonial studies применительно к советскому опыту началось еще в конце 1980-х гг. (У. Питц, Э. Стефенсон)⁸, интенсивное обсуждение постколониальной проблематики на советском и постсоветском материале развернулось только в 2000-е гг. В дальнейшем установился, пусть и не всегда явный, диалог между представителями традиционного отечественного и западного постколониального дискурсов. Недавним примером такого диалога можно считать почти одновременный выход двух книг: второго издания книги Александра Эткина «Внутренняя колонизация»⁹ и монографии А.В. Головнева «Феномен колонизации»¹⁰. Как попытку дальнейшего развития этого диалога мы и рассматриваем данную статью.

Колониальная ситуация

В исходной своей версии постколониализм представляет собой концептуальный дискурс, восходящий к программной работе Э. Саиды «Ориентализм», нацеленной на экспликацию власти-знания (М. Фуко) и власти-гегемонии (А. Грамши) как инструментов западной колонизации. Иначе говоря, постколониализм представляет собой не особый мир и, тем более, не какой-то этап его развития, но точку зрения на мир, способ аналитического отстранения. Организующим ядром постколониальных исследований становится колониальная ситуация. «Определяющим для колониальной ситуации является не отношение к средствам производства, конституирующее классы в индустриальном обществе, но отношение к знакам разли-

чий, конституирующим власть. Колониальная ситуация основана на культурной дистанции между теми, кто осуществляет власть, и теми, кто подвергается эксплуатации. Нет культурной дистанции — нет колониальной ситуации. Работа с культурной дистанцией между властью и подданными — ее преувеличение и демонстрация, минимизация и отрицание, “изучение” и конструирование — является ключевым элементом всякой колониальной политики. Эта дистанция маркируется разными средствами — расовыми, этническими, лингвистическими, религиозными, юридическими, одним словом, культурными»¹¹.

Попытаемся спроецировать этот взгляд на отечественную проблематику. Так, авторы работ, выполненных в духе *postcolonial studies* часто используют выражение «колонии — это лаборатории современности». Действительно, на протяжении последних четырех столетий территория Сибири неоднократно являла собой арену крупных социальных экспериментов. С нарастающей частотой они не столько повторяли, сколько предвосхищали поворотные моменты отечественной истории. В этом ключе рассмотрим динамику колониальной ситуации в Сибири в трех основных аспектах: этнонациональном, религиозно-конфессиональном и просвещенческом (образовательном). Именно по этим векторам колониальная ситуация изменялась наиболее существенно и динамично.

Колонизация Сибири: имперский опыт

Исторически Сибирь была полиэтничным регионом, русское население осваивало территории, уже заселенные коренными народами. В XIX в., констатируя тесное взаимовлияние и взаимодействие коренного и пришлого населения в особых природных и социальных условиях края, исследователи Сибири выдвинули тезис о формировании особого историко-культурного типа «сибиряк». Идеолог областничества Н.М. Ядринцев считал, что русские сибиряки являются отдельным, самобытным этнографическим типом со своеобразным региональным мировоззрением, самостоятельной группой русского населения России, составляют «особый народ», во многом не похожий на русских в Европейской России¹². В конце XIX — начале XX в. полиэтничные районы демонстрировали общие объединяющие черты, не подавлявшие при этом культурного своеобразия отдельных этнических сообществ. Сибирский интернационализм сформировался исторически именно благодаря колонизационному фактору, когда формула «Человек на своем месте» имела и прямой (географический), и переносный (социальный) смысл. Места было много и обустроить его надо было сообща. И по сей день, по мнению ряда исследователей, для населения Сибири именно местная идентичность является более осознанной и устойчивой,

нежели социальная, этническая или же конфессиональная¹³. (Исключением являются, пожалуй, лишь коренные народы Севера — у них сибирская идентичность все-таки на втором плане в сравнении с их этнической принадлежностью¹⁴.)

Процесс освоения новых земель в Сибири сопровождался включением их в систему административно-территориального деления России, взаимодействием с аборигенным населением и определением их сословно-правового статуса. Политика категоризации была связана, в первую очередь, со степенью оседлости и характером хозяйства¹⁵. Этнонимы, использовавшиеся административными органами в отношении сибирских народов, были довольно размытыми. Для самих же представителей коренного населения во многих случаях первостепенное значение имела принадлежность к родовым и территориальным группам, в соответствии с которой они именовали и различали себя и соседей.

Ситуация кардинально изменилась после 1917 г., когда главным критерием категоризации сибирского населения стал этнический признак, определивший затем наименования новых административно-территориальных единиц — национальных округов, образованных в 1930 г. Введение же новых единых этнонимов для народов Севера Западной Сибири (ханты, манси, ненцы, селькупы) происходило в 1920 — 1930-х гг. практически одновременно с разработкой письменности для них. При этом в создании и утверждении этнонимов важную и активную роль сыграли этнографы¹⁶. Данный процесс классификации, при всей его опоре на научную методологию, не смог избежать субъективизма. По сути дела, авторитетное мнение нескольких специалистов определяло, считать ли какой-то этнический коллектив самостоятельным народом или лишь частью другого этноса. В итоге, на протяжении нескольких поколений представители различных территориальных групп хантов или селькупов свывались с тем, что они, расселенные дисперсно на обширных пространствах Сибири, составляют в сумме единые народы¹⁷.

Примечательным феноменом стал так называемый «дрейф этничности» сибирского населения. Проявлялся он как в форме этнической мимикрии (например, выдача себя за представителя титульной нации автономного округа с целью получения правовых льгот), так и при зарождении локальных межэтнических коллективов (например, в пределах одного речного бассейна). Подобные процессы, являясь результатом длительных межэтнических контактов, имеют выраженную локальную специфику, поэтому их удобнее рассматривать и анализировать на примере отдельных контактных зон¹⁸.

В государственной политике XX — XXI вв. выделяются две разнонаправленные тенденции, связанные как с сохранением этнических традиций и родных языков, так и с унификацией культур. Так при

декларировании идеи сохранения этнокультурного разнообразия реально преобладала (особенно со второй половины 1930-х гг.) тенденция унификации. В первую очередь, она затронула сферу школьного образования на русском языке и по единым учебникам¹⁹. Крупномасштабные инвестиции центра в распространение единых стандартов культуры, образа жизни, идеологии сочетались с возможностью полного контроля над этническими сообществами.

Важной частью русской колонизации Сибири было распространение христианства. На земли, где сосуществовали ислам (Сибирское ханство) и традиционные верования коренного населения, приходит православие. В 1620 г. учреждается особая Сибирская епархия — архиепископия с центром в Тобольске (с 1664 г. — митрополия). Ее границы распространялись от Урала на восток без четко установленных пределов и расширялись по мере продвижения военных отрядов и поселенцев и возникновения населенных пунктов. С 20-х гг. XVIII в. территория архиепископии начинает уменьшаться. Возникают новые сибирские епархии, границы которых постепенно совпадают с границами сибирских губерний.

Деятельность православной церкви в Сибири соединила церковный интерес (проповедь о спасении среди коренного населения и попечение над христианскими душами) и государственный (проведение государственной политики по объединению и собиранию земель). Наиболее активно сочетание государственно-конфессиональной политики проявилось в миссионерской деятельности. Уже к концу XIX в. доля православного населения Сибири достигала 87%. И хотя в этот период на роль главного фактора интеграции претендовал уже не конфессиональный выбор в пользу православия, а использование русского языка, религиозная принадлежность оставалась по-прежнему актуальной. Культурная мозаика в религиозном пространстве Сибири поддерживалась присутствием здесь представителей различных этноконфессиональных групп. Начиная с XVII в. выделяются «иноземческие» категории, объединяющей характеристикой для которых являются религиозная принадлежность и место проживания до прихода в Сибирь. А на рубеже XIX — XX вв. в Сибири появляются новые религиозные группы — представители протестантских деноминаций.

Смена общественно-политического строя в 1917 г. повлекла изменение и религиозной ситуации в целом. Ликвидация статуса православия как государственной религии воодушевила другие конфессии, стимулировала их миссионерскую активность. Однако на рубеже 1920 — 1930-х гг. начался массовый погром религиозных организаций. Официально зарегистрированными религиозными объединениями были только общины РПЦ, организационно относившиеся к Омской и Тюменской епархии, и евангельские христиане-баптисты, центром

притяжения которых был Омск. Другим верующим приходилось собираться тайно, нелегально. Количество официально разрешенных религиозных объединений изменилось только в 1980-е гг., когда процедуру регистрации смогли пройти мусульмане (1980) и адвентисты седьмого дня (1984). Большинство действующих в настоящее время религиозных групп и объединений были зарегистрированы только в середине 1990-х гг.

Важным инструментом колонизации является образование. Первоначально оно имеет преимущественно просветительский статус и воспринимается как вид миссионерской деятельности. Но по мере своего развития обретает характер духовно-практического производства²⁰. Поскольку колониальная ситуация отличается динамизмом, в определенных условиях высшие учебные заведения могут стать важнейшими агентами деколонизации. Именно поэтому «университетский вопрос в Сибири был всегда вопросом политическим»²¹. В 1803 г. в Российской империи было создано шесть учебных округов с императорским университетом во главе каждого из них. По сравнению с центральными районами страны преобразование сибирских народных училищ в гимназии затянулось на полвека²². Ситуация изменилась лишь в последней четверти XIX в., когда правительство взяло курс на хозяйственное освоение региона. Развитие социальной инфраструктуры («церковь, больница, школа») рассматривалось как залог успешной реализации программы массового переселения крестьян из Центральной России в Сибирь²³. Кроме того, запрос на образование формировался в это время и местными городскими сообществами²⁴. В итоге складывающаяся в Сибири на рубеже XIX — XX вв. система образования приобретала колониальные черты. Для нее было характерно: 1) опора на начала христианской религии; 2) развитие школ исключительно низшего и среднего звеньев; 3) ориентация учебных заведений на специализированные формы знания (технические и ветеринарные школы, ремесленные и коммерческие училища).

Правительство поддерживало, да и то в весьма ограниченных масштабах, развитие в Сибири лишь начального и среднего профессионального образования. Как отмечают исследователи: «Если государство все же выделяло довольно значительные суммы именно на открытие профессиональных учебных заведений, то в дальнейшем объем казенного финансирования резко сокращался, и значительная часть их содержания переходила на уровень местной власти и общественной благотворительности»²⁵. С точки зрения имперского центра, если Сибирь и нуждалась в светских учебных заведениях, то лишь в технических и коммерческих, т.е. таких, которые, выражаясь языком М. Вебера, учат «технике овладения жизнью» (профессиональное образование), но не «методам мышления»

(классическое образование). Техническое образование — это дар метрополии своим колониям, тогда как классическое образование, дающее навыки рефлексии смыслов деятельности, — исключительная привилегия самой метрополии. Примечательно, что в первом в Сибири университете, основанном в 1878 г. в Томске Министерство народного просвещения разрешило открытие только одного факультета — медицинского. Классическим же Томский университет стал гораздо позже. Признание государством образования наряду с «крестьянским плугом» значимой частью процесса колонизации²⁶ сделало возможным открытие в Сибири учительских семинарий и учительских институтов. В советский период они стали одной из опор формирования территориальной системы высшего образования: на основе учительских институтов, переживших Гражданскую войну, были открыты высшие институты народного образования (ИНО), позже ставшие пединститутами.

В годы Революции и Гражданской войны новые университеты открылись в Иркутске (1918), Екатеринбурге (1920) и Владивостоке (1920). Однако в дальнейшем в связи с началом индустриализации приоритет вновь был отдан техническим вузам. Система высшего образования должна была стать кузницей инженерно-технических кадров. Схема ее формирования напоминает схему Великой греческой колонизации VIII — VI вв. до н.э., представлявшей собой разветвляющийся процесс, в котором воспроизводился один и тот же образец (полис) в последовательно уменьшающемся масштабе. Таким образом, метрополия производила колонию, которая по мере накопления экономического потенциала начинала производить собственные колонии.

В конце 1940-х — начале 1950-х гг. центральные вузы приступили к формированию в Сибири своих форпостов — учебно-консультационных пунктов (УКП), — на основе которых в ряде случаев вырастали новые вузы. Так, на базе открытого в Норильске в 1947 г. УКП Всесоюзного заочного политехнического института в 1961 г. был образован Норильский вечерний индустриальный институт (с 1987 г. — Норильский индустриальный институт).

С началом индустриального наступления на Западно-Сибирскую нефтегазоносную провинцию возникла потребность в высококвалифицированных специалистах соответствующих отраслей. Поэтому в 60-е гг. свои филиалы в Тюменской области открыли вузы Свердловска, Томска и Новосибирска. Затем семейство вузов пополнилось медицинским, индустриальным и строительным институтами. В 1973 г. на базе Тюменского пединститута был открыт Тюменский госуниверситет — 6-й в Сибири и 59-й в стране. Что же касается вузов гуманитарного профиля, то на севере Западной Сибири их филиалы появились только во второй половине 1980-х гг.

Регионализация

Отступление центральной власти в 1990-е гг. под известным лозунгом «берите суверенитета столько, сколько сможете унести» вызвало к жизни феномен регионализации — своего рода внутреннюю деколонизацию. Не случайно термин «регион» приобрел популярность в отечественном общественно-политическом лексиконе именно в это время. Из специальной научной литературы (в основном, географической) он переключался в статьи публицистов и речи политиков, прочно обосновался в повседневной лексике, стал ключевым в особом *региональном дискурсе*, ознаменовавшем не столько очередную трансформацию пространственного бытия россиян, сколько смену общественного строя.

Наиболее отчетливо такого рода регионализация проявилась в Тюменской области. Согласно Конституции РФ 1993 г., Ханты-Мансийский (ХМАО) и Ямало-Ненецкий (ЯНАО) автономные округа стали полноправными субъектами Федерации, входящими вместе с тем в состав Тюменской области на основе двухсторонних договоров (сложносоставной регион, «тюменская матрешка»). С этого времени берет начало продолжающийся по сей день процесс неартикулированного противостояния Юга области с центром в Тюмени (никак не оформленного в правовом отношении остатка от ее раздела) и округов (ХМАО и ЯНАО), стремящихся к дальнейшей «суверенизации». Не лишним будет напомнить, что ХМАО обеспечивает 60% российской нефтедобычи, а ЯНАО — 90% добычи газа. В эпоху «парада суверенитетов» это обстоятельство резко усилило позиции окружных элит. Сегодня мы фиксируем несколько ментальных образов Тюменской области. Если «южане» по-прежнему воспринимают ее как крупнейший субъект Российской Федерации, на территории которого может поместиться несколько европейских стран, то «северяне» понимают под Тюменской областью только ее Юг. В ХМАО и ЯНАО активно внедряется собственная региональная эмблематика, важной частью которой являются стилизованные изображения контуров округов²⁷. Тем самым конфликт на символическом поле становится индикатором тлеющего внутрирегионального конфликта.

Однако было бы неверно относить истоки Западно-Сибирского регионального синдрома исключительно к «лихим» 90-м. Как это часто бывает в колониальной ситуации, одни и те же факторы работают как на укрепление, так и на ослабление триединой тотальности, объединяющей Власть, Собственность и Территорию²⁸. Так, в советский период практика патернализма по отношению к коренным малочисленным народам Севера представляла собой диктат, присущий всем колониальным державам, ограничивающий свободу выбора при наличии определенных льгот. При этом отношения конкуренции среди представителей коренных малочисленных на-

родов за получение квотированных привилегий не способствовали солидаризации, несмотря на существование объединительных институтов — общественных движений, ассоциаций и пр. Патерналистская политика государства в комплексе с административным делением по этническому принципу привела в итоге к разломам некогда единой социально-территориальной общности, т.е. в какой-то мере явилась детонатором регионализации. И теперь названия «Ямал» и «Югра» (именно так чаще всего именуют себя теперь ЯНАО и ХМАО) не только маскируют реальные пространственные представления, но и являют собой ментальные конструкции, призванные подчеркнуть историческую укорененность и этнокультурную уникальность «своего» края²⁹.

Да и практика формирования вузами региональной сети филиалов, вылившаяся в 1990 — начале 2000-х гг. в настоящий «филиальный бум», сложилась еще в советский период. Хотя, конечно, разница между двумя этапами «филиализации» весьма существенна. Она заключается не столько в масштабах явления, сколько в его качественных характеристиках. Советская «образовательная колонизация» Сибири подчинялась решению задач индустриализации, направлялась и контролировалась единым центром. Это был в высокой степени организованный, более или менее просчитанный и спланированный процесс. В постсоветский же период некогда единое образовательное пространство стало полем борьбы региональных элит. Создание собственной, по возможности независимой от Юга, системы высшего образования являлось важнейшим пунктом программы суверенизации северных округов. В ЯНАО эта задача была решена за счет открытия ямальского образовательного пространства для внерегиональных государственных и негосударственных вузов, создавших там свои филиалы и представительства. В 1990-х — начале 2000-х гг. «образовательная колонизация» все чаще представляла собой стихийное явление. Каждый вуз, перефразируя известное высказывание того времени, мог вывести столько филиалов, сколько ему позволяли собственные ресурсы. Возник целый класс виртуальных или полувиртуальных вузовских форпостов.

Наряду с регионализацией образовательного пространства, определенным образом коррелируя с ней, шел в Сибири и так называемый процесс «религиозного возрождения». Имел он и свой специфический региональный акцент. В Тюменской области участниками этого процесса были как традиционные религиозные общины, присутствовавшие здесь с досоветских или советских времен, так и новые религиозные объединения. Этот процесс, охвативший территорию всей Тюменской области, был, тем не менее, организационно оформлен в рамках существовавших административно-территориальных границ и практически не пересекал их.

Отразился он и на способах институционализации религиозных объединений. Образованная в начале 1990-х Тобольско-Тюменская епархия Русской православной церкви первоначально объединила в себе всю территорию области в ее административных границах. Ярким примером ориентации на административно-территориальные границы субъекта федерации стало в последние годы образование новых епархий и митрополий Русской православной церкви. В 2011 г. из состава Тобольско-Тюменской епархии были выделены Ханты-Мансийская (в пределах ХМАО) и Салехардская (в пределах ЯНАО) епархии, в ведении Тобольской кафедры остался лишь Юг Тюменской области. В 2013 г. Тобольская кафедра получила статус митрополии, объединив в себе Тобольско-Тюменскую и выделенную из ее состава Ишимско-Аромашевскую епархии. Как представляется, митрополия была организована для удобства и централизации общения со светскими властями региона³⁰.

Образовавшийся в 1993 г. Союз миссий христиан веры евангельской (СМ ХВЕ) включил в себя общины классических пятидесятников на обширной территории Тюменской области и Северного Казахстана, ранее, в советское время, входивших в одно пятидесятническое братство. Тюменские баптисты выделились из Омского братства ЕХБ, и теперь на территории области существуют региональные объединения церквей, относящиеся как к Уральскому территориальному округу (церкви Тюменской области и ХМАО), так и к Сибирскому округу (церкви ЯНАО). Новые религиозные объединения, прошедшие этап институционализации позже — в конце 1990-х — начале 2000-х гг., постепенно сосредоточили свою деятельность в административно-территориальных границах сложносоставного субъекта федерации. Если миссионерская деятельность Тобольско-Тюменской епархии Русской православной церкви опирается на доктрину «канонической территории», закрепленную в «Основных принципах отношения РПЦ к инославиям», где неправославным христианам отводится деятельность только «среди групп населения, традиционно к ним принадлежащих»³¹, то протестантские объединения делают ставку на миссионерство среди коренных малочисленных народов Севера, напоминающее миссионерство православной церкви среди них же в предыдущие столетия, а также на образование «дочерних церквей» в ХМАО и ЯНАО³².

Заключение

Трансформации, связанные как с расширением или сжатием государственных границ, так и с изменениями схемы административно-территориального деления, происходили в России неоднократно. Тюменская область в этом отношении показательна. Она была образована в 1944 г. в результате перекройки границ, завершившей

20-летний период непрерывных изменений административно-территориального деления в этой части Западной Сибири. Истинные мотивы ликвидации Тюменской губернии в начале 1920-х гг. и возврат к Тюменской области уже в новой конфигурации вряд ли так уж просто сейчас обнаружить. Но организационная подоплека подобных административно-территориальных метаний объяснима. Речь может идти о конфликте между оргструктурами различной геометрии: властной (древовидной) и поселенческой (реляционной). Конфликт этот имеет давнюю традицию. В его основе опять-таки лежит колониационный фактор русской истории в сочетании с централизованной самодержавной властью. Послереволюционная история страны лишь трансформировала эту тенденцию. В условиях единства собственности и власти она приобрела форму конфликта ведомственности и местничества. Центр в качестве арбитра маневрировал между указанными позициями.

Период нового промышленного освоения 1960-х гг. был переходным с точки зрения роли властного типа организации. Его явное доминирование над производственной оргструктурой было в прошлом, а технологизация и децентрализация процесса еще не произошли. Из Великой Отечественной войны страна вышла, вооруженная совершенно новым организационным опытом. Он укрепился в период послевоенного восстановления хозяйства и в какой-то степени предопределил последующую децентрализацию административно-территориального и экономического управления. Этот опыт в полной мере проявился в годы нового индустриального освоения Тюменской области, прежде всего как масштабный опыт штабно-фронтового «захвата» территории, расквартирования на ней, сооружения опорно-тыловых баз, налаживания не только производства, но и минимального быта и т.д. Если в ряде экономических районов страны процесс децентрализации тормозился из-за неразвитости периферийной (местной) организации производства, то в сибирских регионах все разворачивалось по иной схеме: создание территориально-отраслевых управленческих структур при относительной сбалансированности тенденций ведомственности и местничества в их региональном проявлении. Децентрализация управления в 1990-е гг., вылившаяся в «парад суверенитетов», и породила региональный синдром — своего рода внутреннюю деколонизацию, проявления которой наиболее ярко демонстрирует во многом типичный, но в чем-то и уникальный сложносоставной субъект РФ, каким является Тюменская область.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Ключевский В.О. Русская история. Полный курс лекций. В 3 кн. Кн. 1. — М., 1993. С. 20.

² Соловьев С.М. Избр. труды. — М., 1983. С. 28.

³ См.: Цимбаев Н.И. Сергей Соловьев. — М., 1990. С. 259 — 267.

⁴ Чаадаев П.Я. Апология сумасшедшего // Чаадаев П.Я. Соч. — М., 1989. С. 161.

⁵ См.: Щапов А.П. Соч. Т. 1. — СПб., 1906. С. 74.

⁶ См.: Федоров Н.Ф. Соч. — М., 1982. С. 358.

⁷ См.: Эткинд А., Уффельманн Д., Кукулин И. Внутренняя колонизация России: между практикой и воображением // Там, внутри. Практики внутренней колонизации и истории России: Сб. статей / под ред. А. Эткинда, Д. Уффельманна, И. Кукулина. — М., 2012. С. 12.

⁸ Постсоветское сознание и postcolonial studies. От редактора // Новое литературное обозрение. 2008. № 94. С. 4.

⁹ См.: Эткинд А. Внутренняя колонизация. Имперский опыт России. 2-е изд. — М.: Новое литературное обозрение, 2014.

¹⁰ См.: Головнев А.В. Феномен колонизации. — Екатеринбург: УрО РАН, 2015.

¹¹ Эткинд А. Русская литература, XIX век: Роман внутренней колонизации // Новое литературное обозрение. 2003. № 59. С. 111.

¹² Ядринцев Н.М. Сибирь как колония в географическом, этнографическом и историческом отношении. — СПб., 1892. С. 137.

¹³ См.: Жигунова М.А. Население Сибири: межэтнические контакты и проблемы региональной идентичности // Население Сибири: межнациональные отношения, образование и культурная идентичность: сб. науч. тр. / под ред. М.А. Жигуновой, Е.М. Данченко. — Омск: Полиграфический центр КАН, 2011. С. 164; Ремнев А.В. Национальность «сибиряк»: региональная идентичность и исторический конструктивизм XIX в. // Полития. 2011. № 3. С. 109; Сверкунова Н.В. Региональная сибирская идентичность: опыт социологического исследования. — СПб.: НИИ Химии СПбГУ, 2002.

¹⁴ См.: Васеха М.В. Кто такой «сибиряк»: что такое сибирская идентичность // Вестник Российской нации. 2014. № 6. С. 326.

¹⁵ См.: Соколовский С.В. Национальные меньшинства в постсоветской России: международно-правовые аспекты // Диаспоры. 2011. № 2. С. 178 — 196; Конев А.Ю. Колониальный дискурс имперских классификаций: историки о термине «иноземцы» в отношении народов Сибири // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. 2014. № 6. Ч. 1 (44). С. 81 — 86.

¹⁶ См.: Миссонова Л.И., Соколова З.П. Феномен устойчивости этнической идентификации уйльта в контексте этнонимической истории народов Севера (конец XIX — начало XXI в.) // Этнографическое обозрение. 2006. № 1. С. 134; Соколова З.П., Туголуков В.А. Старые и новые названия народов Севера // Советская этнография. 1983. № 1. С. 79 — 81.

¹⁷ См.: Андерсон Д.Дж. Тундровики: экология и самосознание таймырских эвенков и долган. — Новосибирск: Изд-во СО РАН, 1998. С. 77 — 105; Тишков В.А. Реквием по этносу: Исследования по социально-культурной антропологии. — М.: Наука, 2003. С. 7, 252.

¹⁸ См.: Адаев В.Н. «А остяки — они же любители одиночеств...»: этническая идентичность и этнические стереотипы у населения реки Демьянка в XX — XXI вв. // Уральский исторический вестник. 2011. № 2. С. 63 — 72.

¹⁹ См.: Чумак Е.Г. Основные мероприятия государственной образовательной политики в отношении коренного населения Севера в 20 — 50-е гг. XX в. // Вестник археологии, антропологии и этнографии. 2008. № 8. С. 109 — 114.

²⁰ См.: Литвищенко Д. Эволюция университетского образования в Европе XVI — конца XVIII вв. Университетский опыт европейской образовательной метатрадиции на заре Нового времени. — Lambert Academic Publishing, 2004; Bezangon P. Une colonisation educatrice? L'experience indochinoise (1860 — 1945). — Paris: L'Harmattan, 2002.

²¹ Ремнев А.В. Университетский вопрос в Сибири XIX столетия // Ab Imperio. 2012. № 1. С. 121 — 150.

²² См.: Школа общеобразовательная // Историческая энциклопедия Сибири. В 3 т. / гл. ред. В.А. Ламин. — Новосибирск: Историческое наследие Сибири, 2009.

²³ См.: Всеподданейший доклад статс-секретаря Куломзина А.Н. по поездкам в Сибирь в 1896 – 1897 гг. – СПб., 1899. С. 61.

²⁴ См.: Чуркина Н.И. Особенности становления системы педагогического образования в Западной Сибири (вторая половина XIX – нач. XX вв.) // Вестник ТГПУ. 2009. Вып. 12.

²⁵ Ищенко О.В. Взаимодействие власти и общественности в деле развития образования в Тобольской губернии на рубеже XIX – XX вв. // Сибирская, Тобольская, Тюменская губернии: исторический опыт и современные управленческие практики. Доклады и сообщения Всероссийской научно-практической конференции, посвященной 300-летию образования Сибирской губернии. – Тюмень, 2009.

²⁶ См.: Чуркина Н.И. Особенности становления системы педагогического образования в Западной Сибири (вторая половина XIX – нач. XX вв.).

²⁷ См.: Агапов М.Г., Корандей Ф.С. Карта Тюменской области как символ: географические топосы в популярной картографии региона, 1964 – 2014 // Вестник археологии, антропологии и этнографии. 2015. № 1. С. 107 – 115.

²⁸ См.: Ганопольский М.Г. Российская регионализация: Тюменская модель // Человек и Север: Антропология, археология, экология: Материалы Всероссийской конференции. Тюмень, 6 – 10 апреля 2015 г. Институт проблем освоения Севера СО РАН. Вып. 3. С. 225 – 228.

²⁹ См.: Гололобов Е.И. Человек и природа на Обь-Иртышском Севере (1917 – 1930): Исторические корни современных экологических проблем. – Ханты-Мансийск: Новости Югры, 2013. С. 50 – 66.

³⁰ См.: Стрельников С.С. Особенности применения понятия «каноническая территория» в современном православном дискурсе // Дискурс-Пи. 2013. Т. 10. № 1 – 2. С. 98.

³¹ О «канонической территории» см. подробнее: Агапов М.Г. Богословско-исторические основания принципа «канонической территории Русской православной церкви» // Историк и его эпоха: Вторые Даниловские чтения (20 – 22 апреля 2009 г.). – Тюмень: Мандр и Ка, 2009. С. 178 – 182.

³² При этом количество «дочерних церквей», как и количество филиалов в случае с образовательными учреждениями, является для протестантов очень важным показателем деятельности.

REFERENCES

Adaev V.N. “And ostjaks – they are also lovers of loneliness ...”: ethnic identity and ethnic stereotypes among the population in the river Demyanka 20-21 centuries. *Ural'skij istoricheskij vestnik* [Ural Historical Journal]. 2011. No 2, pp. 63–72 (in Russian).

Agapov M.G., Korandey F.S. The Map of Tyumen region as a symbol: geographic topoi in the popular mapping of region, 1964-2014. *Vestnik arheologii, antropologii i etnografii* [Journal of Archaeology, Anthropology and Ethnography]. 2015. No 1, pp. 107–115 (in Russian).

Etkind A. *Internal Colonization: Russia's Imperial Experience*. Cambridge: Polity Press, 2011.

Ganopol'skij M.G. Russian regionalization: Tyumen model. Man and the North: anthropology, archeology, ecology: *Proceedings of the All-Russia conference. Tyumen, 6-10 April, 2015*. Institute of Northern Development, Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences. Issue 3, pp. 225–228 (in Russian).

Golovnev A.V. *The phenomenon of colonization*. Ekaterinburg, Ural Branch of the Russian Academy of Sciences, 2015. 592 p. (in Russian).

Jadrintsev N.M. *Siberia as a colony in the geographic, ethnographic and historical terms*. Saint Petersburg, 1892 (in Russian).

Remnev A.V. Nationality “Siberian”: a regional identity and historic constructivism in 19 century. *Politiya*. 2011. No 3 (in Russian).

Remnev A.V. University question of 19 century. *Ab Imperio*. 2012. No 1, pp. 121–150 (in Russian).

Sokolovskiy S.V. National minorities in post-Soviet Russia: international legal aspects. *Diaspory*. 2011. No 2 (in Russian).

Strel'nikov S.S. Features of the application of the concept of “canonical territory” in the modern Orthodox discourse. *Diskurs-Pi*. 2013. Vol. 10. No 1–2 (in Russian).

Sverkunova N.V. Siberian regional identity: the experience of sociological research. Saint Petersburg, St. Petersburg State University, 2002 (in Russian).

Tishkov V.A. *Requiem for Ethnos: Studies in social and cultural anthropology*. Moscow, Nauka, 2003 (in Russian).

Аннотация

В статье предложена авторская версия реконструкции процесса колонизации Сибири в социокультурном измерении. Общей концептуальной рамкой работы служит диалог между представителями отечественного и западного постколониального дискурсов. Динамика колониальной ситуации в Сибири рассмотрена в трех основных аспектах: этно-национальном, религиозно-конфессиональном и образовательном.

Ключевые слова: Сибирь, Тюменская область, колонизация, постколониальные теории, миссионерство, образование, этно-конфессиональная политика, регионализация.

Summary

The article offers the author's version of reconstruction of the colonizational process of Siberia in the social and cultural dimensions. The conceptual frame of the work is a dialogue between representatives of Russian and Western post-colonial discourses. The dynamic of the colonial situation in Siberia is considered in the ethno-national, religious-confessional and educational aspects.

Keywords: Siberia, Tyumen region, colonization, postcolonial studies, missionary work, education, ethno-religious policies, regionalization.

СОЦИОКУЛЬТУРНОЕ РАЗВИТИЕ САНКТ-ПЕТЕРБУРГА: ВИДИМЫЕ ПЕРСПЕКТИВЫ*

Л.А. ЛЕБЕДИНЦЕВА,
Р.Х. САЛАХУТДИНОВА,
И.А. БАРУЗДИН

Уникальность Санкт-Петербурга заключается в том, что он является самостоятельной административной единицей — регионом, и в то же время городом. Во всех статистических изданиях Санкт-Петербург как субъект Российской Федерации представлен отдельно от своей области. На наш взгляд, это обстоятельство предоставляет дополнительные возможности для исследователя. Социокультурные и социально-экономические характеристики городского пространства позволяют рассматривать его как отдельную, локальную, сложноорганизованную и целостную общность. Понять особенности города-региона как пространства взаимодействия, его уникальные и особенные черты, проблемы и перспективы развития — цель данной статьи.

Город как объект изучения

Социологические исследования сферы городской жизни были предприняты еще в работах классиков — М. Вебера, Г. Зиммеля, Ф. Тенниса, представителей Чикагской школы (Р. Парка, Е. Берджеса, Р. Макензи, Л. Вирта). Интересные исследования были проведены Н.И. Кареевым, Ж. Ле Гоффом, Ф. Бродезем. Затрагиваемые ими проблемы касались разных сторон жизни города, однако и по сей день общепринятой социально-философской концепции описания феномена города не существует.

Город как историческое явление уже изначально отличался большим разнообразием всех сторон жизнедеятельности. Уровень организации современного общества позволяет рассматривать факт урбанизации как процесс повышения роли городов в развитии общества. В похвальных описаниях городов в античной литературе слово «*urbs*» было обозначением наиболее важных сторон культуры города. Специальные социологические теории города рассматривают его как единицу, ячейку более крупного социального организма, которым является то или иное общество, мыслимое как государство. Как часть конкретно-исторического общества, город воспроизводит целостные общественные структуры, элементы и отношения всей системы целостного социального организма.

Э. Дюркгейм в развиваемой им теории разделения общественного труда отмечал, что профессиональное разделение труда — основа урбанизации и прогрессивного развития общества, неизбежный и магистральный путь истории. Из дюркгеймовской теории наиболее актуальны в нашем случае два положения: город как уплотнение пространства жизнедеятельности и интенсификация взаимодействия; и город как новая форма социокультурной интеграции, как переход к обществу другого типа¹. Согласно М. Веберу, причины возникновения и последующая логика развития городов могут быть различными. Но в целом можно отметить, что они подчиняются экономическому, политическому, культурному и т.д. пространственно-временному влиянию в условиях того общества, в котором находятся (в зависимости от времени рассмотрения это могут быть древние, античные, средневековые и другие города; в зависимости от пространства — восточные, западные и др.). При этом город нельзя рассматривать по какому-то одному признаку — экономическому или политическому, поскольку, удовлетворяя экономическим требованиям, город может не соответствовать политико-административным требованиям, и наоборот. Городская община обладала множественностью характеристик, и «не каждый “город” в экономическом смысле, и не каждая крепость... в политико-административном смысле, были “общиной”»².

В городе как новой социальной организации появляются и качественно новые формы объединения людей, в основе которых лежат изменения в производстве, в частности появление рационально организованного экономического хозяйства. Здесь уже не природа как естественное окружение влияет на формирование отношений по принципу «свой — чужой» (связанность на основе кровных уз, родственных связей), а человеческие отношения начинают создавать свою социальную среду — социальную и символическую связанность, конструируя и трансформируя ее (например, общность членов одной организации, профессиональная идентичность и т.д.). Еще Ф. Теннис писал о разнице между общностью (сельской общиной) и обществом (городской, общественный тип ассоциации людей) в основном благодаря наличию формальной рациональности во втором случае. Развитие сначала ремесленной деятельности, затем мануфактурного производства, а впоследствии и крупного машинного, приводит к установлению иных взаимосвязей с природой, нежели это было в случае с сельским хозяйством. Механизм капиталистического способа производства в условиях города в корне отличается от аграрного производства в феодальном хозяйстве в деревне. Постепенное развитие экономической деятельности все менее напрямую зависит от естественного природного окружения, и все более нуждается в искусственно созданной среде, под которой понимается рынок. Хозяйственные отношения, созданные на основе рациональных,

* Статья подготовлена в рамках проекта Российского гуманитарного научного фонда (РГНФ) «Перспективы социокультурного развития Санкт-Петербурга», грант № 13-03-00419.

утилитарных принципов ведения дел, где априори предполагается наличие товаров и денег (экономического обмена), могут существовать только там, где есть рынок. Природное, естественное окружение человека в этих условиях необходимо лишь опосредованно, а не непосредственно.

Таким образом, город обладает большей возможностью выбора места возникновения, так как природные факторы оказывают на него меньшее влияние. Экономическое производство в условиях города диктует необходимость интенсивного освоения пространственных территорий, оно само создает предпосылки и формирует условия своего успешного экономического функционирования, которое, к сожалению, далеко не всегда совпадает с пониманием социальной эффективности. Однако в любом случае возникает то социальное пространство, которое, по Г. Зиммелю, возможно лишь благодаря энергии деятельности субъектов³. Согласно Э. Гидденсу, город обладает также уникальным социальным пространством, которое придает «форму» социальным отношениям и способствует установлению социального порядка.

Развитие городов, происходившее на каком-то определенном отрезке времени, казалось бы, по одной траектории, приводило в итоге к разным результатам. В связи с этим нельзя вывести формулу идеального, или классического города. Своеобразие городов связано с тем, что каждый из них представляет собой результат социального конструирования в конкретных исторических условиях. Однако в этом движении присутствуют признаки, общие для всех городов, по которым в совокупности можно предполагать ближайшие перспективы. Так, например, в рамках социальной экологии, развиваемой Р. Парком, проводится анализ человеческой природы и социального окружения (общества) в условиях города. Социальное пространство в определенной степени едино для всех городов; по этому поводу Р. Парк писал, что город — это «особая организация с типичной биографией, и что отдельные города обладают достаточным сходством, чтобы знание, полученное об одном городе, могло считаться (до некоторой степени) истинным и для других городов»⁴. Парк сравнивает город с социальной лабораторией, в которой постоянно проводятся социальные эксперименты благодаря существованию различной социальной среды и условий, вычленяемых по принципу локальной организации — отдельных городских районов.

Накопление культурных образцов поведения влечет за собой возникновение новых форм социокультурной интеграции, изменению поддаются структура и средства коммуникации. Такие социокультурные изменения свойственны исключительно новому городскому пространству. Важнейшими социокультурными аспектами развития города являются разнородность, разнообразие, ориентация

на новизну и т.д. Эффективное изучение городской (региональной) жизни не только предполагает рассмотрение города как экономической (материальной) и институциональной системы, но также актуализирует социокультурную реальность города, во многом выражающуюся в представлениях о городе различных субъектов городской жизни. Современный город является результатом социального конструирования, он призван реализовывать не только витальные потребности человека, но и потребности в творчестве, самореализации, формировать комфортную среду для труда, отдыха и досуга. В зависимости от степени удовлетворения потребностей, от уровня социокультурной динамики и мобильности, а также инновационной активности, формируется большая или меньшая привлекательность городского пространства. Таким образом, социоэкономическая и социокультурная модернизации как виды преобразования общества неразрывно связаны.

Методология исследования города

Для изучения социокультурного пространства города, на наш взгляд, необходима междисциплинарная методология, что поможет преодолеть фрагментарность исследования города такими науками, как экономическая география, регионология, экономика, социология, история и др., и представить его как целостное, многоаспектное, динамично развивающееся явление.

Среди методов общественных наук наиболее востребованным является системный метод. Системный подход предполагает анализ предмета исследования как единства элементов, взаимодействие которых обеспечивает появление интегративного свойства, придающего рассматриваемой системе новую качественную определенность. Системный подход является шагом вперед по сравнению со многими предыдущими подходами, поскольку предполагает целостное познание объекта, рассматриваемого во всем многообразии и полноте; его логичным продолжением будет обращение к синергетике (от греч. «synergia» — содействие, соучастие).

Город как современный феномен появляется как ответ на запрос со стороны возрастающей сложности социальных (и экономических) отношений. С этих позиций город представляет собой динамическое единство множества разнообразных структур: культурных, политических, экономических, природных, климатических, биологических, архитектурных, инженерных и т.д. Для его изучения используются современные методологические подходы.

Синергетический подход применяется к анализу города как социального конструкта (С.В. Пирогов), для изучения субъектов и среды инновационного развития предлагается трансинституциональная матрица инноватики (А.Ю. Сунгуров, Л.П. Киященко). Изучение

города с позиций архитектуры с применением синергетического моделирования его структуры проводится Е.Ю. Витюк. «Архитектурная синергетика» предполагает построение структурно-функциональной модели и признает, что результатом формирования городской среды должно быть удовлетворение требований заинтересованных сторон, т.е. удовлетворение совокупности потребностей и желаний жителей города, туристов, инвесторов и администрации, которые должны быть учтены и реализованы в процессе формирования и развития города⁵. Как пишет автор, любое архитектурное пространство представляет собой в первую очередь систему, постоянно изменяющуюся от какого-либо внешнего или внутреннего воздействия, что схоже с поведением живого организма. Таким образом, изменение требований зависит от человека как системной единицы и его мировоззрения, и стимулирует процесс обновления архитектурного пространства, т.е. провоцирует постоянное движение, замкнутость цикла модели.

Пространство современного города

В современном обществе появляются новые формы городского уклада рассматриваемой системы — мегаполисы, «глобальные» города. Городское пространство начинает мыслиться как креативное, сетевое, основанное на потоковых структурах. Как раз эта «текучесть» современного города предполагает уход от жестких структур, на чем бы они ни были основаны — на территориальном, профессиональном, социальном и т.д. делении — и продуцирование новых типов социальных отношений и сообществ. Возникает большая значимость экономических и профессиональных отношений (в противовес родственным и соседским), дальнейшее развитие происходит в условиях снятия жестких форм пространственной, смысловой и организационной структур. Появление креативных кластеров, творческих пространств, свободной профессиональной деятельности, предполагает преодоление жесткой дихотомии дом — работа (при высоком уровне развития информационно-компьютерных технологий возникает понятие «работа на дому»), необходимости внешнего управления деятельностью («сам себе хозяин» — фрилансер), уход от трудовой и профессиональной активности, с возможностью возврата (дауншифтинг); и переход к новым формам территориальной организации трудовой деятельности, когда, например, профессиональная идентичность выстраивается уже не на основании принадлежности к одному виду труда (профессии), а благодаря включенности в профессиональные сообщества, находящиеся на одной ограниченной территории (как правило, это искусственно созданные зоны — креативные кластеры). Возникают новые пространственные формы и процессы, формируемые динамикой общей социальной структуры. С точки зрения социальной теории, пространство является материальной опорой социальных практик

разделения времени в том смысле, что пространство объединяет практики, осуществляемые одновременно, а отчетливое выражение этой одновременности наделяет пространство смыслом в отношении к обществу. Появляется пространство потоков (по М. Кастельсу) как новой пространственной формы, материальной организации в разделенном времени социальных практик, работающих через потоки как целенаправленные, повторяющиеся, программируемые последовательности обменов и взаимодействий между физически разъединенными позициями (которые могут занимать социальные акторы в экономических, политических и символических структурах общества). Таким образом, создание жестких структур города эпохи *модерна* сменяется плавностью переходов и текучестью форм города *постмодерна*. Остановить развитие городов невозможно, и в современном обществе их развитие приводит к появлению мегаполисов. Все вышесказанное в большей степени относится к крупным городам-мегаполисам, но постепенно проникает в «социальную ткань» (по выражению К. Поланьи) менее многолюдных поселений.

Санкт-Петербург как мегаполис: «ген» города

На данный момент мегаполис является самой крупной формой городского расселения с включением в городскую черту окружающих его поселений. Впервые мегаполисы были выделены в отдельную группу известным урбанистом Дж. Готманом в 60-х гг. XX столетия. К особенностям мегаполиса, помимо больших размеров, относят его ведущую роль как делового, политического и финансового центра национального и мирового уровня, наличие международных организаций, выдающееся значение как центра культуры и искусства, роль крупного международного транспортного узла, развитость сферы услуг, концентрацию высококвалифицированных видов деятельности⁶.

Современные мегаполисы играют большую роль в экономике своих государств. Так, например, в Европейских странах на долю мегаполисов приходится до 50% ВВП: Копенгаген обеспечивает 49,6%; Дублин, Брюссель, Хельсинки, Будапешт — 42 — 47%; Вена, Лондон, Париж, Стокгольм и Токио — 28 — 34%.

К числу мегаполисов относится и Санкт-Петербург. По величине это второй после Москвы город России, четвертый город в Европе (после Москвы, Парижа и Лондона), единственный европейский город, центр которого целиком занесен в список сокровищ ЮНЕСКО. Он уже давно не является официальной столицей нашего государства, но все признают за ним статус «культурной столицы», многие новые явления нашей (как до-, так и советской, и новой российской) жизни впервые реализовались на петербургской (петроградской, ленинградской) земле. Для современного Петербурга сохраняется значение стратегии и творчества как первоначальной идеи основания города

Петром I, того импульса, который сохранил «дух места» и который будет тем более ценен, чем больше мы это осознаем. Санкт-Петербург является средоточием огромного культурного и человеческого капиталов, отдача от которого в будущем должна быть более значительна в сравнении с природными богатствами или финансовым и политическим капиталом, и сыграет заметную роль в модернизации страны.

Модернизация предполагает по сути бесконечный процесс «осовременивания» общества. Так, по оценкам исследователей и имеющейся статистической информации, Санкт-Петербург полностью завершил первичную модернизацию⁷. К числу факторов, свидетельствующих об этом, относят валовой региональный продукт. На Санкт-Петербург приходится более 4,6% суммарного ВРП всех субъектов РФ (для сравнения Тюменская область дает 2,65%, Красноярский край — 2,39%). Надо отметить, что Санкт-Петербург — это в полной мере крупный мегаполис постиндустриальной экономики, в структуре его ВРП 67,7% составляют услуги (для сравнения, в Москве — 80%). Здесь высокая для России ожидаемая продолжительность жизни — почти 73,5 года, а также стопроцентный уровень грамотности среди взрослого населения и высокая доля студентов, обучающихся в вузах — на каждые 100 человек молодежи в возрасте от 18 до 22 лет приходится 76 студентов. Индекс вторичной модернизации также стремится к ста процентам (97,8). В него входят индекс инновации в знаниях (на основании учета доли затрат на НИОКР в ВРП, числа ученых и инженеров на 10 тыс. человек и числа жителей, подавших патентные заявки — 109,1), индекс трансляции знаний (учитываются студенты средних и высших учебных заведений, число телевизоров и число персональных компьютеров на 100 домохозяйств — 101,2), индекс качества жизни (доля городского населения, число врачей на 1000 человек, уровень младенческой смертности, ожидаемая продолжительность жизни и энергетическая эффективность — 112,4), индекс качества экономики (68,4). В целом, как было показано, неплохой показатель ВРП по Санкт-Петербургу не выдерживает сравнения при его расчете на душу населения и по паритету покупательной способности (индексы по этому показателю составляют всего 34,2 и 61,9 соответственно) с некоторыми российскими регионами (например, та же Тюменская область — 78,7, в основном за счет автономных округов, входящих в ее состав). Именно по этой причине индекс качества экономики по Санкт-Петербургу имеет столь низкое значение на фоне других, более «оптимистично» выглядящих показателей. Согласно *индексу человеческого развития* среди российских регионов Санкт-Петербург занимает второе, после Москвы, место со значением 0,89.

В результате интегрированный (совокупный) индекс двух стадий модернизации Санкт-Петербурга также находится на высоком уровне (81,3%). Этот индекс отражает не только уровень экономического

развития (рост производительности труда), но также и социальные характеристики (прежде всего, уровень жизни), достижения в области знаний (их производства и воспроизводства, распространенности в обществе)⁸.

В России рост экономической модернизированности ограничивается невостребованностью культурного (творческого) потенциала населения и отсутствием его перевода в активный культурный капитал. Так, Н.И. Лапин пишет, что наибольший вклад в разбалансированность процессов вторичной (информационной) модернизации вносят три показателя: малая доля жителей, подающих заявки на получение патентов, низкий уровень ВВП на душу населения при сравнительно большой доле занятых в сфере материального производства и недостаточной доле сферы услуг в ВВП⁹. В отношении второго и третьего индикаторов, как было показано, в Петербурге дела обстоят весьма неплохо. Однако, что касается активного участия населения в патентовании, то картина складывается непростая.

По числу выданных патентов на изобретения ситуация за девять лет в регионе изменилась настолько незначительно, что трудно говорить о какой-либо явной тенденции. После всплеска в 2009 г., к настоящему моменту показатели вернулись на уровень 2005 г. и даже чуть ниже: так, в 2005 г. было выдано 1376 патентов на изобретения, в 2009 г. — 1778, а в 2013 г. — 1357. Несколько иная ситуация сложилась с выдачей патентов на полезные модели: прирост составил 33,4 % (с 696 патентов в 2005 г. до 1045 в 2013 г.). Во многом это объясняется тем, что получить патент на полезную модель и легче и дешевле, чем патент на изобретение. Полезная модель является достаточно удобным вариантом охраны разработок для малого и среднего бизнеса. Однако если говорить в целом о России, то наши показатели отстают от максимальных мировых значений, достигнутых в Японии и Южной Корее в 6 и 8 раз соответственно. По различным оценкам, в России используется от 8 до 10% инновационных идей и проектов, в Японии — 95%, в США — 62%. В настоящее время в России только одно из 500 запатентованных изобретений находит применение в промышленности.

При этом практически ежегодно возрастает процент патентов, выдаваемых иностранным заявителям, что говорит о заинтересованности иностранных инвесторов в российском рынке и о желании принимать в нем активное участие. По количеству ежегодно получаемых патентов на промышленные образцы иностранные заявители обогнали российских уже в 2009 г., и в 2010 г. каждый четвертый патент принадлежал заявителю из другой страны. К сожалению, результаты российских исследований и разработок практически не востребованы за рубежом. По активности на внешнем рынке исследований и разработок Россия находится на границе второго и третьего десятка стран наряду с такими странами как Ирландия. По количеству патен-

тов, полученных резидентами страны во всех патентных ведомствах мира, Россия занимает 7 место в мире, но только 3% этих патентов получены не в России.

Поскольку основой ВВП развитых стран является сфера услуг, постольку в этом смысле Россия — это общество, находящееся только в процессе становления своего постиндустриального уклада. В «умной экономике» востребовано развитие науки и динамично реализуются ее достижения в виде передовых технологий. Информационные технологии являются сегодня основой мирового экономического развития. В этом направлении в Петербурге сделано уже многое. Так, в 2010 г. закончился срок реализации федеральной целевой программы «Электронная Россия», в 2011 г. началось действие другой — «Информационное общество 2011–2020 гг.», в которых город принимает активное участие. Помимо этого в Санкт-Петербурге действует и своя региональная программа — «Развитие информационного общества в Санкт-Петербурге в 2013 – 2016 гг.». В результате в регионе сложились весьма привлекательные социально-экономические условия инновационной деятельности. Например, развитость сферы информационно-коммуникационных технологий позволяет ежегодно прирастать объему информационных услуг¹⁰. Опыт работы в информационно-телекоммуникационной сети Интернета имеет подавляющее большинство (почти 80%) взрослого населения Санкт-Петербурга. Большинство потребителей имеет выбор различных видов услуг в зависимости от скорости доступа, сервиса, качества и цены (в регионе работает более ста организаций, обеспечивающих доступ к ресурсам Интернета).

Деятельность телекоммуникационных компаний в Санкт-Петербурге наглядно показывает, насколько интенсивно в северо-западном регионе России развиваются все существующие направления связи, и свидетельствует о том, что Санкт-Петербург движется в сторону интеграции в единое мировое информационное пространство. Значение отрасли связи и информатизации проявляется в постоянном увеличении количества выпускников по ИТ-специальностям и доли этой отрасли в валовом региональном продукте (оценочно 5,2%). Для сравнения, в развитых странах мира эта доля на сегодняшний день достигает 10 – 15 %.

Согласно показателю готовности к информационному обществу, Санкт-Петербург занимает второе место среди регионов России с индексом 0,612. У Петербурга высокие значения факторов электронного развития: человеческого капитала, ИКТ инфраструктуры. Но значение фактора экономической среды в Петербурге составляет только 0,526 (12 место), Москва — на 7 месте¹¹. По показателям использования ИКТ для развития у Санкт-Петербурга третье место (индекс равен 0,538).

Надо отметить, что горожане принимают участие в инновационных процессах. Так, по данным проведенного соцопроса, в создании новой *фирмы* участвовало 6% опрошенных, нового *продукта* — 12%, новой *технологии* — 9%, новой *услуги* — 13%. Согласно другому исследованию, проведенному Национальным исследовательским университетом «Высшая школа экономики» совместно с Институтом статистических исследований и экономики знаний, был составлен рейтинг инновационного развития. Он представляет собой результат ранжирования регионов по российскому инновационному индексу. Только по одному субиндексу в его составе — *качеству инновационной политики*, Санкт-Петербург попадает на 11 место во второй группе регионов, по остальным индексам Петербург традиционно занимает первые или вторые места, конкурируя лишь с Москвой¹². Можно утверждать, что Петербург как город с высоким уровнем модернизированности требует большего включения социальной общности и институтов в процессы создания нового.

Социальное самочувствие горожан по результатам опроса находится на достаточно высоком уровне. Так, на вопрос «Как Вы считаете, жители нашего региона живут лучше или хуже, чем жители соседних регионов?», 55% респондентов ответили положительно. Наиболее привлекательные черты региона: перспективность для жизни (56%), много возможностей для инициативных людей (48%), красивая природа (30%). Положительные эмоции по отношению к своему региону испытывает подавляющее большинство респондентов — 84%. Однако это не исключает видения недостатков и возможностей улучшения социальных аспектов жизни региона. Так, ответы респондентов на вопрос «Что необходимо сделать для улучшения жизни?» проранжировали все основные проблемы Санкт-Петербурга: навести порядок, бороться с криминалом, коррупцией (48 %), улучшить медицинское обслуживание (41%), строить доступное жилье (34%), развивать малый и средний бизнес (30%), оздоровить природу (30%), улучшать образование (22%), создавать новые рабочие места (20%). Как и во всей стране петербуржцы не чувствуют себя защищенными от таких опасностей современного общества как бедность (29% опрошенных) и произвол чиновников (55%). За последний год с фактами вымогательства, взяток, коррупции сталкивались 42% горожан.

Сложность социальной организации жизни мегаполиса и непростая ситуация в стране повлияли на ответы респондентов о своем будущем: более 20% респондентов не уверены в своем будущем, не могут сказать точно — 22%, но более половины опрошенных ответили, что уверены в своем будущем. В целом петербуржцы вполне удовлетворены своей жизнью — это отметил 71% опрошенных.

Исследование показало, что у жителей Петербурга существует позитивный настрой на решение имеющихся проблем, хотя оно же

выявило, что есть такие проблемы, которые присущи всем без исключения российским регионам (низкий уровень жизни, ощущение незащищенности от социальных и экономических опасностей, сжатие пространства общественно-политических свобод и прав граждан). Они, а также традиционные личные ценности и установки тормозят позитивные процессы преобразования общества и реализацию накопленного человеческого потенциала.

Точки роста города как системы нового порядка

Про культурный капитал Северной столицы известно всем, и мы не отрицаем его по-прежнему актуального значения. Однако нам хотелось бы отметить и новые важные процессы, иногда неожиданные, в развитии культурной и экономической сфер города, оказывающих сильное влияние на городскую среду. Эмерджентность города напрямую связана с его потенциалом, способностью к сравнительно быстрому переустройству и преобразованию.

Современный мегаполис находится в состоянии перехода от жестких структур и отношений, к более мягким и размытым. Качественное преобразование городской структуры населения можно наблюдать в появлении так называемого креативного класса, который требует для своего развития соблюдения определенных условий. Р. Флорида определяет его как совокупность людей, обладающих общими интересами и склонных думать, чувствовать и вести себя сходным образом, что зависит от того, каким видом труда человек занимается. Причиной формирования нового класса является экономическая потребность в креативности, в появлении новых идей, новых технологий и нового творческого содержания труда. Его наполняют специалисты, занятые в сферах науки, техники, образования, здравоохранения и смежных областях, а также искусства, дизайна, бизнеса, финансов и т.д.¹³ Городская среда предоставляет для таких специалистов необходимые условия. Благодаря энергии деятельности субъектов возникает «творческий этос» как то социальное пространство, по Г. Зиммелю, которое разделяют все представители креативного класса и в котором важными оказываются творчество, индивидуальность, личные заслуги, а технологические, культурные, экономические проявления креативности становятся едиными и взаимосвязанными. Креативный класс привлекают не промышленные центры, а инновационные и творческие места. Петербург всегда был толерантным городом, в том числе и по отношению к выражению собственной идентичности. Изменения в экономике вызвали к жизни этот класс, и город включился в эту ситуацию.

Для определения и развития творческого потенциала Ч. Лэндри предлагает понятие «цикл городского творчества» как инструмента, предназначенного для создания в городе особой энергии, являющей-

ся возобновляемым ресурсом развития, а также как стратегического средства управления и механизма оценки сильных и слабых сторон городских креативных проектов¹⁴. Лэндри выделяет пять взаимосвязанных стадий цикла городского творчества, заканчивающихся претворением идей в реальную практику. Т. Флеминг¹⁵ отмечает, что некоторые города лишь декларативно обращаются к креативным индустриям, копируют опыт других городов, не анализируя имеющиеся городские активы, зачастую пренебрегают необходимостью сочетать организационные шаги на муниципальном или окружном уровне с инициативными действиями творчески настроенных горожан. Таким образом, запрос со стороны общества на творческие продукты и идеи задает динамику, структурирующую творческий процесс и способствует дальнейшей генерации новых идей, которые возникают в новых условиях — креативных кластерах. Творчество порождает новое творчество, создавая новые круги и вовлекая все большее количество людей и ресурсов.

Основное отличие креативных кластеров от технопарков и бизнес-инкубаторов заключается в том, что они непосредственно интегрированы в городскую среду. Впервые концепция креативных кварталов как параллельного развития культурной и экономической жизни территории появилась не так давно. В Великобритании творческие индустрии поддерживаются государственной политикой с 1998 г. В Петербурге в 2012 — 2013 гг. проводилось открытое обсуждение «Концепции создания креативного кластера в Санкт-Петербурге» с возможностью дальнейшей государственной поддержки по финансированию этого проекта. В целом креативные кластеры в современном городе — это обладающие синергией локализованные в пространстве места, связанные единством территории, общностью принципов деятельности и характера коммуникации, комплексы самостоятельных хозяйственных единиц, производящих креативный продукт¹⁶. В 2012 г. при поддержке Администрации Санкт-Петербурга стали создаваться пять креативных кварталов как многофункциональных комплексов, имеющих одного оператора, который обеспечивает все условия для комфортного существования участников кластера. Каждый квартал должен объединять различные мастерские, выставочные и образовательные пространства, зоны развлечений и творческой активности, торговые площади, офисы креативных организаций, бизнес-инкубатор, гостиницы, клубы, кафе и рестораны. Такой проект должен обеспечивать себя самостоятельно, практически не требуя вложения бюджетных средств. Одновременно он служит делу трансформации депрессивных городских районов города в привлекательные для туристов и горожан места. В качестве потенциальных площадок для креативных кластеров предлагались здания следственного изолятора «Кресты», Адмиралтейских верфей, Левашовского

хлебозавода, прядильно-ниточного комбината им. Кирова, канатной фабрики Гота и др.¹⁷ Помимо этого, творческие предприниматели самостоятельно организуют такие известные в Петербурге креативные пространства как «Ткачи», «Этажи», «Архитектор», «Флигель», «Третий кластер», «Мультиплейс 17/26» и др. Подобные примеры новых форм активности в условиях города свидетельствуют о том, что город — это живая система, способная наполнять «застывшую» форму продолжающим развиваться содержанием. Так и проявляется свойство эмерджентности, т.е. такого состояния системы, при котором возможно ее перерождение, продолжение развития или создание нового объекта. Эмерджентность креативных кластеров в этом смысле демонстрирует наличие особых свойств у города и образует «системный эффект»¹⁸.

Сегодня мировой экспорт товаров и услуг творческих индустрий вносит существенный вклад в общий прирост ВВП. Начиная с 2002 г. он ежегодно увеличивался в среднем на 14,4% и составил 592,08 млрд долл. (2,73% от всего мирового экспорта)¹⁹. Объединение интересов и усилий государства, крупного бизнеса и креативных организаций способно сформировать дополнительное направление в развитии экономики города. Творческий сектор обладает значительным экспортным потенциалом и основан на авторском праве, кроме того, переоборудование аварийных и промышленных зданий способствует оздоровлению депрессивных территорий.

В целом, использование потенциала как уже существующих, так и вновь создаваемых креативных пространств, в рамках которых представлены различные виды творческой деятельности, способствует решению многих социальных и экономических проблем города.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ См.: Дюркгейм Э. О разделении общественного труда. — М.: Наука, 1991. С. 58.

² Вебер М. Город // Вебер М. Избранное. — М.: Юрист, 1994. С. 322.

³ См.: Зиммель Г. Социология пространства // Зиммель Г. Избранное. В 2 т. Т. 2. — М.: Юрист, 1996.

⁴ Парк Р. Город как социальная лаборатория // Социологическое обозрение. 2002. Т. 2. № 3. С. 3 — 12.

⁵ Витюк Е.Ю. Синергетическое моделирование структуры города // Архитектон: известия вузов. 2010. № 32. С. 1.

⁶ См.: Максимов С.Н., Семенов В.В. Особенности и проблемы развития современных мегаполисов // Проблемы современной экономики. 2012. № 2 (42).

⁷ Методика расчета уровней первичной и вторичной модернизации была предложена Центром исследований модернизации Китайской академии наук (ЦИМ КАН) и используется в проекте «Социокультурный портрет регионов России» под руководством Н.И. Лапина (см.: Ласточкина М.А. Социокультурные факторы модернизации региона // Фундаментальные исследования. 2012. № 3 — 2. С. 346 — 351).

⁸ См.: Лапин Н.И. Измерение модернизации российских регионов и социокультурные факторы ее стратегии // Социологические исследования. 2012. № 9. С. 4 — 23.

⁹ См.: Лапин Н.И. К поэтапной интегрирующей модернизации регионов России // Социокультурные и природно-ресурсные факторы сбалансированности модернизации регионов России: материалы X Всероссийской научно-практической конференции по программе «Социокультурная эволюция России и ее регионов», Пермь, 14 — 17 октября 2014 г. — Пермь: Пермский государственный национальный исследовательский университет, 2014. С. 31.

¹⁰ Подробнее см.: Лебединцева Л.А. Информационная модернизация региона и ее влияние на развитие инновационных процессов (на примере Санкт-Петербурга) // Социокультурные и природно-ресурсные факторы сбалансированности модернизации регионов России: материалы X Всероссийской научно-практической конференции по программе «Социокультурная эволюция России и ее регионов», Пермь, 14 — 17 октября 2014 г. С. 280 — 284.

¹¹ Готовность регионов России к информационному обществу 2010 — 2011: анализ информационного неравенства субъектов Российской Федерации / под ред. Т.В. Ершовой, Ю.Е. Хохлова, С.Б. Шапошника. — М.: Институт развития информационного общества, 2014.

¹² См.: Рейтинг инновационного развития субъектов Российской Федерации: аналитический доклад / под ред. Л.М. Гохберга. — М.: НИУ ВШЭ, 2012.

¹³ См.: Флорида Р. Креативный класс: люди, которые меняют будущее. — М.: Классика-XXI, 2005.

¹⁴ См.: Лэндри Ч. Креативный город / пер. с англ. В. Гнедовского, М. Хрустальной. — М.: Классика-XXI, 2005. С. 316.

¹⁵ Том Флеминг — известный специалист-консультант в области исследований и поддержки креативных индустрий на всех уровнях, в том числе в сфере их взаимодействия с политикой развития городов и регионов.

¹⁶ Гавра Д.П. Креативные кластеры мегаполиса: функции и коммуникативный потенциал // Стратегическое планирование в регионах и городах России: материалы XIII общероссийского форума, Санкт-Петербург, 2014. — URL: <http://www.forumstrategov.ru/rus/program/stol30.html>

¹⁷ Креативные кластеры: где в Петербурге искать культуру // Санкт-Петербург. РУ. — URL: <http://saint-petersburg.ru/m/culture/old/313428/>

¹⁸ Витюк Е.Ю. Синергетическое моделирование структуры города // Архитектон: известия вузов. 2010. № 32. С. 1.

¹⁹ Приходите и творите // Российская газета: Экономика Северо-Запада. № 6201 от 8 октября 2013. — URL: <http://www.rg.ru/2013/10/08/reg-szfo/klastery.html>

REFERENCES

Durkheim E. *The Division of Labor in Society*. Moscow, Nauka [Science], 1996 (trans. in Russian). 432 p.

Florida R. *The Rise of the Creative Class: And How It's Transforming Work, Leisure, Community and Everyday Life*. Moscow, Classica-XXI, 2005 (trans. in Russian). 434 p.

Landry Ch. *The Creative City: A Toolkit for Urban Innovators* (trans. in Russian by V. Gnedovsky and M. Khrustaleva). Moscow, Classica-XXI, 2005. 300 p.

Lastochkina M.A. Sociocultural factors of modernization of the region. *Fundamentalnie issledovania* [Basic researches]. 2012. No 3-2, pp. 346-351 (in Russian).

Lapin N.I. Measurement of modernization of the Russian regions and sociocultural factors of its strategy. *Sociologicheskie issledovania* [Sociological researches]. 2012. No 9, pp. 4-23 (in Russian).

Lebedintseva L., Khvatova T. The process of innovation infrastructure creation in Russia: an exploratory study of St. Petersburg. *InImpact: The Journal of Innovation Impact*. 2013. Vol. 5. No 1, pp. 31-42 (in Russian).

Maximov S.N., Semenenko V.V. Features and problems of development of modern megalopolises. *Problemi sovremennoi ekonomiki* [Problems of modern economy]. 2012. No 2 (42). Available at: <http://www.m-economy.ru/art.php?nArtId=4113>] (in Russian).

Park P. City as social laboratory. *Sociologicheskoe obozrenie* [Sociological review]. 2002. Vol. 2. No 3-12 (trans. in Russian).

Pirogov S.V. City as culture phenomenon: cognitive approach. *Vestnik Tomskogo gosudarstvennogo universiteta. Kulturologia i Iskusstvovedenie* [Vestnik of Tomsk State University. Cultural science and art criticism]. 2011. No 2, pp. 31-37 (in Russian).

Rating of innovative development of subjects of the Russian Federation: the analytical report / L.M. Gokhberg (ed.). Moscow, High School Economics, 2012 (in Russian).

Simmel G. Sociology of space. *Frisby D. and Featherstone M. Simmel on Culture*. London, Sage Publications, pp. 138-170.

Weber M. City. *Weber M. Favourites*. Moscow, Lawyer, 1994 (trans. in Russian), pp.309-447.

Veselov Yu.V. Economic sociology of one city (space of St. Petersburg). *Zhurnal Sociologii i Socialnoi Antropologii* [The Magazine of sociology and social anthropology]. 2012. Vol. XI. No 2, pp.153-185 (in Russian).

Vityuk E.Yu. Synergetic modeling of structure of the city. *Architecton: izvestia vuzov* [Architecton: news of Higher Education Institutions]. 2010. No 32, pp.1-5 (in Russian).

Аннотация

Статья посвящена анализу процесса модернизации в Санкт-Петербурге. Современный город рассматривается как результат многоуровневого социального конструирования. Анализируются показатели первичной, вторичной и интегрированной модернизации применительно к данному региону. Рассматриваются отдельные аспекты городского пространства Петербурга как мегаполиса. Обосновывается его роль как российского региона с позиции системно-синергетической теории. Делается вывод о перспективности развития креативных кластеров как новых форм организации городской социальной среды.

Ключевые слова: социология города, социокультурное развитие, социально-экономическая модернизация, инновации, системно-синергетический подход.

Summary

The article is devoted to the analysis of process of modernization in St. Petersburg. The modern city is considered as a result of multilevel social designing. The authors analyze the indicators of primary, secondary and integrated modernization in relation to this region. They consider separate aspects of city space of St. Petersburg as megalopolis, its role as Russian region from a position of the system and synergetic theory, and draw the conclusion about prospects of development of creative clusters as new forms of the organization of urban social environment.

Keywords: city sociology, sociocultural development, socioeconomic modernization, innovations, system and synergetic approach.

СОЦИОКУЛЬТУРНОЕ РАЗВИТИЕ РОССИЙСКИХ РЕГИОНОВ В КОНТЕКСТЕ СОВРЕМЕННОЙ РОССИЙСКОЙ АНТИУТОПИИ*

В.Г. НЕМИРОВСКИЙ

Утопии выглядят гораздо более осуществимыми, чем в это верили прежде.

Н.А. Бердяев

В условиях непростых процессов модернизации российского общества все более осознается необходимость социально-философского и социологического анализа сложного и противоречивого процесса трансформации всех образующих его элементов, важное место среди которых занимают регионы страны. Многочисленными исследованиями, проведенными в последнее десятилетие в России в целом и ее регионах, установлена глубокая региональная дифференциация социокультурных процессов в нашей стране. Как элементы общего социально-территориального устройства России, все ее регионы имеют ряд одинаковых черт, представляя собой диалектическое единство общего и особенного. Последнее проявляется в ряде специфических черт, присущих каждой из административных территорий страны. Подобные черты достаточно эффективно выявляются в процессе сравнительных межрегиональных исследований. Однако они далеко не всегда эффективно учитываются в реальной управленческой практике.

Работы российских ученых убедительно показывают, что протекающие в нашей стране социокультурные процессы отнюдь не всегда способствуют модернизации российского общества¹. К числу факторов торможения модернизации в современной России наиболее часто относят несовершенство социальных институтов и своеобразие ценностного сознания ее населения. Нельзя не вспомнить и «ресурсное проклятие», которое до сих пор довлеет над Россией. На наш взгляд, рассматривая то общее, что присуще социальным изменениям в нашей стране, важно обратить внимание на циклически повторяющееся состояние социокультурной системы. Оно выступает серьезным препятствием на пути эффективной модернизации, а также новой индустриализации нашего общества. В данном случае речь идет об антиутопии. Анализируя социокультурные изменения

* Исследование осуществлено в рамках проекта Российского гуманитарного научного фонда (РГНФ) «Динамика социокультурных процессов в Восточно-Сибирском регионе в контексте современной модернизации России (на материалах социологических исследований в Красноярском крае)», грант № 13-03-00379а.

(в том числе — в региональном аспекте), целесообразно рассмотреть их через призму дихотомии: утопия — антиутопия.

Методология и методика исследования

Методологической основой настоящей статьи выступает антропосоциокультурный подход, разработанный Н.И. Лапиным и развитый в публикациях его коллег². В некоторых аспектах он дополнен постнекласическим универсумным подходом в социологии, развиваемым автором данной работы и представителями его научной школы³. Следует отметить, что постнекласическая социология во многом отражает тенденции развития современной науки, подробно раскрытые в философских работах академика РАН В.С. Стёпина и других авторов⁴.

Для эмпирических исследований использована типовая методика, созданная в рамках Программы «Социокультурная эволюция России и ее регионов» Центром изучения социокультурных изменений Института философии РАН (руководитель — д.ф.н., проф., чл.-корр. РАН Н.И. Лапин). Сотрудниками кафедры социологии Сибирского федерального университета были разработаны дополнительные индикаторы и инструментарий с учетом специфики данной темы, основанные на сочетании количественных и качественных методов сбора данных.

В статье использованы материалы опросов населения Красноярского края, которые проводились методом полупоформализованного интервью по выборке, репрезентированной по возрасту, полу, уровню образования и месту жительства (2010 г. — 1000 респондентов, 2011 г. — 1250, 2012 г. — 1300, 2013 г. — 100 глубинных интервью с жителями региона, 2015 г. — 1350)⁵.

Утопия и антиутопия как социокультурные феномены

Социологическое и философское осмысление данной проблематики является традиционным для мировой науки. Большинство авторов сходятся во мнении, что сущность утопии заключается в описании ряда основополагающих черт идеального социума (общества, государства). Напротив, антиутопии характеризуют некие нежелательные для определенной части жителей страны характеристики общественного бытия. Однако независимо от отношения к ним тех или иных групп населения, утопия и антиутопия неотделимы друг от друга как объективно сменяющие одна другую ситуации единого диалектического социокультурного процесса. На наш взгляд, квинт-эссенцию социокультурных аспектов модернизации можно рассматривать как переход от антиутопии к утопии, как процесс институализации последней, причем этот процесс может быть как успешным, так и неудачным. Соответственно специфика различных утопий и

антиутопий выражается в их ценностном содержании. В целом же можно предположить, что то или иное ценностно-смысловое содержание определяет картину мира в массовом сознании, социальные ожидания населения и его образ желаемого будущего. Все это в конечном итоге способствует изменениям в социальных структурах, институтах и процессах, происходящих в обществе, в котором реализуется утопия или ее антипод — антиутопия. Соответственно, социум, в котором осуществляется утопия, активно развивается, в то время как общество, несущее в массовом сознании печать антиутопии, склонно к стагнации и деструктивным процессам. В настоящее время многие развитые страны, которые с переходом к «информационному» обществу по большей части избавились от системы консервативных ценностей, находятся в ситуации антиутопии.

Трудно не согласиться с французским историком и социологом Ж. Дюво (1903 — 1958), согласно которому «можно без преувеличения утверждать, что утопия составляет суть любой социальной теории»⁶. Как считает Ф. Аинса — известный исследователь латиноамериканской культуры (род. 1939) исходные образы и архетипы утопии трансформируются в процессе развития социологии и политологии. Вместе с тем утопическая функция всегда остается категорией сознания и как таковая ориентирует человека на поиски элементов, отсутствующих в настоящем⁷. Тем самым инициируются процессы индивидуальной и социальной трансформации. Историю движут общественные идеалы, выраженные в утопиях, поэтому «исчезновение утопии создаст статичную вещьность, в которой человек и сам превратится в вещь»⁸.

Социальную утопию можно представить как яркий, привлекательный образ, который нередко скрывает ее неприглядный, но неизбежный антипод — антиутопию. Каждый из этих элементов выполняет свою функцию: собственно утопия способствует развитию данной системы, ее распространению, приспособлению утопических идеалов к традициям того или иного социума. Антиутопия выполняет функцию сохранения системы в конкретном социуме, когда уже наступило массовое разочарование в содержании данного утопического проекта, в его ценностях и идеалах. Антиутопия, зачастую под маской вытесняемой ею утопии, приносит ей на смену иные ценности и нормы, не меняя сути самой утопической системы в целом; массовое сознание социума и методы действия его руководителей так и остаются утопическими. Поэтому, безусловно, прав В.В. Штепа, по мнению которого, если утопия основана на позитивном стремлении к прямому воплощению своего трансцендентного идеала, то антиутопия сосредоточивается на негативе — борьбе со всевозможными «врагами» и «ересями», чем постоянно отодвигает «светлое будущее» за недостижимый горизонт, а по сути, предает и обесмысливает его⁹. В этой связи трудно не вспомнить слова П. Сорокина, давшего четкую

характеристику одного из важнейших элементов собственно утопии: «...люди с трансцендентальной системой ценностей и глубоким чувством нравственного долга обладают ценностями, которых не может у них отнять ни один человек и ни одна катастрофа»¹⁰.

Согласно образному замечанию Ю.Д. Смирновой, «утопия является нашим помощником, честно, без прикрас описывающая человека и его сущность. Она не только покажет тебя таким, какой ты есть, но и предложит пути выхода из кризисного положения. Поэтому можно утверждать, что утопия несет в себе важные положительные моменты, которые нельзя оставить без внимания. Во-первых, утопия рисует образ идеального мира, предвосхищает общество после кризиса, дает прогноз будущего, один из вариантов возможного развития. Во-вторых, наблюдая крах веры в настоящем, утопист продуцирует новую веру, новый идеал. И, в-третьих, как писал П. Рикёр, утопия формирует альтернативные пути жизни, расширяет наш кругозор»¹¹.

Переход от утопии к антиутопии осуществляется в момент обретения ее сторонниками реальной власти: утопия отступает на задний план, оставаясь частью официальной идеологии. Теперь систему презентует уже антиутопия. Например, христианство было социальной утопией, но, достигнув реальной власти, стало антиутопией. Обретя статус официальной религии, западное христианство лишилось своего утопизма и приобрело статус антиутопии, одним из ярких проявлений которой была деятельность «святой» инквизиции.

В России с начала 1990-х гг. была институционализована *либерально-демократическая утопия*, с ее недостижимыми идеалами всеобщего процветания, основанного на стремлении к обогащению и безудержному потреблению, не ограниченному никакими морально-этическими нормами. В 1996 — 1998 гг. в относительном, весьма противоречивом и неустойчивом равновесии в общественном сознании сосуществовали *либерально-демократическая утопия* и *неолиберальная антиутопия*.

Наступление антиутопии можно исчислять с момента дефолта (август 1998), который привел к массовому падению жизненного уровня и люмпенизации немалой части людей, поверивших в притягательные лозунги и ценности либерально-демократической утопии. Произошел резкий переход от утопии с ее радужными надеждами на экономическое процветание и прогресс демократии в мрачную реальность антиутопии с перспективами существования страны как сырьевого придатка развитых стран, когда на фоне бедности и деприваций масс процветают узкие слои коррумпированного чиновничества и связанной с ним компрадорской буржуазии.

Думается, сейчас целесообразно делать вывод о начале перехода к новой утопии, который уже более четко и объективно проявился в 2014 — 2015 гг. Значительно более активными и самостоятельными

ми стали действия государства на мировой арене. Внутри страны мы наблюдаем процессы перехода к реальной борьбе с коррупцией и оформившееся противостояние сторонников «евразийско-патриотического» вектора развития России с активными носителями принципов и идеалов «либерально-западной» антиутопии и приверженцами их реализации в социальной практике.

Российские регионы через призму «утопии — антиутопии»

Уже общим местом является констатация того факта, что Россия состоит из большого числа регионов, которые различаются по многим параметрам. Одной из серьезнейших проблем нашей страны является несбалансированность социокультурных процессов в различных ее регионах, в том числе — несбалансированность социокультурной модернизации, неоднократно отмеченная в работах Н.И. Лапина, Л.А. Беляевой и их коллег¹². Эта неравномерность и выражает сущностную в них асинхронность процессов перехода от антиутопии к утопии, и наоборот. Зачастую это происходит хаотично, без использования адекватных управленческих воздействий со стороны государства. Как верно подчеркивает Н.И. Лапин, «государство не осуществляет целенаправленное воздействие на модернизацию как комплексный процесс. Напротив, наблюдается в основном инерционный, отчасти вручную корректируемый рост социально-экономической квазимодернизации, без технико-технологического, социокультурного и институционально-регулятивного развития страны и ее регионов»¹³. На наш взгляд, это является одним из весьма негативных факторов, влияющих как на содержание самой утопии, так и на сроки ее институализации.

Подобная асинхронность смены антиутопии утопией чревата нарушением социальных связей как между отдельными регионами, так и между более крупными территориями страны. Это может привести к социальной катастрофе.

С нашей точки зрения, современное реальное модернизационно-инновационное развитие страны и есть не что иное, как процесс перехода от антиутопии к утопии. Между тем ему активно препятствуют два фактора: «Первый, определяющий фактор, — пишет Н.И. Лапин, — олигархо-бюрократический капитализм с компрадорской доминантой, обслуживающей интересы глобального бизнеса и препятствующей инвестированию доходов в инновационное развитие России. Это результат нецивилизованной, коррупциогенной приватизации природных ресурсов и крупнейших промышленных комплексов, свидетельство цивилизационной незавершенности постсоветской трансформации России. Вторым основным фактором служит фундаменталистско-либеральная экономическая политика правительства, которая стала главным условием длительного со-

хранения первого фактора»¹⁴. Логично возникает вопрос: к какой социально-утопической модели ведет этот нелегкий, противоречивый переход современного российского общества?

Рассмотрим этот вопрос подробнее на примере одного из крупнейших регионов России — Красноярского края. Либерально-демократическая социально-утопическая модель, согласно нашим исследованиям, проводившимся в регионе с начала 1990-х гг., присутствовала только на *вербальном уровне сознания у населения*, за счет неустойчивых мифов, распространяемых СМИ. Она не опиралась на какие-либо устойчивые концепты, существующие в массовом бессознательном населения страны и ее регионов. В последующие годы распространенность либерально-демократических ценностей сокращалась. Аналогичные процессы происходили во всех регионах страны; по результатам исследований, распространенность либеральных ценностей с 1995 по 2005 г. снизилась в 2,5 раза — с 25% до 10%¹⁵. В соответствии с анализом данных социологических опросов, в массовом бессознательном населения региона уже в 2005 г. сформировался единый авторитарно-государственный синдром, отвергающий коммунистическую идеологию. Соответственно происходила замена ценностей либерально-демократической утопии на ценности соответствующей антиутопии. Со временем сформировалась взаимосвязь этой социально-антиутопической модели с тягой части населения к стремительному обогащению и нравственной вседозволенности.

Проведенные эмпирические исследования в Красноярском крае, дают основание предположить, что реализованная в нашей стране антиутопия создает в массовом сознании элементы феодальной и даже рабовладельческой модели, которые могут институализироваться в авторитарной политической системе.

Каковы же ее основные черты? Сравним результаты опроса, проведенного нами в 2001 г. методом формализованного интервью среди 960 работающих жителей Красноярского края по репрезентативной выборке с данными, полученными нами в 2015 г.¹⁶ Жителям региона был задан вопрос: в какой мере Вы согласны со следующим суждением: «Все «начальники» заботятся в первую очередь о собственном благополучии». В 2001 и 2015 гг. 96% и 97% опрошенных соответственно полностью или частично поддерживали это суждение. Полную или частичную солидарность со следующим суждением: «Большинство рядовых работников трудятся в силу необходимости, не задумываясь об интересах предприятия» — выразили в 2001 г. 93%, в 2015 г. — 94% опрошенных. Как видим, мнение населения региона является очень устойчивым, не меняясь в течение 15 лет. Можно предположить, что одна из основных черт институализированной в нашей стране антиутопии — антагонизм между «власть имущими» в любых сферах общества, или элитами, с одной стороны, а с другой — «массами» ря-

довых тружеников. И, думается, что это и есть сущность той модели, которая будет реализована в нашей стране.

О противоречивости оценок в общественном сознании социокультурных изменений в нашей стране свидетельствуют ответы на вопрос: «Какая, на Ваш взгляд, социально-политическая система соответствует российской специфике?» В 2012 г. наиболее популярным был вариант ответа: «демократия западного типа» — 33%, в 2015 г. его выбрали уже 44% респондентов. «Государство, существующее в России в настоящее время» в качестве ответа на этот вопрос отметили в 2012 г. 30% опрошенных, а в 2015 г. он набрал 55% сторонников. Если «система советского типа» имела в 2012 г. 7% приверженцев, то через четыре года она набрала уже 25%. Но почти в три раза уменьшилась доля сторонников авторитарного режима: с 22% до 8%. Непривлекательной осталась модель религиозного государства: соответственно, 3% и 2% опрошенных.

Итак, к важным чертам нарождающейся в нашей стране утопии, судя по изменениям в массовом сознании жителей Красноярского края за последние три года, относится доминирование того типа государства, которое существует у нас в настоящее время (глубинное интервью с респондентами показало, что этот вариант ответа, как правило, выбирают люди с государственно-патриотической ориентацией), произошел рост ориентаций на демократию западного типа при одновременном четырехкратном увеличении доли сторонников системы советского типа, а также заметном уменьшении сторонников авторитарной власти. Можно предположить, что из указанных элементов и будут складываться основные конструкты будущего общественного устройства в нашей стране.

Как известно, любая социальная утопия представляет собой диалектическое единство общего и индивидуального. В данном случае можно говорить, что социально-политическая система являет собой общее, в то время как важным показателем ее индивидуальных элементов выступает образ желаемого будущего у населения. В 2011 г. жителям региона был задан вопрос: «Представьте себя через 10 лет. Какие характеристики, по Вашему мнению, будут присущи Вашей жизни?» В качестве обязательного элемента своего будущего 66% опрошенных назвали хорошую семью, 22% — материальный достаток. В 2015 г. эти цифры заметно изменились: соответственно 69% и 54%. Материальный достаток в образе желаемого будущего жителей края переместился на 2-е ранговое место. Можно предположить, что стремление к нему у значительной части населения будет одним из важнейших элементов нарождающейся в стране утопии.

Рассуждая о социокультурных характеристиках утопии, институализирующейся в нашей стране, обратимся к известной типологии, представляющей две дихотомические цивилизации. Вот как характе-

ризует их канд. экон. наук А.В. Щербаков. В основе присваивающей цивилизации лежит оценка человека по его богатству, причем совершенно неважно, каким способом это богатство получено. Работать при этом зачастую «стыдно», почетно быть богатым или «делать деньги». Государство выступает одной из разновидностей «бизнеса», его роль сводится к сборам налогов и выполнению разного рода «грязной работы» как внутри страны, так и вне ее. Доминирование присваивающей цивилизации приводит к разрушению и духовной агрессии. Напротив, основа производящей цивилизации — это труд. Именно он является мерилем богатства и роли человека в обществе. Целью производящей цивилизации является совершенствование человека и общества, их духовное развитие, которые достигаются эволюционным путем, без жертв и революций. Государство играет ключевую роль в данном типе цивилизации. Это верховный арбитр как в экономических, так и во внеэкономических отношениях между людьми. Эта цивилизация не агрессивна, она направлена прежде всего внутрь самого общества, а с внешним миром проводит политику мирного сосуществования¹⁷.

Процесс институализации новой утопии будет представлять собой переход от присваивающего типа цивилизации к некоему переходному по отношению к производящему типу. Как справедливо писал Ф. Майор — испанский ученый, политик, государственный деятель, писатель и поэт (род. 1934), на протяжении 12 лет (с 1987 г.) был генеральным директором ЮНЕСКО, — «утопия нашего времени означает право всякого человека выходить за пределы настоящего, совершенствоваться и конструктивно влиять на окружающий мир. Такая утопия доступна для всех. Она становится долгом всех жителей планеты, а в особенности тех, кому посчастливилось родиться и вырасти в благополучной среде. Она обязывает действовать, проецировать себя в будущее, ломать рамки сложившегося порядка вещей, изо дня в день улучшать собственную жизнь и помогать другим улучшить свою. Утопия нашего времени не имеет ничего общего с обещаниями создать рай на земле. Она не имеет ничего общего и с отрицанием прошлого»¹⁸.

Становление утопии в России и ее регионах

Безусловно, современный цивилизационный выбор будущего России многовариантен и не исчерпывается лишь двумя альтернативными типами цивилизаций — присваивающей и производящей. Судя по результатам исследований, проведенных по методике «Социокультурный портрет региона» более чем в 30 регионах страны, Россия представляет собой совокупность различных субцивилизаций, часть из которых в определенной мере совпадает с границами ряда федеральных округов. Соответственно, процессы перехода от

современной антиутопии к новой утопии в разных регионах России (как, впрочем, и ее социокультурная специфика в различных регионах и субрегионах) будут неодинаковы и асинхронны. Очевидно, некоторые «отстающие» территории могут существенно тормозить процесс общих социокультурных изменений в нашей стране. Поэтому важно, чтобы эти изменения реализовывались централизованно и на основе единого государственного управления, учитывающего как интересы страны в целом, так и интересы ее отдельных регионов и субрегионов. В качестве одного из методологических инструментов для этого может быть использован диатропический подход (как известно, его название произошло от греч. diatropos — разнообразный) — учение о разнообразии и его закономерностях¹⁹, который позволит создать инструменты как для учета специфики различных территориальных общностей, так и для согласования их интересов. На этой основе может быть осуществлено эффективное управление такими важными аспектами социокультурных изменений, как институализация утопии в различных регионах страны, которая не противоречит общему тренду ее развития.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Лапин Н.И. Актуальные теоретико-методологические аспекты исследований российской модернизации // Социологические исследования. 2015. № 1. С. 5 – 10; Лапин Н.И. Социокультурные факторы российской стагнации и модернизации // Социологические исследования. 2011. № 9. С. 3 – 18.; Магун В.С., Руднев М.Г. Базовые ценности 2008: сходства и различия между россиянами и другими европейцами // Россия реформирующаяся: Ежегодник / отв. ред. академик РАН М.К. Горшков. Вып. 10. – М.: Институт социологии РАН; СПб.: Нестор-История, 2011. С. 245; Маркин В.В. Региональная социология: проблемы социальной идентификации и моделирования российских регионов // Россия реформирующаяся: Ежегодник. Вып. 7 / отв. ред. М.К. Горшков. – М.: Институт социологии РАН, 2008. С. 229 – 249; Проблемы социокультурной модернизации регионов России / сост., общ. ред. Н.И. Лапина, Л.А. Беляевой. – М.: Academia, 2013.; Готово ли российское общество к модернизации: аналитический доклад / руков. М.К. Горшков. – М.: Ин-т социологии РАН; Представительство Фонда им. Ф. Эберта в РФ, 2010; Немировский В.Г., Немировская А.В., Хамидуллина К.Р. Социокультурные барьеры модернизации Восточной Сибири (на примере Красноярского края и Республики Хакасия) // Социологические исследования. 2012. № 9. С. 34 – 41.

² Лапин Н.И. Социокультурный подход и социетально-функциональные структуры // Социологические исследования. 2000. № 7. С. 3 – 12; Лапин Н.И. Социокультурный подход к изучению эволюции России и ее регионов // Регионы в России: социокультурные портреты регионов в общероссийском контексте. – М., 2009. С. 15 – 40 и др.

³ Nemirovskiy V. The interdisciplinary perspectives of the contemporary post-non-classical sociology // International Journal of Interdisciplinary Social Sciences. 2007. Vol. 1. P. 65 – 77; Немировский В.Г. Массовое сознание и бессознательное как объект постнеклассической социологии // Социологические исследования. 2006. № 2. С. 13 – 19; Труфанов Д.О. Рациональность как социологическая проблема. Постнеклассический (универсумный) подход // Социологические исследования. 2013. № 4. С. 60 – 79.

⁴ Степин В.С., Кузнецова Л.Ф. Научная картина мира в культуре техногенной цивилизации. – М., 1994.; Степин В.С. Теоретическое знание. – М., 1999; Степин В.С. Саморазвивающиеся системы и постнеклассическая рациональность //

Вопросы философии. 2003. № 8. С. 5 – 17; Наука и социальная картина мира: сб. ст.: к 80-летию академика В.С. Степина / ред. В.И. Аршинов, И.Т. Касавин. – М.: Альфа-М, 2014. и др.

⁵ Исследования проведены при финансовой поддержке РГНФ: 2010 г. – проект № 10-03-00001а «Особенности социокультурного портрета Красноярского края»; 2011 – 2012 гг. – проект № 11-03-00250а «Особенности формирования социальной структуры и социального капитала в Красноярском крае»; 2013 – 2015 гг. – № 13-03-00379а «Динамика социокультурных процессов в Восточно-Сибирском регионе в контексте современной модернизации России (на материалах социологических исследований в Красноярском крае)».

⁶ Duvaud G. *Sociologie de l'utopie*. – Paris: PUF, 1961.

⁷ Аинса Ф. Реконструкция утопии. – М., 1999. С. 62.

⁸ Мартынов В.С., Фишман Л.Г. Россия в поисках утопий. От морального коллапса к моральной революции. – М., 2010. С. 121 – 173.

⁹ Штепа В. RUтопия. – Екатеринбург, 2004. С. 37 – 38.

¹⁰ Сорокин П. Человек и общество в условиях бедствия // Вопросы социологии. 1993. № 3. С. 58.

¹¹ Смирнова Ю.Д. Утопия как форма осуществления действительности человека // Ученые записки Казанского университета. Гуманитарные науки. Т. 154. Кн. 1. 2012. С. 168.

¹² Проблемы социокультурной модернизации регионов России / сост., общ. ред. Н.И. Лапина, Л.А. Беляевой. – М.: Academia, 2013.

¹³ Лапин Н.И. Антропный подход к регулированию неравновесных социокультурных систем // XII Всероссийское совещание по проблемам управления ВСПУ-2014. Москва 16 – 19 июня 2014 г. – URL: <http://vspu2014.ipu.ru/proceedings/procdngs/7773.pdf>. С. 7780.

¹⁴ Там же. С. 7782.

¹⁵ Подберезкин А., Коровников А. Россия и глобализация. – М.: Финансовый контроль, 2003. С. 50 – 58.

¹⁶ Немовский В.Г., Логвинов А.М., Стариков П.А. От конфронтации к социальному партнерству // Социальные и социально-психологические факторы развития социального партнерства в Красноярском крае: результаты социологического исследования. – Красноярск, 2002. С. 36.

¹⁷ Щербakov А.В. Исторический материализм и конфликт цивилизаций // Что есть Россия – система, застрявшая в трансформационных социально-экономических сетях, или особая цивилизация. Материалы постоянно действующего научного семинара «Россия и человечество: проблемы миростроительства». Вып. 7. Центр проблемного анализа и государственно-управленческого проектирования. – М., 2011. С. 56 – 57.

¹⁸ Майор Ф. Желать невозможного. Предисловие // Аинса Ф. Реконструкция утопии. С. 11.

¹⁹ Чайковский Ю.В. Диатропика, эволюция и систематика. – М.: КМК, 2010.

REFERENCES

Ainsa F. *La Reconstruction de L'utopie*. Moscow, Editions UNESCO, 1999. 207 p. (trans. in Russian).

Duvaud G. *Sociologie de l'utopie*. Paris: PUF, 1961. 193 p.

Is Russian Society Ready for Modernization: an Analytical Report. Gorshkov M.K. (ed.). Moscow, The Institute of Sociology of the Russian Academy of Sciences, The Friedrich Ebert Foundation in the Russian Federation, 2010 (in Russian).

Lapin N.I. Social and Cultural Factors for Stagnation and Modernization in Russia. *Sotsiologicheskie Issledovaniya* [Sociological Studies]. 2011. Vol. 9, pp. 3-18 (in Russian).

Lapin N.I. Socio-cultural Approach and the Societal and Functional Structures. *Sotsiologicheskie Issledovaniya* [Sociological Studies]. 2000. Vol. 7, pp. 3-12 (in Russian).

Lapin N.I. Socio-cultural Approach to the Study of the Evolution of Russia and Its Regions. *Regions in Russia: Socio-cultural Portraits of the Regions in the National Context*. N.I. Lapin, L.A. Belyaeva (eds.). Moscow, 2009, pp. 15-40 (in Russian).

Lapin N.I. The Anthropic Approach to the Regulation of Non-equilibrium Socio-cultural Systems in the Proceedings of the 12th All-Russian Meeting on the Issues of Governance – 2014. Moscow, 16 – 19 June, 2014. Available at: <http://vspu2014.ipu.ru/proceedings/procdngs/7773.pdf> (in Russian).

Lapin N.I. Topical Theoretical and Methodological Aspects of the Research of Russian Modernization. *Sotsiologicheskie Issledovaniya* [Sociological Studies]. 2015. Vol. 1, pp. 5-10. (in Russian).

Magun V.S., Rudnev M.G. Basic Values 2008: Similarities and Differences Between the Russians and Other Europeans in Russia Reformed: Yearbook 2011. M.K. Gorshkov (ed.) Vol. 10. Moscow, The Institute of Sociology of the Russian Academy of Sciences; Saint Petersburg, Nestor Istoriya Publishing House, 2011, pp. 244-280 (in Russian).

Markin V.V. Regional Sociology: the Problems of Social identification and Modeling of the Russian Regions in Russia Reformed: Yearbook 2011. M.K. Gorshkov (ed.) Vol. 7. Moscow, The Institute of Sociology of the Russian Academy of Sciences; Saint Petersburg, Nestor Istoriya, 2008, pp. 229-249 (in Russian).

Martynov V.S., Fishman L.G. *Russia in the Search of Utopias. From The Moral Collapse to The Moral Revolution*. Moscow, Ves' Mir, 2010. 265 p. (in Russian).

Mayor F. To Want the Impossible. Preface. in: Ainsa F. *La Reconstruction de L'utopie*. Moscow, Editions UNESCO, 1999, pp. 7-12 (trans. in Russian).

Nemirovskiy V.G. Mass Consciousness and Unconsciousness as the Object of the Post-non-classical Sociology. *Sotsiologicheskie Issledovaniya* [Sociological Studies]. 2006. Vol. 2, pp. 13-19 (in Russian).

Nemirovskiy V.G. The Interdisciplinary Perspectives of the Contemporary Post-non-classical Sociology. *International Journal of Interdisciplinary Social Sciences*. 2007. Vol. 1. P. 65-77.

Nemirovskiy V.G., Logvinov A.M., Starikov P.A. From Confrontation to Social Partnership. *Social and Socio-psychological Factors for the Development of Social Partnership in the Krasnoyarsk Region: the Results of Sociological Research*. Krasnoyarsk, 2002 (in Russian).

Nemirovskiy V.G., Nemirovskaya A.V., Khamidullina K.R. Social and Cultural Barriers to the Modernization of the Eastern Siberia (on the Example of the Krasnoyarsk Region and the Republic of Khakassia). *Sotsiologicheskie Issledovaniya* [Sociological Studies]. 2012. Vol. 9, pp. 34-41 (in Russian).

Podberezkin A., Korovnikov A. *Russia and Globalization*. Moscow, Simon-Press, 2003. 80 p. (in Russian).

Problems of Social and Cultural Modernization of Russian Regions. N.I. Lapin. L.A. Belyaeva (eds.). Moscow, Academia, 2013. 416 p. (in Russian).

Scherbakov A.V. Historical Materialism and the Conflict of Civilizations. *What is Russia – a System Stuck in the Transformation of Social and Economic Networks, or a Specific Civilization? Proceedings of the Permanent Academic Seminar "Russia and the Humanity: the Issues of Peace-building"*. Vol. 7. The Center for Problem Analysis and Public Management Design. Moscow, 2011 (in Russian).

Science and social picture of the world: Collection of articles for the 80th Anniversary of Academician V.S. Stepin. Arshinov V.I., Kasavin I.T. (eds.). Moscow, Alfa-M, 2014. 767 p. (in Russian).

Shtepa V. RUtopia. Ekaterinburg, Ultra, Cultura, 2004. 384 p. (in Russian).

Smirnova Yu.D. Utopia as a Form of the Human Reality. *Uchenye Zapiski Kazanskogo Universiteta. Gumanitarnye Nauki*. (The Proceedings of the Kazan University. The Humanities). Vol. 154. Book 1. 2012, pp. 166-172 (in Russian).

Sorokin P. Man and Society in the Face of Adversity (Fragments of a Book). *Voprosy Sotsiologii*. 1993. Vol. 3, pp. 53-59 (in Russian).

Stepin V.S. Self-developing Systems and Post-non-classical Rationality. *Voprosy Filosofii*. 2003. Vol. 8, pp. 5-17 (in Russian).

Stepin V.S. *Theoretical Knowledge*. Moscow, 1999. 390 p. (in Russian).

Stepin V.S., Kuznetsova L.F. *The Scientific Picture of the World in the Culture of the Industrial Civilization*. Moscow, 1994. 274 p. (in Russian).

Tchaikovskiy Yu.V. *Diatropika, Evolution, and Systematics. On the anniversary of Meyena*. Moscow, Tovarichestvo nauchnykh izdaniy KMK, 2010. 408 p. (in Russian).

Trufanov D.O. Rationality as a Sociological Problem. The Post-non-classical (universum) Approach. *Sotsiologicheskie Issledovaniya* [Sociological Studies]. 2013. Vol. 4, pp. 60-79 (in Russian).

Аннотация

Статья посвящена роли и месту регионов в процессах перехода от сложившейся в России неолиберальной антиутопии к новой, пока четко не сформированной утопии. Утопия рассматривается как социокультурный феномен, имеющий выраженную региональную специфику. Показано, что состояние современной социокультурной системы в России, понимаемое как антиутопия, является серьезным тормозом на пути модернизации и новой индустриализации страны. Выявляются возможные черты новой утопии, институционализирующейся в современной России.

Ключевые слова: модернизация, социальная утопия, социальная антиутопия, социокультурные процессы, регионы, постнеклассическая социология.

Summary

The paper focuses on the role and the place of regions in the process of transition from the current neo-liberal anti-utopia in Russia to a new, not yet clearly manifested utopia. Utopia is regarded as a social and cultural phenomenon with strong regional specificities. It is shown that the current state of Russia's socio-cultural system, understood as a dystopia, is a serious obstacle to the modernization and industrialization of the country. The paper discusses possible features of a new utopia, which is being institutionalized in modern Russia.

Keywords: modernization, social utopia, social anti-utopia, socio-cultural processes, regions, post-non-classical sociology.



ИСТОРИЯ И КУЛЬТУРА. ФИЛОСОФСКАЯ РЕФЛЕКСИЯ



Феномен человека



1 сентября — день рождения выдающегося философа современности — академика Ивана Тимофеевича Фролова (1929 — 1999).

Его имя стало одним из символов перехода от идеологизированного философствования к профессиональным философским исследованиям. Сам этот переход потребовал от лидеров послесталинской философии не только больших познаний и таланта, но еще и смелости, принципиальности, бойцовских качеств. Всего этого И.Т. Фролову было не занимать. Но главное — это то, что Иван Тимофеевич никогда не замыкался в узкоспециальных вопросах. Академик Фролов видел предназначение и развитие философии в несоизмеримо более широком культурном контексте. Такое видение давало возможность для принципиально нового — философского — осмысления науки, искусства, образования, экономики, политики и их взаимоотношений.

Сам Иван Тимофеевич перешел от философских проблем биологии к глобальным проблемам человечества, к конкретной личности и, главное, именно к комплексному изучению человека. Этим он открыл новые перспективы для сотен исследователей по всей России. Поэтому многие современные философы вспоминают его с чувством благодарности. Свидетельство тому — необычайный интерес, проявленный коллегами к симпозиуму, посвященному памяти И.Т. Фролова, в рамках VII Российского философского конгресса, который будет проходить с 6 по 10 октября 2015 г. в Уфе.

Мы же в память о философе публикуем одну из его малоизвестных ныне публицистических статей.

В ПОИСКАХ ИДЕАЛА ЧЕЛОВЕКА: ОПАСНОСТИ И ПЕРСПЕКТИВЫ

Г.Л. БЕЛКИНА, С.Н. КОРСАКОВ

В 1979 г. вышла книга академика И.Т. Фролова «Перспективы человека». Иван Тимофеевич стал работать над вторым изданием книги, в котором намеревался уделить особое внимание проблемам смысла жизни, смерти и бессмертия человека. В этой связи он обратился к работам русских религиозных философов: Вл.С. Соловьева, Н.А. Бердяева, Н.Ф. Федорова. И.Т. Фролов связывал перспективы человека и человечества с бессмертием разума и гуманности, но не с утопиями индивидуального и коллективного «воскрешения». На одной рабочей справке о русском космизме И.Т. Фролов как-то надписал: «Лучше — о земных делах (+ Космос)»¹. Именно в этом направлении он двигался во втором издании книги «Перспективы человека» и в книге «О человеке и гуманизме».

Критический анализ воззрений Н.Ф. Федорова содержался в верстке второй статьи из цикла «О жизни, смерти и бессмертии», написанной И.Т. Фроловым для «Вопросов философии» в конце 1982 г. Анализ этот был проделан по дореволюционному изданию «Философии общего дела»², но как раз в 1982 г. вышло новое издание сочинений Н.Ф. Федорова в серии «Философское наследие». Это было первое в СССР издание работ русского религиозного философа. Сам же И.Т. Фролов всячески боролся за то, чтобы труды русских философов, в то время как бы изъятые из интеллектуального оборота, были возвращены широкому читателю. Поэтому он не считал себя вправе поместить свою критику учения Н.Ф. Федорова в окончательную редакцию своей статьи, тем более что инициаторы издания подвергались в это время осуждению вовсе не за существо воззрений Н.Ф. Федорова, а именно за факт публикации трудов религиозного философа. Солидаризироваться с такими критиками И.Т. Фролов не хотел. Третья статья цикла «О жизни, смерти и бессмертии» вообще была отвергнута тогдашним главным редактором «Вопросов философии» В.С. Семеновым, опасавшимся ассоциаций между тематикой статей И.Т. Фролова и «пятилеткой пышных похорон».

31 декабря 1987 г. И.Т. Фролов написал М.С. Горбачеву записку с предложением издать труды русских философов конца XIX — начала XX в., как материалистов, так и идеалистов. Труды эти были либо библиографической редкостью, либо просто недоступны, так как печатались за рубежом. И.Т. Фролов стал инициатором возвращения всего массива произведений русских религиозных мыслителей XIX — XX вв. Он предложил, чтобы издание осуществлялось с опорой на журнал «Вопросы философии», где «теперь новые люди, способные работать

по-новому»³, и Философское общество СССР. В январе 1988 г., выступая на пленуме Философского общества СССР, И.Т. Фролов говорил: «Важной сферой деятельности могло бы стать издание некоторых первоисточников по философии, причем не только материалистов, но всех тех, кто оказал и сейчас оказывает огромное воздействие на мировую философскую мысль. А то ведь как получается — за границей издано 13 томов Владимира Соловьева на русском языке. А мы у себя не можем издать даже его избранные сочинения. То же касается и Н. Бердяева»⁴. 12 мая 1988 г. Политбюро ЦК КПСС одобрило предложение И.Т. Фролова об издании серии «Из истории отечественной философской мысли» в виде приложения к журналу «Вопросы философии». Величайшее культурное достояние, незаслуженно забытое, вернулось к нашему читателю. И.Т. Фролов состоял членом редколлегии серии. К сожалению, те, кому было доверено издавать серию, не проявили элементарной признательности по отношению к И.Т. Фролову. Сразу после событий августа 1991 г., когда сам И.Т. Фролов находился в больнице, его фамилия была изъята из списка членов редколлегии серии.

1989 — 1991 гг. отмечены бумом интереса к русским религиозным философам. Нужно мысленно перенестись в то время, чтобы ощутить интонацию полнейшей идеализации этих философов. По примеру серии, запущенной по инициативе И.Т. Фролова, возникло еще несколько аналогичных серий. «Литературная газета» ежемесячно отдавала целую полосу очередному религиозному философу, помещая его большой портрет и статью о нем. В рамках этого интеллектуального движения обострился интерес и к личности и идеям Н.Ф. Федорова. Появились статьи, книги, фильмы, в которых описывалось его учение о «всеобщем воскрешении».

В этих условиях И.Т. Фролов опубликовал в июне 1989 г. в «Советской культуре» статью «Призраки и иллюзии “вечной жизни” и “всеобщего воскрешения”»⁵. Вряд ли будет ошибкой предположение, что, если бы не известность и авторитет автора, статья бы не вышла в свет, настолько ее идеи расходились с самой тональностью интеллектуальной атмосферы того времени. Более того, сам жанр критического разбора философского учения, причем разбора не только академического, но и публицистического, вообще не был свойствен творчеству И.Т. Фролова. Он предпочитал не столько критиковать чьи-то неправильные воззрения, сколько давать позитивную разработку тех проблем, неглубокая трактовка которых и вызывала подобные воззрения к жизни. Если И.Т. Фролов прибег к этому жанру, значит, он считал данную идейную ситуацию серьезной и опасной. При этом он не боялся предстать перед философской общественностью марксистским ретроградом. Иван Тимофеевич вообще мало чего в жизни боялся.

В статье И.Т. Фролов со страстью и убежденностью говорил о потенциальных опасностях, которые могут возникнуть из попыток соединить православную утопию Н.Ф. Федорова о «воскрешении» с технологиями современной науки, с достижениями современного естествознания («воскрешение» с помощью генно-инженерных методов), иначе говоря, использовать свет науки на службе мракобесия. Он рассматривает философию Н.Ф. Федорова как реакционную утопию, дезориентирующую человека. И.Т. Фролов отмечал, что в учении Н.Ф. Федорова игнорируется диалектика смерти и жизни, то обстоятельство, что смерть есть и условие жизни, и средство «усовершенствования» жизни (по Гёте). Он возражает современным последователям Н.Ф. Федорова, что «восстановить» ушедшую личность генетическими средствами нельзя, поскольку она вовсе не «записана» в генах. И.Т. Фролов, с его знанием и тонким пониманием методологических проблем биологии, мог лишь с иронией воспринимать рассуждения Н.Ф. Федорова о том, что «организм — машина» и его можно воспроизвести путем соединения «простейших элементов», «прошедших через все индивидуальности». Подобные неосновательные претензии уже были высмеяны в мировой классике Омаром Хайямом («Подождите, пока я не сделаюсь глиной, а потом из меня изготовьте сосуд») и Шекспиром («Пред кем весь мир лежал в пыли, торчит затычкой в щели»).

И.Т. Фролов считал подобные воззрения не совместимыми не только с наукой и научной философией, но, прежде всего, с гуманизмом. Антигуманность учения Н.Ф. Федорова — в приверженности извечной религиозной спекуляции на мечте о «вечной жизни», ради которой жертвуют этой единственной земной жизнью вместо того, чтобы перестраивать ее во имя человека. Учение Н.Ф. Федорова — подновленная попытка убедить человека в реальности «вечной жизни» не только с помощью религии, но и с помощью специфически истолкованной науки. И.Т. Фролов рассматривает учение Н.Ф. Федорова как теоретический антигуманизм, согласно которому человек берется лишь как часть целого, а тот, кто называет себя гуманистом и гордится своей индивидуальностью, недостоин «идеала Христа».

Человек, считал И.Т. Фролов, ни в одном из человеческих вопросов не должен выходить за пределы человеческой сущности, определяемой разумом и гуманностью. Претензия «воскресителя» превращает науку в инструмент невежества. Применение достижений науки во имя вненаучных, мистических целей, механистическое выдергивание из системы научных методов того или иного «средства спасения» ничего, кроме разрушения самих средств науки, принести не может. Наибольшую опасность И.Т. Фролов видел в извращении Н.Ф. Федоровым и его последователями перспектив социального прогресса, целей социального проектирования.

В конце 1980-х — начале 1990-х гг. слово И.Т. Фролова против учения Н.Ф. Федорова стало одним из немногих противовесов апологетическому хору, певшему славу этому учению и распространявшему его всевозможными средствами.

В 2004 — 2008 гг. в петербургской серии «Pro et contra» вышли два тома, посвященных Н.Ф. Федорову. В них вошли статьи об учении Н.Ф. Федорова, публиковавшиеся русскими философами в XIX — XX вв. Надо заметить, что сам принцип данной серии — приводить разные мнения о фигуре мыслителя, которой посвящен тот или иной том, как «pro», так и «contra», — в предыдущих томах серии, посвященных Н.А. Бердяеву, С.Н. Булгакову, П.А. Флоренскому, И.А. Ильину, все же «со скрипом» выдерживался. Составители приводили хотя бы одну критическую статью в адрес очередного русского религиозного философа. Но составители двух томов, посвященных Н.Ф. Федорову, оставили лишь статьи «pro». Они, разумеется, прекрасно знали о статье И.Т. Фролова, имевшей широкую известность в годы перестройки, но предпочли о ней забыть. Так пишется теперь история русской мысли, вопреки принципам, из которых исходил И.Т. Фролов, начиная процесс издания трудов русских философов, результатом чего стала в конечном счете и указанная публикация сочинений Н.Ф. Федорова.

Иван Тимофеевич обладал удивительным даром научного предвидения. На основании анализа самых начальных форм он предвидел развитое состояние тех или иных тенденций эволюции научной и философской мысли, причем видел их объемно, сопрягая с тенденциями общественного развития и рассматривая в нравственно-гуманистическом ракурсе, с точки зрения возможностей, которые они открывают перед человеком, и опасностей, которые они в себе таят. Напомним, что этические проблемы клонирования человека были поставлены И.Т. Фроловым в 1975 г., когда не только философы и журналисты, но даже биологи подобных проблем не усматривали. В этом даре интеллектуальной интуиции просматривается мощь научно-философского мышления И.Т. Фролова, которая дана только немногим ученым. Ибн Сина, исследуя познавательные способности человека, называл эту силу человеческой души «зака», способностью деятельного разума мгновенно усматривать сущность предмета во всей сложности его взаимосвязей⁶.

Своей статьей об учении Н.Ф. Федорова и возможных опасностях, которые грозят гуманизму, И.Т. Фролов как будто заглянул в наше время. Высказанные им идеи делают его нашим современником, участником острых дискуссий о «конструировании» человека. Перечитайте статью И.Т. Фролова в контексте многочисленных споров о трансгуманизме и вы увидите в ней смыслы, о которых не догадывались читатели в 1989 г. Сегодня, когда на конференциях серии «Фро-

ловские чтения» ставятся такие проблемы, как «новые технологии и возможности человека» или «проблемы совершенствования человека в свете новых технологий», совершенно актуально звучит статья И.Т. Фролова «Призраки и иллюзии “вечной жизни” и всеобщего воскрешения». Так, академик В.С. Степин проанализировал программные документы трансгуманистов, известные проекты, в том числе проект «Россия – 2045». В частности, его внимание привлекла идея «записи» содержания сознания личности на электронные носители и возможные этические издержки, с этим связанные. В итоге докладчик сделал вывод, что степень рисков, связанная с подобными проектами, гораздо выше прокламируемых их авторами «благ». «Совершенствование» человека, по версии трансгуманистов, может легко обернуться его самоуничтожением. В.Г. Федотова высоко оценила позицию И.Т. Фролова, который, ставя этико-гуманистические проблемы изменения природы человека еще 30 лет назад, предостерегал ученых от бездумного вмешательства в природу человека. П.Д. Тищенко поставил вопрос о философской, научной и нравственной обоснованности тех идеальных проекций в будущее, во имя которых авторы трансгуманистических проектов собираются «переделывать» человека.

В контексте этих дискуссий весьма показателен спор между П.Д. Тищенко и Д.И. Дубровским на страницах «Вопросов философии». П.Д. Тищенко подверг резкой критике идеи «кибернетического бессмертия» проекта «Россия – 2045», которые обосновываются Д.И. Дубровским и его коллегами. П.Д. Тищенко справедливо считает, что конструкторский азарт сторонников подобных проектов обусловлен упрощенным, механистическим пониманием природы и сущности человека⁷. Прямые экстраполяции от биологической стороны развития человека к духовной, а затем — к технологической — вот методологическая основа данного подхода. Социальное мыслится здесь лишь как функция биотехнологического. В результате подменяется сам способ бытия человека: преобразование общественных отношений как основа развития и самоулучшения. Глобальные проблемы возникли вследствие отчужденного характера общественного развития, и для их разрешения необходимы кардинальные изменения глобальной социальной системы, о чем давно уже говорят не только антиглобалисты, но и социологи и экономисты, среди которых и И. Валлерстайн.

Глобальные проблемы человечества, этическая сторона применения генетических технологий, проекты «улучшения» человека, опасность отрыва рациональности от нравственных основ развития человека, потребность в новом гуманизме, соединяющем разум с добротой и предохраняющем от научной самоуверенности и «научной» же безответственности, — вот какой комплекс взаимозависимостей

вита л перед мысленным взором И.Т. Фролова, когда он писал свою статью об учении Н.Ф. Федорова. В сущности он писал не о Федорове, а о наших насущных проблемах сегодняшнего и даже в большей степени — завтрашнего дня. К статье И.Т. Фролова важно обратиться сегодня, чтобы извлечь из нее методологические принципы и нравственные уроки, которые помогут нам не попасть в «котлован для аватара».

ПРИМЕЧАНИЯ

- ¹ Из личного архива И.Т. Фролова
- ² Федоров Н.Ф. Философия общего дела. — Верный, 1906.
- ³ Из личного архива И.Т. Фролова.
- ⁴ Информационные материалы Философского общества СССР. 1988. № 2. С. 8 — 9.
- ⁵ Советская культура. 1989. 20 июня.
- ⁶ Сагадеев А.В. Ибн Сина. — М., 1985. С. 132 — 133.
- ⁷ Тищенко П.Д. Россия — 2045: котлован для аватара // Вопросы философии. 2014. № 8. С. 181 — 187.

REFERENCES

- Fyodorov N.F. *The Philosophy of the Common Cause*. Verniy, Tipografiya Semirechenskogo Oblastnogo Pravleniya [Semirechye District Administration Printing-house], 1906 (in Russian).
 Sagadeev A.V. *Ibn-Sina*. Moscow, Mysl' [Thought], 1985 (in Russian).
 Tischenko P.D. *Russia — 2045: The Pit for an Avatar*. *Voprosy Filosofii* [Russian Studies in Philosophy]. 2014. № 8, pp. 181 — 187.

ПРИЗРАКИ И ИЛЛЮЗИИ «ВЕЧНОЙ ЖИЗНИ» И «ВСЕОБЩЕГО ВОСКРЕШЕНИЯ»¹

И.Т. ФРОЛОВ

Размышления о жизни и смерти — древняя и постоянно возобновляющаяся традиция человеческой культуры с момента ее зарождения и до наших дней. Это и мощная духовная традиция отечественной философской и художественной мысли, полной напряженных исканий смысла человеческого бытия.

Сегодня к этим нравственно-философским проблемам обращаются все чаще. Но странным образом идут иногда по пути реставрации забытых или полузабытых учений и идей, противоречащих природной и социальной реальности. Очевидно, что современная научная и философская мысль в вопросах жизни и смерти человека все больше признает решающую роль социально-этических и гуманистических факторов для развития личности. Однако вовсе не в тех формах, которые они получают как в ортодоксальных, так и в модернизированных вариантах религиозно-идеалистических концепций. Это относится, в частности, к идеям, в истории русской мысли получившим оригинальное воплощение в философии, или «проекте общего дела» Н.Ф. Федорова — этого, несомненно, выдающегося, хотя и очень противоречивого мыслителя, творчество которого весьма тесно соприкасалось с духовными исканиями Л.Н. Толстого, Ф.М. Достоевского, В.С. Соловьева и других писателей и философов, постоянно обращавшихся к проблемам смысла человеческой жизни, смерти и бессмертия. Правда, он во многом занимал здесь особые позиции, зачастую противоположные гуманистическим исканиям русской мысли, ярко запечатленным в особенности Л.Н. Толстым, Ф.М. Достоевским и др. Не случайно, например, В.С. Соловьев к концу 80-х годов особенно резко выступал против идей Н.Ф. Федорова, относящихся к проблемам смысла человеческой жизни, смерти и бессмертия. В чем особенность именно федоровского «проекта» решения этих проблем и почему мы должны, как считают некоторые современные авторы, обратиться к этому «проекту», интерпретируя его в терминах и образах, которые предлагают современная наука и практика и которые могут обозначить определенные цели их развития в будущем как цели всего человечества?

В «Философии общего дела» Н.Ф. Федоров, ставя вопрос о «братстве или родстве, о причинах небратского, неродственного, т.е. немирного состояния мира и о средствах к восстановлению родства»², обращается от имени «неученых» к ученым, духовным и светским, верующим и неверующим, чтобы путем «совокупной деятельности» способствовать регуляции «всех миров всеми воскрешенными по-

колениями». Он считает, что «как только гордость подвигами отцов заменится сокрушением об их смерти, как только землю будем рассматривать как кладбище, а природу как силу смертоносную, так и вопрос политический заменится физическим, причем физическое не будет отделяться от астрономического, т.е. земля будет признаваться небесным телом, а звезды землями».

Не знаю, как все это воспринимается с точки зрения современного «философского космизма», но учение о «множественности миров» — давняя традиция космологической мысли всего человечества, и не Н.Ф. Федорову, разумеется, принадлежит честь ее открытия и обоснования. Впрочем, не это для нас здесь главное... Что следует из «сокрушения о смерти отцов» и рассмотрения земли как... кладбища, а природы — «как силы смертоносной»? Н.Ф. Федоров полагает, что «гуманист, который называет себя “человеком” и гордится этим именем, очевидно... не пришел еще в меру возраста Христова, не стал еще сыном человеческим; и все, отвергшие в наше время культ отцов, лишили себя через это права называться сынами человеческими». Между тем существование последних как «воскресителей», по Н.Ф. Федорову, «имеет значение не только чрезвычайное, а совершенно необходимое, если цель жизни состоит в обращении слепой силы природы в управляемую разумом всех воскрешенных поколений».

Итак, смысл жизни определен Н.Ф. Федоровым, и определен, прямо скажем, чрезвычайно «оригинально»: он противопоставлен гуманизму, утверждающему человека как индивида и личность, а не просто как «часть целого» — «сына человеческого». Что следует из такого определения? То, что все средства, включая науку, должны быть подчинены некоторой «конечной цели», знанию того, «что должно быть», а именно, объединению «всех в общем деле обращения слепой силы природы в орудие разума человеческого для возвращения вытесненного»³. Отсюда у Н.Ф. Федорова критика материализма и позитивизма, как и вообще современной ему науки, не видящей, по его мнению, этой цели.

Эта, скажем прямо, весьма странная ориентация научного исследования подчиняется не просто утопической, но и бессмысленной, далекой от действительного гуманизма и регрессивной цели. Утопической — потому, что никакие ссылки на науку (включая современную генетику, как это делает за Н.Ф. Федорова ряд современных авторов) не приближают эту идею к реальности, так как никогда нельзя «восстановить» уникальную личность, которая не может быть, как мы знаем, «записана» в генах. Далекой от действительного гуманизма и регрессивной — потому, что всеобщее «воскрешение», если уж забавляться этой побасенкой, касается и исчезнувших, к счастью, таких представителей рода человеческого, которые разбивают все наши представления о человеколюбии и прогрессе. Между тем у самого

Н.Ф. Федорова этот абсурд выглядит вполне «логично», поскольку наш доморощенный мыслитель исходит из некоторых нетрадиционно интерпретируемых религиозных (христианских) догматов, которым должна, по его мнению, следовать наука, и приходит к ним же, но «усиленным» столь же «нетрадиционно» интерпретируемой наукой, как он ее понимает. «Отрицание религии, — по мнению Н.Ф. Федорова, — состоит не в истинном или добром, а в злом употреблении слепой силы, в подчинении ей под видом господства над нею, в подчинении ей в половом подборе (в мануфактуре) и в естественном подборе (истребления разного рода). Служение богу отцов состоит в обращении слепой, смертоносной силы путем регуляции в живоносную. Регуляция в противоположность эксплуатации и утилизации природы, т.е. в противоположность расхищению ее блудными сынами ради жен, приводящему к истощению и смерти, регуляция ведет к восстановлению жизни. Не одно только идолопоклонство составляет искажение религии; мыслепоклонство, или идеолатрия, есть также ее искажение; философия же как произведение отделившегося от других сословия ученых есть наибольшее искажение религии»⁴.

Здесь, как мы видим, даже в общем-то плодотворная мысль о «регуляции природы», получившая широкое распространение сегодня, однако без связи с идеями Н.Ф. Федорова, облачается в религиозную форму и направляется, в частности, против науки и философии, которую автор «Философии общего дела» по разным причинам третировал особенно усердно. При этом главным пороком всех философских систем он считал отсутствие самой идеи или непризнание «общего дела» — воскрешения. И хотя нельзя отказать Н.Ф. Федорову в ряде метких критических характеристик, например, философии Ф. Ницше с его учением о «сверхчеловеке», однако он весьма односторонне и ложно оценивал, как я думаю, многие элементы нравственной философии И. Канта, В.С. Соловьева и в особенности Л.Н. Толстого. И это понятно, поскольку в истории философии, в частности в так зло характеризуемых Н.Ф. Федоровым материалистических системах, развивалась противоположная религиозно-идеалистическим представлениям концепция жизни и смерти, критиковались мифы о «бессмертии души» и «воскрешении» — божественном или «научном», как у Н.Ф. Федорова.

Было бы бессмысленным подробно разбирать здесь его трактовку «всеобщего воскрешения», однако хотя бы коротко она должна быть охарактеризована, чтобы стала ясна надуманность попыток связать ее с современной наукой, в частности с учением о наследственности и современными биомедицинскими исследованиями путей увеличения продолжительности человеческой жизни.

По Н.Ф. Федорову, именно «бог триединый» заключает в себе «требование оживления», причем, как он отмечает, «всеобщее воскрешение не художественное только творение из камня, на полотне

и т.п., не бессознательное рождение, а воспроизведение из нас, как огонь от огня, при посредстве всего, что есть на небе и на земле, всех прошедших поколений. Тут не два источника, а один, ибо мы можем сказать, что природа, создавая нас, в живущем поколении, утраты, восстанавливает нас через нас, через наше знание и дело из самой себя эти утраты, т.е. все умершие поколения. Только в полном своем составе, в совокупности всех поколений род человеческий может войти в обещанное ему единство, в общение с Триединым Существом, войти в Него, как бы в свой кадр»⁵.

При этом, поскольку для Н.Ф. Федорова «организм — машина», он говорит о «воспроизведении» человечества *из* «простейших элементов (соберите машину, и сознание возвратится к ней)», «чрез все индивидуальности, чрез кои проходили эти элементы», «по законам наследственности», с использованием «психофизиологических дневников» и т.д.⁶ Это интерпретируется в ряде современных работ о Н.Ф. Федорове по большей части как «научное предвидение», хотя и говорится, что здесь проявляются его вульгарно-материалистические воззрения, соединенные (якобы только формально) с религиозными представлениями о «триедином существе». Подчеркивается разница между традиционными христианскими идеями и представлениями Н.Ф. Федорова о «всеобщем воскрешении».

Но нельзя не видеть, что там, где действительно есть эта разница (ведь и христианство исповедует не только бессмертие души, но и будущее «всеобщее воскрешение», телесное, так сказать, «*во плоти*»), она несравненно меньше, чем общая удаленность этих идей и представлений от материализма и науки. И не случайно Н.Ф. Федоров критикует ее в этих вопросах (обращаясь, в частности, к взглядам И.И. Мечникова и др.) даже более резко, чем Л.Н. Толстой. Правда, Н.Ф. Федоров говорит о «западной науке», развившейся «внутри торгово-промышленного организма», но не о постулируемой им науке будущего, устремленной к осуществлению «общего дела», развившейся в «сельскохозяйственной среде» и ставшей уже наукой не разложения и умерщвления, но наукой сложения и восстановления»⁷. Для первой из них, являющейся, по мнению Н.Ф. Федорова, язычеством, но только секуляризованным, начавшимся с эпохи «так называемого возрождения», характерно суеверное преклонение перед всем естественным, куда относится и смерть. А между тем, считает он, смерть есть просто результат или выражение «несовершеннолетия рода человеческого», несамостоятельной, несамобытной жизни, неспособности к взаимному восстановлению или поддержанию жизни. «Люди еще недоросли, полусущества; но полнота личного бытия, личное совершенство возможно только при совершенстве общем. Совершеннолетие есть и безболезненность, бессмертие; но без воскрешения умерших невозможно бессмертие живущих»⁸.

В общем, что называется, деваться некуда: хочешь быть бессмертным, надо становиться «воскресителем», и это, считает Н. Ф. Федоров, есть «полное торжество нравственного закона над физической необходимостью»⁹. К этому приводит, по его мнению, необходимость ликвидации голода, разрешения вопроса, который он называет «санитарным» и пр. «Обращая бессознательный процесс рождения, а также и питания в действие, во всеобщее воскрешение, человечество чрез воссозданные поколения делает, — считает Н.Ф. Федоров, — все миры средствами существования. Только таким путем может разрешиться формула Мальтуса, противоположность между размножением и средствами существования. С другой стороны, только таким путем избавится человечество и от всеобщей смертности, явившейся как случайность, от невежества, следовательно, от бессилия, и чрез наследство, сделавшейся врожденною, эпидемической болезнью, пред которой все прочие эпидемии могут считаться спорадическими болезнями. Смертность сделалась всеобщим органическим пороком, уродством, которое мы уже не замечаем и не считаем ни за порок, ни за уродство»¹⁰.

Н.Ф. Федоров упрекает и философов за то, что некоторые из них даже не хотят признать смерть злом. Он считает, что, в частности, для позитивистов вопрос о том, есть ли смерть безусловное или нет, представляет неразрешимую дилемму. «Смерть, — пишет он, — есть свойство, состояние, обусловленное причинами, но не качество, без коего человек перестает быть тем, что он есть и чем должен быть»¹¹. В этом проявляется особенность постановки вопроса о сущности смерти, которую выдвинул Н.Ф. Федоров. Является ли она действительно плодотворной, как пытаются уверить нас некоторые современные авторы? Нет, конечно, и мы убеждаемся в этом, обращаясь не только к истории философии и научной (например, биологической) мысли, но и к некоторым современным концепциям, возникшим и развивавшимся вне связи с представлениями Н.Ф. Федорова.

Нельзя обойти и другой вопрос. Известно ведь, что Н.Ф. Федоров считал, что «для своего осуществления естественное дело, т.е. воскрешение, требует двух объединений, — объединение внешнего, которое может совершиться чрез самодержавие, и внутреннего чрез православие; и это будет объединением всех разумных существ в деле познавания неразумной силы, которая, рождая, умерщвляет, и управления ею, неразумною силою, ими, разумными существами (“сынами”)». Конечно, можно по-разному объяснять или не замечать эти выводы Н.Ф. Федорова, как и его «предложение» заменить вопрос о бедности и богатстве вопросом о смерти и жизни¹², но вряд ли это приведет нас к объективным оценкам тех идей, которые так неосмотрительно рекламируются сегодня, в частности идеи бессмертия и «всеобщего воскрешения» с последующим заселением людьми Солнечной

системы и всей Вселенной. Н.Ф. Федоров связывает это с глубокой перестройкой человеческой природы, хотя он считает, что это не будет сопровождаться изменениями в его сущности (просто человек будет больше самим собой, чем теперь). В итоге оказывается, как пишет Н.Ф. Федоров, что «конечная цель жизни существ разумных в том, чтобы сделаться начальной причиной самих себя и уподобиться первоначальной причине, божественной первопричине»¹³.

Идеи подобного типа обсуждаются и сегодня, но их научное обоснование требует, разумеется, иных ориентиров, чем те, которые может дать нам «философия общего дела»: «Жизнь есть добро; смерть есть зло. Возвращение живущими жизни всем умершим для жизни бессмертной есть добро без зла. Воссоздание из земли всех умерших, освобождение их от власти земли и подчинение всех земель и всех миров воскрешенным поколениям — вот высшая задача человечества, его высший долг и, вместе, — высшее благо»¹⁴. Такое понимание высшей задачи, долга и блага вряд ли может вдохновить человечество, так как это понимание построено на абсурдных посылах. И что от того, что в нем содержатся и отдельные рациональные, пророческие даже идеи и прозрения? Абсурд всегда есть гипертрофирование и смещение в сознании (тем более религиозном) явлений, реально существующих, но в иных соотношениях, структурах и системах.

В наибольшей степени эти рациональные и пророческие идеи и прозрения Н.Ф. Федорова касаются представлений о сознательной регуляции в космическом масштабе всех сил природы — вещественных и духовных — «существами разумными и нравственными, трудящимися в совокупности для общего дела»¹⁵. Их перемещение в сферу абсурда происходит тогда, когда определяется само понятие «общего дела» как «всеобщего воскрешения», бессмертия и пр., при котором жизнь и смерть человека интерпретируются не в их диалектической взаимосвязи, но в качестве взаимоисключающих противоположностей, а в нравственно-философском плане — как резко противопоставленные явления добра и зла.

Н.Ф. Федоров постоянно подчеркивает это, считая, что «смертность не изначальна», что она «не представляет безусловной необходимости» и может быть управляемой разумом¹⁶. С этих позиций он критиковал «износившиеся соображения материализма»¹⁷, равно и всех «реформаторов до социалистов включительно», желающих «смертного сделать счастливым». Более того, свою идею «психократии» он выдвигал как «противоположность марксистской материократии»¹⁸. В нравственно-философском же плане позиция Н.Ф. Федорова определялась как «ни эгоизм, ни альтруизм, а родство!»¹⁹ Это означало «жить ни для себя, ни для других»²⁰, а для «всеобщего воскрешения», при котором и бессмертие становится достоянием не отдельных личностей, а всего человечества.

Как видно из последнего, в этой общей бессмыслице есть и определенный смысл, но в целом подобный подход навязывает (порой в очень резкой форме) представления, вступающие в глубокое противоречие с гуманистической традицией науки и философии²¹. Это видно и из того, как Н.Ф. Федоров обрушивается на учение И.И. Мечникова об ортобиозе и в особенности — на нравственно-философские идеи Л.Н. Толстого, упрекая его в том, что он «в чудо не верит, а логики не признает», когда утверждает, что «смерть не дурная вещь». При этом Н.Ф. Федоров совершенно отвергает те нравственные основания, которые скрываются за этим утверждением²².

Представления Н.Ф. Федорова не только не соответствуют прогрессивной историко-философской традиции, но и противоречат природной и социальной реальности, устанавливаемой в развитии научного познания жизни и смерти человека, включая их социально-этические и гуманистические оценки. Гуманистическая традиция философии вообще всегда была направлена против попыток теологов считать исключительным правом религии «решение» вопросов о смысле человеческой жизни, о смерти и бессмертии, причем достигается это якобы путем обращения к богу, который «снимает» страх смерти, поскольку «обеспечивает» личное бессмертие в будущем.

Это отчетливо проявилось и в русской истории, в частности в нравственно-философских исканиях, устремленных к проблемам смерти и бессмертия, которыми так сосредоточенно и мучительно занимался Л.Н. Толстой. Его идеи во многом противоположны тому, о чем говорил Н.Ф. Федоров. Они также опирались на религиозно-идеалистическую основу, однако фактически наполнялись — в особенности в художественных произведениях Л.Н. Толстого — глубоким жизненным содержанием, противостоящим ортодоксальному христианскому вероучению и федоровским представлениям о смерти и «воскрешении». Они и сегодня имеют огромное влияние прежде всего на нравственный мир человека, на решение вопросов смерти и бессмертия. И в этом убеждает то, сколь часто к ним обращаются в наши дни представители разных философских систем и направлений, включая материалистические.

Что привлекает в них современного человека, сознание которого ежедневно и ежечасно насыщается понятиями и образами, возникшими под влиянием научно-технической революции, геронтологии и ювенологии, проектов радикальной перестройки природы человека, беспредельного увеличения продолжительности его жизни, бессмертия и даже... «воскрешения» живших до сих пор людей? Если попытаться ответить на этот вопрос буквально в двух словах, то можно сказать: наивысшая человечность, органическая соединенность мысли с чувствами неповторимой и бесконечной в самой себе личности, в ее связи с другими людьми и человечеством в целом, которая

и порождает мучительные раздумья о смысле жизни и смерти, и в них человек находит хотя бы временное удовлетворение, сознавая, что окончательно ответа нет и быть не может, что он — в самой жизни, ее вечном движении как становлении самого человека.

В противоположность абсурдным в основе своей и принижающим смысл и задачу человеческой жизни взглядам на проблему смерти и бессмертия человека, которые выдвигал в свое время Н.Ф. Федоров, модифицируя христианские идеи о «триедином существе», Л.Н. Толстой, так же, не отвергая «учение о Христе», взрывал его, что называется, изнутри, смело утверждая гуманистическое видение самоценности живущего человека, давая ему не просто «утешение» и тем самым снимая страх перед смертью, но подлинное, мудрое осознание смысла вечной жизни человека как социальной и нравственной личности. И образ Христа у Л.Н. Толстого, как и, кстати сказать, у Ф.М. Достоевского и даже в определенной мере у В.С. Соловьева, оказывается поэтому неким нравственным идеалом, но не культовым символом: он имел в его учении не онтологическое, а скорее нормативно-регулятивное значение, которое получает в жизни человека всякий идеал. Истинная религия, по Л.Н. Толстому, «есть такое согласное с разумом и знаниями человека, установленное им отношение к окружающей его бесконечной жизни, которое связывает его жизнь с этой бесконечностью и руководит его поступками»²³. Оттого-то и у нас сегодня, людей, не верующих даже в истинную религию, многое из того, что утверждал Л.Н. Толстой в нравственно-философских вопросах жизни, смерти и бессмертия, вызывает глубокое и заинтересованное созвучие в душе и призывает к собственным ответным размышлениям и переживаниям.

Л.Н. Толстой не просто утверждал, но он со всей силой своего могучего таланта показал нам прежде всего потаенный смысл того, что совершается в человеке, когда он переходит биологически и нравственно от жизни к смерти. Как всегда, в предельно заостренной и на первый взгляд даже парадоксальной, но исключительно отчетливой форме он выразил это в статье «О жизни» следующим образом: «Человек умирает только от того, что в этом мире благо его истинной жизни не может уже увеличиваться, а не от того, что у него болят легкие, или у него рак, или в него выстрелили, или бросили бомбу».

Эта мысль о неизбежности биологической смерти человека, в которой существенную роль играют социально-этические и нравственно-гуманистические факторы, проходит красной нитью через все творчество Л.Н. Толстого. Она неразрывно связана вместе с тем с утверждением его нравственного, духовного бессмертия.

Много нравственных потерь принесли нам варварские извращения в нашем прошлом. Отбрасывая их, мы обязаны уделять больше внимания «вечным» проблемам бытия, жизни и смерти человека, но

подходить к ним с позиций научного, реального гуманизма. Человек как человек ни в одном из человеческих вопросов не должен выходить за пределы человеческой сущности, определяющей его разум и гуманность. И в этом, а не в призраках «вечной жизни» и не в иллюзиях «всеобщего воскрешения» мертвых его единственная и достойная перспектива.

Бессмертие человека и человечества — в бессмертии их разума и гуманности.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Статья была впервые опубликована в газете «Советская культура» 20 июня 1989 г. Печатается по верстке, обнаруженной в архиве автора.

² Федоров Н.Ф. *Философия общего дела*. Т. 1. — Верный, 1906. С. 1.

³ Там же. С. 9.

⁴ Там же. С. 48.

⁵ Там же. С. 85.

⁶ Там же. С. 288, 303, 320.

⁷ Там же. С. 331.

⁸ Там же. С. 91.

⁹ Там же. С. 131.

¹⁰ Там же. С. 277.

¹¹ Там же. С. 287.

¹² Там же. С. 422.

¹³ Федоров Н.Ф. *Философия общего дела*. — М., 1913. Т. 2. С. 48.

¹⁴ Там же. С. 122.

¹⁵ Там же. С. 180.

¹⁶ Там же. С. 203.

¹⁷ Там же. С. 209.

¹⁸ Там же. С. 271.

¹⁹ Там же. С. 203.

²⁰ Там же.

²¹ Не случайно Н.Ф. Федоров определяет гуманизм как «блуждание умственное и нравственное» (*Философия общего дела*. Т. 2. С. 199.)

²² См.: Федоров Н.Ф. *Соч.* — М., 1982. С. 637, 640 — 641.

²³ Толстой Л.Н. *Полн. собр. соч.* Т. 35. С. 163.

Э.С. МАРКАРЯН — ГУМАНИСТ НАШИХ ДНЕЙ

Г.А. ПОГОСЯН, С.Г. АЙРАПЕТАН

Известный культуролог, доктор философских наук, профессор Эдуард Саркисович Маркарян родился 24 декабря 1929 г. в Ереване, в семье потомственных интеллигентов. В 1953 г. окончил юридический факультет Московского государственного института международных отношений, затем аспирантуру при кафедре истории зарубежной философии философского факультета МГУ имени М.В. Ломоносова.

Прекрасное воспитание и блестящее образование обеспечили будущему ученому нравственный облик, в основе которого лежали врожденная интеллигентность, гармоничное единство самовоспитания и образования, что предопределило дальнейший ход его деятельности и направленность его научных интересов. Нравственные качества Э. Маркаряна — человека обусловили его ориентированность на общечеловеческие ценности: чувство добра, справедливости, способность к состраданию, терпимость к инакомыслию, честность и чувство меры. Эти качества, а также характер и результаты научной деятельности позволяют отнести его к числу выдающихся представителей теории культуры. Э. Маркарян был гуманистом как в профессиональном, так и в нравственно-психологическом, идеологическом смыслах. Как последователь гуманизма, он был весь проникнут им.

Отказавшись от дипломатической карьеры, Э. Маркарян стал заниматься научной деятельностью. Многообещающим было его вхождение в область философии. В 1958 г. он защитил кандидатскую диссертацию на тему «Исторический очерк и критический анализ концепции общественного круговорота», а в 1967 г. — докторскую диссертацию на тему «Методологические проблемы системного исследования общественной жизни». Последняя была квалифицирована ВАК СССР как одна из лучших исследовательских работ в области обществоведения того времени. Эти исследования послужили своеобразным научным плацдармом для перехода из области социологии в культурологию, где, как отмечал ученый, политические и идеологические ограничения по отношению к исследователям в те годы были более умеренными.

Более полувека работал профессор Э. Маркарян в Институте философии, социологии и права НАН РА, будучи одним из его приверженцев и жрецов науки. Здесь он организовал и долгие годы (с 1973 г.) руководил единственным в Советском Союзе Отделом теории культуры, где под его руководством сформировался интересный и эффективный коллектив культурологов — среди них: К. Сарингулян, Э. Мелконян, И. Барсегян, С. Енгибарян и др., ставших, по существу, питомцами его научной школы и первыми распространителями его идей.

Многолетняя научная деятельность Э. Маркаряна делится на два периода: с середины 50-х до середины 80-х гг. и с середины 80-х до конца жизни.

Первый этап характеризуется основательными приобретениями в области исследования проблем теории культуры. Разработанные им в 60 — 80-х гг. прошлого столетия весьма влиятельные направления: теория общества как универсальной адаптивно-адаптирующей системы, концепция деятельности людей как специфической разновидности информационно направляемой активности, учение о культуре как универсальном надбиологическом способе (технологии), посредством которого данная деятельность стимулируется, мотивируется, программируется и исполняется, а ее личностные и коллективные субъекты воспроизводятся и изменяются, а также чрезвычайно интересное направление научного объяснения культурных традиций в 90-х гг. были названы российскими специалистами Армянской культурологической школой.

Эта школа образовалась путем критического анализа и творческого развития взглядов представителей общественно-исторической школы культурологии (Н. Данилевский, О. Шпенглер, А. Тойнби и др.) и, в частности, известного американского культуролога Л. Уайта (1900 — 1975). По мнению Э. Маркаряна, «хотя идея и понятие культурологии независимо зародились в странах Запада (в Германии и США), однако она там до сих пор не приобрела дисциплинарного статуса. Это можно объяснить и тем обстоятельством, что в обоих случаях она не вызвала никакого интереса. Значительный интерес к ней возник позже, где-то около 40 лет назад, после того как культурология была существенно развита и обоснована в Армении»¹.

Э. Маркарян был одним из первых в Советском Союзе, кто начал обстоятельно изучать логико-методологические задачи теории культуры, выступив с требованием необходимости выделения этой науки как специфической отрасли обществознания. С начала 80-х гг., систематически разрабатывая основы общей культурологической теории, Э. Маркарян представил научному сообществу монографию «Теория культуры и современная наука»², а позднее — работу «Способность к стратегическому управлению миром»³, где изложил также общую теорию динамики традиций, назвав ее традициологией, а традиции определил как групповые стереотипы любой человеческой деятельности, как результат обучения.

В вышедшем в России справочнике «Культурология. Энциклопедический словарь» о культурологе Э. Маркаряне мы читаем: «Известный исследователь теоретических проблем культуры. Внес значительный вклад в разработку теоретической проблемы “культура как система”, впервые в отечественной науке начал применять термин “культурология”, а термином “локальная культура” предложил обозначать

эмпирически существующие культуры. Известен как сторонник технологической концепции культуры»⁴.

Основные положения разработанной Э. Маркаряном культурологической и традициологической теории сводятся к следующему.

В силу привычки содержание понятия «культура» чаще всего редуцируется до теории искусства и некоторых других, сопряженных с ним явлений. В результате люди лишают себя важнейшей категории, призванной выражать общий, надбиологически выработанный универсальный способ (технология) осуществления деятельности людей.

О неуместном, неоправданном сужении содержания понятия «культура» говорит также тот факт, что сегодня в науке широко употребляется ряд культурологических понятий: «материальная культура», «духовная культура», «нравственная культура», «политическая культура», «научно-образовательная культура» и т.д. и что данное понятие включает общее незаменимое смысловое значение, которое оправдывает и делает возможным употребление этих словосочетаний, свидетельствуя о поразительном смысловом разнообразии обсуждаемого явления.

Культура по своему исходному назначению — адаптивный механизм, посредством которого общество приводится в соответствие с окружающей средой, природой с целью самосохранения.

Характерный для общества тип жизни называется социокультурным с учетом того, что культура, образно говоря, проникает во все поры социокультурного организма, определяя порядок всех сфер жизнедеятельности людей.

Культуре присущи также механизмы взаимопревращений новационного и стереотипного опыта людей, которые выражены в динамике культурных традиций и воспринимаются как групповые стереотипы человеческой деятельности.

«Культура» призвана к жизни для осуществления ряда фундаментальных функций. К ним относятся функции стимуляции, мотивации, программирования, координации, исполнения человеческой деятельности, удовлетворения индивидуальных и социальных потребностей людей, взаимодействия народов как между собой, так и с окружающими их природными комплексами, воспроизводства и изменения общественной жизни.

Под воздействием научной деятельности и идей Э. Маркаряна в Армении были осуществлены интересные культурологические исследования, изданы учебники; в учебные программы вузов, в частности ЕГУ, АГЭУ, был включен предмет «Культурология и история армянской культуры», который и сегодня с успехом преподается. Выросло целое поколение армянских культурологов: С. Арутюнов, Н. Багдасарян (Москва), А. Саркисян, С. Саркисян, Г. Мелкумян,

Ю. Овакян, М. Никогосян, Э. Абрамян (Ташкент) и др., которые успешно продолжают дело, начатое Маркарян.

Созданная Э. Маркарян школа сегодня имеет многочисленных последователей также в других странах, особенно в России. В научных кругах России он был признан «первооснователем отечественной культурологии»⁵. Более того, Э. Маркаряна принимают как культуролога-философа, принадлежащего двум народам двух стран, Армении и России⁶. Редкая научная судьба, какой не имел даже знаменитый П. Гольбах, известный, несмотря на немецкое происхождение, прежде всего как французский философ.

Определенные направления научной деятельности Э. Маркаряна имеют национальные аспекты, которые получили яркое отражение в его исследованиях⁷. Более полувека Э. Маркарян был своего рода ученым-послом в области социологии, философии, культурологии, прежде всего, в России, где и издана большая часть его работ, затем — и в других странах мира, представляя Армению в зарубежной научной периодике, на различного рода научных встречах и конференциях.

Предложенные Э. Маркарян исходные теоретические принципы в обобщенной форме нашли свое выражение в организованных во многих странах, в том числе и в Армении, научных конференциях, обсуждениях, дискуссиях, в изданных там материалах, а также в сборниках его избранных трудов под общим заглавием «Теория культуры», вышедших в свет в 1986 — 1987 гг. на немецком, испанском, арабском и других языках.

Для **второго периода** научной деятельности Э. Маркаряна характерна гуманистическая направленность, базирующаяся на результатах чисто теоретической деятельности первого периода. Традиционно в человеческом сознании гуманизм ассоциируется с чувствами сострадания, сопереживания, милосердия к тем, кто нуждается в помощи. Принимая значимость этих понятий, Маркарян считает, что сегодня в контексте нависших над человечеством смертельных угроз, они должны выступить как составляющие качественно новой гуманистической идеологии и деятельности, направленные на решение задачи самосохранения человечества.

На этом этапе существенное воздействие на научную и организационную деятельность Э. Маркаряна оказало сотрудничество с Международным фондом за выживание и развитие человечества (1988 — 1992), представительства которого находились в Москве, Вашингтоне, Стокгольме⁸. В результате по его инициативе в Институте философии и права был создан Отдел исследования стратегических проблем выживания и развития, а в 1994 г. — Международная ассоциация по содействию разработке стратегий выживания и развития (АСВР, Ереван), председателем которой он был до конца жизни. Позднее, в вышедшей в свет монографии «Способность к стратегическому

управлению миром», в числе других вопросов рассматривались также программные цели и задачи вышеназванной ассоциации.

Результаты проведенных Маркарян научных исследований в этом направлении обобщены в монографии «Гуманизм 21-го столетия. Идеология самосохранения человечества», изданной Российско-армянским (Славянским) университетом. В предисловии говорится, что эту монографию «можно также считать пособием в области стратегических проблем выживания-развития»⁹.

По Э. Маркаряну, сегодня только ничтожная часть социокультурной энергии человечества расходуется в направлении осуществления стратегических целей выживания, ее львиная доля используется для обеспечения гонки вооружений и мнимых решений локальных конфликтов. И поскольку социокультурная энергия имеет институциональную направленность, то, согласно его подходу, целеполагание проекта XXI в. может быть осуществлено только путем приведения в соответствие институтов всех уровней с реалиями эпохи, стратегическими императивами выживания и развития.

Согласно концепции Э. Маркаряна, сегодня мировая цивилизация оказалась в «западне», в которую она вовлечена закономерностями развития техногенного и сервисного общества с характерной для него психологией вседозволенности и потребительства, и эта психология представляется в виде «познавательной» и «нормативно-ценностной» ловушки.

«Познавательная западня» есть существенное несоответствие между восприятием тех или иных явлений и процессов, с одной стороны, а с другой стороны, их реальной природой; с одной стороны, наличием приоритетами развития систем науки и образования, способов производства и использования знаний, а с другой — стратегическими требованиями, предъявляемыми им современной эпохой. Важным элементом «познавательной западни» является общественное сознание в его сегодняшнем не очень завидном положении, которое характеризуется Э. Маркарян как ахиллесова пята современной цивилизации.

Содержание «ценностно-нормативной западни» отличается несоответствием между устаревшими, отжившими свой век ценностными нормами имперской культуры, включая ее неоимперские разновидности, с одной стороны, и стратегическими императивами выживания и развития человечества, с другой.

Если для выхода из «познавательной западни» от человечества требуется мобилизация всех интеллектуальных способностей, то при «ценностно-нормативной западне» современной цивилизации необходим новый, гуманистически ориентированный базис. Более того, чувствуется необходимость создания глобальной этики как ценностного императива выживания человечества, психологической базой которой должна быть присущая человечеству способность

сопереживания. Сегодня необходимо осознать недостаток, «голод» человеколюбия в современной цивилизации, что, в конечном счете, может привести к катастрофе человечества.

Таким образом, гуманизм — чрезвычайно важный запасной, стратегический ресурс самосохранения человечества: мир стоит перед необходимостью гуманистической революции как основного условия выживания и развития наций и всего человечества. Человечество должно сконцентрировать свои умственные и нравственные ресурсы, осуществляя переход от стихийного типа развития цивилизации к его гуманистически направляемому типу. Это обстоятельство важно и с точки зрения осознания значения будущего сближения и сплочения народов мира. Э. Маркарян размышляет также о мировых и национальных аспектах развития цивилизации, о перспективах выживания и развития малых наций, об их будущей судьбе.

Разработанные выдающимся ученым концепции получили широкое признание среди специалистов, став основой международных дискуссий. Последняя из них «Новые вызовы и глобальные угрозы международной безопасности в начале XXI века. Переход к направляемому развитию цивилизации как условие самосохранения человечества» была организована Институтом философии, социологии и права (Ереван, ноябрь 2004 г.). По утверждению Э. Маркаряна, все звенья цивилизации (включая материальные технологии), все сферы человеческой деятельности должны служить цели самосохранения человечества¹⁰.

В этом контексте весьма актуален анализ проблемы современного терроризма. Это — одна из форм проявления культуры насилия. Террористические акты совершались и прежде, но они никогда не были так органично вплетены в саму ткань и ритмы повседневного бытия человечества, становясь элементом общего способа его существования. К сожалению, сегодня терроризм превратился в зловещий символ нашей эпохи. Принимая во внимание, что терроризм есть форма культуры насилия, следует отметить, что в данном случае имеются в виду не легитимные формы насилия. Терроризм существенно отличается от войны или казни преступников, относящихся к узаконенным формам культуры насилия.

Источники терроризма современной эпохи коренятся в глубинных противоречиях стихийно, крайне не равномерно развивающейся цивилизации, порождая атмосферу ненависти и нетерпимости, религиозного фанатизма, явлений безработицы, нищеты, столь частой политики «двойных стандартов» и т.д., создавая тем самым весьма питательную почву для терроризма. С целью эффективной борьбы против него необходимо устранить или нейтрализовать порождающие его причины. А эту задачу невозможно решить без систематизированных усилий, направленных на полную ликвидацию идеологии и практики

насилия, которой можно достичь лишь путем гуманистического преобразования мировой цивилизации¹¹.

Терроризм сам по себе есть страшное явление, однако особенно страшен санкционированный государством массовый терроризм, нацеленный на уничтожение групп людей, целых народов по этническому признаку. Как ученый-армянин Э. Маркарян не мог быть равнодушным к проблеме геноцида армян в Турции (1893 — 1922), в результате которого за примерно 30-летний отрезок времени было истреблено в общей сложности более двух миллионов армян. Исследованием этой проблемы он начал заниматься еще 20 лет тому назад, и сформулированные им идеи и заключения сохранили свою научную ценность и сегодня.

Будучи по базовому образованию юристом-международником, Э. Маркарян обстоятельно анализирует русско-турецкие договоры, заключенные в Москве и Карсе 1921 г., а также материалы Лозаннской конференции 1922 — 1923 гг. и утверждает, что осуществленный в Турции геноцид армян не только не был осужден на международном уровне, но и фактически даже поощрен.

Пользуясь результатами фундаментальных историографических исследований, применяя разработанные им принципы системного, культурологического, глобального подхода, предлагая многочисленные новые научные понятия (геноцидогенная страна, геноцидогенная активность, поощрение геноцида, расширенное воспроизводство геноцида, историческая справедливость, закон органической взаимозависимости преступления и наказания, императивное наказание геноцида, эмпатия, эмпатический метод, искреннее покаяние за совершенное преступление и безоговорочное принесение извинения и т.д.), Э. Маркарян провел уникальное правоведческо-криминологическое, этико-психологическое, культуролого-цивилизологическое исследование о геноциде армян¹².

Обращаясь к задаче рассмотрения основных постулатов геноцидологии, Э. Маркарян формулирует следующие выводы.

1. Геноцид никогда и нигде не может выступать способом приобретения территорий, а также имущества народа-жертвы.
2. Совершение геноцида должно пресекаться применением суровых санкций. Если в силу каких-то особых исторических условий властям государства, в котором был совершен геноцид, удалось избежать наказания, то это отнюдь не означает, что они избежали его навсегда.
3. Для разрешения геноцидогенной ситуации важное условие — искреннее покаяние за совершенное преступление. Без выполнения этого условия не может произойти разрядка социокультурного напряжения во взаимоотношениях народов, включенных в данную ситуацию.
4. Отрицание совершенного геноцида — преступное деяние, за которое отрицающие должны также нести серьезную ответственность.

Далее Э. Маркарян, исходя из этих постулатов, выдвигает новую проблему. Необходимо от эмоционального, эмпирического описания и объяснения геноцида осуществить переход к созданию научной теории о геноциде — геноцидологии.

Э. Маркарян характеризует также культурно-цивилизационную сущность турецкого государства, его старых и новых правительственных кругов, цитируя данную в свое время оценку Турции известного английского историка и социолога А. Тойнби, который отнес Турцию к ряду того типа цивилизаций, которые остановились в своем развитии (*arrested civilization*)¹³. Быть может, в плане экономического, технического развития, «в смысле исторических фальсификаций, дипломатического фокусничества» Турция за прошедшие 100 лет достигла некоторого прогресса, однако это не относится к ее нравственному развитию. Доказательством сказанного служит отношение современного турецкого общества к армянскому вопросу и проблеме геноцида армян. Между тем А. Тойнби одним из первых обратился к трагедии армян в своем известном исследовании «Армянские ужасы: истребление одной нации» (1915).

По мнению Э. Маркаряна, задачи признания, осуждения, материального и морального возмещения осуществленного в Турции геноцида армян сегодня стали своеобразным барометром нравственности всего человечества. Он также напоминает, что в мире уже существуют цивилизованные способы решения подобных задач, имея в виду осуждение холокоста в нацистской Германии. В разработке подобной модели покаяния решающую роль играл гуманистический потенциал немецкого народа. Она непременно должна быть использована в целях урегулирования отношений между армянами и турками.

Э. Маркарян считает, что геноцид армян в Османской Турции, армянский вопрос касается не только армян. Оставлять безнаказанным совершенное злодеяние означает поощрять геноцид, что крайне отрицательно сказывается на развитии человеческой цивилизации и характеризуется как **глобальный аспект геноцида армян**. К сожалению, время, в частности, события наших дней, происходящие в Сирии и Ираке, подтверждают научные предсказания ученого.

И последнее. Еще в 2000 г. Э. Маркарян предложил провозгласить 24 апреля Международным днем траура. В этот и последующие несколько дней 1915 г. были арестованы и высланы вглубь Турции свыше 800 видных представителей армянской интеллигенции. В пути почти все они были уничтожены. Эта дата символизирует первый широкомасштабный геноцид XX в. — дата, которая может отмечаться не только армянами, но и другими народами планеты, что засвидетельствовало бы желание и решимость народов планеты искоренить геноцид как нетерпимое явление.

Анализируя идею мира, Э. Маркарян уверен, что после Второй мировой войны, особенно за три последних десятилетия, она претерпела очень большие изменения. Если прежде она была призвана выразить лишь такое состояние общества, которое противоположно состоянию войны, то за отмеченный период времени ее содержание значительно обогатилось. Борьба за мир, по сути дела, стала борьбой за самосохранение человечества, за предотвращение возможного ядерного глобального апокалипсиса. Должен сформироваться принципиально иной по своему характеру, гуманистически ориентированный, ценностно-нормативный базис цивилизации, который заменит отжившие свой век имперские ценности и нормы, основанные на культе силы, завоеваниях, на различного типа дискриминации народов.

Необходимо разработать основные принципы и механизмы перехода человечества от **культуры войны** к **культуре мира**. Э. Маркарян ввел в научный оборот и понятие «качество мира», призванное сфокусировать внимание человечества на том, каким образом нациями и государствами используется приобретенное ими формальное состояние мира, при котором они не воюют друг с другом. Ключ к решению проблемы мира, в конечном счете, обнаруживается в необходимости системного осмысления, объяснения и использования феномена «культуры»¹⁴.

В 2000 г. в Московском государственном университете культуры и искусств в честь 70-летия Э. Маркаряна были организованы научные чтения на тему «Науки о культуре и императивы современной эпохи», где он выступил с программным докладом¹⁵. Его последней публикацией была книга с заглавием «Программные предложения с целью реформирования ЮНЕСКО. Тезисы о научно-образовательной культуре 21-го века» (2009). Символичен тот факт, что в 2009 г. учрежденный ЮНЕСКО День философа, выпавший в тот год на 20 ноября, в Санкт-Петербургском государственном университете был посвящен 80-летию юбилею Э. Маркаряна.

В разработке многочисленных проблем вклад ученого настолько велик, что Американский биографический институт (ABI) представил Э. Маркаряна к званию «Человек года» (1998), включив его в список 500 знаменитых лидеров, а в конце 90-х гг. прошлого века — к титулу «Выдающийся человек XX века».

Эдуард Саркисович Маркарян скончался 12 марта 2011 г. в Москве, похоронен в городском пантеоне Еревана.

Решением мэрии Еревана в 2013 г. на стене дома 62 по улице Теряна (здесь долгие годы жил Э. Маркарян) установлена мемориальная доска об увековечении памяти достойного ереванца. Журнал «Философские науки» Министерства образования и науки Российской Федерации и Академии гуманитарных исследований посвятил объемный раздел

под заглавием «От концепции локальных цивилизаций к идеалам гуманизма XX столетия» памяти и идеям ученого¹⁶.

Краткое рассмотрение нравственного облика, взглядов и деятельности Э.С. Маркаряна дает основание причислить его к ряду последователей знаменитых гуманистов наших дней Альберта Швейцера (1875 – 1965) и Дмитрия Лихачева (1906 – 1999).

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Маркарян Э.С. Гуманизм 21-го столетия. Идеология самосохранения человечества. – Ереван, 2008. С. 401.

² Маркарян Э.С. Теория культуры и современная наука (Логико-методологический анализ). – М., 1983.

³ Markarian E.S. Capacity for world strategic management. – Yerevan, 1998.

⁴ Хоруженко К.М. Культурология. Энциклопедический словарь. – Ростов-на-Дону, 1997. С. 289.

⁵ Флиер А.Я. К открытию новой рубрики // Философские науки. 2000. № 2. С. 17.

⁶ См. статью об Э.С. Маркаряне: Армянская краткая энциклопедия / гл. ред. О.М. Айвазян. В 4 т. Т. 3. – Ереван, 1999. С. 603 – 604 (На армянском языке); Алексеев П.В. Философы России XIX – XX столетий: Биографии. Идеи. Труды. – М., 2000. С. 606.

⁷ См.: Культура жизнеобеспечения и этнос. Опыт этно-культурологического исследования (На материалах армянской сельской культуры) / под рук. Э.С. Маркаряна. – Ереван, 1983; Маркарян Э.С. О возможных способах противодействия провинциализации культуры армянского народа // Мировоззренческое в современной армянской культурно-образовательной системе. – Ереван, 2002. С. 66 – 82; Маркарян Э.С. Глобальные аспекты геноцида армян. Опыт культурологического анализа. – Ереван, 2005.

⁸ Маркарян Э.С. Императивы экологического выживания и наука: Поиск новой стратегии. Международный фонд за выживание и развитие человечества. – Пушкино, 1989.

⁹ Маркарян Э.С. Гуманизм... С. 18.

¹⁰ Маркарян Э.С. Новые вызовы и глобальные угрозы международной безопасности в начале XXI века (переход к направленному развитию цивилизации как условие самосохранения человечества): Программный доклад Э. С. Маркаряна. – Ереван, 2004.

¹¹ Маркарян Э.С. Гуманизм... С. 411 – 412.

¹² См.: Маркарян Э.С. Глобальные аспекты геноцида армян...

¹³ Там же. С. 9.

¹⁴ Об этом подробно см.: Айрапетян С.Г., Кажоян Р.А., Саркисян Д.А. Качество мира. Ретроспективный анализ оснований для номинации профессора Э.С. Маркаряна на Нобелевскую премию мира. – Ереван, 2002.

¹⁵ Маркарян Э.С. Науки о культуре и императивы эпохи. Программный доклад для культурологических чтений. – М., 2000.

¹⁶ Философские науки. 2012. № 3. С. 143 – 157.

REFERENCES

Alekseev P.V. *Russian Philosophers of 19-st – 20-st Centuries: Biographies. Ideas. Works*. Moscow, Akademicheskii Proyekt [Academic Project], 2000 (in Russian).

Armenian Shorter Encyclopedia. Ed. by Ayvazyan O.M. 4 volumes. Vol. 3. Yerevan, 1999 (in Armenian).

Ayrapetyan S.G., Kazhoyan R.A., Sarkisyan D.A. *The Quality of the World. Retrospective Analysis of the Reasons of Nomination E.S. Markarian to Nobel Peace Prize*. Yerevan, 2002.

Flier A.Ya. On Founding of the new Rubric. *Filosofskie Nauki [Philosophical Sciences]*. 2000. № 2. (in Russian).

Khoruzhenko K.M. *Cultural Studies. Encyclopaedia*. Rostov-on-Don, Feniks [Phoenix], 1997 (in Russian).

Life-support Culture and the Ethnos. An Attempt of ethnological-culturological Investigation (on the basis of Armenian rural Tradition). Ed. by Markarian E.S. Yerevan, Academy of Sciences of Armenian SSR Publishing House, 1983 (in Russian).

Markarian E.S. About potential Ways of Resistance to Provincialisation of Armenian Nation Culture. *Worldview in modern Armenian cultural-educational System*. Yerevan, 2002 (in Armenian).

Markarian E.S. *Capacity for world strategic Management*. Yerevan, Gitutgun, 1998.

Markarian E.S. Cultural Sciences and the Imperatives of the Epoch. *Lecture on Culturological Readings*. Moscow, 2000 (in Russian).

Markarian E.S. *Culture Theory and Modern Science (Logical and methodological analysis)*. Moscow, Mysl' [Thought], 1983 (in Russian).

Markarian E.S. *Global Aspects of Armenian Genocide. An Attempt of culturological Analysis*. Yerevan, 2005 (in Armenian).

Markarian E.S. *Humanism of 21-st Century. Self-preservation Ideology of Mankind*. Yerevan, 2008 (in Armenian).

Markarian E.S. *Imperatives of ecological Survival and Science: In Search of the new Strategy*. Survival and Evolution of Mankind International Foundation. Pushchino, 1989 (in Russian).

Markarian E.S. *New Challenges and global Threats to international Security at the turn of the Century. Transition to a guided Evolution of Civilization as a Condition for self-preservation of Humanity*. Yerevan, 2004.

Философская мысль:
рецепция и интерпретация

**ПУБЛИЧНАЯ РАЦИОНАЛЬНОСТЬ Д. ГОТЬЕ И М. РИДЖА:
КЛАССИЧЕСКИЕ ИСТОКИ И НЕКЛАССИЧЕСКИЕ
КОНТЕКСТЫ**

О.Л. ГРАНОВСКАЯ

Современные либеральные мыслители-неогоббсианцы Давид Готье, Майкл Ридж в качестве «минимально универсального принципа» разрабатывают концепции публичной рациональности в духе Гоббса. Цель данной статьи — исследовать эти концепции, определить их сильные и слабые стороны в контексте ценностного плюрализма И. Берлина¹, идеи которого стали своеобразным истоком для дискуссии по поводу соотношения «либерализм/плюрализм». Идея плюрализма ценностей и частных суждений подрывает универсальные основания либерализма и возможность социальной конвенции. В поисках решения проблемы, поставленной Берлином, а следовательно и нового теоретического фундамента политической философии, представители «пост-Просвещения»² вдохновляются идеями Т. Гоббса, идеями романтизма, Дж. Локка и Ж.-Ж. Руссо. Этический и гносеологический плюрализм, являясь основным допущением либеральной политической философии «позднего модерна»³, делает актуальной проблему релятивизма. В либерализме Берлина релятивизм ограничивается концепцией «универсального горизонта объективных ценностей».

Канадско-американский философ Давид Готье реконструирует рассуждения Гоббса об общественном разуме и на их основе выстраивает концепцию правового порядка как выражения этого разума. Готье отличает способность человека действовать сообразно мотивам от его способности оценивать адекватность мотивов, которую он и называет *рациональностью*⁴.

Во-первых, способность человека действовать, исходя из каких-то соображений — это умение быть мотивированным метафизическими представлениями о том, что такое мир или каким он должен быть. Эта способность, по мнению Готье, отличается от умения оценивать согласованность действий с убеждениями.

Рациональные люди стремятся к тому, что Гоббс называл «правильным суждением» — рациональностью — которая обнаруживает истину. Однако разум склонен к ошибкам: «...разум одного человека, или группы людей не может достичь абсолютного знания»⁵. По этой причине мы часто не соглашаемся с тем, что есть правильное сужде-

ние, это приводит к конфликту суждений. В ситуациях разногласий каждый человек претендует на то, что его суждение — единственно верное, а такие претензии только обостряют конфликт: «...когда люди, считающие себя умнее других, крикливо требуют, чтобы судьей было правильное рассуждение как таковое, но при этом, однако, добиваются, чтобы правильным считалось рассуждение не кого-то другого, а лишь их собственное»⁶. Настаивающие на том, что их мнение — верное суждение и что именно оно должно служить основанием для разрешения спора, не просто опасны для общества, они иррациональны, поскольку считают каждое свое чувство выражением правильного суждения. Они считают свое суждение правильным просто потому, что это *их* суждение.

По мнению Готье, в этом фрагменте Гоббс рассматривает две ошибки рациональности. Неверно считая свое чувство суждением, люди игнорируют «автономию» разума: они отрекаются от разума, оставляя контроль над поступками чувству. Однако здесь Гоббс больше интересуется не автономия, а интерсубъективность рациональности: рациональность делает человека свободным, освобождая его не только от страстей, но прежде всего от зависимости от собственного суждения, когда это суждение ограничено. В этом смысле рациональность — лекарство от своих собственных недостатков.

Частная рациональность ограничена, разногласия по поводу критериев истинности постоянно вызывают споры и конфликты. Готье задается вопросом: может ли рациональность избавиться от собственной ограниченности? По его мнению, именно Гоббс предлагает интересное решение этой проблемы. Размышляя сообща, люди осознают иррациональность личного суждения как эквивалента истины. «Если каждый будет думать, что его суждение — единственно верное, это приведет к войне всех против всех, что совершенно недопустимо в обществе»⁷.

Гоббс подытоживает: из-за разногласий частных суждений «при возникновении спора по поводу какого-либо мнения спорящие стороны должны добровольно согласиться между собой считать правильным мнение какого-либо арбитра, или судьи, решению которого они готовы подчиниться, если не хотят, чтобы спор довел их до свалки или в силу отсутствия правильного рассуждения, установленного природой, остался нерешенным. Так же следует поступать во всяких спорах»⁸. Опираясь на эту цитату, Готье спорит с концепцией современного британского философа Дж. Грея, по мнению которого, мир плюралистических ценностей может упорядочиваться при помощи *modus vivendi* (временного соглашения) — равновесия соревнующихся ценностей и интересов, поддерживающего общественный и международный порядок. Грей считал, что доктрина *modus vivendi* восходит к Т. Гоббсу, поскольку государство по Гоббсу относится с радикальной

толерантностью равнодушия к частным убеждениям. Однако, по мнению Готье, мы назначаем арбитра не только для баланса интересов. Это простое требование рациональности. От личных суждений необходимо отказываться в случае споров, и авторизовать арбитра, чье суждение будет признаваться истинным.

Готье утверждает, что «с точки зрения Гоббса, индивидуальный модус суждения, когда каждый индивидуум сам решает, что ему нужно делать, вытесняется коллективным модусом, когда один человек решает, что стоит делать нам всем»⁹. Общественный договор Гоббса — это не просто *modus vivendi* личных интересов: индивиды отказываются от права руководствоваться собственным разумом и отдают другому право руководить их поступками. Разумом суверена «являются для каждого подданного те правила, которые государство устно, письменно или при помощи других достаточно ясных знаков своей воли предписало ему, дабы он пользовался ими для различения между правильным и неправильным, т.е. между тем, что согласуется, и тем, что не согласуется с правилом»¹⁰. Закон не только объясняет нам, как поступать — это голос общественного разума, который мы авторизовали в качестве инстанции истины.

Существенная разница между оригинальной версией Гоббса и современными размышлениями Готье состоит в масштабе влияния, которым они наделяют коллективную рациональность. Гоббс настаивал на необходимости неограниченной авторизации суверена: что бы ни презентовал суверен в качестве общественного разума, это есть общественный разум. Он верил, что такая широкая авторизация нужна, чтобы избежать инфляции обращения к общественной рациональности, т.е. использовал аргумент «регресса».

Чтобы лучше понять эту идею, предположим, что общественная рациональность ограничена. Область споров (*R*) — это область, где частное мнение будет замещаться мнением суверена. В области *R* разум суверена определяет истину, но во всех спорах за пределами *R* мнение суверена не является решающим. За пределами этой области могут осуществиться несколько интересных возможностей: 1) есть какая-то другая власть, мнение которой является решающим; или 2) индивиды здесь предоставлены сами себе и могут полагаться лишь на собственное суждение.

Рассмотрим последнюю альтернативу. За пределами *R* индивиды полагаются на собственное суждение, тогда, вероятно, каждый индивид будет настаивать на истинности своего собственного суждения; в конфликтных ситуациях одни будут заставлять других подчиняться. Такое видение ситуации, по мнению Готье, иррационально, поскольку здесь игнорируется интерперсональность рациональности. Однако во многих областях общественной жизни это приемлемо, поскольку существует множество ситуаций, когда люди считают, что каждый

должен решать за себя, не полагаясь на мнения других. Таким образом, мы сталкиваемся с необходимостью обсуждать, в каких областях социальной жизни допустимо полагаться на собственное суждение, а в каких нет, и, следовательно, необходимо очертить круг, в пределах которого действует авторитет публичного разума, а личное разумение не действует.

Для разрешения споров суверен устанавливает закон, и, согласно определению общественной рациональности, он заявляет: «*X* есть истина». Но подданный может возразить, что *X* вне границ *R* — круга вопросов, решаемых сувереном. Таким образом, вы оказываетесь в конфликте с сувереном; свое суждение противопоставляете его суждению. Именно эта проблема, по мнению Готье, больше всего волновала Гоббса. Если вы ставите себя в оппозицию правительству и заявляете, что будете руководствоваться только своим мнением и суждением, в этом случае возникают споры, противоречия и в итоге война.

Итак, каждый раз, когда вы оспариваете требование суверена действовать внутри очерченного круга проблем, возникает как раз та разновидность спора, где столкновения мнений угрожают общественному благополучию, и где было бы иррационально утверждать истинность личного суждения. С этой точки зрения, власть суверена не может быть ограниченной: «...он является судьей того, что необходимо для поддержания мира; он решает вопрос об учениях; он является единственным законодателем и верховным судьей во всех спорах»¹¹.

Гоббс настаивал на том, что первая альтернатива, при которой область за пределами *R* находится под другой властью, абсурдна. «Это означало бы, — утверждал Гоббс, — что учреждены два суверена и что лицо каждого человека представлено двумя уполномоченными, что в случае их несогласия между собой по необходимости привело бы к разделению той власти, которая (если люди хотят жить в мире) должна быть неделимой, и тем довело бы людскую толпу до состояния войны, вопреки той цели, во имя которой установлена всякая верховная власть»¹². В рамках данной альтернативы нам необходимо было бы авторизовать двух арбитров для определения истины и, если бы они не согласились друг с другом, нам пришлось бы принять за истину обе точки зрения, которые могут быть несовместимы, что, конечно же, абсурдно и не способствует миру.

Казалось бы, этот аргумент ведет к признанию Гоббсом неограниченной власти общественного разума суверена: если суверен говорит, что *X* соответствует правильному суждению, тогда все субъекты должны считать *X* истинным. Однако сам Гоббс смягчает данную позицию. Готье доказывает, что, согласно Гоббсу, закон — общественный разум — должен согласовываться с естественным законом и справедливостью. Гражданский закон интерпретирует

законы природы: «...кража, убийство, прелюбодеяние и всякие несправедливости запрещены законами природы, но что именно для гражданина должно считаться кражей, убийством, прелюбодеянием, наконец, вообще несправедливостью (противоправным деянием), определяется не естественным, а гражданским законом»¹³. Готье показывает, что «ограничения в форме справедливости или естественного закона дают субъекту возможность изменять границы подчинения своего естественного разума “правильному” суждению суверена»¹⁴. Если целью граждан является защита общепризнанной интерпретации естественного закона, то субъекты права могут отказаться от послушания гражданскому закону в случае, когда тот дает ложную интерпретацию естественного закона. Гоббс ясно говорит о том, что если «отказ в повиновении... не подрывает ту цель, ради которой была установлена верховная власть, то мы свободны отказать, в противном случае мы не свободны»¹⁵.

Итак, если целью является сохранение интерпретаций естественных законов, то правитель, постоянно игнорирующий и нарушающий естественные законы, разрушает «цель, ради которой устанавливается правление» и, таким образом, людям позволено отказаться от подчинения. Государство Гоббса частично заражено тем, что он сам называл «ядом» бунтарской доктрины — «учение, что каждый отдельный человек есть судья в вопросе о том, какие действия хороши и какие дурны»¹⁶.

В российской историко-философской традиции Гоббса принято считать консерватором, однако современники называли его работы бунтарскими. Так, Джон Брамхал (John Bramhall) заявлял, что «Левиафан» является «катехизисом бунтарей»¹⁷. Готье делает вывод: Гоббс придерживался концепции ограниченной авторизации: «...провозглашение истиной суждения одной личности или одного объединения может привести к созданию монстра»¹⁸. У субъектов в таком случае остается право пересмотреть их авторизацию в зависимости от того, чувствуют ли они свои надежды и желания обманутыми. Но пока их нет смысла пересматривать, они остаются и в размышлениях, и в действиях субъектами суждений и воли публичной персоны.

Основной особенностью философии Гоббса является попытка вывести концепцию общественного закона из концепции естественного закона. Фундаментальная идея такова — индивид полагает, что в некоторых обстоятельствах опора каждого на свое собственное мнение не соответствует его (индивида) интересам. Здесь нет ничего, кроме личного суждения (естественного разума, закона). На этом этапе индивиды осознают необходимость создания для достижения своих целей публичной рациональности, которой все будут подчиняться в данных обстоятельствах. В определенных пределах публичная рациональность будет замещать индивидуальный разум каждого человека.

Гоббс считал, что ограничение влияния публичной рациональности ослабляет договор, отталкивая людей назад к частному мнению. Готье же доказывает, что, придерживаясь концепции неограниченной авторизации, Гоббс ошибался, и в действительности ему пришлось установить ограничение авторизации. А это значит, что договор внутренне парадоксален: любое ограничение ослабляет соглашение, и при этом некоторые ограничения с необходимостью ему присущи. Потому так привлекательна доктрина *modus vivendi*: если бы она оказалась верной, никакой общественной рациональности не понадобилось бы. Гоббс и его сторонники утверждают, что нам не удастся избежать конфликта, пока мы полагаемся на частное или естественное суждение, поэтому необходимо сконструировать общественную рациональность в форме суверена. Однако, по признанию Гоббса, любое ограничение общественной рациональности требует, чтобы каждый субъект, опираясь на естественный закон, оценивал — превысил ли суверен свою власть. Но это откидывает людей назад к частному мнению. Если центральная проблема политической жизни в том, что частное суждение вызывает конфликт, тогда любое решение, ограничивающее область общественной рациональности и отбрасывающее к частному суждению, спорно.

Более того, как показывает Гоббс, ограничения неминуемо ведут к тому, что люди начнут использовать частное суждение против суверена; суверен будет утверждать, что проблемная ситуация лежит в сфере компетенций общественной рациональности, тогда как гражданин будет утверждать обратное. Но это означает, что частное суждение всегда контролирует ситуацию, поскольку в любом случае оно решает, отнести ли проблемную ситуацию к сфере компетенций частной или общественной рациональности. Можно сказать, что частное суждение всегда отслеживает ситуацию. Однако персональное суждение всегда ограничено, посредством него люди преследуют свои собственные интересы. Тогда частное суждение скорее будет контролером, нежели будет вытесняться. Тем не менее, если индивиды будут так поступать, они окажутся в ситуации конфликта частных интересов, которой пытались избежать.

Эта ситуация не является настоящей проблемой с точки зрения неогоббсianцев: частное суждение ведет иногда к противоречиям, но оно также ведет и к согласию. Гоббс считал, что естественное (частное) суждение иногда очень ясно интерпретирует естественный закон, но в определенных областях естественное суждение не может вынести четкого решения, поэтому нужен выносящий суждения арбитр или правитель. В вопросах принадлежности *X* к сфере частной или общественной рациональности все решается примиряющей естественной рациональностью (частным суждением). При этом все будут согласны с тем, что право выносить суждение принадлежит Верховному суду.

Таким образом, концепция ограниченной авторизации Готье представляется жизнеспособной в этом свете.

С точки зрения современных последователей Гоббса, настоящая проблема в том, что если индивиды руководствуются лишь личными интересами и контролируют ситуацию посредством естественного суждения, они не придут к спору. Предположим, что мы находимся в ситуации, в которой мой естественный разум говорит мне, что я могу получить преимущество, обсуждая, является ли *X* частью области *R*. В этом контексте я буду оспаривать право Верховного суда решать проблему только потому, что такое поведение будет способствовать достижению моих целей, ведь частное суждение всегда диктует правило заботы о своих личных интересах. Именно в этом видит основную проблему Готье и заявляет, что нам необходимо отказаться от диктата естественного разума или частного суждения. До тех пор, пока область общественной рациональности ограничена, человек будет полагаться на свой естественный разум для отслеживания этих границ. Однако естественный разум не беспристрастный надзорный механизм: он заставляет активно продвигать собственные интересы.

Единственным решением настоящей проблемы для индивидов Гоббс считал наделение суверена неограниченной властью, тогда общественная рациональность сама будет определять свои границы. Но поскольку Гоббс и его последователи выводят учреждение публичной рациональности из свободного решения естественного разума, ни один из них не согласится наделить публичную рациональность властью, если она будет вредить его личным интересам. Именно естественный разум, заботясь о своих интересах, создает публичную рациональность, и он не может создать такую публичную рациональность, которая будет противоречить его целям. Готье заявляет, люди не могут осознанно создать «монстра» для защиты своих интересов. Таким образом, для философии Гоббса характерна идея ограниченной публичной рациональности, которая в то же время подрывает публичную рациональность.

И оригинальная аргументация Гоббса, и новая версия Готье в своей основе парадоксальны. Естественный разум считает, что единственная возможность уйти от конфликта — оставаться в тени — не высказываться по некоторым вопросам, а полагаться на публичную рациональность. Но естественный разум не может быть настолько самоотверженным, чтобы отдать публичной рациональности неограниченную зону влияния и таким образом он контролирует границы публичной рациональности.

Британский философ Майкл Ридж предложил критику гоббсовской публичной рациональности. Он полагает, что «в гоббсовской концепции... телега идет впереди лошади»¹⁹. Определяя особенность гоббсовской публичной рациональности, Ридж доказывает, что это рациональность личности или группы личностей, т.е. частное

суждение лица или группы лиц, приравнивающееся к публичной рациональности²⁰. Таким образом, *X* будет принципом публичной рациональности, если и только если он подтверждается естественным разумом суверена. Такому *процедурному* пониманию публичной рациональности Ридж противопоставляет *субстанциальное* понимание, согласно которому принципы публичной рациональности идентифицируются не по месту происхождения, а по содержанию. Данная версия утверждает, что люди примут общие нормы и принципы: в ситуациях конфликта приверженность публичной рациональности заставит индивидуумов для разрешения своих споров обращаться к ним, а не к нормам и принципам естественного разума.

Участники конфликта смогут разрешать противоречия в интерпретации общих норм, но не будут опускаться до апелляции к частному суждению²¹. Предположим, что люди учредили список моральных и политических принципов, определяющих публичную рациональность своей группы. Теперь, если они не соглашались с этими принципами, их споры остаются в области публичной рациональности. Ридж утверждает, что центральными принципами в теории Гоббса являются 19 законов природы, которые мы можем принять в качестве субстанциальной рациональности. Сам Гоббс признавал субстанциальную концепцию рациональности, но при этом считал, что люди размышляют о смысле публичных принципов. Когда я интерпретирую закон или принцип, я призываю свой разум дать ему оценку. Публичная рациональность исчерпывается текстом закона и последующими интерпретациями, или каноническими кодексами принципов. Когда наши интерпретации различаются, мы привносим в дебаты свои собственные рассуждения о смысле этих принципов, об их относительной важности и т.д. Разногласия по поводу интерпретаций смысла публичной рациональности создают платформу для политической теории Гоббса. Здесь вспоминается анализ Куном научных споров.

При этом Гоббс никогда не считал, что разногласия в вопросах интерпретаций неминуемо будут появляться, как только люди будут обращаться к естественной рациональности. Поэтому он, вероятно, не согласился бы с утверждением Риджа, что наши споры об интерпретации законов могут оставаться в области публичности, а не уходить в область естественного разума. Он считал, что люди прежде всего заботятся о своих личных интересах, они обычно ослеплены любовью к себе или какой-то другой страстью, и в итоге даже самые ясные из субстанциальных законов, влияющих на их базовые интересы, нуждаются в интерпретаторе.

Гоббс, вероятно, не присоединился бы к субстанциальной версии публичной рациональности, ведь он придерживался процедурных интерпретаций. Он считал, в отличие от Риджа, что нужно опираться

не на установленные принципы, а на решение суверена, поскольку традиционная опора на частное суждение приведет к конфликту интерпретаций любого из этих принципов. Спор двух людей о праве собственности не может быть разрешен обращением к какому-то конкретному субстанциальному правилу, поскольку они могут просто не сойтись в интерпретациях этого правила. И этот спор о верной интерпретации вряд ли может быть разрешен обращением к субстанциальной концепции справедливости, поскольку тогда возникнет спор о справедливости и так до бесконечности.

Таким образом, получается, что эти люди находятся в ловушке регресса: всякий раз, обращаясь к какому-то общему принципу для разрешения своего спора, они не соглашаются по поводу верной интерпретации универсального принципа. Гоббс считал, что только правитель может остановить этот регресс, положив конец конфликту раз и навсегда. Арбитр (а не субстанциальные принципы) должен определять публичную рациональность, поскольку люди легче согласятся с решением арбитра, нежели с правилом. С Гоббсом спорит Ридж — это доказательство само себя опровергает, поскольку сам суверен должен обращаться к правилам.

Проблема в том, что если правила или эдикты не могут ограничить список возможных интерпретаций, то нет нужды их формулировать. Следовательно, пишет Ридж, признавая за сувереном способность уникальным образом коммуницировать со своими гражданами, мы предполагаем, что некоторые эдикты и распоряжения (или по крайней мере их прояснения/интерпретации) не могут подвергаться альтернативным интерпретациям. И если это так, мы больше не нуждаемся в правителе. Таким образом, если распоряжения суверена не подвержены регрессу интерпретаций, то нет смысла полагать, что все субстанциальные принципы открыты бесконечным противоречивым интерпретациям.

Если аргументация Гоббса основывается на предположении, что все принципы и утверждения одинаково открыты различным интерпретациям, то возражение Риджа становится важным. Но если гоббсианец стоит на этой точке зрения, то ему придется признать невозможность коммуникации, поскольку все утверждения станут смутными и неясными. Разумный гоббсианец никогда не станет утверждать, что все типы утверждений и распоряжений одинаково открыты интерпретаторским спорам. Распоряжения, относящиеся к конкретным действиям людей, меньше открыты интерпретациям, нежели общие правила и принципы. Вопрос: что нам делать в каждом конкретном случае спора интерпретаций?

Логика гоббсианского аргумента «арбитр» такова — необходимо обратиться к решению кого-то, кто разрешает споры интерпретаций посредством распоряжения, которое *в меньшей степени открыто для*

споров интерпретаций. Если на этом уровне все еще возникают споры интерпретаций, то индивиды опять просят арбитра разрешить спор суждением, закрытым для альтернативных интерпретаций. Таким образом, конституции могут интерпретировать естественный закон, законодательство может интерпретировать конституцию, суды могут интерпретировать законодательство. Суды в итоге выносят конкретные постановления, заставляющие людей действовать так, а не иначе. Центральная идея гоббсианцев — без обращения к арбитру ни один спор не может быть разрешен специальными распоряжениями. В целом вывод таков — споры повсеместны, и когда они возникают, только система судебных решений может погасить их, предложив непротиворечивое судебное постановление.

Гоббсианская концепция публичной рациональности основывается на одном важном убеждении — мы вступаем в противоречия, обсуждая наши поступки, и никакая договоренность по поводу субстанциальных правил поведения — таких как естественные законы Гоббса — не способствует разрешению конфликта. Нам необходима определенного рода процедура или метод вынесения решения, которые бы привели наши противоречивые суждения к общему знаменателю, к решению, в котором расписаны наши действия. Ридж был несомненно прав, когда наделял публичную рациональность не только процедурным, но и субстанциальным статусом — в конце концов, Гоббс считал, что все сойдется в признании естественных законов. Однако Гоббс утверждал, что субстанциальное соглашение слишком хрупко и ненадежно для разрешения споров повседневной социальной жизни. Решающим для публичной рациональности моментом становится авторизация (как неанонимность) процедуры принятия решений по нашим спорам.

Этот момент обнажает проблему в гоббсианской концепции публичной рациональности. Для урегулирования споров нам необходима только публично определенная процедура принятия решений, которая разрешит разногласия. Эта процедура, по Гоббсу, может быть результатом размышлений одного человека или правилом, которым в своих действиях руководствуется социальная группа (например, голосование, жеребьевка и т.д.). Для осуществления этой практической цели необязательно считать истинным результат процедуры принятия решений, необходимо просто принять это решение как руководство к действию. Можно исполнять постановление суда, но не соглашаться с ним.

С точки зрения гоббсианца, этого недостаточно: чтобы признать закон голосом публичной рациональности, необходимо счесть его истинным. Готье более аккуратен в своих высказываниях: необходимо воспринимать суждения и волю публичного лица «как если бы они выражали истину»²², в том смысле, что мы делаем то, что они нам

указывают, независимо от того, считаем ли мы их истинными. Стандартная гоббсианская идея, согласно которой нам необходимо воспринимать суждения суверена как истину, совсем не нужна, а иногда просто нереальна. Она не нужна, потому что гоббсианец стремится к разрешению наших споров, а это относится к нашим действиям, а не к нашим мыслям. Нет никакого смысла связывать себя социальным контрактом больше, чем необходимо, власть должна контролировать действия людей, а не их убеждения.

Это невозможно, поскольку предполагается, что эпистемологическая рациональность, конституирующая рациональное убеждение, может быть подчинена практической рациональности — достижению целей. Основной момент в гоббсианской аргументации — мы воспринимаем суждение суверена *X* в качестве истинного, потому что нам выгодно верить в то, что это истина. Но мы не можем просто так верить во что-то, чего нет, даже, если нам это выгодно. И это происходит потому, что убеждение по своей сущности — познавательный феномен. Если убеждение гносеологически не обосновано, мы не можем включить его в свое мировоззрение. Общая рациональность убеждения — независимо от того, исключаем ли мы его, или включаем в свое мировоззрение — зависит от его эпистемологической рациональности, т.е. от требования обоснованности мышления.

Гоббсианец не может принять утверждение суверена за истину только потому, что ему это выгодно. Ему необходимо также верить в то, что рассуждения суверена более корректны или обоснованы, чем его собственные. В этом случае утверждения принимаются на эпистемологическом основании, а не на практическом.

Итак, актуализированная Исаяей Берлином идея плюрализма ценностей стала, с одной стороны, основным допущением всех современных либеральных теорий, а с другой — их основным затруднением, которое сегодня пытаются преодолеть разными способами.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ О Берлине и его философии см.: Грановская О.Л. Исаяй Берлин: британский либерализм и русская философия (диалог мировоззрений) // Вопросы философии. 2014. № 9. С. 51 – 59.

² См.: Грей Дж. Поминки по Просвещению. Политика и культура на закате современности. – М.: Праксис, 2003.

³ Gray J. Post-Liberalism: Studies in Political Thought. – N. Y.; L.: Routledge, 1993. P. vii.

⁴ Gauthier D. Public Reason // Social Philosophy and Policy. 1995. Vol. 12. P. 19 – 42.

⁵ Гоббс Т. Левиафан, или Материя, форма и власть государства церковного и гражданского. Гл. 13. – URL: www.kant.narod.ru/leviath.htm (дата обращения: 10.01.2014).

⁶ Там же.

⁷ Gauthier D. Public Reason // Social Philosophy and Policy. 1995. Vol. 12. P. 27.

⁸ Гоббс Т. Левиафан...

⁹ Gauthier D. Public Reason. ...P. 31.

¹⁰ Гоббс Т. Левиафан...

¹¹ Там же.

¹² Там же.

¹³ Там же.

¹⁴ Gauthier D. Public Reason. ...P. 31.

¹⁵ Гоббс Т. Левиафан...

¹⁶ Там же.

¹⁷ См.: Hampton J. Political Philosophy. – Boulder (CO): Westview Press, 1997. P. 51 – 52.

¹⁸ Gauthier D. Public Reason. P. 37.

¹⁹ Ridge M. Hobbesian Public Reason // Ethics. 1998. Vol. 108. P. 538 – 568.

²⁰ Ibid. P. 561.

²¹ Ibid. P. 564.

²² Gauthier D. Public Reason. P. 37.

REFERENCES

- Gauthier D. Public Reason. *Social Philosophy and Policy*. 1995. Vol. 12.
 Granovskaya O.L. Isaiah Berlin: British liberalism and Russian philosophy (dialogue of worldviews). *Voprosy Filosofii*. [Problems of Philosophy]. 2014. No 9, pp. 51-59 (in Russian).
 Gray J. *Enlightenment's Wake: Politics and Culture at the Close of the Modern Age*. London: Routledge, 1995 (Russian translation 2003).
 Gray J. *Post-Liberalism: Studies in Political Thought*. New York; London: Routledge, 1993.
 Hampton J. Political Philosophy. Boulder (CO), Westview Press, 1997.
 Hobbes T. *Leviathan. The Matter, Form and Power of a Commonwealth: Ecclesiastical and Civil*. Ch. 13. (trans. into Russian). Available at: www.kant.narod.ru/leviath.htm (дата обращения: 10.01.2014).
 Ridge M. Hobbesian Public Reason. *Ethics*. 1998. Vol. 108.
 Granovskaya O.L. Isaiah Berlin and John Gray's Concept of Post-Enlightenment Liberalism. *Voprosy Filosofii*. [Problems of Philosophy]. 2015. No 9, pp. 79-87 (in Russian).

Аннотация

В статье рассматриваются историко-философские истоки концепции публичной рациональности Д. Готье и М. Риджа, в рамках которой предпринимается попытка решить «проблему И. Берлина»: этический и гносеологический плюрализм делает актуальной проблему релятивизма и возможности достижения общественного консенсуса. Показывается, что в поисках решения этой проблемы современные последователи Гоббса (Дж. Грей, Д. Готье, М. Ридж) предлагают гоббсианскую интерпретацию публичной рациональности в качестве «минимально универсального принципа».

Ключевые слова: Исаяй Берлин, Д. Готье, М. Ридж, плюрализм ценностей, конфликт интерпретаций, неогоббсианство, публичная рациональность, естественный разум.

Summary

The article examines the historical and philosophical origins of D. Gauthier's and M. Ridge's concepts of public reason, in frameworks of which they attempt to solve «I. Berlin's problem»: ethical and epistemological pluralism makes essential the problem of relativism and the possibility of achieving a social consensus. It shows that in the search for solutions to this problem modern followers of Hobbes (J. Gray, D. Gauthier, M. Ridge) offer a Hobbesian interpretation of public reason as the «minimal universal principle».

Keywords: Isaiah Berlin, D. Gauthier, M. Ridge, pluralism of values, the conflict of interpretations, Neo-Hobbesians, public reason, natural reason.

ГРИГОРИЙ АДОЛЬФОВИЧ ЛАНДАУ КАК КРИТИК ЕВРАЗИЙСТВА (Об одной дискуссии в эмигрантской газете)

Д.В. ГУРИН

В 1922 г. на страницах известной кадетской газеты «Руль» (Берлин) состоялась дискуссия между Г.А. Ландау и евразийцами П.Н. Савицким и Г.В. Флоровским. Эта полемика может рассматриваться и как политическая, и как философская, и даже как религиозная. В ней выражается дух того времени, эпоха революции и масштабные перемены в России. Но сначала несколько слов об участниках спора.

С одной стороны — Григорий Адольфович Ландау (1877 — 1941) — один из представителей Русского зарубежья, чье философское наследие только начинает нам приоткрываться. Г.А. Ландау и при жизни был известен больше как публицист, чем как философ, хотя часть его современников не упускала из виду и эту сферу его творчества. В заметке по случаю 60-летия Г.А. Ландау он назван «талантливым журналистом», «большим мыслителем» и «русским философом-социологом», малоизвестным российскому обществу. «Его философско-социологические работы, исключительно ценные по духовной личности мыслителя — “Критика достоверности”, “Систематическая философия”, “Теория ценностей”, “Теория общества и права” — по тяжким обстоятельствам времен революции остались незаконченными»¹. Действительно, жизнь и творчество этого мыслителя во многом стали отражением событий, происходивших в жизни России и Европы.

Одним из самых запоминающихся творений Г.А. Ландау можно назвать сборник афоризмов «Эпиграфы»². Выход в свет этой работы был отмечен в журнале «Возрождение», где И.С. Лукаш опубликовал свою заметку. В ней он отмечает, что «имя Г.А. Ландау, если не всегда доходит до “широкой публики”, то всегда находится в фокусе русской мысли за рубежом. Г.А. Ландау — как бы одна из “неприметных” и вместе с тем ценнейших фигур зарубежной элиты»³. Наиболее основательно исследована его философская концепция развития культуры⁴.

С другой стороны — «евразийцы» Петр Николаевич Савицкий (1895 — 1968) и Георгий Васильевич Флоровский (1893 — 1979). Феномен евразийства стал «олицетворением поколения, сформированного Первой мировой войной, революционными событиями 1917 г. и гражданской войной»⁵ и отразился в творчестве основных его представителей. Зарождение этого течения связывают с выходом в свет «Исхода к Востоку» — сборника статей П.Н. Савицкого, П.П. Сувчинского, Н.С. Трубецкого и Г.В. Флоровского. «И вот четверо молодых

изгнанников в глухом уголке Европы решительно посягают на эту монополию (большевиков. — Д. Г.), развертывая новую перспективу, которая ничуть не является возвратом к прошлому, но в то же время хранит в ряду высших ценностей Православие и Россию, утверждает за ними жизнь и будущее»⁶. В дальнейшем каждый из них станет видным представителем в науке, но запомнятся все они главным образом как основатели оригинального течения русской эмиграции.

При этом важно, что для современных гуманитариев особую актуальность приобретает политическая концепция евразийства, особенно в контексте современных глобальных геополитических процессов. Между тем в самой своей основе евразийство как способ осмысления русскими эмигрантами своей исторической судьбы — феномен интеллектуальный и философский. Это убедительно показывают исследования, анализирующие его исторические и философские основания, идеи его главных представителей, их влияние на современников.

Одним из важнейших для исследователей евразийства является вопрос о его связи со славянофилами. С.С. Хоружий называет тесную связь этих течений «самоочевидной», поскольку «славянофильская тема о самобытных основах российской истории и культуры, по сути, центральная тема евразийства»⁷. При этом он отмечает и существенные отличия, в первую очередь отбрасывание евразийцами идеи славянского братства и ориентирование культуры на Азию. К этой же теме обращается Л.Е. Шапошников, показывая, что «уже в славянофильстве в самом общем плане содержится идея о России как особой цивилизации, которая получила развитие и обоснование в творчестве евразийцев»⁸. Свои рассуждения автор строит на сопоставлении идей А.С. Хомякова и евразийцев.

Не меньший интерес сегодня вызывают евразийские концепции историософии и философия культуры. «Евразийство, — как замечает Ю.Б. Мелих, — не лишено гипотетичности и изобретательности в создании своего учения на основе культурологии, что, с одной стороны, продлевает ему жизнь как гипотезе и мифу, а с другой — уводит от реальности»⁹. При этом взгляды евразийцев на историю весьма сильно различались (на это обращает внимание С.С. Хоружий). Для Карсавина в основании истории «находится социально-психическое бытие, т.е. его самосознание, а потому и история — это развитие социальных групп-личностей»¹⁰. П.Н. Савицкий же полагал, что мир — это организованная система, спланированным элементом которой является «идея», «идея-правительница». Целью, в данном случае, была попытка «преподнести обществу такую историческую идею, которая в “размахе и упоре” превзошла бы коммунистическую идею “диктатуры пролетариата” и соответственно заменила бы ее»¹¹. История для евразийцев

была процессом смены таких организационных идей и должна была прийти к организационной идее евразийства.

Ни одна научная работа, касающаяся философии русского зарубежья, не обходит стороной евразийство. А проблемы, поднимаемые исследователями этого движения основываются на рассмотрении идей его конкретных представителей. «Их философия представляет собой фрагментарную, непоследовательную в своем изложении систему, но вместе с этим очень органичную и своеобразную»¹². Можно с уверенностью сказать, что евразийское движение существенно повлияло на социально-философскую мысль интеллигенции русского зарубежья, но чтобы окончательно понять влияние на современность, понять важность их идей в сегодняшних реалиях, необходимо рассмотрение идей евразийства в мельчайших подробностях. А это возможно только при обращении ко всем сторонам деятельности его главных выразителей, к материалам, которые на первый взгляд носят второстепенный характер, в том числе и к полемике на страницах газет.

Замечу, что в философской дискуссии бывает трудно определить, что принадлежит собственно философии, а что является выражением эпохи. Особенно трудно бывает это сделать, когда полемика ведется в переломный период, а тем более направлена на него. И все же подлинное понимание истории появляется именно в такие времена, в моменты соприкосновения, сплетения философии и насущных проблем эпохи. Об этом и свидетельствует рассматриваемая дискуссия.

Поводом для спора между Г.А. Ландау и евразийцами послужили идеи, изложенные П.Н. Савицким в статье «К обоснованию евразийства»¹³. Евразийство — общественно-политическое движение, задача которого, по мысли П.Н. Савицкого, заключается в поиске причин страдания русского народа и в попытке наметить перспективы дальнейшей судьбы страны. Автор отмечает тысячелетнюю замкнутость, «китаизм»¹⁴ западно-европейской культуры и беспрецедентное российское культурное влияние на нее, на рубеже XIX — XX вв., кульминацией которого стала Великая Русская Революция и превращение Москвы в «коммунистическую Мекку». Ему кажется, что народ пожертвовал собой ради этого, но осталась надежда на спасение, потому что русский коммунизм по сути своей имеет религиозную основу. Это религия, но «религия зла», и это лучше, чем ее отсутствие, так как она может переродиться в «религию добра»¹⁵.

Далее П.Н. Савицкий отмечает, что потерять это влияние, значит уйти в историческое небытие, не став достойной частью западной цивилизации. Россия за тысячелетнюю историю стала выразительницей духа мира, впитав в себя влияния сначала восточных культур, затем западных — этим обусловлено ее своеобразие. Россия слишком большая для Европы¹⁶, полагает Савицкий, поэтому не может быть только европейской. Сохраняя европейский потенциал, она должна

стать покровительницей азиатских народов, и большевики здесь на правильном пути. Способность сохранять в себе даже затухающие восточные культуры может затем послужить импульсом к их возрождению. «Культуру будущего поведет за собой тот, в ком сильней религиозное начало; и мы видим явственные признаки, что в настоящий момент религиозное напряжение сильнее и действеннее на Востоке»¹⁷. П.Н. Савицкий предполагает, что именно России отведена эта роль. В ней — единство Запада и Востока, знания и веры, а «страшный опыт», проведенный в ней, показал силу религии через ее отрицание¹⁸.

Выход в свет этой статьи был замечен и буквально через три номера, в этой же газете, вышла критическая статья Г.А. Ландау «Евразийское самоутешение»¹⁹. Автор отметил, что проповедь культурного своеобразия России не нова и раскритиковал принцип географического детерминизма, на котором строились рассуждения П. Савицкого. Историческую Россию создали «западные» Киев и Москва, поэтому не стоит преувеличивать значение восточных территорий довоенной Российской Империи. Взгляд евразийцев на революцию как на зло, но на зло, благоприятствующее историческому процессу, философ называет «бездейственным самоутешением». С точки зрения Ландау, это реакционные, неразвитые, поверхностные идеи. Также категорически отвергает он мысль о замкнутости, «китаизме» европейской культуры, ссылаясь при этом на развитие европейской науки, эпоху географических открытий, исследования Египта и Азии. Особенно философ выделяет влияние арабской культуры на Европу, подчеркивая, что влияние русской культуры было не больше и не меньше. Европа воспринимала прочие культуры, оставаясь сама собой, подобное утверждение справедливо и для России. «Русский храм не перестает быть русским, когда над ним высятся византийские купола, на фронте стоит взятая из Иудеи надпись, из Греции произошли его колонны и даже строил его итальянский зодчий»²⁰.

Отвергает Г.А. Ландау и утверждение евразийцев о Москве как «коммунистической Мекке». Внимание к Москве было кратковременным, так как за «добрыми» лозунгами скрывались «злые» действия в отношении народа. Для Европы Москва стала скорее «лже-Меккой», а евразийцам остается утешаться попытками найти в этом религиозный исток. Попутно философ опровергает утверждение о России как о покровительнице восточных культур. Эти культуры могли быть пробуждены только путем насаждения доминирующей русской культуры (начиная от языка и заканчивая инфраструктурой). При этом Россия не является достаточно развитой страной и результаты влияния на другие народы тоже не могут быть безупречными.

Огромное внимание философ уделяет утверждению евразийцев о религиозности Русской Революции. Где проявилась эта религиоз-

ность? Разве может быть «религия зла»? П.Н. Савицкий иллюстрирует это фактами разграбления Notre Dame в период антирелигиозной французской революции и сохранением Успенского собора во время революции в России. «Уверен ли он, однако, что в самой подлинной глубине России не происходили явления кощунства и богохульства, — ведь и не все же французские соборы были разграблены толпой»²¹. Религиозность — это не только действие или бездействие, хуже этого безразличие, ведь храм не разграбили, а богослужения запретили, религиозность здесь бессодержательна и формальна. Евразийство же, оправдывая бездействие, утешает себя, тем самым занимает выжидательную позицию.

Вскоре, после публикации статьи Г.А. Ландау, в «Руле» последовал ответ П.Н. Савицкого²², который начинается с замечания о чрезмерно большом размере критической статьи и о поверхностных, необоснованных выводах ее автора. По его мнению, это обусловлено незнанием, непониманием и искажением Г.А. Ландау основ евразийства, которые он мог почерпнуть из работ основных представителей этого направления (включая П.Н. Савицкого). Из этого и возникает приписывание евразийству преувеличенного понимания значения Русской Революции, соотношения роли большевизма на «Востоке», «китаизма» западноевропейской культуры и неправомерное приписывание религиозного духа революционным событиям в России²³. Мыслитель также замечает, что подчеркивание значимости Русской Революции не означает приверженности коммунистическим идеям, а страдания народа можно воспринимать как божественную волю, как мученичество.

Поскольку в своей статье Г.А. Ландау выступал с критикой не только идей П.Н. Савицкого, но и евразийства в целом, с ответом решил выступить и Г.В. Флоровский²⁴. Интересно, что опубликованная статья носила такое же название, как у Савицкого и была ее логическим дополнением.

Г.В. Флоровский отмечает, что приписанное самоутешение надо понимать как «тревожность духа» и не смотреть в будущее с надеждой, а попытаться достигнуть его через подвиг, через действие, но сначала надо понять прошлое и настоящее. По его мнению, точку зрения Г.А. Ландау можно охарактеризовать франковским термином «нигилизм»²⁵. Он не осознает «высших ценностей духа», его позиция относительно религии — как «опиума для народа» — сходна с коммунистической, и видит он только эмпирический мир. Но сам мир намного сложнее, религия является его частью и неотделима от реальности. Тезис об утешительности религии приведет к отказу от морали как сферы внеэмпирической, затем произойдет отказ от «чистой культуры» и начнется поклонение бездуховному эмпирическому миру.

«Россия исчезла», и появилась задача построить новую Россию, но начинать борьбу против социалистических девизов нельзя без ценностных духовных исканий. В противном случае это будет бездейная борьба «против», но конкретные вызовы требуют осознания настоящего и понимания будущего и только затем — действия.

Заканчивается газетная полемика публикацией статьи Г.А. Ландау «Именинники»²⁶. Автор, в ответ на замечания о размере критической статьи, с самого начала ставит саркастический вопрос: заслуживает ли подробный разбор позиций П.Н. Савицкого такого внимания? При этом Г.А. Ландау замечает, что в евразийстве есть здравые, заслуживающие внимания идеи, разработка которых дала бы положительные результаты, но в каких-то конкретных областях. Иносказательность же выражений П.Н. Савицкого хороша для литературного творчества, а с точки зрения ответственного обоснования мысли такое изложение взглядов выглядит легкомысленно. Особенно здесь выделяется «китаизм» западноевропейской культуры, внутренний потенциал которой в определенный момент смог выйти в мир. Такое утверждение — это отрицание истории. Европа всегда была открыта для мира, «потенция появилась и раньше; и не она была обретена в упомянутый момент, как думает г. С., а произошло совпадение этой потенции с выработанными к тому времени знаниями и изобретениями, с составлением морских карт, с накоплением капиталов, и нарастанием государственного могущества»²⁷.

Г.А. Ландау говорит об ошибочном понимании нынешней эпохи (начало XX в.) как результата Русской Революции. Не все революции одинаковы, и не следует путать «между насильственной, но “прогрессивной” реорганизацией государства и его регрессивным распадом, как последствием внутренней слабости в сочетании с внешним ударом»²⁸. Поэтому не может быть спокойного отношения к революции в России через аналогии с революциями в Европе. Русская Революция должна вызывать тревогу как неповторимая, вытекающая из собственных условий без отсылки к религиозности. Греховность и религиозность понятия совместимые, но религия заключается не в грехе, следовательно, религия зла, о которой говорят евразийцы, носит лишь формальный характер. Это психологизм и материализм, в котором религия стала средством борьбы.

Заканчивая статью, Г.А. Ландау возвращается к утверждению о бездейственности евразийского движения. Он говорит, что часто нужно думать и делать одновременно, не тратя время на пустое теоретизирование. И, отвечая на замечания Г.В. Флоровского, предлагает следующее сравнение: «Вы видите человека, который с берега глядя на своего тонущего в волнах ребенка, и думать не желает о спасительной веревке... он раньше должен решить вопрос о смысле жизни, ибо иначе вот спасешь своего ребенка, “а дальше что?”»²⁹.

Анализ данной газетной дискуссии позволяет продемонстрировать дух эпохи, сущность эмиграции на конкретном историко-философском материале. Здесь можно проследить не только политическую, но и философскую позицию. На аргументацию Г.А. Ландау повлияли его философские установки, которые неявно можно проследить в тексте. Особенно это обнаруживается при обосновании мыслителем открытости европейской культуры. Ее потенциал проявился в результате сочетания с эпохой. Европейская культура развилась на основе комплексного мотива мышления. Эту идею философ активно обсуждает в «Сумерках Европы»³⁰. Суть такого подхода в рамках его концепции философии заключается в осознании эмпирического мира как комплекса элементов. В истории философии примером таких взглядов является концепция атомистов. У Г.А. Ландау этот мотив проявляется в европейской культуре в виде ее обращения к части (в особенности к человеку), а не к целому, культура при этом остается единой.

В отличие от евразийцев Ландау воспринимает неустойчивость западной культуры как силу, как потенциал. Для объяснения особенностей западной цивилизации он использует концепцию органической культуры, в которой важное место занимают внутренние взаимодействия. Органичность для него не тождественна биологичности. Культура рождается через борьбу, гармония появляется в ней, проходя естественные критические (сверхнапряжение) и органические (окаменение) стадии. При этом, культура неотделима от свободы, от риска, и ее становлению может угрожать срыв, таким срывом для Европы послужила Первая мировая война. Гибель Запада — это закономерный этап, после которого вновь проявится культурный потенциал, наступит новая стадия, евразийцы же видят в кризисе Запада слабость самой европейской идеи и ищут перспективы на Востоке³¹. При этом Г.А. Ландау оказывается приверженцем единства мира, евразийцы же предстают сторонниками автономии.

ПРИМЕЧАНИЯ

- ¹ Л. Григорий Ландау // Возрождение. 1937. 12 ноября. С. 3.
- ² Ландау Г.А. Эпиграфы. — Берлин: Логос, 1927.
- ³ Лукаш И.С. Эпиграфы // Возрождение. 1930. 22 мая. С. 3.
- ⁴ Повилайтис В.И. Философия культуры Григория Ландау // Вопросы философии. 2011. № 3. С. 106.
- ⁵ Исаева О.С., Кошарный В.П. Учение об организационной идее П.Н. Савицкого: к анализу философских оснований социального проекта классического евразийства // Русская философская мысль: на Руси, в России и за рубежом / под общ. ред. В.А. Кувакина, М.А. Маслина. — М., 2013. С. 440.
- ⁶ Хоружий С.С. Жизнь и учение Льва Карсавина // Лев Платонович Карсавин / под ред. С.С. Хоружего. — М., 2012. С. 63.
- ⁷ Там же. С. 65.
- ⁸ Шапошников Л.Е. А.С. Хомяков и евразийство // Русская философская мысль: на Руси, в России и за рубежом. С. 500.

- ⁹ Мелих Ю.Б. Метаморфозы русской философии за границей // Русская философская мысль: на Руси, в России и за рубежом. С. 485.
- ¹⁰ Мелих Ю.Б., Хоружий С.С. Философия Карсавина в Серебряном веке и в наши дни // Лев Платонович Карсавин / под ред. С.С. Хоружего. — М., 2012. С. 19.
- ¹¹ Исаева О.С., Кошарный В.П. Учение об организационной идее П.Н. Савицкого: к анализу философских оснований социального проекта классического евразийства. С. 443.
- ¹² Там же. С. 441.
- ¹³ Савицкий П.Н. К обоснованию евразийства (Рулль. 1922. № 349, 350) // Записки русской академической группы в США. — Нью-Йорк, 2011 — 2012. С. 318 — 328.
- ¹⁴ Там же. С. 323.
- ¹⁵ Там же. С. 321.
- ¹⁶ Там же. С. 324.
- ¹⁷ Там же. С. 325.
- ¹⁸ Там же. С. 327.
- ¹⁹ Ландау Г.А. Евразийское самоутешение (Рулль. 1922. № 353, 355) // Записки русской академической группы в США. С. 328 — 340.
- ²⁰ Там же. С. 332.
- ²¹ Там же. С. 338.
- ²² Савицкий П.Н. Дела и призраки — I (ответ г. Григорию Ландау) (Рулль. 1922. № 370) // Записки русской академической группы в США. С. 340 — 343.
- ²³ Там же. С. 341.
- ²⁴ Флоровский Г.В. Дела и призраки — II (ответ г. Григорию Ландау) (Рулль. 1922. № 374) // Записки русской академической группы в США. С. 343 — 348.
- ²⁵ Там же. С. 345.
- ²⁶ Ландау Г.А. Именинники (ответ евразийцам) (Рулль. 1922. № 376, 378) // Записки русской академической группы в США. С. 348 — 358.
- ²⁷ Там же. С. 350.
- ²⁸ Там же. С. 351.
- ²⁹ Там же. С. 358.
- ³⁰ См.: Ландау Г.А. Сумерки Европы. — Берлин, 1923.
- ³¹ Повилайтис В.И. Философия культуры Григория Ландау // Вопросы философии. 2011. № 3. С. 106.

REFERENCES

- Florovsky G.V. Cases and ghosts - II (answer to Gregory Landau) (Rudder. 1922. № 374). Notes of Russian academic group in the USA. New York, 2011-2012, pp. 343-348 (in Russian).
- Horuzhy S.S. The life and teachings of Lev Karsavin. Lev Platonovich Karsavin. S.S. Khoruzhiy (ed.). Moscow. 2012. pp. 30-96. (in Russian).
- Isayev O.S., Kosharnaya V.P. The doctrine of the organizational idea of P.N. Savitsky: the analysis of the philosophical foundations of the social project of classical Eurasianism. Russian philosophical thought in Rus', in Russia and abroad: Collection of articles dedicated to the 70th anniversary of the Department of History of Russian Philosophy. V.A. Kuvakin, M.A. Maslin (eds.). Moscow, 2013, pp. 440-453 (in Russian).
- L. Grigory Landau. Vozrozhdeniye [Revival]. 1937. November 12. (in Russian).
- Landau G.A. Birthday boys (answer to Eurasians) (Rudder. 1922. No 376, 378). Notes of Russian academic group in the USA. New York, 2011-2012, pp. 348-358 (in Russian).
- Landau G.A. Eurasian consolation (Rudder. 1922. No 353, 355). Notes of Russian academic group in the USA. New York, 2011-2012, pp. 328-340 (in Russian).
- Landau G.A. The epigraphs. Berlin, Logos, 1927. 67 p. (in Russian).
- Landau G.A. Twilight Europe. Berlin, Slovo, 1923. 374 p. (in Russian).
- Lukash I.S. The epigraphs. Vozrozhdeniye [Revival]. 1930. May 22 (in Russian).
- Melih Y.B. Metamorphoses of Russian philosophy abroad. Russian philosophical thought in Rus', in Russia and abroad. V.A. Kuvakin, M.A. Maslin (eds.). Moscow, 2013, pp. 472-491. (in Russian).

Melih Y.B., Horuzhy S.S. Philosophy of Karsavin in the Silver Age and today. Lev Platonovich Karsavin. S.S. Khoruzhiy (ed.). Moscow, 2012, pp. 8-29 (in Russian).

Povilaytis V.I. Philosophy of Culture by Grigory Landau. Voprosy filosofii [Problems of Philosophy]. 2011. No 3, pp. 101-108 (in Russian).

Savitsky P.N. On substantiation of Eurasianism (Rudder. 1922. No 349, 350). Notes of Russian academic group in the USA. New York, 2011-2012, pp. 318-328 (in Russian).

Savitsky P.N. Cases and Ghosts-I (answer to Gregory Landau) (Rudder. 1922. No 370). Notes of Russian academic group in the USA. New York, 2011-2012, pp. 340-343 (in Russian).

Shaposhnikov L.E. A.S. Khomyakov and Eurasianism. Russian philosophical thought in Rus', in Russia and abroad, pp. 492-500 (in Russian).

Аннотация

В статье проводится мысль о том, что для современных ученых-гуманитариев, исследующих концепции евразийцев, особый интерес представляет исторический опыт обсуждения их основных идей в эмигрантской периодике. Обозначены наиболее актуальные темы евразийства в контексте современных философских дискуссий, с одной стороны, и на примере их газетной полемики с философом-публицистом Г.А. Ландау, с другой.

Ключевые слова: евразийство, Г.А. Ландау, русское зарубежье, философия культуры, историософия, история.

Summary

The article holds the idea that the historical experience of the discussion of the main ideas of the concept of Eurasianism and its representatives is of particular interest to modern scholars in the humanities. The most relevant topics of Eurasianism, on the one hand, are defined in context of modern philosophical discussions, and, on the other hand, this topics are represented as exemplified by a newspaper dispute between representatives of the Eurasianism and the philosopher and writer G.A. Landau.

Keywords: eurasianism, G.A. Landau, Russian abroad, the philosophy of culture, historical philosophy, history.



НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ



Рецензии, аннотации, отзывы



ФИЛОСОФИЯ. Учебник под ред. проф. А.Н. Чумакова. – М.: Инфра-М / Вузовский учебник, 2014. – 432 с.

Ю.М. ХРУСТАЛЕВ

Потребность в хорошем философском образовании, но особенно – в культуре философствования как способе восприятия мироздания и понимания общественного развития, сегодня велика как никогда, причем независимо от того, осознается или нет это обществом или отдельным гражданином. В связи с этим заслуживает пристального внимания учебник «Философия», написанный группой ученых специально для подготовки студентов-бакалавров.

Авторы учебника – известные российские ученые, опытные преподаватели философии ведущих российских вузов и НИИ: Финансового университета при Правительстве РФ, Московского государственного университета им. М.В. Ломоносова, Государственного академического университета гуманитарных наук, Российского университета дружбы народов, Института философии РАН.

Новый учебник обладает качественными особенностями по сравнению с традиционными учебными изданиями. Он отличается уже тем, что в нем учтены рекомендации ФГОС ВПО третьего поколения. Во введении к учебнику справедливо указывается, что «процесс изучения философской дисциплины должен быть нацелен на формирование у студентов как общекультурных, так и профессиональных компетенций». В учебнике изложены основные содержательные темы, которые давно преподаются в рамках философских курсов в большинстве вузов страны. Но в этом учебнике есть и темы, в которых осмысливается материал из ряда других гуманитарных дисциплин, преподаваемых в высших учебных заведениях. Эта особенность важна в связи с модификацией высшего философского образования в соответствии с принципами Болонской конвенции. Кроме того, нельзя не учитывать и все возрастающий интерес самих студентов к философским проблемам культуры, науки, медицины, искусства, права и т.д., испытывающих трудности при индивидуальном осмыслении как научных парадигм, изложенных в разных учебниках, так и их новых философских интерпретаций.

Структура рецензируемого нами издания максимально приближена к новому учебному курсу по философии, рекомендованному ФГОС ВПО. В учебнике описаны цели и задачи новой дисциплины, история философии здесь изложена как система мировоззренческих идей, рассмотрен ряд отдельных проблем философского самопознания, демонстрирующих, как философская методология может быть применена при исследовании специфических областей действительности. Поэтому подготовленное учебное пособие послужит хорошим подспорьем для студентов-бакалавров в их самостоятельном изучении философии и освоении интеллектуально-нравственной проблематики современной культуры. Студентам вузов предлагается добротный материал для знакомства с творчеством мыслителей разных времен и народов, чьи философские идеи сыграли исключительную роль в становлении мировой духовной культуры, в создании мыслительных образцов для познания мира.

Основная часть учебника составлена из довольно крупных тематических модулей. Так, первый из них посвящен раскрытию сущности и предназначения философии в современной жизни и деятельности людей. Во втором модуле излагается сама суть эволюции философской мысли, ретроспектива познания человеком самого себя. Третий модуль посвящен постижению современных философских вопросов через сопряжение общественных идеалов с современной культурой. В четвертом модуле внимание авторов нацелено на новые проблемы в практической философии, связанной с творческой деятельностью людей — специалистов разных направлений и профилей.

Текст учебного издания имеет довольно четкую структуру — начиная с принципов членения частей, глав и рубрик, заканчивая логикой дробления абзацев и даже отдельных предложений. Все части снабжены контрольными вопросами для самостоятельного осмысления студентами главного содержания рассматриваемой темы как философской проблемы. Ключевые фрагменты выделяются в тексте курсивом. Язык изложения материала хотя и академичен по своей сути, но прост и корректен в соблюдении литературных норм и правил современного русского языка. Авторы учебного издания скрупулезны в однозначности употребления философских и научных терминов и понятий во всем тексте. Учебное издание по своему стилю и характеру рассчитано на относительно углубленное изучение студентами-бакалаврами излагаемого материала, как в целом, так и отдельных его частей.

Учебник искусно вводит студентов в важнейшую область духовной культуры, способствует формированию и реализации творческого потенциала личности, развивает критическую способность мышления читателя как будущего специалиста. Подготовленное пособие нацеливает молодых людей на воспитание личной ответственности и

гражданской позиции, на постижение актуальных проблем современной техногенно-информационной эпохи. Прежде всего, это относится к проблеме имплицитного и практически не осязаемого разделения языка обыденного сознания и языка философских категорий, которые во многом не совпадают по значению своих терминов, но при этом неосознанно смешиваются в повседневной речи. Студентам необходимо понять, что философский язык нельзя сводить к привычным мыслительным схемам, равно как и философское видение (понимание) неправильно редуцировать до уровня очевидности и так называемого здравого смысла. В этом отношении учебник оказался на высоте современных требований к овладению культурой философского языка.

Ориентируясь на сложившиеся вековые традиции преподавания философии, авторы учебника, тем не менее, привнесли и качественно новые формы подачи материала, а там, где это было уместно, стремились придать рассматриваемым вопросам актуальность современной жизни. Посредством этих новаций авторы еще раз подчеркнули, что философии нельзя «научить», ее невозможно просто запомнить или, тем более, вызубрить. Студент изначально ориентирован на то, чтобы, осваивая текст учебника, изучая первоисточники и размышляя над философскими проблемами, стремиться изменить к лучшему свой внутренний мир, свое «Я», помогая тем самым родиться не просто современному прагматику-профессионалу, но и социально-ответственной личности.

Надо признать, что создан учебник, в котором классические принципы философского образования сопрягаются с оригинальными авторскими трактовками академического материала. Лучший способ понять, что такое философия, а тем более использовать ее в качестве «инструмента» в деле познания и средства определения смысла своей жизни и деятельности, — это страстно приобщиться к ней.

Хотя описанное нами учебное пособие создано для студентов-бакалавров, оно, тем не менее, будет весьма полезным и для магистров, аспирантов, преподавателей и всех тех, кто интересуется современными проблемами развития философской мысли.

Наши авторы

Агапов Михаил Геннадьевич — ведущий научный сотрудник лаборатории антропологии и этнологии Института проблем освоения Севера Сибирского отделения РАН (ИПОС СО РАН), научный сотрудник лаборатории исторической географии и регионалистики Тюменского государственного университета, доктор исторических наук.

Адаев Владимир Николаевич — старший научный сотрудник лаборатории антропологии и этнологии Института проблем освоения Севера Сибирского отделения РАН (ИПОС СО РАН), кандидат исторических наук.

Айрапетян Саркис Григорьевич — доцент Армянского государственного экономического университета (АГЭУ), кандидат философских наук.

Баруздин Иван Андреевич — магистрант 2 курса факультета социологии Санкт-Петербургского государственного университета.

Белкина Галина Леонидовна — старший научный сотрудник сектора гуманитарных экспертиз и биоэтики Института философии РАН, кандидат философских наук.

Беляева Людмила Александровна — ведущий научный сотрудник Центра изучения социокультурных изменений Института философии РАН, доктор философских наук.

Волгин Олег Степанович — заведующий кафедрой государственного и муниципального управления Одинцовского гуманитарного университета, профессор, доктор философских наук.

Ганопольский Михаил Григорьевич — главный научный сотрудник лаборатории антропологии и этнологии Института проблем освоения Севера Сибирского отделения РАН (ИПОС СО РАН), доктор философских наук.

Грановская Ольга Леонидовна — доцент кафедры философии Школы Гуманитарных Наук Дальневосточного федерального университета (ДВФУ), Владивосток, кандидат философских наук.

Гурин Дмитрий Валерьевич — аспирант кафедры философии Института гуманитарных наук Балтийского федерального университета имени Иммануила Канта (Калининград).

Клюева Вера Павловна — ведущий научный сотрудник лаборатории антропологии и этнологии Института проблем освоения Севера Сибирского отделения РАН (ИПОС СО РАН), доцент Национального исследовательского ядерного университета «МИФИ» (Москва), кандидат исторических наук.

Корсаков Сергей Николаевич — ведущий научный сотрудник сектора гуманитарных экспертиз и биоэтики Института философии РАН, доктор философских наук.

Лазарев Валентин Васильевич — ведущий научный сотрудник сектора истории русской философии Института философии РАН, доктор философских наук.

Лебединцева Любовь Александровна — доцент факультета социологии Санкт-Петербургского государственного университета, доктор социологических наук.

Лискевич Нина Александровна — ведущий научный сотрудник лаборатории антропологии и этнологии Института проблем освоения Севера Сибирского отделения РАН (ИПОС СО РАН), кандидат исторических наук.

Немировский Валентин Геннадиевич — заведующий отделением социологии и общественных связей Сибирского федерального университета, профессор, доктор социологических наук, кандидат философских наук.

Погосян Геворг Арамович — академик Национальной академии наук Республики Армения (НАН РА), директор Института философии, социологии и права НАН РА, профессор, доктор социологических наук.

Поплавский Роман Олегович — младший научный сотрудник лаборатории антропологии и этнологии Института проблем освоения Севера Сибирского отделения РАН (ИПОС СО РАН).

Салахутдинова Резеда Халыфутдиновна — доцент факультета социологии Санкт-Петербургского государственного университета, кандидат социологических наук.

Смирнов Сергей Алевтинович — проектный аналитик, заведующий лабораторией стратегических и форсайтских исследований и разработок Новосибирского государственного университета экономики и управления, главный редактор гуманитарного альманаха «Человек.RU», доктор философских наук.

Сухов Андрей Дмитриевич — ведущий научный сотрудник сектора истории русской философии Института философии РАН, профессор, доктор философских наук.

Хрусталеv Юрий Михайлович — заслуженный работник высшей школы Российской Федерации, заведующий кафедрой философии и биоэтики Первого Московского государственного медицинского университета им. И.М. Сеченова, профессор, доктор философских наук.

About the Authors

Adayev, Vladimir — Senior Research Fellow at the Laboratory of Anthropology and Ethnology (Institute of Northern Development, Russian Academy of Sciences, Siberian Branch, Tyumen), Ph.D. in History.

Agapov, Mikhail — Leading Research Fellow at the Laboratory of Anthropology and Ethnology (Institute of Northern Development, Russian Academy of Sciences, Siberian Branch, Tyumen), Research Fellow at the Laboratory of Historical geography and regional studies (Tyumen State University), D.Sc. in History.

Airapetyan, Sarkis — Associate Professor (Armenian State University of Economics), Ph.D. in Philosophy.

Baruzdin, Ivan — 2 undergraduate course Department of Sociology (Saint Petersburg State University).

Belkina, Galina — Senior Research Fellow (Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences, Department of Humanity Expertises and Bioethics), Ph.D. in Philosophy.

Belyaeva, Liudmila — Leading Research Fellow (Centre for the Study of Social and Cultural Change of the Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences), D.Sc. in Philosophy.

Ganopolsky, Mikhail — Main Research Fellow at the Laboratory of Anthropology and Ethnology (Institute of Northern Development, Russian Academy of Sciences, Siberian Branch, Tyumen), D.Sc. in Philosophy.

Granovskaya, Olga — Associate Professor at the Department of Philosophy of the School of Humanities (Far Eastern Federal University, Vladivostok), Ph.D. in Philosophy.

Gurin, Dmitry — Postgraduate Student (Department of Philosophy at the Institute of Humanities, Immanuel Kant Baltic Federal University, Kaliningrad).

Khrustalev, Yury — Honored Worker of Higher School of the Russian Federation, Head of the Department of Philosophy and Bioethics (Sechenov First Moscow State Medical University), Professor, D.Sc. in Philosophy.

Kliueva, Vera — Leading Research Fellow at the Laboratory of Anthropology and Ethnology (Institute of Northern Development, Russian Academy of Sciences, Siberian Branch, Tyumen), Associate Professor (National Research Nuclear University MEPhI, Moscow), Ph.D. in History.

Korsakov, Sergei — Leading Research Fellow (Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences, Department of Humanity Expertises and Bioethics), D.Sc. in Philosophy.

Lazarev, Valentin — Leading Research Fellow (Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences, Department of the History of Russian Philosophy), D.Sc. in Philosophy.

Lebedintseva, Liubov — Associate Professor at the Department of Sociology (Saint Petersburg State University), D.Sc. in Sociology.

Liskevich, Nina — Leading Research Fellow at the Laboratory of Anthropology and Ethnology (Institute of Northern Development, Russian Academy of Sciences, Siberian Branch, Tyumen), Ph.D. in History.

Nemirovskiy, Valentin — Head of the Department of Sociology and Public Relations (Siberian Federal University), professor, D.Sc. in Sociology, Ph.D. in Philosophy.

Pogosyan, Gevorg — Academician of the National Academy of Sciences of the Republic of Armenia, Director of the Institute of Philosophy, Sociology and Law, National Academy of Sciences of the Republic of Armenia, professor, D.Sc. in Sociology.

Poplavsky, Roman — Junior Research Fellow at the Laboratory of Anthropology and Ethnology (Institute of Northern Development, Russian Academy of Sciences, Siberian Branch, Tyumen).

Salakhutdinova, Rezeda — Associate Professor at the Department of Sociology (Saint Petersburg State University), Ph.D. in Sociology.

Smirnov, Sergey — Project Analyst, Head of the Laboratory of Strategic and Foresight Research and Development, Professor (Novosibirsk State University of Economics and Management), Editor in Chief of Humanitarian Almanac *Chelovek.ru*, D.Sc. in Philosophy.

Sukhov, Andrey — Leading Research Fellow (Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences, Department of the History of Russian Philosophy), Professor, D.Sc. in Philosophy.

Volgin, Oleg — Head of the Department of Public Administration (Odintsovo University for the Humanities), Professor, D.Sc. in Philosophy.

CONTENTS

RUSSIAN PHILOSOPHICAL THOUGHT

From the history of intellectual searches ■

<i>O.S. VOLGIN</i>	Vladimir Solovyov on the Meaning of State	7
<i>S.A. SMIRNOV (Novosibirsk)</i>	Philosophical ascesis of Pyotr Chaadaev	21
<i>V.V. LAZAREV</i>	Premises and Prospects of Monodualism in Russian Philosophy	37
<i>A.D. SUKHOV</i>	M.M. Shcherbatov's Philosophical searches	51

RUSSIAN SOCIETY. HISTORY AND MODERN TIMES

Sociological monitoring ■

<i>L.A. BELYAEVA</i>	Problems of Social and Cultural Modernization	64
<i>M.G. AGAPOV (Tyumen), V.N. ADAYEV (Tyumen), M.G. Ganopolsky (Tyumen), V.P. KLIUEVA (Tyumen), N.A. LISKEVICH (Tyumen), R.O. POPLAVSKY (Tyumen)</i>	Postcolonial Siberia: regional syndrome	66
<i>L.A. LEBEDINTSEVA (St. Petersburg), R.Kh. SALAKHUTDINOVA (St. Petersburg), I.A. BARUZDIN (St. Petersburg)</i>	Socio-cultural development of St. Petersburg: visible prospects	80
<i>V.G. NEMIROVSKIY (Krasnoyarsk)</i>	Socio-cultural Development of Russian Regions in the Context of Modern Russian Anti-Utopia	95

HISTORY AND CULTURE. A PHILOSOPHICAL REFLECTION

The Phenomenon of Man ■

<i>G.L. BELKINA, S.N. KORSAKOV</i>	In search of the ideal of man: dangers and prospects	107
<i>I.T. FROLOV</i>	Ghosts and the illusion of "eternal life" and "universal resurrection" (1989)	114
<i>G.A. POGOSYAN (Armenia), S.G. AIRAPETYAN (Armenia)</i>	E.S. Markaryan – humanist of the day	123

Philosophical Thought: Reception and Interpretation ■

<i>O.L. GRANOVSKAYA (Vladivostok)</i>	D. Gauthier's and M. Ridge's Public Reason: Classical Origins and Non-classical Contexts	134
<i>D.V. GURIN (Kaliningrad)</i>	Gregoriy Adol'fovich Landau as a critic of Eurasianism (about a debate in the emigre newspaper)	146

SCIENTIFIC LIFE

Reviews, Annotations, and Feedback ■

<i>Yu.M. KHRUSTALEV</i>	Philosophy / Textbook / prof. A.N. Chumakov (ed.). Moscow, Infra-M / Vuzovskiy Uchebnik, 2014	155
	■	
	About the Authors	159
	■	
	Contents	160