

ПЛЮРАЛИСТИЧНОСТЬ В РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ*

Л.Н. СТОЛОВИЧ

1. «Реализм» Герцена

Философские взгляды *Александра Ивановича Герцена* (1812 – 1870) складывались в процессе определенной эволюции. Еще в период учебы в университете он пишет сочинение «О месте человека в природе» (1832) и кандидатскую диссертацию «Аналитическое изложение солнечной системы Коперника» (1833). В этих ранних философских работах он во многом находится под влиянием натурфилософии Шеллинга, но вместе с тем в поисках научного метода обращается к трудам Бэкона и Декарта. Он делает попытку преодолеть односторонность «эмпиризма» и «идеализма», понимаемого как чисто умозрительный подход к миру, на основе единства человека и природы.

В годы первой ссылки Герценом овладевают мистически-религиозные настроения, в значительной мере под влиянием архитектора А.Л. Витберга – автора первого проекта храма Христа Спасителя в Москве, который в то время также находился в ссылке в Вятке. В «Былом и думам» Герцен вспоминал, что влияние Витберга поколебало его, но что его «реальная натура» все-таки взяла верх. Возвратившись из ссылки, Герцен обнаружил, по его словам, «отчаянный гегелизм» в кружке Станкевича. Бакунин и Белинский, опираясь на учение Гегеля, утверждали, что «все действительное разумно», в том числе самодержавие, которое Герцен называл «чудовищным». И тогда он «серьезно занялся Гегелем». В результате этих занятий он пришел к выводу, совершенно противоположному тому, какой делал Белинский в период «примирения с действительностью». «Философия Гегеля – алгебра революции, она обыкновенно освобождает человека и не оставляет камня на камне от мира христианского, от мира преданий, переживших себя», – заявляет Герцен¹. При этом он не стал правоверным гегельянцем, но блестяще овладел диалектическим методом.

В философских очерках «Дилетантизм в науке» (1842 – 1843) Герцен писал: «Все живое живо и истинно только как целое, как внутреннее и внешнее, как всеобщее и единичное – сосуществующее. Жизнь связует эти моменты; жизнь – процесс их вечного перехода друг в друга»². «Во все времена долгой жизни человечества заметны два противоположные движения: развитие одного обуславливает возникновение другого, с тем вместе – борьбу и разрушение первого»³. С позиций диалектики Герцен показывает несостоятельность примирения «со всей темной стороной современной жизни»⁴. В этой работе Герцен

* Начало обсуждения данной темы см.: *Столович Л.Н.* О теории плюрализма в русской философии // Философские науки. 2012. № 6.

стремится существенно дополнить и развить диалектические положения самого Гегеля, ибо «Гегель, раскрывая области духа, говорит об искусстве, науке и забывает практическую деятельность, вплетенную во все события истории»⁵. По его убеждению, «мысль должна принять плоть, сойти на торжище жизни, раскрыться со всею роскошью и красотой временного бытия»; «человек призван не в одну логику, — а еще в мир социально-исторический, нравственно-свободный и положительно-деятельный»⁶. Герцен по-своему решает вопрос об отношении мышления и бытия, духа и материи: «Природа есть именно существование идеи в многообразии»⁷. Однако уже здесь проводится диалектическая мысль о единстве идеального и материального. В главном своем философском труде «Письма об изучении природы» (1844 — 1845) Герцен обстоятельно развивает эту мысль на обширном историко-философском материале. В советской литературе распространено мнение, что в этом труде Герцен выступает как последовательный материалист в трактовке вопроса о соотношении материального бытия и мышления, критикует схоластику и идеализм.

В «Письмах» Герцена действительно содержится резкая характеристика идеализма: «Идеализм — не что иное, как *схоластика протестантского мира*»⁸. Герцен пишет о том, что философия должна победить в себе «дуализм, идеализм, метафизическую отвлеченность»⁹, что «философия, не опертая на частных науках, на эмпирии, — призрак, метафизика, идеализм»¹⁰. Достается за идеализм и самому Гегелю, ибо «идеализм, в котором он был воспитан, который он всосал с молоком, срывает его в односторонность, казненную им самим, и он старается подавить духом, логикой природу»¹¹. С нашей точки зрения, термин «идеализм» Герцен употребляет не совсем в том смысле, как он трактуется современной философией. Для него *идеализм* означает не столько первичность идеального, духовного по отношению к материальному, сколько умозрительный, односторонний подход к действительности. Таким же односторонним взглядом на мир был для него и тогдашний «материализм». Если «идеализм стремился уничтожить вещественное бытие, принять его за мертвое, за призрак, за ложь, за ничто», если он «видел и признавал одно всеобщее, родовое, сущность, разум человеческий, отрешенный от всего человеческого», то «материализм, точно так же односторонний, шел прямо на уничтожение всего невещественного, отрицал всеобщее, видел в мысли отделение мозга, в эмпирии единый источник знания, а истину признавал в одних частностях, в одних вещах, осязаемых и зримых»¹².

Сам Герцен стремился диалектически преодолеть односторонности предшествовавших ему идеалистических и материалистических учений и свое миропонимание определял как «реализм», истоки которого он усматривал еще в древнегреческой философии. Герценовский реализм предполагает диалектическое единство материального

и духовного, природы и человека, бытия и мышления, умознания и опыта, философии и естествознания, теории и практики. Отправной пункт его мировоззрения – убеждение, что «человек – не вне природы и только относительно противоположен ей», «как цветок противоположен стеблю, как юноша – ребенку», так как «все стремления и усилия природы завершаются человеком», а человеческое сознание венчает «все развитие природы»¹³. Притом, отмечал Герцен, «история мышления – продолжение истории природы: ни человечества, ни природы нельзя понять мимо исторического развития»¹⁴. Реализм Герцена чужд односторонности в трактовке философских вопросов: «Принимать ту или другую сторону в антиномиях совершенно ни на чем не основано; природа на каждом шагу учит нас понимать противоположное в сочетании»¹⁵. Но что представляет собой герценовский реализм с точки зрения современного понимания материализма и идеализма? Думается, что и в аспекте этих представлений Герцена нельзя трактовать ни как чистого материалиста, ни как последовательного идеалиста.

Преодолев мистически-религиозные настроения, Герцен приходит к заключению, что «нет ни личного духа, ни бессмертия души»¹⁶. Кажется, что отрицание им «лести религии человеческому сердцу», «личного духа» и бессмертия души свидетельствует о материалистическом миропонимании Герцена. Но в «Письмах об изучении природы» можно прочесть, что «человек не потому раскрывает во всем свой разум, что он умен и вносит свой ум всюду, а напротив, умен оттого, что все умно»¹⁷; что «мысль предмета не есть исключительно личное достояние мыслящего; не он вдумал ее в действительность, она им только сознана; она предсуществовала, как скрытый разум, в непосредственном бытии предмета»¹⁸. Здесь, на наш взгляд, Герценом высказана плодотворная мысль о единстве материального и идеального. Его *реалистическая* философия обладает логической целостностью и должна осмысливаться в этой целостности как оригинальное миропонимание, основанное на диалектической трактовке природы, бытия и сознания.

Г. Шпет писал: «До конца, до последних дней Герцена идея человека цельного, живого и единого остается центральным, твердо устойчивым пунктом его философского мировоззрения»¹⁹. Такое понимание человеческой личности определяется принципами его философского реализма. Разве не личность воплощает в себе высшее единство бытия и мышления, материального и идеального? Разве не она превращает «скрытый разум» природы в открытый, осуществляя творческий и свободный разум в действительности? Разве не деятельность личности переводит теорию в жизнь, претворяет ее в практику?

Утверждение ценности человеческой личности стало для Герцена духовной опорой после крушения его надежд на справедливое переустройство общества в ходе революционных событий 1848 г. Для него остается

неколебимой «религия грядущего общественного пересоздания»²⁰, заменяющая всякую другую религию, а «свобода лица – величайшее дело; на ней – и *только на ней*, – может вырасти действительная воля народа»²¹. «Человек свободнее, нежели обыкновенно думают, – пишет Герцен в книге «С того берега». – Он много зависит от среды, но не настолько, как кабалит себя ей. Большая доля нашей судьбы лежит в наших руках, – стоит понять ее и не выпускать из рук»²². Герцен развивал мысль о диалектическом взаимоотношении личности и социальной среды: «Личность создается средой и событиями, но и события осуществляются личностями и носят на себе их печать; тут – взаимодействие»²³. Человеческая личность трактуется им как «*вершина исторического мира*», как «истинная, действительная монада общества»²⁴.

Еще в юности Герцен и Огарев увлеклись социалистическим учением Сен-Симона. В дальнейшем Герцен основательно знакомится с социалистическими учениями Запада и сам становится убежденным сторонником идеи социализма как общественного идеала. Следует отметить, что герценовский социализм – это проникнутое гуманизмом представление об обществе, предполагающее свободу личности, находящейся в гармонии с общественными интересами. Герцену были чужды уравнилельные социалистические и коммунистические идеалы общества, ограничивающие развитие личности, типа «калторжного равенства Гракха Бабёфа и коммунистической барщины Кабэ»²⁵. При этом, следуя принципам своего реалистического миропонимания, Герцен утверждал, что «идеалы, теоретические построения никогда не осуществляются так, как они носят в нашем уме»²⁶. Герцен верил, что «социализм соответствует назарейскому учению в римской империи», т.е. христианству, у которого похороны древнего мира «совпадали с крестинами», только в отличие от христианства, писал он, «у нас нет неба, нет «веси божией», наша *весь* человеческая и должна осуществиться на этой почве, на которой существует все действительное, на земле»²⁷. Развивая свой диалектический взгляд на общество и историю, русский мыслитель не считал социализм завершающим этапом мирового исторического процесса. «Социализм, – писал он, – разовьется во всех фазах своих до крайних последствий, до нелепостей. Тогда снова вырвется из титанической груди революционного меньшинства крик отрицания, и снова начнется смертная борьба, в которой социализм займет место нынешнего консерватизма и будет побежден грядущей, неизвестной нам революцией»²⁸. Эти слова Герцена можно, конечно, комментировать по-разному. Сам Герцен, высказав такую мысль, исходил из своего понимания диалектики общественного развития, из которой вытекает «вечная игра жизни, безжалостная, как смерть, неотразимая, как рождение»²⁹.

До эмиграции Герцен был «западником»; он считал, что путь России к прогрессу должна указывать цивилизованная Европа,

способная осуществить в процессе коренной социальной революции преобразование общества на основе идей социализма. Однако в Европе его ждало не только потрясение от кровавого подавления революционного движения, но и разочарование в буржуазной демократии, в нравственном состоянии западного общества. Уже в 1849 г. Герцен готов произнести тост: «*За Русь и святую волю!*»³⁰ Социализм его меняет свое содержание — становится «русским социализмом».

Однако обращение Герцена к русской самобытности, критическое отношение к западному мещанству (буржуазным порядкам) не означало перехода на славянофильские позиции. В 1864 — 1865 гг. в «Колоколе» были напечатаны «Письма к противнику» Герцена, адресованные Ю.Ф. Самарину — одному из теоретиков славянофильства. Принципиальное расхождение Герцена со славянофилами связано с его пониманием русского народа. «Для вас, — писал он, — русский народ преимущественно народ *православный*, т.е. наиболее христианский, ближайший к *веси небесной*. Для нас русский народ преимущественно *социальный*, т.е. наиболее близкий к осуществлению одной стороны того экономического устройства, той *земной веси*, к которой стремятся все социальные учения»³¹.

Главу в «Былом и думах», посвященную славянофилам, Герцен назвал «Не наши», в то время как предыдущая глава о западниках названа им «Наши». Но в 1850 — 1860-х гг. он сближается со славянофилами в критическом отношении к западному образу жизни и в понимании важности сохранения и развития русской крестьянской общины. Правда, полагая, что артель и сельская община — «краеугольные камни, на которых зиждется храмина нашего будущего свободно-общинного быта», Герцен считал, что «эти краеугольные камни — все же камни... и без западной мысли наш будущий собор остался бы при одном фундаменте», «при диком общинном быте»³².

Вместе с тем глава «Не наши» начинается эпитафией из герценовского некролога, посвященного памяти одного из славянофилов — К.С. Аксакова, и заканчивается большим фрагментом из этого некролога, опубликованного в «Колоколе» в начале 1861 г. Герцен пишет о своем отношении к славянофилам после того, как, по его выражению, «время, история, опыт сблизили» его со славянофильством: «Да, мы были противниками их, но очень странными: у нас была *одна* любовь, но не *одинакая*. У них и у нас запало с ранних лет одно сильное, безотчетное, физиологическое, страстное чувство, которое они принимали за воспоминание, а мы — за пророчество: чувство безграничной, охватывающей все существование любви к русскому народу, к русскому быту, к русскому складу ума. И мы, как Янус или как двуглавый орел, смотрели в разные стороны, в то время, как *сердце билось одно*»³³.

Как мы видим, отношение Герцена к необычайно важному для русской философско-общественной мысли противостоянию «запад-

ников» и «славянофилов», в конечном счете, было *плюралистическим*. Сам «реализм» герценовской философии, по нашему мнению, можно охарактеризовать как *диалектический плюрализм*. Ценность этой философии не следует измерять тем, до чего она почти дотягивается и перед чем останавливается (вспомним знаменитую формулировку: «Герцен вплотную подошел к диалектическому материализму и остановился перед историческим материализмом»³⁴). Философия Герцена вполне самобытна и самодостаточна. Включенные в нее противоположности охватываются *системным плюрализмом* определенного типа.

2. Системный плюрализм П.Л. Лаврова

Понятие *системного плюрализма* позволяет по достоинству оценить воззрения таких мыслителей, философские взгляды которых не укладываются в привычную схему материализм — идеализм или в схему следования какому-либо одному признанному философскому течению. К таким мыслителям относится и *Петр Лаврович Лавров* (1823 — 1900). В его трудах содержится своеобразная концепция антропологического принципа в философии в сочетании со столь же своеобразным пониманием политического радикализма. П.Л. Лавров считался и считается крупнейшим теоретиком и идеологом русского народничества. Однако его философскую позицию принято считать эклектической с легкой (тяжелой?) руки Н.Г. Чернышевского. Основной философский труд Чернышевского «Антропологический принцип в философии» был написан как отклик на работу Лаврова «Очерки вопросов практической философии. Личность» (1859 — 1860). Считая, что эта работа «должна быть положительно признана хорошею», Чернышевский, вместе с тем, упрекает ее автора в эклектизме: «В брошюре г. Лаврова встречаются мысли, которые едва ли совместны между собою»³⁵.

Упреки и обвинения в эклектизме делались как при жизни мыслителя, так и после его смерти, особенно марксистскими исследователями его философских взглядов. Лавров был образованнейшим человеком, превосходно знавшим не только философские учения прошлого, особенно Канта и Гегеля, но и современную ему философскую мысль. В своих философских построениях он стремился учесть различные философские концепции, в то же время не принимая ни одну из них целиком. Это-то и ставили Лаврову в вину его критики, говоря о его эклектизме. И, казалось бы, на самом деле, Лавров в чем-то сочувствовал материализму, но не был материалистом, и при этом он же отвергал философский идеализм. Находясь в немалой степени под влиянием позитивизма, Лавров как раз философски расходится с позитивистами, хотя и принимает ряд положений материализма и позитивизма, прежде всего ориентацию этих направлений на научное знание. Кто же он в таком случае?

Сам Лавров отвергал обвинение в эклектизме, поскольку, по его словам, эклектизм состоит не в том, что «надо изучать все партии

и из возможно большей массы фактов выбирать то, что может быть годно»; «обыкновенно эклектизмом называют учение, соединяющее механически результаты различных школ, не сплавления их в одно стройное целое»³⁶. Лавров же полагал, что различные мыслители с разных сторон освещают «одно великое учение» века — «храм теории человеческой деятельности»³⁷. Поэтому стремление охватить это учение как «одно стройное целое», учитывая суждения несхожих теоретиков, отнюдь не является эклектикой. Мы полагаем, что философское мировоззрение Лаврова можно характеризовать не как эклектическое, а как *системно плюралистическое*, понимая под плюрализмом стремление постигнуть целостный предмет познания в его многогранности, в системном единстве его различных сторон. Свое философское мирозерцание Лавров называет *антропологизмом*, имеющим истоки в философии Протагора, античных скептиков, Канта и Фейербаха. *Лавровский антропологизм*, по нашему мнению, является правомерной философской концепцией как антропологизм самого Чернышевского, но более близкий к антропологическому материализму Фейербаха.

3. Философия здравого смысла В.В. Розанова

В русской философии вряд ли был мыслитель, о воззрениях которого было высказано так много полярно противоположных оценок, как о воззрениях Розанова. Как только ни квалифицировали эти воззрения! Вл. Соловьев озаглавил посвященную ему статью: «Порфирий Головлев о свободе и вере» и прямо назвал Розанова «Иудушкой» за его пустословие³⁸. Н.К. Михайловский обзывает произведения Розанова «философической порнографией». По словам знаменитого народнического мыслителя, Розанов неприличен «той развязностью, с которой он пускает в обращение небывалые факты собственного сочинения или делает достоверные, но ни для кого не интересные, сообщения о подробностях житейно-бытия своих знакомых; той небрежностью, с которой он пишет “первые попавшиеся слова”, не давая себе труда в них вдуматься, и даже прямо и просто свой бред печатает»³⁹. И на самом деле, такие книги Розанова, как «Опавшие листья» и «Уединенное» представляют собой вроде бы не связанные между собой заметки по разным случайным поводам. При этом автор, подчеркивая это, помечает где и при каких обстоятельствах эти заметки были написаны: «Когда болел живот, в саду», «Засыпая», «За шашками с детьми», «За нумизматикой», «За чаем вспомнил» и т.д. и т.п. П.Б. Струве свою статью о Розанове озаглавил: «Большой писатель с органическим пороком». В этой статье крупнейший представитель русского либерализма приводит диаметрально противоположные высказывания Розанова и риторически замечает: «В чем же правда для Розанова? имеет полное право спросить читатель. Или Розанов стоит по ту сторону правды и

лжи?»⁴⁰ И действительно, в произведениях Розанова можно встретить взаимоисключающие характеристики многих явлений и людей, революции, евреев, самого Христа. Число подобных отзывов о Розанове можно было бы значительно умножить.

И сам Розанов не скупится на саморазоблачения: «Во мне нет ясности, настоящей *деятельной* доброты и открытости. Душа моя какая-то *путаница*, из которой я не умею *вытащить ногу*»⁴¹; «Я сам “убеждения” менял, как перчатки, и гораздо больше интересовался калашами (крепки ли), чем убеждениями (своими и чужими)»⁴²; «мне ровно наплевать, какие писать статьи, “направо” или “налево”. Все это ерунда и не имеет никакого значения»⁴³. Более того, Розанов формулирует принцип своей беспринципности: «Правда, я писал однодневно “черные” статьи с эзэрними. И в обеих был убежден. Разве нет $\frac{1}{100}$ истины в революции? И $\frac{1}{100}$ истины в черносотенстве?»⁴⁴ «Господа, можно иметь *все убеждения*, принадлежать *ко всем партиям*... притом совершенно искренне! чистосердечно!! до истерики!!! В то же время не принадлежа и *ни к одной* и тоже “до истерики”»⁴⁵.

Вместе с тем, о Розанове немало прозвучало в высшей степени хвалебных отзывов. Даже его активные противники не могли не признать у него выдающегося литературно-художественного таланта. Откликаясь на его книгу «Сумерки просвещения», П.Б. Струве писал: «Спору нет: в умственном творчестве г. Розанова есть явственная доля изуверства. Но, с другой стороны, среди современных русских писателей вряд ли кто другой нанес практическому обскурантизму и изуверству столь тяжелые литературные раны, как Розанов»⁴⁶. Виктор Шкловский увидел в Розанове открывателя нового жанра, создателя новой литературной формы: «“Да” и “нет” существуют одновременно на одном листе, — факт биографический возведен в степень факта стилистического»⁴⁷. Шкловский называл Розанова великим без кавычек. Порой Розанова называли даже гениальным.

В чем же секрет феномена Розанова? Почему его имя вообще допускается в историю русской философской мысли? Думается, что необычайный успех Розанова как у его недоброжелателей, так и у поклонников, связан с тем, что Розанов явил собой *философа «здорового смысла»*, разумеется, того историко-географического периода, в котором протекала его творческая деятельность. «Здравый смысл» — это осмысление жизни, не выходящее за пределы ее обыденности, каждодневного опыта, повседневной стихийно складывающейся практики, это то, чем руководствуются в своем быту обычные люди, «не мудрствуя лукаво». Розанов демонстративно провозглашает приоритет обыденной жизни:

«Народы, хотите ли, я вам скажу громовую истину, какой вам не говорил ни один из пророков...

— Ну? Ну?.. Хх...

- Это – что частная жизнь выше всего.
- Хе-хе-хе!.. Ха-ха-ха!.. Ха-ха!..
- Да, да! Никто этого не говорил, я – первый»⁴⁸.

Этой мировоззренческой установкой обусловлен и сам стиль произведений Розанова, который так возмущал Н.К. Михайловского. Конечно, бытовая хаотичность «Уединенного» или «Опавших листьев» – не простой сколок с обыденной жизни. Нарочито приземляя свою позицию, он с этой обыденной земли рассуждает и о небесном. Благодаря подчеркнутой тяге к единичному, индивидуальному, субъективному, личностному началу, выраженному образным, эмоционально-экспрессивным, богато-разнообразным, народно-гибким языком, стиль Розанова и обретает художественный характер и многие его произведения становятся художественной публицистикой. Розанов не только много пишет об искусстве, но и сам мыслит часто художественно. Противоречивость его воззрений соответствует *диалогичности* художественной литературы, в частности романам любимого Розановым Достоевского. Да и народному сознанию, которое во многом представляет собой здравый смысл со свойственной ему противоречивостью. Напомним слова Станислава Ежи Леца: «Пословицы часто друг другу перечат. И именно это – народная мудрость»⁴⁹. Нечто подобное о себе писал и сам Розанов: «Я сам себя не знаю. И ни об одном предмете не имею одного мнения. Но сумма моих мнений, однако, есть более полная истина, чем порознь “имеемое” (кем-либо мнение)»⁵⁰. Хотя, разумеется, то, что положено мудрости народа, далеко не всегда положено отдельному ее представителю. Но в самой антиномичности, двойственности, противоречивости Розанова можно усмотреть ориентацию на народно-обыденное сознание.

Однако здравый смысл таит в себе определенного рода ограниченности. Истина далеко не всегда очевидна. С точки зрения здравого смысла земля стоит на месте, а «солнце всходит и заходит». Опираясь на здравый смысл можно успешно ориентироваться в обыденной жизни, но нельзя решать глобальные и научные проблемы. На уровне здравого смысла не построишь целостной системы воззрений. Отсюда недоверие многих профессиональных философов к здравому смыслу.

Но и философы порой апеллировали к «здравому смыслу», «наивному реализму» простых людей. В XVIII в. существовала даже философская «Шотландская школа здравого смысла». Да и в последующие времена философы, обосновывая свои хитросплетения, использовали предрассудки здравого смысла. Так называемая философия жизни исходила из непосредственного жизненного переживания, трактуя его по-разному. Философская позиция Розанова представляла собой русский вариант «философии жизни». Неслучайно современники Розанова усматривали определенную общность между его воззрениями

и взглядами Ницше — одного из ведущих представителей «философии жизни». Сам Розанов самоопределился так: «Моя “новая философия”, уже не “понимания”, а “жизни”»⁵¹.

Свою философскую позицию еще в первом своем капитальном труде — трактате «О понимании. Опыт исследования природы, границ и внутреннего строения науки» (1886) Розанов связывает с симпатиями к идеалистам, к которым он относит Платона, Аристотеля, Декарта, Спинозу, Канта. Он понимает, что развитие естествознания как будто свидетельствует в пользу материализма, но, вместе с тем, «ни одна из побед материализма не выиграна» и «ни одно из учений в идеализме не колеблется»⁵². В сущности Розанов утверждает неразрывное единство духовного и материального: «...все, что идеализм утрачивает в духе с его отрицанием, он приобретает в материи; и все, что уничтожает материализм в духе, он находит у себя в веществе»⁵³. Розанов, считает, что дух — «нематериальное существо»⁵⁴ и что мозг есть не причина, порождающая психические явления, но условие, при котором они происходят в духе. В первом коробе «Опавших листьев», вышедшем в 1913 г., он провозглашал: «Тело есть начало духа. Корень духа. А дух есть запах тела»⁵⁵.

Как известно, Розанов внес особый вклад в философию пола. А.Ф. Лосев с присущим ему чувством юмора называл его «половых дел мастером»⁵⁶. В этом отношении его можно сравнить с З. Фрейдом. Но если для Фрейда пол — основание самой религии, то для Розанова взаимоотношение пола и религии трактуется совершенно иначе. В книге «Люди лунного света. Метафизика христианства» (1911) он заявлял, что «пол и действительная религия имеют не только корневую близость, но корневое тождество, единство, слиянность или, точнее, *целость одного и того же существа*»⁵⁷. Размножение имеет, по его убеждению, «метафизический и божественный смысл»⁵⁸. Он считает, что «родовой акт есть столько же *материальный* (семя, яйцо), сколько и *духовный* (семя с душой в себе, яйцо с душой в себе, с талантом, гением!)»⁵⁹. И для него «пол — *весь организм, и душа, и тело*»⁶⁰. Розанов развивает и конкретизирует мысль, высказанную им еще в трактате «О понимании», о том, что существует «*несомненная связь между духом и телом*». Идею связи Бога с полом, божественности пола Розанов пропагандирует во множестве своих статей и книг, связывая их, с одной стороны, с житейскими вопросами семьи, а с другой — с метафизическими и религиозными проблемами. Для Розанова «идея Божества есть идея Существа Единого, Всемогущего и Праведного»⁶¹, а «религия истинная, всемирная и живая есть та конечная форма, к которой естественно и необходимо стремится религиозное сознание всего человечества и на которой оно успокоится»⁶². Для автора «Опавших листьев» Бог — «*душа мира, а — не мировой разум*»⁶³.

Воззрения Розанова на соотношение духовного и материального, несомненно, плюралистичны. И это *системный* плюрализм, несмотря на то, что Розанов бравировал своей несистемностью, пренебреже-

нием к системному построению мыслей. Его трактат «О понимании» подчеркнута системен и, более того, системность центральных философских идей этого трактата, по нашему мнению, лежит в основании последующей бессистемности розановских произведений. Что же касается кричащих противоречий в его позициях по политическим, национальным и религиозным вопросам, то их объединяющим началом является только его самобытная личность и философия здравого смысла, воплощением которого и была эта личность.

4. Герменевтическая диалектика и социальный реализм Г.Г. Шпета

Примером *системного плюрализма* может служить и философия *Густава Густавовича Шпета* (1879 — 1937). Его философские воззрения чаще всего определяли как гуссерлианско-феноменологические. В.В. Зеньковский прямо причисляет Шпета к гуссерлианцам⁶⁴. Вместе с тем, ряд исследователей его философии решительно возражали против такого определения⁶⁵. Концепцию Шпета называли и «герменевтической феноменологией», а его философскую эволюцию характеризовали как путь от феноменологии к герменевтике⁶⁶.

И действительно, пройдя феноменологическую школу Э. Гуссерля, русский философ в своем дальнейшем философском развитии не утрачивает полученные в ней уроки. Творческое отношение к феноменологии привело его к осознанию важности бытия человека как *бытия социального*, а также необходимости *герменевтического* подхода к его пониманию. Цикл последующих работ по логике истории, эстетике, лингвистике, этнологии имеет своим стержнем трактовку человеческого бытия как *социокультурной реальности*. Свою позицию сам Шпет определяет как «*подлинный социальный реализм*»⁶⁷.

К философскому мировоззрению Шпета невозможно прикрепить этикетку какого-либо одного философского направления. Сам он считал себя сторонником «положительной философии», в ряду которой были для него и Платон, и Спиноза, и Лейбниц, и Гегель, и Гуссерль. Современная и будущая философия, по его убеждению, должна «приступить к *собираанию* уже выраженных элементов положительной философии»⁶⁸.

Шпет не считал себя ни материалистом, ни идеалистом. Он был сторонником «3-й возможности». По его мнению, она заключается в том, что, «исходя из непосредственного опыта», «мы должны брать этот опыт в его конкретной полноте культурно-социального опыта, а не в абстрактной форме восприятия “вещи”»⁶⁹. При этом сознание может быть не только индивидуальным, но и коллективным, обладать «коллективной памятью». Поэтому-то он и определял свою философскую позицию как «*социальный реализм*». Реализация этой позиции предполагает *семиотический* подход к «социальному знаку», который также является предметом *социальной психологии*.

Поскольку «усмотрение смысла есть *понимание*, которое так же непосредственно, как и чувственное восприятие», то для такого понимания смысла социальных явлений необходим *герменевтический* подход. *Диалектической* интерпретации должен подлежать «каждый социально-культурный факт»⁷⁰. Шпет — сторонник «диалектики реальной, диалектики реализуемого культурного смысла», которую он называл «*диалектикой герменевтической*»⁷¹.

Таким образом, на мой взгляд, было бы односторонностью представлять философию Шпета как только гуссерлианскую феноменологию или же герменевтику. Эта философия — плюралистическая, вбирающая в себя все известные ее автору «элементы положительной философии», но не эклектически, а в определенной системе.

* * *

Ограниченность объема статьи дает возможность рассмотреть только некоторые плюралистические концепции в истории русской философской мысли. Разумеется, число их можно было бы умножить. Проведенное исследование позволяет сделать вывод о плюралистичности не только истории философии в целом, но и воззрений многих выдающихся русских и зарубежных мыслителей⁷². Этот вывод не покажется таким уж тривиальным, если вспомнить немалые усилия, которые предпринимались и предпринимаются, чтобы свести историю философии либо *только* к истории материализма или революционной демократии, либо же *только* к истории религиозной философии. Как в Ноевом ковчеге, там было все и все представляет большой историко-философский интерес как *диалог* (а не просто борьба) различных направлений и течений.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Герцен А.И. Избр. филос. произв. В 2 т. Т. 2. — М., 1948. — С. 85.

² Герцен А.И. Избр. филос. произв. В 2 т. Т. 1. — С. 61.

³ Там же. — С. 45.

⁴ Там же. — С. 80.

⁵ Там же. — С. 75 — 76.

⁶ Там же. — С. 78.

⁷ Там же. — С. 33.

⁸ Там же. — С. 99.

⁹ Там же.

¹⁰ Там же. — С. 101.

¹¹ Там же. — С. 120.

¹² Там же. — С. 261.

¹³ Там же. — С. 127.

¹⁴ Там же. — С. 128.

¹⁵ Там же. — С. 157.

¹⁶ Герцен А.И. Избр. филос. произв. В 2 т. Т. 2. — С. 188.

- 17 *Герцен А.И.* Избр. филос. произв. В 2 т. Т. 1. – С. 111.
- 18 Там же. – С. 125.
- 19 *Шпет Г.* Философское мировоззрение Герцена. – Пг., 1921. – С. 4.
- 20 *Герцен А.И.* Избр. филос. произв. В 2 т. Т. 2. – С. 6.
- 21 Там же. – С. 11.
- 22 Там же. – С. 110.
- 23 Там же. – С. 312.
- 24 Там же. – С. 117.
- 25 Там же. – С. 303.
- 26 Там же. – С. 73.
- 27 Там же. – С. 71, 72.
- 28 Там же. – С. 102 – 103.
- 29 Там же. – С. 103.
- 30 Там же. – С. 15.
- 31 Там же. – С. 273.
- 32 Там же. – С. 224.
- 33 Там же. – С. 244.
- 34 *Ленин В.И.* Полн. собр. соч. Т. 21. – С. 256.
- 35 *Чернышевский Н.Г.* Избр. филос. соч. Т. III. – М., 1951. – С. 167, 168.
- 36 *Лауров П.Л.* Философия и социология. Избр. произв. В 2 т. Т. I. – М.: Мысль, 1965. – С. 497.
- 37 Там же. – С. 352.
- 38 См.: *Соловьев В.С.* Порфирий Головлев о свободе и вере // В.В. Розанов: pro et contra. Личность и творчество Василия Розанова в оценке русских мыслителей и исследователей. Антология. Кн. I. – СПб.: РХГИ, 1995. – С. 282 – 292.
- 39 Там же. – С. 349.
- 40 Там же. – С. 380.
- 41 *Розанов В.В.* Соч. В 2 т. Т. 2. – М.: Правда, 1990 (Серия «Из истории отечественной философской мысли». Приложение к журналу «Вопросы философии»). – С. 331.
- 42 Там же. – С. 353.
- 43 Там же. – С. 562.
- 44 Там же. – С. 495.
- 45 Там же. – С. 434.
- 46 *Струве П.Б.* Романтика против казенщины // В.В. Розанов: pro et contra. Личность и творчество Василия Розанова в оценке русских мыслителей и исследователей. Антология. Кн. I. – С. 361.
- 47 *Шкловский В.Б.* Розанов // В.В. Розанов: pro et contra. Личность и творчество Василия Розанова в оценке русских мыслителей и исследователей. Антология. Кн. II. – СПб.: РХГИ, 1995. – С. 331.
- 48 *Розанов В.В.* Соч. В 2 т. Т. 2. – С. 237.
- 49 *Леу С.Е.* Непричесанные мысли. – СПб.: Академический проект, 1999. – С. 137.
- 50 *Розанов В.В.* Соч. В 2 т. Т. 2. – С. 672.
- 51 Там же. – С. 342.
- 52 *Розанов В.В.* О понимании. – СПб.: Наука, 1994. – С. 317.
- 53 Там же.
- 54 Там же. – С. 312.

- ⁵⁵ Там же. – С. 392.
- ⁵⁶ Лосев А.Ф. Из ранних произведений. – М., 1990. – С. 462.
- ⁵⁷ Розанов В.В. Соч. В 2 т. Т. 2. – С. 52.
- ⁵⁸ Там же. – С. 60.
- ⁵⁹ Там же. – С. 97.
- ⁶⁰ Там же. – С. 152.
- ⁶¹ Розанов В.В. О понимании. – С. 485.
- ⁶² Там же. – С. 452.
- ⁶³ Розанов В.В. Соч. В 2 т. Т. 2. – С. 354.
- ⁶⁴ См.: Зеньковский В.В. История русской философии. Т. II. Ч. 2. – Л.: Эго, 1991. – С. 114, 133 – 136.
- ⁶⁵ См.: Митюшин А.А. Творчество Г. Шпета и проблема истолкования действительности // Вопросы философии. 1988. № 11. – С. 95. А.А. Митюшин прямо заявляет: «Одна из многих околонучных сплетен, которые существуют вокруг имени Г.Г. Шпета, называет его “гуссерлианцем”» (Митюшин А.А. О том, как «делается» история русской философии // Начала. 1992. № 1. – С. 52).
- ⁶⁶ См.: Кузнецов В.Г. Герменевтическая феноменология в контексте философских воззрений Густава Густавовича Шпета // Логос. 1991. № 2. – С. 199 – 214; Калинин В.В. Густав Шпет: от феноменологии к герменевтике // Логос. 1992. № 3. – С. 37 – 61.
- ⁶⁷ Шпет Г.Г. Психология социального бытия. Избр. психол. труды. – М.: Институт практической психологии; Воронеж: МОДЭК, 1996. – С. 237.
- ⁶⁸ Там же. – С. 229.
- ⁶⁹ Шпет Г.Г. Шпет (Статья для энциклопедического словаря «Гранат») // Начала (Москва). 1992. № 1. – С. 50 (Статья написана в 1929 г.).
- ⁷⁰ Там же. – С. 51.
- ⁷¹ Шпет Г.Г. Психология социального бытия. – С. 158.
- ⁷² См.: Столович Л.Н. Плюрализм в философии и философия плюрализма. – Таллинн, 2005. – С. 139 – 268.

Аннотация

Статья продолжает начатое автором рассмотрение плюралистических концепций истории русской философской мысли (ФН. 2012. № 6). Предметом настоящего исследования являются «реализм» А.И. Герцена, системный плюрализм философских воззрений П.Л. Лаврова, философская позиция В.В. Розанова, герменевтическая диалектика и социальный реализм Г.Г. Шпета.

Ключевые слова: Герцен, Лавров, Розанов, Шпет, реализм, социальный реализм, диалектика.

Summary

The article continues the author's examination of pluralistic concepts in the history of Russian philosophy (started in «Philosophical Sciences». 2012. № 6). This survey focuses on A. Herzen's «realism», systemic pluralism P. Lavrov's philosophical views, V. Rozanov's philosophical position, and G. Shpet's hermeneutic dialectics and social realism.

Keywords: Herzen, Lavrov, Shpet, realism, social realism, dialectics.