

МИНИСТЕРСТВО
ОБРАЗОВАНИЯ И НАУКИ
РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ

АКАДЕМИЯ
ГУМАНИТАРНЫХ
ИССЛЕДОВАНИЙ

ФН

ФИЛОСОФСКИЕ НАУКИ

2/2013

Москва
Гуманитарий

Научный образовательный просветительский журнал
Издается с 1958 года

Редакционный совет:

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

Редакция:

Аршинов В.И., Блауберг И.И., Вдовина И.С.,
Водолазов Г.Г., Давыдов А.П., Пантин В.И., Порус В.Н.,
Розин В.М., Северикова Н.М., Сиземская И.Н.,
Тульчинский Г.Л., Шевченко В.Н.

Редактор отдела культурологии и религиоведения Дуркин Р.А.
Редактор международного отдела Чикин А.А.

Литературный редактор Феокистова Т.А.

Научный редактор Комиссарова Л.Б.

Ответственный секретарь Пружинина А.А.

Верстка: Романова Е.И., Топилина В.М.

<http://www.academyRH.info>

E-mail: academyRH@list.ru

Шеф-редактор: Мариносян Х.Э.

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

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

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 10.01.2013 г. Формат 60х90/16.
Печать офсетная. Бумага офсетная № 1. Печ. л. 10,0.
Тираж 1000 экз. (1-й з-д 1-750 экз.). Заказ

Отпечатано в типографии «Буки Веди»,
105066 г. Москва, ул. Новорязанская, д. 38, стр. 1.

ОГЛАВЛЕНИЕ

ПАНОРАМА МИРОВОЙ ФИЛОСОФСКОЙ МЫСЛИ

Мир русского зарубежья ■

<i>В.А. МОСКВИН, Х.Э. МАРИНОСЯН</i>	Наследие русского зарубежья: синтез глобального и национального	5
<i>О.Т. ЕРМИШИН</i>	Историософия революции в русском зарубежье XX века	8
<i>А.М. ШИТОВ</i>	Б.В. Яковенко и его «История великой русской революции»	18
<i>Б.В. ЯКОВЕНКО</i>	Предисловия к «Истории великой русской революции»	23

Русская философия: полюсы и векторы ■

К 200-летию со дня рождения А.И. Герцена

<i>ОТ РЕДАКЦИИ</i>	Философское наследие А.И. Герцена и современность	33
<i>И.И. ЕВЛАМПИЕВ (Санкт-Петербург)</i>	А. Герцен и «неклассическая» концепция европейской истории	35
<i>В.В. ЛАЗАРЕВ</i>	На пути к синтезу распавшихся сторон	46
<i>И.Н. СИЗЕМСКАЯ</i>	А.И. Герцен: историософские идеи и предостережения потомкам	57
<i>Н.М. СЕВЕРИКОВА</i>	Великий борец за справедливость	68

Бахтиноведение за рубежом ■

<i>Г.Л. ТУЛЬЧИНСКИЙ (Санкт-Петербург)</i>	Уроки бахтиноведения по-бразильски	79
<i>Ш.В. ДЕ КАМАРГО ГРИЛЮ (Бразилия), Е. ВОЛКОВА АМЕРИКО (Бразилия)</i>	Идеи «бахтинского круга» в Бразилии	84

Зарубежная философия. История и современность ■

К 100-летию со дня рождения Поля Рикёра

<i>О.И. МАЧУЛЬСКАЯ</i>	В поисках смысла	95
------------------------	------------------	----

Философская мысль: рецепция и интерпретация ■

<i>А.В. ЯМПОЛЬСКАЯ</i>	Жан-Люк Марион и редукция к данности	100
------------------------	--------------------------------------	-----

ФИЛОСОФИЯ И КУЛЬТУРА В КОНТЕКСТЕ ВРЕМЕНИ

Культура и цивилизация ■

<i>М.С. УЛАНОВ (Элиста)</i>	Буддизм и православие в цивилизационном пространстве России: истоки толерантности	115
-----------------------------	---	-----

<i>Т.В. БЕРНЮКЕВИЧ (Чита)</i>	Азия и буддизм в контексте творческих идей В. Хлебникова	123
-------------------------------	--	-----

ФИЛОСОФИЯ И ОБРАЗОВАНИЕ

Школа философствования ■

<i>Б.В. МАРКОВ (Санкт-Петербург)</i>	Начала философии Раздел V. Философия истории Глава 14. Философия истории XX в. § 27. Теория цивилизационного подхода	137
--------------------------------------	---	-----

НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ

Приглашение к размышлению ■

<i>А.Т. ПАВЛОВ</i>	Жизнь и деятельность кн. С.Н. Трубецкого как объект научного изучения (рецензия на книгу: О.Т. Ермишин. Князь С.Н. Трубецкой. Жизнь и философия: Биография)	146
--------------------	---	-----

Рецензии, аннотации, отзывы ■

<i>К.В. ВОРОЖИХИНА</i>	Ж. Пирон. Лев Шестов. Философ беспочвенности (G. Piron. Léon Chestov, philosophe du déracinement)	153
------------------------	---	-----

Обзоры, объявления, сообщения ■

Международная конференция «Мудрость философии: творческий путь Рикёра»	157
■	
Наши авторы	158
■	
About the Authors	159
■	
Contents	160

От редакции

Редакция принимает для рассмотрения только материалы, отправленные по электронной почте с указанием домашнего адреса, телефона и e-mail.

Ф.И.О. автора (полностью), место работы, ученая степень и звание, название статьи, аннотации и ключевые слова должны быть представлены на русском и английском языках.

Объем материалов не должен превышать 40 тыс. знаков с пробелами.

В тексте должна обозначаться лишь надстрочная сплошная нумерация ссылок, а примечания и цитируемая литература, оформленная в соответствии с ГОСТ 7.1-2003, — приводиться в конце текста. Авторы материалов несут ответственность за точность приведенных цитат и сведений.

Публикуемые материалы могут быть отредактированы, разумеется, с сохранением основных идей автора.

Позиции редакции и автора не всегда совпадают.



ПАНОРАМА
МИРОВОЙ ФИЛОСОФСКОЙ МЫСЛИ



Мир русского зарубежья



НАСЛЕДИЕ РУССКОГО ЗАРУБЕЖЬЯ:
СИНТЕЗ ГЛОБАЛЬНОГО И НАЦИОНАЛЬНОГО

Историческое наследие русского зарубежья XX столетия представляет собой сокровищницу человеческого гения, наполненную яркими произведениями великих мыслителей и деятелей искусства, литературы, науки, техники, философии, но во многом еще не исследованную достойным образом. Безусловно, в то же время оно содержит многообразные и уникальные философско-религиозные, социально-экономические и политические идеи, среди которых можно найти ответы и на актуальные вопросы настоящего времени о перспективах духовно-нравственного, социально-политического, экономического и культурного развития современной России. Однако в последнее время наблюдается тенденция однобокой интерпретации наследия русского зарубежья, не всегда объективно отмечается то, что помимо политических и религиозных идей русская эмиграция оставила огромное культурное наследие, в первую очередь представляющее обширные пласты литературы, философской мысли, науки, техники, практически всех видов искусства. Отрадно отметить, что все представители русской эмиграции, несмотря на свои политические и идеологические разногласия, были единомышленны в самом главном: у России есть будущее, основой для которого должно стать ее культурное и духовное возрождение.

Богатое культурно-историческое наследие русской эмиграции XX столетия убедительно подтверждает прежде всего то, что Россия обладала мощным потенциалом, который позволял и позволяет сейчас ей всегда на равных с другими странами интегрироваться в мировое общекультурное пространство (научное, социально-политическое, экономическое, информационное, образовательное), но в то же время сохранять оригинальность собственно российского культурного опыта, тем самым доказывая, что самобытность и мировая культура в целом вовсе не отрицают, а во многом дополняют друг друга, что и красноречиво проявляется в наследии русского зарубежья.

Мир русского зарубежья собственно и представляет собой многочисленную плеяду деятелей науки и культуры в самом широком диапазоне. Но важно отметить, что все эти люди образуют культурно-

историческое единство, своеобразную социокультурную общность, что представляется нам в данном случае чрезвычайно важной особенностью этого уникального феномена — мира русского зарубежья. Для определения же персональной значимости каждого, взятого в отдельности, представителя этого мира существуют разные критерии. Например, таким критерием может выступить известность среди широкой публики, и, в первую очередь, соответствующая оценка специалистов — признанных авторитетов в той или иной сфере — филологов, философов, музыковедов, ученых. Весьма отраднo, когда эти два критерия соединяются. Так возникают бесспорные авторитеты, которые занимают ведущее место в общественном сознании. Конечно же, с одной стороны, любая иерархия значимости условна. Однако, с другой стороны, ведь нам известны и бесспорно знаковые фигуры. В литературе — это И.А. Бунин (лауреат Нобелевской премии) и В.В. Набоков, в философии — Н.А. Бердяев и С.Л. Франк, в музыке — С.В. Рахманинов и Ф.И. Шаляпин. Но, строго говоря, любой избранный ряд будет относительно субъективен и недостаточен, поскольку процесс изучения наследия продолжается, и внимание исследователей привлекают все новые имена. В то же время интересно отметить, что для отечественной и зарубежной публики сложились несколько различающиеся «табели о рангах»: так, для западных исследователей композитор Игорь Стравинский представляется более знаковой фигурой, чем Сергей Рахманинов.

Отраднo отметить, что неизвестных и малоизученных авторов — представителей русского зарубежья становится все меньше и меньше. Однако нередко совершенно неожиданно открываются весьма интересные детали в биографии и творческом наследии даже, казалось бы, самых известных деятелей культуры. Так, благодаря усилиям отечественных исследователей и издателей, можно сказать, заново был открыт И.А. Ильин, что произошло после передачи его архива из США в Россию и издания многотомного Собрания его сочинений, и в настоящее время Иван Александрович достойно занимает одно из ведущих мест среди мыслителей русского зарубежья. Новые открытия происходят благодаря методичным усилиям не в последнюю очередь Дома русского зарубежья имени Александра Солженицына — постоянной работе в архивах, обширной издательской деятельности, проведению многочисленных конференций, круглых столов и постоянно действующих семинаров. Так, каждая конференция в определенной степени продвигает исследователей в раскрытии «белых пятен», способствует подведению итогов и обозначению новых исследовательских перспектив. Преследуя эту цель, именно таким образом и будет формироваться в журнале «Философские науки» новый раздел «Мир русского зарубежья».

Многожанровое наследие русского зарубежья – обширный и богатый философский и культурологический материал для исследований еще многих и многих специалистов – неисчерпаемый источник для осмысления нашего, во многом неизвестного, прошлого. Однако в то же время оно может быть представлено как проект, ориентированный на будущее российской государственности. А если учесть степень изученности культурного наследия русского зарубежья в современном обществе, особенно среди молодежи, то было бы крайне полезным включение в учебные программы общеобразовательных школ и вузов нашей страны соответствующих исторических, философских, культурологических курсов, с целью ознакомления российской молодежи с уникальным наследием отечественной социально-гуманитарной мысли, что во многом, на наш взгляд, помогло бы новому поколению россиян успешнее включиться в современные интеграционные процессы в сегодняшнем глобальном мире, сохраняя при этом свое национальное духовное богатство, свою социокультурную идентичность.

Русское зарубежье XX века – это, прежде всего, уникальный исторический и жизненный опыт миллионов русских людей и, в то же время, конкретные судьбы отдельных личностей, которые жили за пределами родины, но смогли сохранить единство культурного и национального самосознания и, вместе с тем, внесли колоссальную лепту в общемировую культуру. Для современной эпохи начала XXI в. с множеством ее социальных, политических, религиозных, идеологических и культурных противоречий феномен русской эмиграции есть образец для понимания тех основ, на которых строилась и может строиться неповторимая самобытность России.

Российская государственность и российское общество могут полноценно и плодотворно развиваться только на основе их культурного наполнения, гармонично сочетающего все многообразие достижений мировой и отечественной культур, которое прошло многовековую историческую проверку, а обширное и удивительно богатое наследие русского зарубежья при его всестороннем изучении могло бы в значительной степени способствовать этому творческому созидательному процессу.

*В.А. Москвин,
директор Дома русского зарубежья имени Александра Солженицына
Х.Э. Мариносян,
шеф-редактор журнала «Философские науки»*

ИСТОРИОСОФИЯ РЕВОЛЮЦИИ В РУССКОМ ЗАРУБЕЖЬЕ XX ВЕКА

О.Т. ЕРМИШИН

О русской революции 1917 г. написаны горы книг, и до сих пор о ней существует множество мнений. Очень показателен разброд оценок даже среди современников и очевидцев революционных изменений. Например, в среде писателей и поэтов одни романтизировали революцию (яркий пример тому — «Двенадцать» А.А. Блока), другие — ее проклинали и демонизировали (в этом плане характерны «Окаянные дни» И.А. Бунина, сборник «Царство Антихриста» со статьями Д.С. Мережковского, З.Н. Гиппиус, Д.В. Filosofova, Вл. Злобина). В понимании революции часто преобладали эмоциональность и субъективность, вызванные личными переживаниями и впечатлениями. И только отдельные авторы в своих размышлениях поднимались над трагической действительностью до историософского осмысления революции. Революция и ее трагические последствия стали насущной проблемой для тысяч русских эмигрантов, и вполне естественно, что выдающиеся русские мыслители, оказавшиеся в эмиграции, искали ответ на вопрос о смысле произошедшей с Россией трагедии, о причинах катастрофы, которая случилась с русской и европейской культурой.

В наше время вновь раздаются призывы к революции, а в общественном сознании формируется классический миф о том, что революция может кардинально изменить жизнь к лучшему. Среди борьбы политических страстей всегда полезно вспомнить об уроках истории, которые учат, что ни одна революция не обходилась без многочисленных жертв и серьезных общественных потрясений. За нами остается выбор — повторять ошибки истории или попытаться осмыслить опыт прошлого, в том числе интеллектуальный опыт, оставленный современниками революций.

В русской эмиграции к историософским размышлениям о сущности русской революции обращались многие авторы, но остановим внимание только на тех, кто демонстрировал глубокий и взвешенный подход к осмыслению революционной катастрофы. В ограниченных рамках статьи не будем касаться радикальных противников или апологетов революции, которые чаще всего руководствовались политическими или идеологическими мотивами.

Интересный исследовательский опыт представляет «История великой русской революции» Б.В. Яковенко, отрывок из которой публикуется ниже в этом же номере журнала. Книга Б.В. Яковенко — это одновременно историческое и историософское исследование. За исторической реконструкцией революции автор пытался разглядеть диа-

лектику событий, уяснить главные тенденции их развития. Годы революции и Гражданской войны Яковенко прожил в Италии (с 1913 г.). С одной стороны, он смотрел на русскую революцию издалека, с другой – происходящее в России вызывало его большой интерес, основанный на личных демократических убеждениях. В результате размышлений Яковенко появляются две его работы, посвященные русской революции: книга «История великой русской революции» (закончена в 1922 г., не была опубликована) и работа «Философия большевизма» (1921). Свое противоречивое отношение к русской революции Яковенко высказал в начале «Истории великой русской революции», в посвящении своей матери, в котором писал: «...всю жизнь мы помышляли о великой русской революции, потом тревожно и горестно переживали ее, потом кляли и оплакивали, но все же сумели понять и простить».

Яковенко признавал, что после февральской революции 1917 г., которая «была чиста и хороша», в октябре Россия «окунулась в море преступлений»¹, а итогом стала большевистская система политико-социального деспотизма. Однако понять революцию ему помогла вера в то, она есть не только разрушение, но и источник новой жизни. Все черты русской революции Яковенко охарактеризовал под общим названием «философия большевизма», вместе с тем доказывая, что большевизм будет рано или поздно преодолен, а в будущей истории человечества восторжествуют принципы духовно-нравственной свободы. Ранее неизвестный труд Яковенко о русской революции еще ждет своих читателей и исследователей.

Далее необходимо вспомнить о статье С.Л. Франка «Религиозно-исторический смысл русской революции» (1924). Франк считал, что для понимания революции нужно преодолеть внешний слой политики и обратиться к познанию исторической судьбы народа, определяющих ее духовных сил. По мнению Франка, Россия и русский народ переживают в революции некий итог общеевропейской истории, которая прошла через Ренессанс, Реформацию, культ научного знания, социализм, в целом – через эпоху безграничной веры в рациональное устройство жизни. Франк подчеркивал: «Глубокий духовный кризис, переживаемый теперь русским народом, есть завершение и вместе с тем поворотный пункт пути, по которому идет все человечество»².

В общеевропейский исторический процесс Россия оказалась вовлечена еще со времени Петра I, который у Франка представлен революционным радикалом и назван «первым русским нигилистом». Нигилистический рационализм есть тот исторический корень, из которого родилась, по Франку, русская революция. В истории, по мнению Франка, действуют духовные законы, которыми определяется исторический процесс развития в его фактической действительности.

Духовный закон революции направлен на отрицание, которое практически означает борьбу за самочинное и рациональное устроение жизни. Для психологии революционера характерны безграничная вера в свою самочинную волю и отрицание каких-либо объективных духовных законов жизни. От революционеров к народным массам передается «наивная вера во всемогущество науки, в возможность при помощи науки технически организовать жизнь, так что будет достигнуто высшее, последнее ее совершенство»³.

Итогом революции в метафизическом плане, как считает Франк, является отрыв человеческой личности от онтологических корней. В результате человек перестает быть самобытной духовной личностью, а превращается в природное существо, подчиненное материальной власти и материальному благополучию. Можно сказать, следуя за размышлениями С.Л. Франка, что в результате революции происходят не только общественные и экономические потрясения, но наступает антропологическая катастрофа, которую предпочитают иногда мягко называть «утратой традиционных ценностей». Сам Франк делал вывод: «Русская революция есть историческое *reductio ad absurdum*⁴, экспериментальное изобличение неправды идеала самочинного устроения жизни, руководившего человечеством за все последние века. В ее лице совершается крушение вавилонской башни, которая строилась человечеством в течение четырех веков»⁵.

Если Франк рассматривал метафизический смысл революции, то Л.П. Карсавин предлагал феноменологическое исследование революционного процесса. В статье «Феноменология революции» (1927) он сформулировал несколько этапов, через которые проходит развитие революции. Несмотря на навязчивые повторы, связанные с идеей симфонической личности (понятие, разработанное автором в период, когда он примыкал к евразийскому движению), Карсавин с историсофской точки зрения блестяще показал диалектику революции, ее общие принципы вне зависимости от места и времени. Описывая конкретные проявления революции и приводя различные примеры (преимущественно из истории Французской революции XVIII в. и русской революции XX в.), он выделил универсальные тенденции и законы в революционном процессе. Революция начинается с постепенного вырождения правящего слоя, поэтому Карсавин дает ей определение: «Длительный процесс вырождения правящего слоя, уничтожение его национальной государственною стихиею и создания нового правящего слоя и называют революцией»⁶. Как считал Карсавин, при вырождении правящий слой распадается на две части: слабеющее правительство и «будирующую» интеллигенцию, которая в борьбе с правительством наивно полагает, что выражает мнение народа. На самом деле интеллигенция сама относится к «старому режиму» и является просто продуктом его разложения, а правительство

гибнет, прежде всего, от отсутствия воли к власти. Карсавин сравнивает революцию с болезнью, когда для выздоровления требуется отторжение больных частей организма. Иначе говоря, необходимо появление вместо интеллигенции, ведущей пустые разговоры, новых сил, в которых воплотится здоровая государственность. Процессы как вырождения, так и выздоровления, могут предполагать разные варианты развития и временные сроки, но историческим итогом должно стать появление нового правящего слоя.

За периодом вырождения следует период анархии, который и вызывает «активное стремление государственной стихии себя осуществить, искание нового правящего слоя и новой власти, болезненное и медленное их народное рождение»⁷. За анархией наступает третий этап, когда к власти приходят грубые силы в виде насильников, честолюбцев и фанатиков, которые для самоутверждения и самоорганизации образуют военноподобную партию (якобинцы, большевики). В борьбе за власть проходит чистка партии, в результате чего фанатики-идеологи уничтожаются или отодвигаются на второй план. На четвертом этапе революции в правящем слое остаются люди без идеологии, воплощающие власть как таковую. На этом заканчивается процесс революции, который оставляет за собой множество нерешенных проблем. Например, Карсавин пишет о проблеме политического синкретизма: «Прежде всего должен быть упорядочен хаос политических отношений, в котором старое перемешалось с новым, а новое частью случайно и ненужно, частью намечает существенное, но неудачно выражено и фрагментарно»⁸. Далее, необходимо создание основных национально-государственных идей, которые определялись бы не отвлеченной идеологией, а абсолютными ценностями, т.е. были бы, как пишет Карсавин, «индивидуализацией и конкретизацией общечеловеческой и Божьей идеи»⁹. Таким образом, всякая революция заканчивается проблемой, которая выражается в необходимости создать новую религиозную и народную идею государства. По мнению Карсавина, для России это означает выбор: «Быть или не быть России сознательно-религиозною, быть или не быть ей особым культурным миром»¹⁰. У Карсавина феноменология революции приводит к проблеме бытия или небытия России.

После рассмотренных статей целесообразно остановить внимание на книге, целиком посвященной теме «Россия и революция». Речь идет о книге Г.П. Федотова «И есть, и будет» (1932), в которой автор пытается подробно и непредвзято рассказать об «истории болезни», постигшей Россию. Будучи талантливым историком, Федотов разворачивает широкую историософскую картину, описывая и анализируя разные исторические силы, участвующие в подготовке и осуществлении революции. Сама Российская империя, созданная в XVIII в., содержала в себе противоречия, одно из которых Федотов образно

выразил в следующей формуле: «Московский православный царь в мундире гвардейского офицера, или петербургский гвардейский офицер, драпирующийся в бармы московского царя»¹¹. Между дворянством и народом существовала огромная пропасть отчуждения и непонимания, но все трещины социальной системы до поры, до времени скрепляла религиозная идея царя как помазанника Божия. Кроме двух основных сословий, были еще две силы, осложнявшие общую ситуацию — бюрократия и интеллигенция. По мнению Федотова, бюрократия страдала отсутствием творчества и воли к власти, а интеллигенция, даже участвуя в политической борьбе, боялась власти. Вырождение дворянства и бюрократии подтолкнули интеллигенцию к деятельности, которая определялась моральным, почти религиозным пафосом. Федотов замечал: «В интеллигенции говорила праведная тревога за Россию и праведное чувство ответственности. Но вся политическая деятельность интеллигенции была сплошной трагедией»¹². Одной из сторон трагедии была неспособность интеллигенции пробиться к народу, преодолеть его недоверие. Презрение простого народа к интеллигентам мешало интеллигенции говорить от имени народа, считать себя его представителями. Отвлеченность и беспочвенность интеллигенции очевидна для Федотова, который пишет: «Масса российской интеллигенции тучнела или тошала в четырех стенах кабинетов — обреченный на заклание, убойный скот революции»¹³. По мысли Федотова, религиозно-сектантская борьба интеллигенции с самодержавием закончилась гибелью обоих противников в 1917 г.

Как считал Федотов, революция началась задолго до ее реального развития. Система государства сохраняла равновесие, пока его не нарушила реформа 1861 г. Как ранее, при Екатерине II, дворянство было освобождено от обязательной военной службы (прямого своего назначения), так теперь крестьянин был освобожден от власти помещика, но не получил земли в личную собственность, и в результате, по выражению Федотова, начался процесс брожения. Выходом из социальных противоречий могла стать опора монархии не на дворянство, а на крестьянство, т.е. путь, указанный Ф.М. Достоевским и почвенниками. Федотов пишет: «Россия должна была перестраиваться: из дворянской в крестьянско-купеческую»¹⁴. Однако этого не произошло. Два последних шанса, по выражению Федотова, не были использованы: революция 1905 г. и контрреволюция П.А. Столыпина. Россия медленно скатывалась в революцию, обвал был неизбежен.

Революция 1917 г. стала для России стихийной катастрофой, и поэтому имела еще более тяжелые последствия. Федотов описывал социальные силы, подготовившие революцию, но вместе с тем не отрицал и роль личности в развитии революционных событий. Он признавал решающую роль двух людей: «Эти два человека — Николай II

и Ленин. Первый спустил революцию, второй направил ее по своему пути»¹⁵. Федотов считал, что в революции были две главные стадии — распад и созидание власти. Большевики оказались единственной силой, способной к созиданию власти. Им не могли противостоять ни дворянство, ни бюрократия, ни интеллигенция, так как большевики как партия руководствовались в практической деятельности деспотическим централизмом, классовой ненавистью и принципиальным имморализмом. Далее Федотов дает следующую оценку ситуации после завершения революции: с одной стороны, он считал, что к концу 1920 г. большевизм выполнил историческую миссию, с другой стороны — он перешел к самовольному творчеству и фальсификации: «Россия, под именем диктатуры, получила самодержавие, а под именем социализма — всеобщее крепостное состояние — в формах, небывалых в ее истории»¹⁶. Федотов глубоко проанализировал историю русской революции, ее истоки и последовательное развитие. Однако на этом он не остановился, но, обладая проницательным умом историка, дал свой прогноз на будущее: «Революция загнивает, и гниение ее, как некогда монархии, отравляет все тело России... Россия снова идет навстречу катастрофе: стихийному взрыву доведенных до отчаяния масс...»¹⁷ Прогноз Федотова во многом подтвердился, что позволяет сделать вывод: революции, разрушая, создают новые противоречия, поэтому путь эволюции представляется более надежным.

Историософия революции получает в русском зарубежье мощное завершение в 10-томной эпопее А.И. Солженицына «Красное колесо» (написана в 1969 — 1989 гг.) и ряде его публицистических статей. Конечно, эта тема требует специального и подробного исследования (первые опыты в этом направлении уже сделаны¹⁸). Однако в рамках данной статьи стоит остановиться на том, что у А.И. Солженицына в понимании революции является оригинальным, а что продолжена эмигрантскую историософскую традицию. Безусловно, «Красное колесо» — это не ряд личных (тем более, субъективных) размышлений, а широкая и объемная историческая панорама. Автор фокусирует внимание на отдельных исторических моментах («узлах»), которые показывают приближение, а затем совершение революции. В отличие от большинства эмигрантских авторов А.И. Солженицын не просто анализирует историческую действительность, а конкретно показывает ее посредством литературных персонажей. Вместе с тем он дает огромный массив документов, который параллельно, помимо литературного сюжета, позволяет приблизиться к пониманию исторических фактов, т.е. читателю предоставляется возможность самому думать и осмысливать суть событий, происходящих в «Красном колесе».

Однако историческая и литературная части повествования находятся в тесной органической связи. Историософский и символический смысл носит в начале романа «Август четырнадцатого» разговор Сани

с Л.Н. Толстым о добре и зле. Затем эта тема добра и зла проходит через весь контекст «Красного колеса». Автор не поучает, не навязывает свое мнение, но искусно показывает, что добро есть личная добродетель, а зло может превратиться в надчеловеческую и страшную стихию. Добро утверждается в человеке усилиями, через личное мужество и личную веру. Зло, зародившись в отдельных умах и найдя благоприятную почву, начинает захватывать все большие массы людей, подчинять их себе, создавать хаос и разрушение. Солженицын передает нарастание этого хаоса и постепенное разрушение гармонии: если роман «Август четырнадцатого» начинается с размеренного повествования об устроенной жизни России, где даже первые признаки приближающейся катастрофы (война) почти не ощущаются, то затем от «узла» к «узлу» темп событий убыстряется, страсти накаляются, люди попадают в поток зла, где дьявол играет людьми. Центральный символ А.И. Солженицына — «Красное колесо». Оно катится, набирает скорость и уничтожает личности, которые уже не могут противостоять стихии. Вся эпопея Солженицына о революции — это, по сути, ответ на вопрос о природе зла, как Л.Н. Толстому, так и всей интеллигенции с ее наивностью, нигилизмом и отвлеченными рассуждениями.

В сравнении с историософией русского зарубежья более традиционны публицистические статьи А.И. Солженицына. В статье «Черты двух революций» А.И. Солженицын дает сравнительный анализ Французской революции XVIII в. и Русской революции XX в., находя как сходства, так и отличия. Его общий вывод: обе революции были идеологическими, т.е. они были подготовлены в просвещении, философии, публицистике. По мнению Солженицына, идеология всегда предшествует революции. Революционные идеи либеральной демократии и социализма могут легко овладевать умами и распространяться, отравляя души. А.И. Солженицын дает одну очень существенную подсказку, чем революционная идеология отличается от просто политических моделей демократии или социализма, которые могут существовать и без всяких революций: идеология агрессивна (стремится «освободить все человечество», т.е. подчинить его себе) и антирелигиозна, так как претендует сама стать религией и не терпит соперников. По мнению А.И. Солженицына, революции всегда имеют одну существенную черту: они ведут к регрессу, образуют движение к худшему, приносят неисчислимые потери. Остановить революцию трудно, практически невозможно в силу ее «инерции разгонного качения».

В статье «Размышления над Февральской революцией» А.И. Солженицын суммирует отдельные выводы, сделанные эмигрантскими авторами, но дополняет их своими личными замечаниями и формулировками. Он указывает на очевидные факты, зафиксированные у

ряда авторов (например, в вышеупомянутой книге Г.П. Федотова): революция совершилась стихийно, без непосредственного участия революционеров, которые уже потом попытались придать ей идеологическое содержание; российская власть, правительство, монархисты страдали безволием и просто отказались от борьбы. В отличие от Г.П. Федотова, который просто называл одним из виновников революции Николая II, А.И. Солженицын более подробно останавливается на вине отрекшегося императора. Он пишет: «Монархия — сильная система, но с монархом не слишком слабым. Быть христианином на троне — да, — но не до забвения деловых обязанностей, не до слепоты к идущему развалу»¹⁹. Признавая общую расшатанность власти к 1917 г., А.И. Солженицын вменяет в личную вину Николаю II нерешительность, назначение на высшие посты в государстве посредственных деятелей (единственное исключение — П.А. Столыпин), принесение государственного долга в жертву христианскому миролюбию.

Особенно А.И. Солженицын обращает внимание на правовую сторону революции. В отказе от законности и правовых основ революция уже совершила свой первый и решительный шаг к будущим беззакониям. Император Николай II отрекся от престола и за себя, и за сына, хотя никакие законы Российской империи этого не предусматривали, его брат Михаил передал власть несуществующему Учредительному собранию, а фактически — Временному правительству. А.И. Солженицын комментирует: «Большого беззакония никогда не было совершено ни в какое царское время: любая “реакция” всегда опиралась на сформулированный и открыто объявленный закон. Здесь же похищались все виды власти сразу — и необъявлено». Главные выводы А.И. Солженицын делает в конце статьи, рассуждая о причинах революции. Он считает, что есть смысл говорить не о поверхностных, а о глубоких причинах. К последним Солженицын относит две: давний конфликт общества и власти, отступничество от веры. Он пишет: «Я еще сам хорошо помню, как в 20-е годы многие старые деревенские люди уверенно объясняли: — Смута послана нам за то, что народ Бога забыл. И я думаю, что это привременное народное объяснение уже глубже всего того, что мы можем достичь к концу XX века самыми научными изысканиями». Революция есть Божий суд над человечеством, в ней действуют высшие, метафизические законы — итог историософских размышлений А.И. Солженицына.

Чем в начале XXI в. актуально наследие, оставленное мыслителями русского зарубежья, применительно к проблеме революции? Из рассмотренных выше работ можно сделать вывод: революция есть болезнь, от которой не так легко избавиться, но, чтобы вылечиться, надо знать ее особенности и представлять пути излечения. Авторы, писавшие в эмиграции о революции, верили в то, что большевизм рано или поздно падет, но понимали все возможные последствия

длительной коммунистической диктатуры и трудности в их преодолении. Они думали, что вместе с падением большевизма произойдет всенародное покаяние и очищение, которое станет основой для возрождения России. К сожалению, этого не произошло. Для защиты от революции, призрак которой снова бродит по всему миру, остается надеяться только на самое простое и понятное: чувство национального самосохранения, стремление к духовной солидарности и элементарный здравый смысл, благодаря которому можно отличить позитивное идейное содержание от очередной идеологической провокации.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Яковенко Б.В. Философия большевизма // Яковенко Б.В. Мощь философии. – СПб., 2000. С. 922.

² Франк С.Л. Религиозно-исторический смысл русской революции // Проблемы русского религиозного сознания. – Берлин, 1924. С. 292.

³ Там же. С. 297.

⁴ сведение к абсурду (лат.)

⁵ Франк С.Л. Религиозно-исторический смысл русской революции. С. 320.

⁶ Карсавин Л.П. Феноменология революции // Русский узел евразийства. – М., 1997. С. 158.

⁷ Там же. С. 168.

⁸ Там же. С. 189.

⁹ Там же. С. 191.

¹⁰ Там же. С. 200.

¹¹ Федотов Г.П. И есть, и будет // Федотов Г.П. Собр. соч. В 12 т. Т. 5. – М., 2011. С. 11.

¹² Там же. С. 26.

¹³ Там же. С. 30.

¹⁴ Там же. С. 54.

¹⁵ Там же. С. 58.

¹⁶ Там же. С. 83.

¹⁷ Там же. С. 88.

¹⁸ Например, см.: Немзер А.С. «Красное колесо» Александра Солженицына: Опыт прочтения. – М., 2011.

¹⁹ Здесь и далее цит. по: URL: http://solzhenicyn.ru/modules/myarticles/article_storyid_305.html

Аннотация

В статье дан обзор историософских размышлений о революции в работах мыслителей русского зарубежья XX в. (Б.В. Яковенко, С.Л. Франк, Л.П. Карсавин, Г.П. Федотов, А.И. Солженицын). Всех рассмотренных авторов объединяет стремление разобраться в причинах революции, понять законы ее развития. Революция, осмысленная с историософской точки зрения, предстает как общенародная болезнь, излечение от которой имеет большие трудности. По мнению

автора статьи, на вопрос о сущности революции мыслители русского зарубежья дали ответы, которые сохраняют актуальность в начале XXI в.

Ключевые слова: историософия, революция, русская история, государство, политика, идеология, рационализм, интеллигенция, религия.

Summary

The article gives an overview of historiosophical thoughts on revolution in the works of Russian emigrant thinkers of the 20th century (B. Yakovenko, S. Frank, L. Karsavin, G. Fedotov, A. Solzhenitsyn). All the considered authors share the effort to find the reasons for revolution, understand the laws of its development. Revolution, interpreted from the historiosophical point of view, appears as a national illness that is difficult to be cured. The author believes that Russian emigrant thinkers gave such answers to the question on the essence of revolution that are still relevant in the beginning of the 21st century.

Keywords: historiosophy, revolution, russian history, state, politics, ideology, rationalism, intelligentsia, religion.



Обращаем внимание читателей, что в серии «Философия России первой половины XX века» вышел том, посвященный Б.В. Яковенко. Издание составлено из статей, написанных в разное время отечественными, чешскими и итальянскими учеными. Редактор-составитель А.А. Ермичев.

Развернутая информация о выходящих томах Серии будет дана в одном из ближайших номеров нашего журнала.

Б.В. ЯКОВЕНКО И ЕГО «ИСТОРИЯ ВЕЛИКОЙ РУССКОЙ РЕВОЛЮЦИИ»

А.М. ШИТОВ

«История великой русской революции» — работа о русской революции, написанная девяносто лет назад Борисом Валентиновичем Яковенко (1884 — 1949), добровольно и сознательно прожившим большую часть своей жизни за рубежом и оттуда следившим за политической, литературной и культурной жизнью в России. Б.В. Яковенко известен, прежде всего, как философ и историк философии. В 2000 г. в петербургском издательстве «Наука» вышел репрезентативный сборник его философских и историко-философских работ под названием «Мощь философии», в 2003 г. в московском издательстве «Республика» издана «История русской философии», написанная Яковенко для Славянского института в Праге. Другие стороны его творческой деятельности — переводческая, публицистическая и историческая — изучены и известны меньше.

В изданной в 1988 г. в Мельбурне брошюре «Мощь философии», которая содержала переиздание одноименной статьи из пражского «Логоса» и ее перевод на английский язык, сын философа Дмитрий Борисович Яковенко в разделе «Рукописи и программа работ» дал ясное и четкое указание на то, что рукопись «Истории великой русской революции» хранится в Праге¹, но исследователи наследия Б.В. Яковенко, по-видимому, этого не знают или не заметили. Только этим можно объяснить то, что итальянский исследователь Томмазо дель Эра в своей статье «Политические статьи Б.В. Яковенко: итальянский период», помещенной в приложении к выше упомянутому петербургскому изданию, написал: «Опираясь на различные данные, можно с достаточной степенью уверенности утверждать, что Яковенко написал большую (возможно, в нескольких томах) историю русской революции, предлагая ее как минимум трем различным издательствам. Не найдено ни одного экземпляра этой работы...»²

«История великой русской революции», раскрывающая взгляды Яковенко на русскую революцию 1917 г., хранится в пражском архиве философа³ и состоит из двух частей. Первая часть, «Разложение старого порядка», основана в первую очередь на богатом газетном и журнальном материале, она дает картину политической жизни царской России начиная с политической реакции после революции 1905 — 1907 гг. («Столыпиниада») через годы мировой войны и до предреволюционных событий февраля 1917 г. Вторая часть представляет собой историческую хронику политических событий, начиная с первых дней Февральской революции 1917 г. до Октябрьского переворота, т.е. до вооруженного свержения Временного правительства и захвата власти большевиками в Петрограде, Москве, а затем и в других городах

России. Таковы хронологические рамки написанной Б.В. Яковенко исторической работы.

Подобно многим написанным Б.В. Яковенко исследованиям, эта книга писалась для иностранного читателя, для издания на итальянском языке. Во всяком случае, пока не найдено ни одного свидетельства, указывающего на то, что он пытался издать ее на русском языке. В списке работ, предназначенных самим Яковенко для включения в будущий сборник его трудов на русском языке, помечено: рукопись есть⁴. А далее, в скобках указано, что итальянская рукопись в Милане у издательства «Moggeale», а другая итальянская версия, расширенная, в 4-х частях у издательства «La Voce» в Риме и Флоренции.

Яковенко не вел дневников, но использовал для написания своей работы нечто не менее ценное, а именно — свои непосредственные пометки, подчеркивания, краткие и развернутые комментарии, записанные им на полях и между строк заинтересовавших его статей. Известно, что в Италии Яковенко оставил большое количество полных комплектов газет и журналов, которые он использовал при написании своих публицистических статей еще в годы Первой мировой войны.

В годы войны Яковенко написал ряд статей о характере войны и против национал-шовинизма в России. Он подготовил к изданию сборник своих политических статей 1915 — 1917 гг. на русском языке под названием «О смысле войны». Яковенко послал в Россию этот сборник, но книга не была опубликована. К сожалению, русские тексты публицистических статей, посланные в Россию для публикации, скорее всего, потеряны.

Февральская революция 1917 г. изменила деятельность российских дипломатических представительств и их отношение к политическим эмигрантам и гражданам России, проживающим за рубежом. Ранее отчужденные от соотечественников за границей, посольства начали сотрудничать с гражданами России, находящимися за границей, и с «эмигрантскими комитетами», образованными в Лондоне, Париже, Риме, Берне. Согласно «Правилам об оказании помощи русским подданным за границей», установленным Временным правительством, российским посольствам и консульствам были отпущены кредиты на выдачу пособий и ссуд для оказания материальной помощи лицам, постигнутым войной за рубежом, и для возвращения их на родину. После Февральской революции Б.В. Яковенко с семьей переезжает в Рим, где работает архивариусом в российском посольстве. Это были годы интенсивной публицистической деятельности в издаваемых при финансовой поддержке посольства России в Италии газетах и журналах на итальянском языке: «La Russia» («Россия»), «La Russia Nuova» («Новая Россия»), «La Russia Democratica» («Демократическая Россия»). В 1919 г. Яковенко опубликовал в издаваемом им еженедельнике «Новая Россия» свою статью «Версальский мир» с резкой критикой

Версальского договора как предательства по отношению к Германии. За эту статью он был арестован. Итальянские власти приняли решение о высылке Б.В. Яковенко в Югославию. Только вмешательство влиятельных итальянских друзей спасло его от депортации.

В 1921 – 1922 гг. Яковенко опубликовал в журнале *L'Europa orientale* («Восточная Европа»), которым руководил Э. Ло Гатто⁵, серию рефератов о книгах, освещающих события Февральской революции в России под общим названием «Записки о русской революции» (*Scritti sulla rivoluzione russa*). После переезда в Чехословакию (1924) Яковенко не прекращал попыток издать свою «Историю» на итальянском языке. Для издания книги он обратился за поддержкой к президенту Чехословацкой республики – 13 февраля 1928 г. Яковенко направил письмо Т.Г. Масарику с просьбой одолжить ему 4000 итальянских лир для издания двух томов «Истории русской революции» на итальянском языке. Уже 17 апреля 1928 г. был получен ответ из Канцелярии президента Чехословацкой республики, в котором сообщалось, что президент Масарик выделил необходимую сумму на условиях, которые были предложены в письме Б.В. Яковенко и что сумма уже переведена. Но книга не была издана. Причины этого остаются неясными. Возможно, ответ содержался в письмах О. Кампа и других итальянских издателей к Яковенко.

Для понимания взглядов Б.В. Яковенко и той позиции, с которой написана «История великой русской революции», необходимо обратиться к некоторым фактам его жизни и деятельности, к кругу его идей. В формировании революционных взглядов Бориса Яковенко решающую роль сыграли семейные традиции, воспитание в духе уважения к революционной деятельности и революционерам, восхищения жертвенностью, стойкостью, мужеством и героизмом революционных деятелей в истории. «Дух революционности» воспитывался в семье, был подкреплён примерами отца и матери Б.В. Яковенко, взглядами его товарищей по гимназии. Революционером был отец Б.В. Яковенко – Валентин Иванович Яковенко, в революционной деятельности принимала участие его мать, Клавдия Андреевна Мурашкинцева-Яковенко, профессиональным революционером стал друг его детских и юношеских лет Константин Михайлович Ермолаев⁶.

В молодости и сам Борис Яковенко принимал участие в революционной борьбе. После окончания гимназии в 1902 г. он вместе с Константином Ермолаевым отправился в Париж, где посещал «свободную» Русскую высшую школу общественных наук, познакомился с жизнью русских революционеров-эмигрантов, присутствовал на диспуте, где выступал В.И. Ленин. Скорее всего, Яковенко слушал лекции В.Н. Ивановского и В.И. Ленина, который в феврале 1903 г. читал курс «Марксистские воззрения на аграрный вопрос в Западной Европе и в России» в Русской высшей школе общественных наук.

Летом 1903 г. Борис Яковенко с друзьями предпринял путешествие пешком по Швейцарии. После посещения Е. Брешко-Брешковской он возвратился в Россию с грузом нелегальной литературы. Яковенко не понаслышке знал о преследованиях за революционную деятельность. В 1905 г. он был арестован в связи с убийством великого князя Сергея Александровича, находился в Пугачевской башне Бутырского тюремного замка, затем — в Таганской тюрьме (всего находился под стражей с 1 по 14 марта 1905 г.). 13 апреля 1912 г. Яковенко был вновь арестован, содержался в Бутырской тюрьме, освобожден 21 июня 1912 г.

Документы пражского архива Б.В. Яковенко, его сочинения и наброски, воспоминания его дочери подтверждают, что Борис Яковенко сохранил верность демократическим (в самом точном и подлинном смысле этого слова) и революционным традициям русской интеллигенции. Свое сочинение о революции Яковенко подготовил по горячим следам революционных событий в России. Название книги не отличается оригинальностью, в первые же годы после революции было написано немало брошюр и книг с подобными названиями. В чем достоинство работы Б.В. Яковенко, почему имеет смысл ее издание в наши дни? Прежде всего, работа Яковенко интересна тем, что она дает представление о том, как воспринимались события, о которых пишет автор, русскими людьми, жившими за рубежом.

Глубокий исторический взгляд на события Новой и Новейшей истории невозможен без учета того, что решающее значение для их верного понимания имеют революции, и что вся история может рассматриваться как история революций и реакции на них... Мы живем, пользуясь завоеваниями революций.

Революция 1905 — 1907 гг., первая из трех русских революций, незримо, но присутствует в «Истории» Яковенко. Не следует забывать, что и она имела всемирно-историческое значение, воспринималась как шаг вперед и сравнивалась с Французской революцией XVIII в. Февральская революция в России оказала громадное влияние на европейские и мировые события. Историческая работа Яковенко помогает понять события Февральско-мартовской революции и естественность перехода власти к Советам, в которых большевики в октябре играли ведущую роль. Ценным является показ логики событий — того, что чем больше душили, давили, громили движение против самодержавия, тем грознее надвигался революционный финал.

Хотя Яковенко симпатизировал А.Ф. Керенскому, но он не изменил исторической правде и показал его бесславный конец. Вторая часть работы заканчивается рассказом о выступлении А.Ф. Керенского в Предпарламенте 24 октября 1917 г. и словами влиятельного деятеля Исполнительного Комитета Петроградского Совета, одного из лидеров партии левых эсеров Б.Д. Камкова, не только отказавшего в поддержке Керенскому, но и во имя спасения революции потребовавшего

отставки возглавляемого Керенским правительства. Судьба Временного правительства была решена. Бросается в глаза незавершенность, незаконченность исследования. Однако сравнение февраля и октября 1917 г., отношение Б.В. Яковенко к большевизму и Октябрьской революции уже было сформулировано и опубликовано в его «Философии большевизма» (1921): «Мартовская революция была чиста и хороша и телом, и духом, но — увы, — она оказалась импотентна; октябрьская революция показала отвратительное лицо и оскаленную маску и окуталась клубами духовного смрада и окунулась в море преступлений; но она и зачала, и родила, и растит... пусть в муках и проклятии, но растит невиданное детище»⁷.

До конца своих дней Б.В. Яковенко продолжал отстаивать свое понимание русской революции. В программной статье первого номера пражского «Логоса» (1925) он писал: «Русская революция не только потрясающее разрушение, но и источник новой жизни и нового творчества. Как событие небывалого масштаба, оно для каждого из нас несет с собою новое и неиспытанное доселе чувство бытия. В чувстве же бытия, в напряженности онтологического самоощущения мы видим основу и залог того расцвета и углубления всей русской культуры и русского философского творчества, которому по мере своих сил и собирается служить возобновляемый “Логос”»⁸. В наброске, который датирован 1933 г., Б.В. Яковенко утверждал: «Смысл ее (русской революции. — А. III.) — ценой каких бы то ни было жертв и страданий достичь справедливости и дать человечеству счастье... Можно ли сомневаться, кто продолжает христианскую культуру? То есть культуру человечества?»⁹

Книга Б.В. Яковенко о русской революции написана для тех, кто хочет разобраться и понять события тех далеких, судьбоносных для России и всего мира лет.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ См.: Яковенко Б.В. Моцъ философии. — Мельбурн, 1988. С. 30.

² Томмазо дель Эра. Политические статьи Б.В. Яковенко: итальянский период // Яковенко Б.В. Моцъ философии. — СПб., 2000. С. 939.

³ Архив Б.В. Яковенко. — Прага (далее — АЯ). Ед. хр. 85, 86, 87, 88.

⁴ АЯ. Ед. хр. 112.

⁵ Лю Гатто (Lo Gatto) Этторе (1890 — 1961), итальянский теоретик и историк культуры, литературовед, переводчик, автор трудов по истории русской литературы.

⁶ Ермолаев Константин Михайлович (1883 — 1919), активный участник социал-демократической (меньшевистской) партии, с начала 1900-х гг. член РСДРП, с 1907 г. член ЦК РСДРП, делегат V Лондонского съезда РСДРП (1907).

⁷ Яковенко Б.В. Моцъ философии. С. 922.

⁸ [Яковенко Б.В.] Логос // Логос. 1925. Кн. 1. С. 18.

⁹ АЯ. Ед. хр. 166. Л. 1.

ПРЕДИСЛОВИЯ К «ИСТОРИИ ВЕЛИКОЙ РУССКОЙ РЕВОЛЮЦИИ»

Б.В. ЯКОВЕНКО

Предисловие к первому выпуску

От автора

Может быть, справедливо было бы озаглавить три выпуска, составляющих настоящую работу, менее претенциозным образом, назвав их «Очерком истории великой русской революции». Но я предпочитаю более ответственный заголовок, потому что в основе этих выпусков лежит большой шеститомный труд, предпринятый мною два с половиной года тому назад для итальянской печати. Мне удалось довести этот труд в таких размерах только до половины, ибо итальянскому издательству, побудившему меня к этой работе, оказалось не под силу «поднять», и, по его же предложению, я должен был удовольствоваться переизложением всего материала в рамках одного большого тома. Настоящее русское издание является переделкой и приспособленным сокращением этого тома; следовательно, основывается на том же материале и на той же его разработке; и потому, по-моему, заслуживает и более ответственного заголовка.

Так как настоящая работа рассчитана на широкую публику, и в этом смысле я не считаю ее научным трудом (хотя она и является результатом научного наследования), я воздерживаюсь от загромождения ее не только какими-либо историческими изысканиями, но и примечаниями, справками и библиографией. Что касается до источников, скажу только, что главным материалом при составлении настоящего выпуска мне послужили, конечно, наборы крупнейших русских политических газет и лучших толстых литературно-политических журналов за 1909 – 1917 гг. Был использован также и ряд книг и брошюр, либо прямо трактовавших с той или иной стороны об этой эпохе, либо для нее характерных. В общем, в моем распоряжении был большой материал, и сожалеть приходится лишь о том, что узкие рамки работы не позволили использовать его более обстоятельным и детальным образом.

Рим, июль 1922 года

Предисловие ко второму выпуску

«История не ищет законов и не образует понятий; не индуцирует и не дедуцирует, она предназначена *ad narrandum*, *non ad demonstrandum**; не строит она универсалий и абстракций, но постав-

* к повествованию, а не к доказательству (лат.)

ляет интуиции; *individuum omnimodo determinatum*** есть ее область, как является и областью искусства. Потому история подходит под общее понятие искусства»***¹.

Однако, с другой стороны, в противоположность всем основным формам и сферам искусства, она пользуется почти исключительно при достижении этой своей задачи не красками, не звуками и даже не образами, а представлениями и понятиями. И в то время как другие произведения искусства претендуют только на объективность прекрасного, история мало думает об этой последней и претендует, главным образом, на объективность истинного. Она стремится интуировать и рассказать то, что было на самом деле. В этом смысле история подходит также под понятие науки. В конечном счете, она представляет собой, стало быть, некоторое промежуточное образование между искусством и наукой, между прекрасно-интуитивным и истинно-действительным. Это — художественная деятельность в научных целях и вместе с тем — научная деятельность в художественных целях. И, значит, это не настоящее искусство и не настоящая наука. Ибо художественность в ней нарушается рационализмом, генерализмом и объективизмом понятия, а научность искажается эмпиризмом, индивидуализмом и субъективизмом образа.

Про историю можно сказать прекрасно, перефразируя знаменитое утверждение Фихте² относительно философии и, конечно, с гораздо большим на то правом, «что за историю выберешь ты, это зависит от того, что ты за человек». Ибо во всякой истории, сколь бы ни был совершенен используемый ею научно-познавательный аппарат, всегда подоплека, база будет личная, индивидуальная, субъективная. Пусть передаваемый ею материал будет безукоризненно точен и достоверен: то, как она будет передаваться и излагаться, неизбежно будет запечатлено личностью трактующего, его основными оценками, вкусами и интуициями, его личным положением в мире и по отношению к миру.

Памятуя об этом и желая быть до конца искренним и перед собою и перед читателем, — в данном случае особенно перед ним, дабы дать ему возможность сразу же правильно ориентироваться в предлагаемой его вниманию истории великой русской революции — я считаю своим долгом наперед указать в общих чертах, в чем состоит мое субъективное отношение к излагаемым тут явлениям и событиям.

Прежде всего, я принадлежу к тому поколению русских людей, которое унаследовало дело подготовки революционного взрыва от двух предыдущих поколений и подобно им израсходовало свои лучшие интеллектуальные силы на это дело.

** всецело определяемая индивидом (*лат.*)

*** Benedetto Croce. *Filosofia dello spirito I: Estetica* (примеч. Б.В. Яковенко).

В моих жилах течет кровь революционеров. Моя мать уже восемнадцатилетней девушкой под конвоем двух жандармов скакала денно и ночью тысячу верст в архангельскую ссылку по снежным бесплодным равнинам русского севера, при сорокаградусном морозе. Дух революционности вошел в меня с первых же дней моей сознательной жизни и сделался одним из основных элементов моей души — и если я потом практически непродолжительно и мало принимал участие в конкретной революционной работе, то духовно и теоретически я всегда жил идеей освобождения России от политического и социального гнета и протестом против всех форм сковывавшего ее самодержавного рабства. Мудрено ли, если зрелище разразившегося катаклизма будит во мне, рядом с чувством ужаса, горя и отвращения перед ее низменными, дикими и безнравственными проявлениями, также и чувство глубокого удовлетворения в виду достигнутого разрешения поставленной великой задачи, а также энтузиазм перед мощно открывающимися в силу этого беспредельными перспективами в будущем? Русская революция есть также и мое детище; и я не могу, в конечном счете, смотреть на нее иначе как любящими, верящими и прощающими глазами матери.

Во-вторых, и моя жизненная философия есть философия революционная, философия всесторонней и всеобъемлющей свободы. Свободная личность, творящая добро в рамках свободного общества, на базе свободного труда — вот, по-моему, то, чего надлежит достигать человеку, достижение чего составляет смысл жизни и, соответственно, я способен и согласен понимать и историческую жизнь человека и человечества лишь как посильное выявление и утверждение ими добра в атмосфере борьбы свободы с необходимостью, насилием, эгоизмом и произволом. Я, стало быть, решительно отвергаю материалистическое или узко-экономическое понимание и жизни, и истории. С моей точки зрения, материя (экономика), как таковая, не имеет и не может иметь значения фактора в истинно-человеческой жизни и истории: это — только та внешняя среда или та почва, в которой и на которой они разыгрываются: не больше! Играть там действительную роль материя может лишь в том случае, если одухотворяется, осмысливается идеями. Рычаги, факторы и мотивы жизни и истории — все до единого духовно-идеального порядка; самый труд является в жизни и истории человеческой могущественным фактором лишь постольку, поскольку он одухотворяется там, оплодотворяется и осмысливается великими идеями свободы и добра и действует у них в полнейшем подчинении.

Отсюда следует, в-третьих, что я совершенно не приемлю концепции и метода так называемой «борьбы классов». Это ведь только несколько улучшенное и потенцированное переиздание узко-эгоистического и индивидуалистического материализма.

Конечно, экономический эгоизм класса лучше и духовнее материалистического эгоизма отдельного индивидуума; конечно, эгоизм огромного класса пролетариев, объединяющих в себе всех угнетенных работников, лучше и духовнее эгоизма малочисленного класса капиталистических угнетателей, но, глядя в корень вещей и копая до самой глубины человеческой жизни, и классовая борьба пролетариата за свои экономические и социальные интересы и права есть, все-таки, в конце концов, борьба по-прежнему эгоистическая и потому не настоящая, не безусловная борьба за свободу человека. И революция, ею производимая, есть не настоящая и не безусловная революция, или, вернее, то выражение и направление, которое она сообщает революции, недостаточно революционно. Настоящая революция должна быть и только и может быть, прежде всего, и по преимуществу, революцией внутренней, духовной, нравственной, революцией в сознании и душе человека и человечества; революцией, в равной мере направленной на свободу и нравственное самоутверждение каждого человека и человечества без исключений; преобразованием их из игры материалистических интересов и арены эгоистического насилия и произвола в среду утверждения всецелой свободы и подлинного добра. Нравственный переворот, духовное перерождение — это главное; остальное прилагается само собою, как следствие; и — увы! — не наоборот. И что это именно так, нагляднее всего показывает сейчас наша русская социально-политическая и общекультурная действительность: русская революция в ее целом является громадным, великим сдвигом по направлению к завоеванию и утверждению истинной свободы и справедливости, но она с самого же начала искажена была и остается материалистически-эгоистической схемой ее внешнего ведения и положения. Ее величайшее социально-политическое и культурно-духовное содержание унижено, сплющено, окурджено и загажено эгоистически-насильственным методом ее осуществления. Победив безусловно для будущего, она обнаруживает в настоящем все признаки смерти, все симптомы реакции.

Дух человеческий, дух добра и свободы, рванувшись ввысь и потянув туда все и вся за собою, снова оказался стиснут и сперт в прокрустовом ложе эгоистического материализма. И ясно, что в таком случае долг всякого истинного поборника свободы и духа, всякого подлинного и искреннего революционера состоит сейчас в том, чтобы снять с достигнутого так безжалостно облепившую его и уродующую материалистически-эгоистическую оболочку и дать вывиться ему во всей своей подлинной революционности и во всей своей нравственно-идеалистической красе.

В-четвертых, я всегда практически становлюсь на сторону тех общественных и личных тенденций, которые заключают в себе, в каждый данный момент и при данных конкретных условиях, макси-

мум здравого и практически осуществимого революционного идеализма. Я такой же противник доктринерской крайности влево, как и реакционной рутины справа. Я знаю хорошо, что добро конкретно и практически родится и живет во зле, а свобода осуществляется и укрепляется в атмосфере насилия и произвола, и потому я считаю наиболее революционным и идеалистическим требовать в каждый данный момент осуществления только такой свободы и справедливости, которые практически и технически осуществимы в данных конкретных условиях, памятуя, что доктринерское насильственное осуществление даже самых возвышенных и благих намерений не только совершенно призрачно, не только не достигает своей цели, но отбрасывает человечество назад и отнимает даже те формы свободы и добра, какими оно обладало в тот момент, когда над ним был произведен произвольный опыт. Я сторонник в конкретной жизни, так сказать, метода среднего или теоретически-минимального и практически-максимального идеал-революционизма.

И следуя этому моему мироощущению и миропониманию, я, естественно, был на протяжении всего периода «великой войны» решительным поборником Четверного Соглашения. Центральные державы являлись в моих глазах оплотом европейской реакции, а возможная их победа — угрозой самому существованию европейского демократизма, европейской свободы. Разумеется, от моих взоров не укрывались многочисленные, и даже слишком многочисленные, реакционно-материалистические тенденции, проникавшие собой западноевропейские демократии (не говоря уже о царской России), и я, конечно, хорошо понимал, что происходившая борьба в немалой степени была борьбою противоположных эгоистических интересов самого низменного, утилитаристического, наживного порядка. Но, при всем том, для меня оставалось несомненным, что, по воле судеб, борясь за свои наживные интересы, Четверное Соглашение боролось в то же время и за величайшие идеи человечества, за свободу и справедливость. Конечно, такое совпадение было совершенно случайно и, при других обстоятельствах или в другую эпоху оно могло бы принять (да и принимало) совсем другие и даже противоположные формы, но от этого самый факт именно такого совпадения в данном случае не переставал быть фактом. Четверное Соглашение, достаточно реакционное у себя дома, боролось за свободу против абсолютно реакционной в тот момент и вовнутрь и вовне Пан-Германии. Правда, во имя истинной свободы и справедливости можно было бы занять спокойно нейтральную позицию, одинаково сторонясь обоих эгоистических соперников. Это можно было сделать либо, так сказать, совершенно умывая руки по отношению к данному периоду жизни человечества, что, по-моему, было бы просто античеловечно и означало бы сухо-формалистическую заботу о высоких идеалах, сочетаемую с

самым грубым материальным эгоистическим эгоизмом. Либо последовать за Циммервальдом и, во имя достижения свободы и справедливости, направить против «великой войны», в лице обоих соперничающих и бьющихся крыльев, струю социально-политической революции, что, по-моему, благодаря обстоятельствам тогдашнего момента, могло фактически легко оказаться прямой помощью Германии, и чем во всяком случае до неимоверности усложнялась и запутывалась и без того уже сложная и запутанная ситуация, ибо к конфликту между буржуазно-демократическими и буржуазно-реакционными интересами присоединился бы таким образом еще общий конфликт между интересами вообще буржуазными и пролетарскими, конкретно выразившийся в столкновении между войной и революцией. Между тем, я полагал, что столкновение между войной и революцией ни к чему доброму ни для той, ни для другой стороны повести не могло бы. Я боялся, что не координированная, обособившаяся и разыгравшаяся вовсю революция обессилит настолько Соглашение фактическим военным выпадением России, что ему придется сложить оружие или, по меньшей мере, примириться с пангерманистской диктатурой в середине Европы (которая затем не преминула бы ликвидировать и русскую революцию и вообще сдвинуть социально-политическое состояние Европы значительно вправо). Но если бы даже этого и не произошло, и Соглашение и при таких условиях одержало бы верх над Германией, все равно, по моему глубокому убеждению, отрыв русской революции от противогерманской борьбы и сосредоточие ее на себе самой и на социальном самоуглублении, могло только и только отразиться на победоносной Западной Европе забвением демократических лозунгов союзнической борьбы с Германией и расцветом материально-наживных интересов. Думая так, я руководствовался, конечно, не марксистским пониманием истории, а главным образом психологией человека и человечества, как в настоящую эпоху, так и на всем протяжении истории; и дальнейшие события показали красноречиво, как я был прав. Русская революция, действительно, погубила войну как прогрессивный и идеалистический фактор. Вместо осуществления возвышенных демократических лозунгов, она, найдя свое внешнеполитическое завершение в Брест-Литовском мире, сделала возможным, как его логическое следствие, Версальский мир. Ибо при виде того, как самые крайние идеалисты (русские революционеры) втаптывают в грязь всяческий социальный и политический идеализм, западноевропейские представители наживы и капитала, конечно, без церемоний распоясались... Но не только революция погубила войну, а и война погубила, в свою очередь, революцию. Прежде всего она потребовала от революции громадной затраты ее собственных сил, которые могли бы, при других обстоятельствах, быть затрачены на организацию самой революции и разрешение ее главнейших задач;

во-вторых, она послужила чрезвычайно благоприятной почвой для острого взаимостолкновения двух основных крыльев революционного движения: правого и левого, в форме конфликта между оборончеством и пацифизмом, а, следовательно, и для внутреннего разложения революции, которое вскоре же позволило вновь возродиться войне, выродившейся, таким образом, из внешней борьбы в гражданскую. Революция захлебнулась в войне и, в конце концов, была вынуждена отказаться почти от всех лозунгов, с которыми выступила против нее: сначала она вынуждена была склониться униженно и опозориться перед германским империалистическим кулаком, уступив ему беспрекословно громадные русские территории; она должна была затем втиснуть вновь русский народ в самую изнурительную гражданскую бойню, установить самый насильственный и антидемократический способ управления страной и, наконец, в завершение всего, на развалинах бывшей России она вынуждена была заняться постепенным восстановлением старого государственного капитализма, после того как своими эксцессами, неудачами и преступлениями толкнула Западную Европу решительно на путь реакции (что с такой наглядностью демонстрируется, скажем, примером Италии). Предвидя все это, я был во время войны, в-пятых, противником немедленной революции в России.

Я нарочно пространно остановился на тех моих отчасти философских, отчасти жизненных, отчасти общественно-политических взглядах и убеждениях, которые безусловно субъективизируют мое изложение хода великой русской революции. Мне хочется теперь сказать два слова о тех, так сказать, технически-объективистических элементах, которые до некоторой степени уравнивают такой субъективизм. А именно, я, во-первых, не был ни непосредственным участником, ни непосредственным свидетелем революции; я участвовал в ней здесь за границей: наблюдал и изучал ее из-за границы, из Италии. Я считаю, что это *большой плюс*, ибо это дает мне до известной степени историческую перспективу, заменяя собою те 25, или 50, или 100 лет, которые, по мнению некоторых патентованных и слишком академических историков, необходимо должны протечь прежде, чем следует приступать к историческому изображению событий. Впрочем, сам я отнюдь не разделяю такой точки зрения: ведь понадобилось, чтобы прошло более ста лет с тех пор, как Дантон³ сложил на гильотине свою буйную голову для того, чтобы установить, наконец, устами и трудами А. Матье⁴ его настоящую роль в тогдашних событиях и его подлинный, далеко не идеалистический революционно, облик, между тем как в течение этих ста лет истории великой французской революции преспокойно писались при совершенно ином о нем представлении (чему блестящий пример Олар⁵).

Разумеется, неточности найдутся и у современных историков великой русской революции и, в частности, и у меня — и, конечно, в

немалом количестве, но это меня нисколько не смущает: с течением времени они будут исправлены либо другими, либо мной самим: сейчас же важно дать целостную картину, построенную в исторической перспективе и на основании ныне представляющихся точными данных. При всем том, дерзаю надеяться, что такой огромной и фундаментальной неточности, какую, как оказывается, страдали почти все истории великой французской революции относительно Дантона на протяжении XIX столетия, в моей истории, все же, не найдется.

Вторым существенным залогом моего «объективизма» является моя непринадлежность ни к какой партии. Таким образом, надо мной не довлеет никакой партийной программы или схемы, и во мне не могут говорить ни искреннее увлечение, ни официальная лживость и надменность победителей, ни чистосердечное негодование или злоба и зависть побежденных. Мне не в чем оправдываться ни перед самим собою, ни перед другими, и некого и не в чем обвинять. И в проведении такого отношения к делу мне помогает, как нельзя более, моя привычка к научной работе, приобретенная мною в течение двадцати лет занятий философией и являющаяся третьим важным «объективистическим» элементом в этом историческом трактовании. Я чужд вообще публицистики, лишенной научной подготовки, и надеюсь, что избегаю ее и тут, поскольку публицистика вообще входит неотъемлемой частью во всякую идейную (не только хронологическую) историю.

Как и при разработке первого выпуска, так точно и в данном случае, мною был использован обширный газетный, журнальный и книжный материал (не только русский, но и иностранный), который когда-нибудь, надеюсь, мне представится случай использовать более исчерпывающим образом. Среди книг, оказавшихся мне полезными, хочу указать сейчас на нижеследующие: N. Roubakine. *Qu'est-ce que la révolution russe?* (Geneve — Paris, 1917); V. Victoroff-Toporoff. *La première année de la révolution russe. Mars 1917 — mars 1918* (Paris — Zurich, 1919); A.J. Sack. *The Birth of the Russian Democracy* (New York City, 1918); E.H. Wilcox. *Russia's Ruin* (London, 1919); И. Штейнберг. От февраля по октябрь 1917 г. (Берлин, 1921); А. Керенский. Дело Корнилова (Москва, 1918); К. Оберучев. В дни революции (Нью-Йорк, 1919); В. Kritchevski. *Vers la catastrophe russe* (Paris, 1919); В.Б. Станкевич. Воспоминания 1914 — 1919 гг. (Берлин, 1920); В. Винниченко. *Відродження нації* (3 т. Видень, 1920); П. Христюк. *Замітки і матеріали по історії української революції* (2 т. Видень, 1921).

Особенно важной, прямо таки фундаментальной для всякого историка великой русской революции является, по-моему, вышеуказанная книжка Керенского, в которой, несмотря на ее совершенно бессистемный, разбросанный характер, выступают явственно все основные факторы революционного процесса в его наиболее критическом и решительном периоде и дается в общем правильная их интерпретация.

Этого моего взгляда на книжку Керенского я не изменил и после ознакомления с обширными сочинениями (прочитанными мною, — увы! — лишь после написания настоящего выпуска^{*}: П.Н. Милюкова «История второй русской революции» (2 ч. София, 1921 — 1922); ген. Деникина А. «Очерки русской смуты» (2 ч. Париж, 1921); Н. Суханова «Записки о революции»^{**} (2 т. Берлин, 1922)^{***}; ибо каждая из них, против воли ее автора по своему доказывает справедливость картины, раскрывающейся из книжки (Керенского); и все вместе, взаимно нейтрализуя свои крайности, возрождают невольно то же самое представление. Такой результат не так-то странен по отношению к труду Милюкова, в котором ученый историк, если и не всегда преодолевает партийного политика, то все же постоянно находится с ним в борьбе и тем разоблачает правильную точку зрения; не так он странен и по отношению к сочинению ген. Деникина, которого присущие ему простодушие солдата и политико-публицистическая неопытность выдают [с] головой. Зато он тем неожиданнее в отношении к публицистически-историческому труду Суханова (который, кстати сказать, является едва ли не самым жизненным, ценным, интересным и талантливым из всего того, что пока вообще написано было о великой русской революции). Тем не менее, это так: записки Суханова как нельзя более подтвердили мне правоту моего убеждения в том, что, губя войну, революция погубила и самое себя; и что все то нравственное и социально-политическое фиаско, какое пришлось пережить нам всем за 1917 — 1922 годы и которое мы продолжаем изживать и сейчас еще, гнездится, в первую голову, в изначальных циммервальдийских формулах-лозунгах.

Рим, июль 1922

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Яковенко цитирует труд итальянского философа Бенедетто Кроче (Croce, 1866 — 1952) «Философия духа» («Filosofia dello spirito»), 1-й том под названием «Эстетика как наука о выражении и как общая лингвистика» («Estetica come scienza dell'espressione e linguistica generale», 1902; рус. пер.: Кроче Б. Эстетика как наука о выражении и как общая лингвистика. Ч. I. Теория. — М., 1920).

² Яковенко имеет в виду выражение немецкого философа Иоганна Готлиба Фихте (Fichte, 1762 — 1814) из его книги «Первое введение в наукоучение»: «Какую кто философию выберет, зависит поэтому от того, какой кто человек: ибо

^{*} Что позволило мне их использовать в гораздо меньшей мере, чем хотелось бы (прим. Б.В. Яковенко).

^{**} Которые мне посчастливилось прочитать (и большое спасибо за это автору) в корректурах (прим. Б.В. Яковенко).

^{***} Не говоря уже о воспоминаниях ген. Лукомского, напечатанных в «Архиве русской революции» (кн. II и V. Берлин, 1921 — 1922) (прим. Б.В. Яковенко).

философская система – не мертвая утварь, которую можно было бы откладывать или брать по желанию, она одушевлена душою человека, обладающего ею» (Фихте Г. Избр. соч. Т. 1. – М., 1916. С. 424).

³ Дантон (Danton) Жорж Жак (1759 – 1794), французский революционный деятель, один из основателей Первой французской республики, первый председатель Комитета общественного спасения. После усиления власти М. Робеспьера и якобинцев 31 марта 1794 г. он был арестован, 5 апреля казнен.

⁴ Матъез (Mathiez) Альбер (1874 – 1932), французский историк, профессор Сорбонны (с 1926). Автор многочисленных работ по истории Французской революции, в том числе книг «Вокруг Робеспьера» («Autour de Robespierre», 1926) и «Вокруг Дантона» («Autour de Danton», 1926), в которых выступал против идеализации Дантона и пытался реабилитировать Робеспьера. На русский язык были переведены его труды: Французская революция. Т. 1 – 3; – М.; Л., 1925 – 1930. Борьба с дороговизной и социальное движение в эпоху террора. – М.; Л., 1928; Термидорианская реакция. – М.; Л., 1931.

⁵ Олар (Aulard) Франсуа Виктор Альфонс (1849 – 1928), французский историк, специалист по истории Французской революции, в 1886 – 1922 гг. возглавлял кафедру истории Французской революции в Сорбонне. Главный его труд – «Политическая история Французской революции» («Histoire politique de la Révolution française», 1901).

Подготовка текста А.М. Шитова

Примечания О.Т. Ермишина

Аннотация

Впервые публикуется часть «Истории великой русской революции» Б.В. Яковенко – два предисловия, в которых автор объясняет свою позицию по отношению к революции 1917 г., личный и философский подход к исследуемому материалу. Во вступительной статье А.М. Шитова рассмотрены политические взгляды Б.В. Яковенко, освещены обстоятельства написания труда «История великой русской революции» и неудачные попытки, предпринятые автором для издания рукописи.

Ключевые слова: революция, политика, русская история, историческая наука, интуиция, рационализм, свобода, культура.

Summary

This is the first publication of parts from B. Yakovenko's «History of the Great Russian Revolution», two prefaces, where the author explains his position on the revolution of 1917 and his personal and philosophical approach to the subject in question. The introductory article by A. Shitov explores the political views of B. Yakovenko, sheds light on the circumstances, in which «History of the Great Russian Revolution» was written, and failed attempts made by the author to publish its manuscript.

Keywords: revolution, politics, Russian history, historical science, intuition, rationalism, freedom, culture.



К 200-летию со дня рождения А.И. Герцена

ФИЛОСОФСКОЕ НАСЛЕДИЕ А.И. ГЕРЦЕНА И СОВРЕМЕННОСТЬ

А.И. Герцен – сложный мыслитель, его философские идеи не имеют однозначного толкования: западники упрекали его в уступках славянофилам, славянофилы критиковали как западника, кто-то находил в его мировоззрении христианские идеи, видя в нем религиозного мыслителя, кто-то, напротив, считал его родоначальником русского позитивизма, демократы не без основания воспринимали его как глашатая революционных идей, реформаторы искали в его взглядах мысли, созвучные своим представлениям о переустройстве российского общества; одни обвиняли его в «историческом алогизме» и пессимизме, другие считали неисправимым оптимистом, верящим в конструктивную силу человеческого вмешательства в историю. И каждый был прав, потому что Герцен, как никто другой из русских мыслителей, *с равным успехом* реализовал в своих философских изысканиях разные методологические основания и векторы историософского анализа. И это не было проявлением эклектизма. Это было выражением признания и подтверждения значимости разных подходов, если речь идет о понимании исторического бытия, о следовании, по собственному определению Герцена, нигилизму как науке без догматов и антидоктринерства. С его стороны это было признание ущербности любой односторонности в объяснении мира, оперирующего дихотомией «или – или». За кажущейся непоследовательностью его рассуждений стоит *осознанный скептицизм*, предполагающий признание правомерности противоположной точки зрения. Двудликий Янус? – Да, если вспомнить, что этот мифологический образ символизировал творческое начало. Принятие разных истин было для Герцена продуктивным исследовательским принципом, на котором выросло отрицание абсолютов как основания отношения человека к миру. Герцен – превосходный мастер диалога как способа философской полемики. Все его наследие по сути своей *диалогично*. Все его идеи, мысли, историософские сюжеты рождаются как бы в свободном споре с реальными (М.А. Бакунин, Н.П. Огарев, И.С. Тургенев, Н.Г. Чернышевский, Александр II) или вымышленными (литературными героями) оппонентами. Но именно «как бы», потому что за кажущейся импровизационностью спора стоит продуманная и достаточно жесткая логика «вопросов-ответов». Не оттого

ли его взгляды представлялись современникам скорее мировоззрением, нежели философией? В.В. Зеньковский когда-то заметил, что философские идеи Герцена часто приходится систематизировать *за него*, поскольку они высказывались часто «*en passant*». Представляется, что это не совсем, и даже совсем, не так: и общие положения, и конкретные идеи всегда «нанизаны» на один — *историософский* — стержень, который задает концептуальную схему всем рассуждениям автора. Внутри этой схемы каждая идея, каждое общее положение играет свою функциональную роль в защите определенной философской позиции, касается ли это интерпретации вариативности исторического процесса, критики рационализма, обоснования неразрывности связи теоретического и оценочного моментов в интерпретации исторического бытия и т.д. Но верно, что Герцен никогда не приводил в систему свои философские взгляды. Да он и не ставил такой цели. «У меня нет никакой системы», — не раз писал он, утверждая этим признанием свое право как мыслителя на свободное от поклонения признанным авторитетам изложение своих воззрений. Просто его свободный дух, как писал П.Б. Струве, «не знал никаких кумиров и не боялся никакой правды». И это то главное, что объясняет в его воззрениях *всё*, включая их внутреннюю противоречивость, честную, не скрываемую пристрастность суждений, рационализм, окрашенный очевидной религиозностью, веру в революционную силу слова и убежденность в том, что только дело способно реально воплотить идеи в жизнь. Эта черта герценовского творческого наследия во многом объясняет неугасающий интерес к нему на протяжении уже более полутора столетий. Каждое поколение открывало и будет открывать в нем для себя всякий раз что-то новое и при этом созвучное своим собственным представлениям о мире и о себе, своему мироощущению; находить подтверждение тому факту, что каждый, вступающий в жизнь, изначально связан, как верил Герцен, со всеми жившими и живущими особой «круговой порукой», благодаря которой каждое поколение становится действительно причастным к истории-культуре общечеловеческой и своего народа.

Публикуемые ниже статьи отражают эти грани философского наследия А.И. Герцена, подтверждая востребованность его идей нашим временем.

И.Н. Сиземская,
руководитель проекта

А. ГЕРЦЕН И «НЕКЛАССИЧЕСКАЯ» КОНЦЕПЦИЯ ЕВРОПЕЙСКОЙ ИСТОРИИ

И.И. ЕВЛАМПИЕВ

Герцен об истории европейской философии

В середине XIX в. в европейской философии произошли революционные изменения, связанные с рождением неклассической философии, первым представителем которой традиционно считают А. Шопенгауэра. Главным элементом новой философской традиции являлось понимание человека как особого существа, находящегося в тесных отношениях с абсолютным началом бытия (например, у Шопенгауэра каждая личность есть полное и адекватное явление воли как мирового Абсолюта) или даже просто составляющего высшее начало всего существующего (в философии Ницше). Менее известной, но не менее важной составляющей новой традиции было необычное представление об истории европейской цивилизации, радикально расходящееся с существовавшими («классическими») представлениями. Не будучи достаточно ясно и полно выраженным у самых известных западных представителей неклассической философии, это слагаемое оказалось очень важным для некоторых русских мыслителей, которых также можно причислить к представителям этой новой традиции. В первую очередь здесь нужно указать на Александра Герцена, для которого проблемы истории были важнее всех других философских проблем.

Пытаясь выявить новаторские исторические идеи Герцена, мы должны прежде всего обратить внимание не на ту его работу, которая специально посвящена истории («С того берега»), а на более ранние «Письма об изучении природы». Эта работа обычно оценивается как важнейшее звено в становлении философских взглядов Герцена, однако при этом она рассматривается как достаточно частная по своей тематике — как попытка соединить диалектику, почерпнутую у Гегеля, с естествознанием. Нужно признать, что при таком понимании замысла этой работы ее высокая оценка оказывается совершенно необоснованной, поскольку в XIX в. необходимость диалектического подхода в науке постепенно осознавалась многими философами и естествоиспытателями, и Герцен вряд ли своей работой сделал очень большой вклад в этот вопрос. На самом деле, огромное значение этой работы связано вовсе не с тем, что Герцен как-то по-новому понимает развитие конкретных наук, замысел работы оказывается гораздо более общим: здесь описывается историческое развитие познания, понятого в самом широком смысле и наиболее ясно представленного в каждую эпоху именно философией; поэтому, по существу, изложение

концентрируется не на истории науки, а именно на истории философии, а через нее и на истории всей европейской цивилизации.

Пытаясь выявить основания, на которых базируется понимание истории философии в работе Герцена, мы, на первый взгляд, обнаруживаем вполне традиционные воззрения, вовсе не претендующие на оригинальность. Главным в подходе Герцена оказывается противостояние в истории «целостного» и «дуалистического» методов познания мира и человека. Согласно Герцену, Античность пыталась познать мир и человека в рамках целостного подхода, не разделяя и не противопоставляя человека и природу, душу и тело, человека и Бога. В средневековой философии, которая для Герцена полностью сводится к схоластике, происходит разделение и противопоставление этих аспектов целостного бытия, и это приводит философию и все человеческое познание в тупик.

«Грекам легко было понимать неразрывность сущности и бытия, потому что они не понимали во всю ширину их противоположности. Напротив, средние века именно развили до последней крайности этот разрыв, и мысль не токмо удовлетворилась уже греческим примирением, но потеряла возможность понимать его... Грек никогда не отделял ни человека, ни мысли от природы; для него сосуществование их было событие, не то чтоб совершенно отчетливо понимаемое, но фактически очевидное»¹.

Эти оценки кажутся вполне традиционными, однако подлинная глубина идей Герцена становится понятной, когда он переходит к оценке развития философии в XV – XVII вв., т.е. к описанию сути того перелома, который совершила в европейской истории эпоха Возрождения. Герцен, считая эпоху XV – XVI вв. поздним Средневековьем, дает выразительную оценку этой эпохи как расцвета культуры и возвращения философии к тому целостному восприятию мира и человека, которое было характерно для Античности. «Наконец, после тысячелетнего беспокойного сна человечество собрало новые силы на новый подвиг мысли; в XV веке пробуждаются иные требования, тянет утренним воздухом. Настала эпоха переделывания»². Но главная его мысль оказывается не в этой достаточно привычной констатации, самая оригинальная сторона представлений Герцена о роли Возрождения в европейской истории связана с убеждением, что позитивный сдвиг в культуре, характерный для XV – XVI вв., не получил развития в XVII в., т.е. что *Возрождение не удалось*. Согласно Герцену, главные идеологи XVII в. не продолжили то, что было совершено Возрождением, а ликвидировали все самые главные его достижения и вернули европейскую культуру на средневековый путь развития. В философии, составляющей вершину культуры, это выразилось в возврате к «дуализму», что особенно наглядно продемонстрировал Декарт.

«Многие воображают, что последние три столетия (XVI – XVIII вв. – И. Е.) так же отделены от средних веков, как средние века от древнего мира; это несправедливо: века реформации и образованности представляют последнюю фазу развития католицизма и феодальности; может быть, они во многом перешли круг, которого очертание сделано было из Ватикана, – но тем не менее они представляют органическое продолжение предыдущего... Ни Лютер, ни Вольтер не провели огненной черты между былым и новым»³.

Обратим внимание на принципиальный характер возникающей здесь альтернативы в понимании европейской истории. Ведь согласно господствующим стереотипам (они сложились уже в эпоху Герцена) Возрождение стало *отправной точкой* всего последующего развития европейской цивилизации. Не только XVII в., но и все Новое и Новейшее время в рамках такой исторической модели есть раскрытие тех интенций, которые несло в себе Возрождение. Если мы при этом признаем, что в XX в. европейская цивилизация переживает тяжелый общественный и духовный кризис, связанный с утратой глубоких религиозных оснований ее культуры, то ответственность за этот кризис мы также должны возложить на Возрождение. В этом случае в качестве главной его тенденции нужно признать *антихристианство*, стремление вернуть культуру к античным, языческим основаниям. В этом случае прямым наследником XVI в. оказывается XVIII, век Просвещения, с его материализмом, атеизмом и прямолинейным механицизмом, отрицающим духовную глубину в человеке и низводящим Бога до мирового «часовщика».

Точка зрения, которую отстаивает Герцен, решительно противостоит этим ложным стереотипам. Именно Средневековье, средневековое христианство, господствовавшее в культуре на протяжении тысячи лет, дуалистически обособляя человека от Бога, низвело его до положения существа, лишенного духовного измерения, радикально конечного и ограниченного во всех своих проявлениях. Возрождение на некоторое время преодолело этот дуализм и утвердило мысль о единстве Бога и человека, о внутренней духовной бесконечности человека, бесконечности его духовных притязаний и возможностей в мире. Но эти представления отстаивали мыслители, которых судьба обрекла быть гонимыми и неизвестными и которые не смогли стать «властителями дум». К их числу Герцен причисляет Бруно, Ванини, Кардана, Кампанеллу, Телезия, Парацельса⁴. Их творческие усилия не имели продолжения в следующем, XVII в. (только одного великого мыслителя, прозревающего будущее, видит в этом веке Герцен – Якоба Бёме), европейская культура снова вернулась в «Средневековье», к порочному «дуализму». Главные идеологи XVII в., Декарт и Локк, согласно мыслям Герцена, являются не столько противниками, как их привыкли изображать в «канонических» версиях истории фило-

софии (в смысле противостояния рационализма и эмпиризма), сколько *сторонниками*, в равной степени возрождавшими средневековые дуалистические представления о человеке, отделенном от Бога и ограниченного в своей сущности. Различие между этими мыслителями гораздо менее принципиально, чем сходство: они выражают две позиции внутри единого дуалистического, средневекового мировоззрения.

«Судьба новой философии совершенно сходна с судьбою всего реформационного: ничего старого не оставлено в покое, ничего нового с основания не воздвигнуто; на сооружение новых зданий шел старый кирпич, и они вышли не новые и не старые; все реформационное сделало огромные шаги вперед; все было необходимо, и все остановилось на полдороге... Чистое мышление — схоластика новой науки, так, как чистый протестантизм есть возрожденный католицизм. Феодализм пережил Реформацию; он проник во все явления новой жизни европейской; дух его внедрился в ополчавшихся против него; правда, он изменился, еще более правда, что рядом с ним возрастает нечто действительно новое и мощное; но это новое, в ожидании совершеннолетия, находится под опекой феодализма, живого, несмотря ни на реформацию Лютера, ни на реформацию последних годов прошлого века»⁵.

В результате, XVIII век, век Просвещения, по своей идейной сути выражает не идеологию Возрождения, а доведенное до своего логического завершения *средневековое мировоззрение*. Как пишет Герцен, «средневековый дуализм, переходя из бытового устройства в сферу теоретическую и переноса в нее двуначалье свое, пошел двумя путями — путем идеализма и путем реализма. Как скоро вы допустите необходимость Декарта и Бэкона или, лучше, их учений, то вы должны будете ждать, что и то и другое направление разовьется до последней крайности, до нелепости, если хотите, крайность реализма выразили энциклопедисты»⁶. При этом Герцен полагает, что не только крайний материализм XVIII в., но не в меньшей степени лицемерие, безнравственность и даже атеизм этой эпохи суть результаты господства средневекового мировоззрения, приведшего к деградации человека и культуры. «Энциклопедисты... разболтали общую тайну, и за это их обвинили в безнравственности, а они, собственно, не были безнравственнее тогдашнего парижского общества, — они были только смелее его. Люди тогда начинают иметь *секреты*, когда нравственный быт их распадается; они боятся заметить это распадение и судорожною рукою держатся за формы, утратив сущность»⁷. Человек, лишенный духовной связи с Богом, в конце концов отказывается считать Бога, удаленного в трансцендентную даль, существующим, и начинает устраиваться на земле без Бога, опираясь только на то, что он считает своим единственным достоянием — грубую материальную силу.

Амбивалентность христианства в истории

Такая точка зрения, непосредственно связывающая Средневековье с материализмом и атеизмом Просвещения, кажется парадоксальной и не очень обоснованной. Тем не менее, после Герцена она не раз высказывалась весьма проницательными мыслителями и получила вполне убедительное доказательство. Уже в наши дни самое талантливое и глубокое проведение такой логики понимания истории можно найти в трудах выдающегося религиозного мыслителя и знатока Возрождения Владимира Библихина. Библихин категорически возражает против традиционного представления о том, что ренессансные гуманисты пытались вернуть культуру к идеалам языческой Античности. Наоборот, в условиях прогрессирующего кризиса католической церкви, они стремились возродить первоначальное христианство, подлинное учение Иисуса Христа, которое было «исправлено» церковью ради достижения главной цели — завоевания ею земного могущества. Человек, который знает о своем единстве с Богом, о своей божественной природе, никогда не позволит управлять собой так, как желали управлять людьми церковные иерархи. Поэтому представление о единстве человека с Богом, составлявшее суть учения Иисуса Христа, средневековое христианство заменило представлением о неискоренимой греховности человека.

В противостоянии церкви и гуманистов, церкви и Возрождения, происходившем на рубеже XVI и XVII вв., победила церковь. Суть лютеровской Реформации в этом смысле ничем не отличается от сути католической Контрреформации. Почти буквально повторяя мысль Герцена о том, что «чистый протестантизм есть возрожденный католицизм», Библихин констатирует: «Чуть ли не при жизни Лютера реформированное христианство превращается в очередную религию, не лучше прежней, ограниченную и приспособленческую»⁸. Оба движения, при всем их внешнем антагонизме были направлены на одно и то же — на восстановление средневекового мировоззрения, отделяющего человека от Бога. Именно это стало причиной последующего кризиса европейской цивилизации, продолжающегося до наших дней. «Христианская церковь стоит у истоков всего исторического зла современного нигилизма, — подводит итог Библихин, — хотя она и не единственный виновник. Главная ошибка церкви в том, что она отодвинула Бога в слишком трансцендентную даль. Если Бога нет, то все позволено. Но еще вернее будет сказать, что если Бог неприступен в своей вечности, то на долю человека остается холодное одиночество... Важная тема христианской догматики, первородная греховность человека, усилиями поколений проповедников укоренилась в массовом сознании в виде обреченного чувства, что все дела людей скрывают в себе роковую гниль. Человек заранее пойман в сети зла, и все, что делается на земле заранее осуждено уже тем, что бесконечно удалено от трансцендентного Бога»⁹.

Кажется, что Герцен в своей работе выстраивает несколько другую логику. Однако это совсем не так: для Герцена христианство также является важнейшим фактором истории, хотя этой теме посвящено не так много страниц в «Письмах об изучении природы», и в связи с этим она чаще всего ускользает от внимания исследователей.

Самая главная мысль Герцена предвосхищает рассуждения известнейших западных и русских мыслителей XIX и XX вв., писавших на ту же тему (Ф. Ницше, Вл. Соловьева, В. Розанова и многих других), и вполне согласуется с точкой зрения Библихина. Он противопоставляет первохристианство, собственно учение Иисуса Христа и первых отцов церкви, средневековому христианству, христианству исторической церкви (в любой из ее конфессий), полагая, что в последнем учение Иисуса Христа было радикально искажено и лишено своего глубокого смысла.

«В то время как проповедование Евангелия изменяло внутреннего человека, — пишет Герцен, — дряхлое устройство государственное оставалось в явном противоречии с догматами религии. Христиане приняли римское государство и римское право; побежденный и отходящий мир нашел средство проникнуть в стан победителей. Восточная империя, приняв во всей чистоте евангельское учение, осталась при той форме цезарского управления, которое Диоклетиан — злейший гонитель христианства — развил до нелепости. В Западной империи, со своей стороны, явился новый элемент, также нехристианский, — элемент тевтонизма, народного духа диких полчищ, страшных в невинной кровожадности своей, в своей скитающейся неутомимости, в своем дружинном братстве и любви к необузданной воле. Надобно было усмирить, укротить дикарей; надобно было сломить их железную и задорную волю волей, еще более железной и настойчивой. Эту великую задачу задали себе первосвященники римские; разрешая ее, они утратили свой характер чуждости всему мирскому; католицизм сорвал германца с его почвы и пересадил на другую, но сам, между тем, пустил корни в землю, которую стремился вытолкнуть из-под ног мирян; желая управлять жизнью, он должен был сделаться практическим, печься о мнозе; отвергая эти заботы, он принял их»¹⁰.

Описанный здесь процесс искажения евангельского учения привел к тому, что средневековое мировоззрение («схоластика», в терминологии Герцена) имеет с этим учением мало общего. «Не думайте, — констатирует Герцен, — чтоб схоластика была вообще христианской мудростью, — нет, ее ищите в отцах церкви первых веков, особенно восточных»¹¹. При этом сущность указанного искажения христианской истины, как мы уже отмечали выше, Герцен видит в радикальном отделении конечного и относительного человека от бесконечного и абсолютного Бога: «Схоластики не уразумели настолько христи-

анства, чтоб понять искупление *не отрицанием конечного, а спасением его*. Христианство снимает собственно дуализм — суровое воззрение католических теологов не могло постигнуть этого»¹².

В том представлении об истории европейской философии и всей европейской культуры, которое описывает Герцен, вовсе не историческая церковь оказывается носителем истинного христианства — оно сохраняется только в философских учениях отдельных великих мыслителей, которые преследовались церковью в качестве еретиков. Помимо тех, кто уже упоминался выше (Дж. Бруно и Я. Бёме), Герцен оценивает безусловно позитивно только Гёте и Лейбница: «Лейбниц — человек, почти совсем очистившийся от средних веков»¹³. К Шеллингу и Гегелю он выражает более осторожное отношение, считая, что в их учениях противоречиво соединились и старое (средневековое) мировоззрение, и еще только нарождающееся новое.

В одном месте своей работы Герцен упоминает вместе с Лейбницем Фихте¹⁴. Это упоминание особенно важно, поскольку позволяет ответить на вопрос о том, под чьим влиянием Герцен выработал свое необычное понимание истории философии и истории европейской культуры. Выстраивая ряд философов-«ересиархов» (Дж. Бруно, Я. Бёме, Г. Лейбниц), Герцен совершенно законно должен был поставить в этот ряд Фихте, особенно если иметь в виду его позднее учение, изложенное в работах «Основные черты современной эпохи», «Наставление к блаженной жизни», «О назначении ученого» и др.

Значение Фихте в этом контексте состоит не только в том, что он в гениальной философской форме выразил суть подлинного учения Иисуса Христа, но также и в том, что он ясно обозначил само противостояние в истории указанных двух форм христианства и высказал резкую критику в адрес церковного, «средневекового» христианства. При этом Фихте увидел основу различия этих двух форм в самом Новом Завете. «По нашему мнению, — пишет Фихте, — существуют две в высшей степени различные формы христианства: христианство *Евангелия Иоанна* и христианство *апостола Павла*, к единомышленникам которого принадлежат остальные евангелисты, особенно *Лука*. Иисус *Иоанна* не знает иного Бога, кроме истинного Бога, в котором мы все существуем, живем и можем быть блаженны и вне которого — только смерть и небытие, и (прием вполне правильный) с этой истинной он обращается не к рассуждению, а к внутреннему, практически пробуждаемому чувству истины в человеке, не зная никаких других доказательств, кроме этого внутреннего»¹⁵. В другой работе Фихте пишет об этом же: «Не существует решительно никакого бытия и никакой жизни, кроме непосредственной божественной жизни... это учение, как бы ново и неслыханно ни казалось оно нашей эпохе, между тем все-таки старо, как мир, и оно есть в особенности учение христианства, как это последнее явлено нашим глазам в своем чис-

тейшем и подлиннейшем источнике — в Евангелии от Иоанна»¹⁶. И снова добавляет: «...апостол Павел и его приверженцы как создатели противоположной системы христианского учения остались наполовину иудеями и сохранили в неприкосновенности коренное заблуждение иудаизма и вообще язычества»¹⁷. Под этим «заблуждением» Фихте имеет в виду признание «иерархии» между Богом и человеком и сведение акта веры к исполнению формальных обрядов и моральных заповедей (а не мистический акт жизни в Боге).

Мы думаем, что именно эти идеи Фихте стали основой для формирования той концепции истории, которую мы находим в «Письмах об изучении природы». Основанием для этого утверждения является тот известный факт, что идеи Фихте позднего периода активно обсуждались членами кружка Н. Станкевича, к которому в 1830-е гг. был близок Герцен¹⁸. Позже эти же идеи о наличии в истории двух форм христианства (господствовавшего ложного и гонимого истинного) стали важнейшим основанием мировоззрения Ф. Достоевского¹⁹ (вероятно, под влиянием Герцена и Белинского).

Сходство исторических представлений Герцена и Ницше

Найденная Герценом модель истории оказалась чрезвычайно плодотворной, дающей новый, но глубоко верный образ генезиса европейской цивилизации, в центре которого оказывается драматичная судьба христианства. И весьма показательно, что именно эта историческая модель в конце концов становится итогом философских размышлений Ф. Ницше — самого яркого и значимого из западных неклассических мыслителей.

Главная идея ницшевского «Антихриста» — это противопоставление, с одной стороны, *исходного, первичного* христианства, заданного жизнью самого Иисуса Христа, и, с другой стороны, *исторического, церковного* христианства, в котором Ницше видит радикальное искажение указанного учения.

При всех ироничных и пренебрежительных характеристиках Иисуса («идиот», «декадент», «дитя»), Ницше не удерживается в тоне иронии и дает в «Антихристе» очень глубокую интерпретацию евангельского образа Иисуса. Самое главное, что фиксирует в этом образе Ницше, — это особое внутреннее состояние, в котором «не существует больше противоречий»²⁰, которое есть «блаженство», «истина», «внутренний свет», причем это состояние определено *состоявшимся соединением с Богом*. Вот самые главные и самые ответственные слова Ницше, в которых он прозревает саму суть подлинного, первоначального христианства: «Во всей психологии “Евангелия” отсутствует понятие вины и наказания; равно как и понятие награды. “Грех”, все, чем определяется расстояние между Богом и человеком, уничтожен, — это и есть “благовестие”. Блаженство не обещается, оно не связыва-

ется с какими-нибудь условиями: оно есть *единственная* реальность; остальное — символ, чтобы говорить о нем»²¹.

Согласно Ницше, Иисус вообще не знает никакого трансцендентного Бога, и ему не нужно никакого «пути» к Богу, кроме внутренних усилий по преображению своей личности, в результате которых в самом Иисусе *открывается Бог*. «Не “раскаяние”, не “молитва о прощении” суть пути к Богу: одна *евангельская практика* ведет к Богу, она и есть “Бог”! — То, с чем *покончило* Евангелие, это было иудейство в понятиях “грех”, “прощение греха”, “вера”, “спасение через веру”, — все иудейское учение *церкви* отрицалось “*благовестием*»²². В этом смысле Христос не признает никакой «потусторонней» реальности, для него *не существуют реально* ни Бог Отец, ни Бог Сын, ни Царство Небесное — в том смысле, как их понимала церковная традиция; для него эти понятия являются символами, чтобы говорить о том состоянии «блаженства», которое раскрывается в нем самом: «“Царство Небесное” есть состояние сердца, а не что-либо, что “выше земли” или приходит “после смерти”... “Царство Божье” не есть что-либо, что можно ожидать; оно не имеет “вчера” и не имеет “послезавтра”, оно не приходит через “тысячу лет” — это есть опыт сердца; оно повсюду, оно нигде»²³.

В конце концов Ницше так увлекается изложением своего представления о сущности подлинного, неискаженного образа Иисуса, что у него прорываются слова, которые, в противоречии со всей прежней его иронией, свидетельствуют о том, что он осознает *абсолютное* значение того опыта жизни, который дал Иисус, осознает значение этого опыта *для себя самого и для своей философии*: «До бессмыслицы лживо в “вере” видеть примету христианина, хотя бы то была вера в спасение через Христа; христианской может быть только христианская *практика*, т.е. такая жизнь, какую *жил* тот, кто умер на кресте... Еще теперь возможна *такая* жизнь, для *известных* людей даже необходима: истинное, первоначальное христианство возможно во все времена»²⁴.

Но именно самое главное в жизни и учении Иисуса было, согласно Ницше, извращено церковью, превратившей его образ в основание новой религии *потусторонности*. «Иисус уничтожил даже самое понятие “вины”, он совершенно отрицал пропасть между Богом и человеком, он *жизнью* своей представил это единство Бога и человека как свое “благовестие”... А не как преимущество! — С этого времени шаг за шагом в тип Спасителя внедряется учение о Суде и Втором Пришествии, учение о смерти как жертвенной смерти, учение о *Воскресении*, с которым из Евангелия фокуснически изымается все понятие “блаженства”, единственная его реальность, в пользу состояния *после смерти*!»²⁵ «Потустороннее» и «грех» стали главными орудиями, избранными церковью для того, «чтобы сделать невозможной науку, культуру, всякое возвышение и облагораживание человека»²⁶.

Совпадение воззрений Герцена и Ницше не ограничивается одинаковыми представлениями о двух версиях христианства, противостояние которых составляет постоянный рефрен всей европейской истории. Если обратиться к книге Герцена «С того берега», то в ней можно найти очевидные прообразы идей Ницше об эпохе нигилизма и переоценки всех ценностей, которую переживает современное человечество и выход из которой возможен только в результате уничтожения всех традиционных (по сути, средневековых!) форм жизни. Очевидные параллели между идеями этой книги Герцена и основными принципами трактата Ницше «Так говорил Заратустра» уже были отмечены В. Дудкиным, который высказал предположение о прямом влиянии Герцена на Ницше (учитывая тот почти несомненный факт, что Ницше знал книгу Герцена, изданную на немецком языке в 1850 г.)²⁷.

Подводя итог, можно констатировать парадоксальный характер развития некоторых ключевых идей неклассической философии в XIX в. Впервые ясно выраженная в поздних трудах Фихте идея о противостоянии двух версий христианства повлияла на Герцена и стала основой его представлений о европейской истории. В свою очередь Герцен оказал решающее влияние на складывание исторических воззрений Ф. Достоевского (весьма вероятно, что Достоевский воспринял через Герцена и философские идеи Фихте). Наконец, идеи Герцена и Достоевского оказали обратное влияние на немецкую философию — способствовали формированию самой радикальной формы «неклассической» концепции истории в позднем трактате Ницше.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Герцен А.И. Письма об изучении природы // Герцен А.И. Собр. соч. В 9 т. — М., 1954 — 1959. Т. 2. С. 312.

² Там же. С. 234.

³ Там же. С. 228 — 229.

⁴ Там же. С. 236.

⁵ Там же. С. 252.

⁶ Там же. С. 326.

⁷ Там же. С. 323.

⁸ Бибихин В.В. Новый ренессанс. — М., 1998. С. 237.

⁹ Там же. С. 219 — 220.

¹⁰ Герцен А.И. Письма об изучении природы. С. 231. Без малого через полстолетия эти рассуждения почти буквально повторит Вл. Соловьев в своей работе «Об упадке средневекового миросозерцания» (1891).

¹¹ Герцен А.И. Письма об изучении природы. С. 232.

¹² Там же. С. 233.

¹³ Там же. С. 283.

¹⁴ Там же. С. 251.

¹⁵ Фихте И.Г. Основные черты современной эпохи // Фихте И.Г. Факты сознания. Назначение человека. Наукоучение. – Минск, 2000. С. 102.

¹⁶ Фихте И.Г. Наставление к божественной жизни. – М., 1997. С. 75.

¹⁷ Там же.

¹⁸ См.: Гинзбург Л.Я. Человеческий документ и «построение характера» // Гинзбург Л.Я. О психологической прозе. – Л., 1971. С. 254 – 282.

¹⁹ Подробнее см.: Евлампиев И.И. Философия человека в творчестве Ф. Достоевского (от ранних произведений к «Братьям Карамазовым»). – СПб., 2012.

²⁰ Ницше Ф. Антихрист // Ницше Ф. Соч. В 2 т. Т. 2. – М., 1990. С. 657.

²¹ Там же. С. 658 – 659.

²² Там же. С. 659.

²³ Там же. С. 660.

²⁴ Там же. С. 663.

²⁵ Там же. С. 665.

²⁶ Там же. С. 675.

²⁷ См.: Дудкин В.В. Ницше и Герцен // Вестник Новгородского государственного университета им. Ярослава Мудрого (Серия «Гуманитарные науки: история, литературоведение, языкознание»). 2000. № 15. С. 41 – 45.

Аннотация

Показано, что А. Герцен в работе «Письма об изучении природы» приходит к необычной исторической концепции, главная идея которой – это противостояние в истории двух форм христианства: ложного средневекового, связанного с церковью, и истинного, выраженного в философских системах пантеистического типа (Дж. Бруно, Я. Бёме, Г.В. Лейбниц, И.Г. Фихте). Основу для такого понимания истории Герцен находит в поздней философии Фихте. Под влиянием Герцена и Достоевского такая же историческая концепция была позже сформулирована Ф. Ницше в трактате «Антихрист».

Ключевые слова: Александр Герцен, христианство, неклассическая философия, эпоха Возрождения, Реформация, Фихте, Ницше.

Summary

It is shown that A. Herzen in «Letters on the Study of Nature» comes to the unusual concept of history in which the main idea is the opposition in the history of two forms of Christianity: the false medieval form associated with the church and the true form expressed in the philosophical systems of pantheistic type (G. Bruno, J. Böhme, G.W. Leibniz, I.G. Fichte). The basis for such interpretation of history Herzen finds in the later philosophy of Fichte; under the influence of Herzen and Dostoevsky the same historical concept was later formulated by F. Nietzsche in his treatise «The Antichrist».

Keywords: Alexander Herzen, Christianity, non-classical philosophy, Renaissance, The Protestant Reformation, Fichte, Nietzsche.

НА ПУТИ К СИНТЕЗУ РАСПАВШИХСЯ СТОРОН (моменты развития мировоззрения Герцена)

В.В. ЛАЗАРЕВ

О сближении Герцена со славянофилами

После первой горячки книжного увлечения западной цивилизацией как образцом для подражания Александр Иванович Герцен пережил глубокое разочарование в Западной Европе, мещанской, с какою русский западник непосредственно столкнулся в эмиграции. Он увидел, что Запад стоит бесконечно ниже своих идеалов и органически неспособен воплощать им же провозглашенные высокие принципы Великой Французской революции. От ее идеалов он не отказался, но пришел к убеждению, что Запад отрешился от них, изменил им, что осуществить их призвана Россия. Герцен страстно прочувствовал и явственно осознал, что в него возвратилась естественная вера в творческие силы своего народа. Прав историк отечественной философии В.В. Зеньковский, утверждавший, что Герцен «чрезвычайно национален» и в своей увлеченности Западом, и в суровой критике его.

Расходясь с помыслами своего старого товарища Михаила Бакунина, с его пристрастием к терроризму, Герцен существенно меняет свою прежнюю позицию по отношению к революционным переворотам. Водворяющийся новый порядок должен быть не только мечом рубящим, но и силой хранительной, ведь в былом так много прекрасного, неужели оно должно погибнуть вместе со старым кораблем? Положительная сила в революции, созидательная, не менее важна, чем разрушительная. Кажется, только искры летят от исправления Герценом собственных первоначальных убеждений, очень близких к крайностям Бакунина. Теперь он ставит в пример перевороты, производившиеся христианскими деятелями и зовет следовать ранее вовсе не характерным для него, как атеиста, образцам по преимуществу религиозного подвижничества: «Нет, великие перевороты не делаются разнуздыванием дурных страстей, Христианство проповедовалось чистыми и строгими в жизни апостолами и их последователями, аскетами и постниками, людьми, заморившими все страсти, кроме одной. Таковы были гугеноты и реформаторы. Таковы были якобинцы 93-го года. Бойцы за свободу в серьезных поднятиях оружия всегда были святы, как воины Кромвеля, — и оттого сильны. Я не верю в серьезность людей, предпочитающих ломку и грубую силу развитию и сделкам. Проповедь нужна людям, проповедь неустанная, ежеминутная, проповедь, равно обращенная к работнику и хозяину, к земледельцу и мещанину. Апостолы нам нужны прежде авангардных офицеров, прежде саперов разрушенья, — апостолы, проповедующие не только своим, но и противникам. Проповедь врагу — великое дело

любви: они не виноваты... им надобно раскрыть глаза, а не вырывать их, — чтоб и они спаслись, если хотят»¹.

Сколь ни редко у Герцена рассуждение подобного рода о религии, оно существенно относится к нашей теме близкого и непростого отношения его к славянофильству как философско-религиозному направлению. В близости и в духовном соприкосновении их сказалось то, что славянофильство и западничество глубоко роднила та духовная почва, из которой ранние их направления появились и взращивались. В лице Герцена западничество соприкасалось со славянофильством. Он не только выявлял пункты сближения их взглядов, но был едва ли не главным из деятельных участников этого процесса и мечтал о соединении более тесном. Герцен был едва ли не единственный из западников, воздавший должное славянофилам, своим идейным противникам, хотя, сблизившись с ними, он в то же время никогда не переходил в их лагерь.

В работе «О развитии революционных идей в России» Герцен посвятил теме взаимоотношения этих направлений специальный раздел под названием «Московский панславизм и русский европеизм», где старался отдать справедливость каждому, по ходу дела жестко и метко критиковал их недостатки и вместе с тем предлагал общую основу для соединения того и другого направления русской мысли: социализм (в его понимании) — тот мост, на котором, как он надеялся, участники обоих лагерей, отбросив «ставшую ребяческой» вражду, сойдутся (в вопросе об отмене крепостного права и в общей любви к России) и дружески пожмут друг другу руки.

В вопросе о соединении возможны, конечно, и удобны компромиссные решения: в них остаются два единства. Но пораженность компромиссными уступками и взаимными смещениями создает дополнительную трудность в деле установления действительного, сущностного единения, когда таковое вообще достижимо. А когда нет, и предпочитают худой мир доброй ссоре, что только застилает сущностное расхождение взглядов, то приходится отвергать искусственное их соединение и ввязываться в борьбу. Предпочтение раздора «прилепленiu» несовместимых взглядов задиристо и энергично выражается в дерзком афоризме Фридриха Ницше: «Мне цельная вражда милее, чем связь двух душ посредством клея».

Но когда единый предмет действительно раздвоен, то ищущим единения требуется ответить на вопрос: которое из двух несходных воззрений на него более желательно сделать определяющим, какое в силу сложившихся условий стало им, а какое должно по природе своей быть определяющим? И раз уж дело касается синтеза полярных воззрений, то ценно будет указать: просто ли на преодолении распрей между ними оно должно осуществляться или на превосхождении их обоих в чем-то третьем, в котором противопо-

ложности представлены, как в гегелевской диалектике, «в снятом и сохраненном виде». Или акцент надо поставить на преображении каждой из сторон как условия их органичного соединения, в котором они не перечат друг другу?

Историческая целостность как предпосылка воссоединения

Важно не упускать из виду и такие знакомые всем случаи, когда в одной и той же груди, как у гётевского Фауста, обнаруживаются вынужденно сплетенными две несовместные души, жаждущие разделения. Нравственная жизнь как раз и состоит в распре обеих сторон и имеет поэтому своим условием, как утверждает С.Н. Булгаков, «этот коренной дуализм нашего существования», борьбу двух душ, которые живут в одном теле не только у Фауста. Это повторяется в жизни обществ в различные эпохи истории.

Герцен продолжал искать общую почву со славянофилами, полагая, что они составляют вместе с ним «две распавшиеся части одного целого», т.е. русского народа, что они и сам Герцен вместе, но «разными путями дошли... до одной точки». Однако все последующее содержание «Писем к противнику», как полагают современные исследователи, показывает тщетность поисков Герцена найти коренное согласие даже в отношении к русскому народу, который для славянофилов — «народ преимущественно православный», а для Герцена «преимущественно социальный». С этим связаны и расхождения взглядов на характер общественной жизни России.

Как художника Герцена до известных пределов выручало чувствоование эстетической гармонии противоположностей, принимающее на себя и выдерживающее напряженность противоречия. Для пояснения связи взглядов славянофилов и западников он привлек казавшийся многим очень удачным и доходчивым образ двуликого Януса, древнего италийского божества, профили которого обращены в противоположные стороны, но сердце бьется одно. Двуликий Янус, каким он предстал в сознании Герцена, оказался одновременно и постановкой проблемы, и — еще до попыток разрешения — наглядным упразднением ее, «снятием», отменой проблемности: несоединимое соединено, нелепое сочетание осуществлено. Эффект эстетического единения затмевает возмущение совести перед фактически однотипными Янусу феноменами, стыдливо избегающими определений: двурушничество, двойная бухгалтерия, двоеверие, двоемыслие, двоедушие. Имеем ли мы дело при этом с одной двойственной природой или с неким со-вмещением «двух» в принципе несовместимых природ?

В чем корни мировоззренческих расхождений

При всех симпатиях и близостях к славянофильству, шкала ценностей у Герцена все же иная, чем у славянофилов. Объединяться он

хочет с ними на западнической основе, на основе утопического социализма А. Сен-Симона и Ш. Фурье, а не на основе православия и существующего государственного устройства, самодержавия, к тому же понятых им разрывно, представляемых вне органичной связи с народностью и в противоречии с нею, в противоречии с очерчивавшейся у славянофилов триединой формулой русской идеи.

Общинный быт, защищаемый славянофилами, он хотел приспособить к западному социализму и смотрел на крестьянский социализм в русской общине как на орудие, как на подходящий инструмент для преобразования общества. «Социализм Герцена был индивидуалистический... и он думал, что это русский социализм»². В самой же русской общине личного начала Герцен поначалу не признавал. Вразрез славянофильскому взгляду, русскую общинность он не полагал в ее согласии с православным пониманием соборности, в которой личностное (а не индивидуалистическое) утверждается даже основательнее, чем просто в общинности. Не мог Герцен не признавать личного начала в представителях славянофильства, спустя некоторое время он обогатил свое представление об общине признанием существования принципа личности в ней и, конечно же, в славянофилах, но не в понимании их учения.

Единению никак уж не способствовало расхождение Герцена, со славянофильской религиозностью, с православием. Для него, атеиста по убеждению, уход в религию — это своего рода грехопадение. Герцен призывает славянофилов поразмыслить над «Выбранными местами» о «падении» Гоголя. «От православного смиренномудрия, от самоотречения, растворившего личность человека в личности князя, до обожания самодержца — только шаг»³. В принятие «сторон императора» вкладывался у Герцена смысл совсем несходный со славянофильским. Кроме того, самодержавие и народность, народ и православие, все это у него расторгнуто и противопоставлено друг другу. При таком-то способе понимания он ищет союза со своими идейными противниками!

Триединство «православие, самодержавие, народность» наполнялось в сознании славянофилов содержанием безусловно отличным от того, которое вкладывалось в него идеологами «официальной народности», этого псевдонима ненавистного Герцену «крепостничества». Эта триединая формула русской идеи была у славянофилов «символическим выражением их идеала органической жизни, и только» (Г.В. Флоровский). Подступ к истолкованию такой органической целостности может быть дан в идее единства Истины, Добра и Красоты, объединяющим центром которых в человеческой жизни, как это хорошо разъясняется В.В. Розановым, является религия. А ближайше завершенный вид и высшую основу для понимания такой целостности мы имеем в нераздельном и неслиянном единстве

Божественной Троицы. Из этих триединств ясно, в каком контексте, по какому образу и подобию должна рассматриваться и приниматься сама формулировка целостности русской идеи, отступлениями от которой и в противоположность которой западники (если угодно, называйте их либералами или демократами) дают формулировки ущербные, разрознивающие целостность, односторонние, отвлеченные, искажающие до неузнаваемости содержание русской идеи. От нее, собственно, остаются одни обломки, которые, как после кораблекрушения, уже не выполняют прежней надлежащей функции. Принимает Герцен, скажем, народность, отвергая православие (а вместе с ним отвергая и самодержавие), он имеет дело уже не с целостностью славянофильского триединства, не с целостностью атрибутов русской идеи, не с ее внутренним смыслом.

Во множестве случаев искомый пункт расхождения — целое мировоззрение, как правило не выговариваемое полностью. Его-то в конечном счете и отстаивают, несмотря ни на какие аргументы и возражения, и именно оно труднее всего преодолимо даже логически стройными опровержениями, потому, может быть, что и защищают от нападков уже не отдельную мысль, сбиваются на отстаивание не истины, обороняют точку зрения, превращают ее в позицию, для защиты которой, как для отражения враждебного нашествия, все средства хороши. Этим грешат и славянофилы, и Герцен, и толкователи их учений. Не говоря уж о том, что и для защиты истины временами сознательно или бессознательно прибегают к софистике и другим неблагоприятным приемам.

Религиозность вместо религии

Зеньковский находит, что мечта о великом будущем русского народа имела у Герцена «действительно религиозный характер». Сам Герцен никак не мог бы признать это противоречием своему иррелигиозному взгляду, потому что для него материализм и атеизм не были религией, так же как утопическая вера в Запад, на чем и держалось в нем западничество убеждение, не была для него верой, хотя имела «все признаки религиозной веры» (С.Н. Булгаков). По утонченной характеристике Г.В. Флоровского, религиозность раннего Герцена заступала место религии. То было откровение Божественного, а не Бога. «Все божественное в мире, но за пределами мира нет ничего»⁴. Верно, что, следуя Фейербаху, Герцен сблизился с его атеизмом. Но атеизм этот — ищущий, ищущий Бога (В.В. Зеньковский), и в этом он смыкается с основным пафосом русской философии. «Герцен был постоянно занят вопросами религиозного сознания — о смысле жизни, истории и т.д., карамазовскими вопросами. Но, как и Карамазову, Герцену суждено было испытать не радость положительного разрешения этих великих и страшных вопросов, а горечь сознания

их неразрешимости. Он искал и не нашел; но ведь истинная-то религиозность именно и состоит в искании»⁵.

Трудно выявить в исканиях искомое, которое еще неизвестно, но к которому стремятся. Какова же религиозность Герцена, зреющая в его душевной глубине? «Что составляет ту внутреннюю душевную храмину, которая закрыта для людей, но открыта для Бога? Этой истинно, подлинно и единственно человеческой стихией является его религия, понимаемая, конечно, в самом широком смысле слова: чем он живет, что он считает для себя самым святым и дорогим, и как он живет, как служит своей святыне. Узнать человека — значит узнать его религиозную жизнь, войти в эту потаенную храмину»⁶.

Надо справиться с недоразумением: как религиозность Герцена совмещается с его атеизмом, материализм с верой? На сознательном уровне это совмещение у него действительно происходит, только непонятным для него образом. Он приближался к осознанию (отрицательным образом), что атеизм теснит религиозность, но не вытесняет ее напрочь, не устраняет. Она где-то совсем поблизости, не отмененная. Мы слышим замечание, почти оговорку Герцена, но очень значительную: «Как будто достаточно атеизма, чтоб не иметь религии». Непонятным для нас остается и совмещение сознательного и бессознательного, когда вслед за Левицким мы останавливаем мгновение и выражаем его в статичности. Так, видимо, надо толковать характеристику, данную им Герцену: «Западник по убеждению, славянофил по инстинкту». Слова-то понятны. Остановка фиксирует нечто важное, но не дает успокоения пониманию. Герцен страдал от трагической внутренней раздвоенности, но не знал ее корней. Не знал он и того, что он религиозен, что он верующий. В подсознании он был обуреваем религиозными порывами, которые при его склонности к фейербахианскому атеистическому мировоззрению не находили адекватного выхода. Отсюда химерическая сраченность между западнической установкой и верой в Россию, в ее великую историческую миссию.

Можно идти к предмету и не видя его

Вера в Россию и в русский народ внутренне неотделима от народной традиции, даже если эта вера принимает странное выражение и превратную видимость. Г.П. Федотов не обманывался этой видимостью, когда писал: «Связь с прошлым бесконечно глубже, чем она мнится нашим современникам. Разрывая с отцами и верой отцов, чаще всего лишь по-новому утверждают эту веру»⁷. Другими словами, разрыв с прошлым означает лишь укоренение в нем на иной лад. Отступление от существующей ныне веры — это способ последующего, не поверхностного, а глубинного, подсознательного приобщения к ней. Вера в свой народ коренится и «в метафизических основах миро-

созерцания», говорит С.Н. Булгаков. Народы имеют свою нравственную задачу, свою историческую миссию. Связанная с общей идеей существования нравственного миропорядка, идея народности, таким образом понимаемая, является религиозной идеей. Не кто иной, как Герцен (в некрологе Хомякову) вполне признал за старыми славянофилами ту заслугу, что они в мрачное и тяжелое время сохраняли в себе и поддерживали в других эту веру.

В этой связи имеет смысл обратиться вот к какому соображению В.В. Розанова применительно к личностям, чтобы приоткрыть в них (в нашем случае в Герцене, но и не только в нем) еще почти не исследованный подспудный слой душевной жизни, ее «метафизический» слой, присутствующий и в западниках, и в славянофилах, в котором буйствуют устремления, тенденции, продвижения. «Если мы глубже всмотримся в психический склад славянофилов и западников, мы найдем в нем обратное тому, что они видимо утверждают. Западники являются таковыми лишь в своих стремлениях — и именно потому, что по своему духовному содержанию и его складу они остаются часто еще нетронутыми русскими; славянофилы же, напротив, оттого что так страстно тянутся прикоснуться к родному, так глубоко понимают его и так высоко ценят, что уже безвозвратно порвали жизненную связь с ним, что так поверили некогда универсальности европейской цивилизации; и со всею силою своих дарований не только в нее погрузились, но и страстно коснулись тех глубоких основ, которые открываются только высоким душам... Кто станет отрицать, что во многих наших западниках, оставшихся таковыми до конца, более ясный и спокойный дух нашего народа; и кто не заметит, напротив, некоторой сумрачности в складе чувства и глубокого теоретизма в складе ума у всех наших славянофилов?»⁸

Вот ведь что открывается при рассмотрении обоих течений отечественной мысли именно как течений, т.е. в движении. Россия, Родина, русский народ, — в этом они сходятся и могут пожать друг другу руки. Они могут и потом в чем-то сходиться, но могут и расходиться. Поскольку же те и другие не прекращают движения, а идут своими путями далее, после теплой встречи они начинают удаляться друг от друга, расходиться в противоположные стороны, но по одной и той же дороге. Единения еще не получается. Но по расставании они начинают основательнее осваивать путь своих оппонентов и свои собственные не сознававшиеся еще глубины. Такова уж новая форма сближения, не эмпирическая, а метафизическая.

Представленное нам Розановым может казаться остроумной гипотезой. Но если мы обратимся к мыслям самого Герцена, читатель будет поражен тем, что со временем она осуществлялась или была близка к желаемому завершающему моменту. Не ущемление, не ослабление ли

это собственной позиции? Или, как в следующем отрывке, не уступка ли славянофильству? Поставить вопрос резче: уж не принятие ли это на себя его роли?

Герцен подмечает опечаливающий сдвиг в сознании своих сторонников: «Нам больно сознаться, что мы живем в мире, выжившем из ума, дряхлом, истощенном, у которого явным образом недостает силы и поведения, чтоб подняться на высоту собственной мысли; нам жаль старый мир, мы к нему привыкли как к родительскому дому, мы поддерживаем его, стараясь его разрушить, и прилаживаем к своим убеждениям его неспособные формы, не видя, что первая йота их — его смертный приговор. Мы носим платья, шитые не по нашей мерке, а по мерке наших прадедов»⁹.

Потом Герцен усматривает даже нечто похожее на обмен ролями со своими противниками и возвращает славянофилам упрек, предъявлявшийся ими западникам, упрек в оторванности от народа, в незнании его, в абстрактно-метафизической установке, в идеализирующем подходе к народу. «Не мы перенесли на народ русский свой идеал и потом, как это бывает с увлекающимися людьми, сами же стали им восхищаться как находкой»¹⁰. И сходным образом Герцен указывает западникам на непродуманную переориентацию их воззрения на противоположное: иному из них, стоящему за Запад, «все кажется, что он уличает не Запад, а домашнюю неурядицу, забывая, что петербургское правительство... архизападное»¹¹.

В первом «Письме к противнику» (1864) он сравнивает итоги борьбы славянофилов и западников, сдвиги, достигнутые с 40-х гг.: «Два противоположные стана, как два бойца переменили в продолжительном состязании место, перемешали оружия. Славянофилы сделались западными террористами, защитниками немецких государственных идей, а часть западников (и мы в том числе) отрекаясь от *salus populi* (блага народа. — лат.) и кровавого прогресса, стоим за самоправность каждой области, за общину, за право на землю. При этом кружении, при этом обмене сторон и орудий осталась неизменной та точка, около которой совершалось все это... Господствующая ось, около которой шла наша жизнь, это наше отношение к русскому народу, вера в него, любовь к нему... и желание деятельно участвовать в его судьбах»¹². Остаются возможности тех и других к восхождению и действительному соединению на основе той религии, от которой славянофилы не могут отступить и к которой, даже не произнося ее имени, западники стихийно влекутся как к объединяющему центру человеческой жизни. «Можно идти к предмету и не видя его; и все те, которые восставали когда-нибудь против религии, насколько при этом искали истины — приближались к ней»¹³.

О преображении. Монодуализм

Славянофилы и особенно их последователи времен религиозного возрождения осваивают несовместимые с первоначальным их монизмом, но очевидные для их противников дуалистически расторгнутые противоположности (в жизненной трагедии, в добре и зле, и т.д.), включают в свой способ рассмотрения, в свой монодуализм. Западники устремляются к монизму, целостности, по-новому воспринимают свою предысторию и начинают ценить веру предков. В обоих направлениях предвидится и более основательная форма единения и вера в такую возможность: это и есть восхождение обоих направлений к такому синтезу, в котором оба не обессиливают в бесплодных взаимных нападках, не истощаются в борьбе и не исчезают, а воссоздаются преобразенными.

О достижении синтетической целостности размышлял Герцен при оценке им «Мертвых душ», — поэма по его мысли, не поддается однозначной оценке, положительной или отрицательной. То же можно сказать о Пушкинском воззрении, спроецированном автором на образ Петра Гринёва в «Капитанской дочке»: персонаж стремительно зреет в целостную натуру, умеющую сочетать в себе положительное отношение и к государственности, и к руководителю крестьянского восстания — при всех их негативных характеристиках.

Подступ к религиозному возрождению и преображению у Герцена обозначен и имплицитно, и эксплицитно, но на такой ступени и в такой своеобразной форме, когда свободное и целостностное единство со славянофилами еще не могло быть достигнуто. Иначе как на свободное единство он не мог соглашаться. Он был одним из самых свободолюбивых людей, в области своих убеждений не терпел насилия, и в отношении к России и русскому народу свобода стихийно пробивалась в нем именно как свобода религиозная. Но Герцен не имел достаточно обобщенного видения религиозной свободы, да она и мало интересовала его и сводилась к довольно узкому, отрицательному определению: к свободе от религии. Он еще не мог ставить вопрос о религиозной свободе так, как впоследствии ставил его Ф. Степун: «Пойми славянофилы, что пафос общественно-политического служения свободе непогасим в России на том основании, что он был задушен в насильничестве французской революции, и пойми западники, что удушение свободы во французской революции есть следствие ее отрыва от религиозных корней, — в России вместо двух враждебных лагерей, быть может, и создалась бы единая партия защитников религиозной свободы во всех ее формах и проекциях (в том числе, конечно, и в политической)»¹⁴.

Расхождения Герцена со славянофилами увидеть и понять сравнительно легко, как и усмотреть сближение, совсем трудно уразу-

меть возможность соединения, потому что соединение – не факт, а заданность, не натуральная необходимость, а целевая причина, нравственно-религиозная задача, должное и проблема. Ничто не может дать надежду на единение, кроме веры. Для научного подхода это гипотеза, которую в своих рамках он не может доказать (да и браться доказывать – не его задача), но не может и исключить.

Остается очертить перспективу экскурса в рассматриваемую тему. А она уже давно очерчена С.Н. Булгаковым в «Душевной драме Герцена». «Герцен, хотя и кружным путем, более отрицательным, чем положительным, ведет к... Достоевскому и Соловьеву. В нем дорог нам не только народный трибун, герой освободительной борьбы, но и один из провозвестников грядущего религиозного возрождения»¹⁵.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ *Герцен А.И.* К старому товарищу. Письмо четвертое. Июль 1869 // *Герцен А.И.* Соч. В 9 т. Т. 8. – М., ГИХЛ, 1956. С. 417.

² *Бердяев Н.А.* Русская идея // О России и русской философской культуре. Философы русского послеоктябрьского зарубежья. – М.: Наука, 1990. С. 98.

³ *Герцен А.И.* О развитии революционных идей в России // *Герцен А.И.* Соч. В 9 т. Т. 3. – М.: ГИХЛ, 1956. С. 497. «Все религии основывали нравственность на покорности, то есть на добровольном рабстве, потому они и были всегда вреднее политического устройства. Там было насилие, здесь разврат воли» (*Герцен А.И.* С того берега // *Герцен А.И.* Соч. В 9 т. Т. 3. С. 355). Что, однако, означало у славянофилов «самоотречение», «покорность»? «Покорность» – это свободный отклик на Божественный зов («Да будет воля Твоя!»). Здесь две воли (а не одна Божья), и не рабская покорность, не отречение христианина от своей воли, а добровольное, дружеское согласие с Божьей волей, и согласие с заповедью, а не подчинение, не понурое следование повелению. Здесь нет даже уступки Богу, а есть свободно выработанный ответ на Божий призыв. Ответ «ДА!», который мог бы быть и «НЕТ!».

⁴ *Флоровский Г.В.* Искания молодого Герцена // *Флоровский Г.В.* Из прошлого русской мысли. – М.: Аграф, 1998. С. 401.

⁵ *Булгаков С.Н.* Душевная драма Герцена // *Булгаков С.Н.* Соч. В 2 т. Т. 2. – М.: Наука, 1993. С. 117.

⁶ Там же. С. 96, 47.

⁷ *Федотов Г.П.* Судьба и грехи России // *Федотов Г.П.* В 2 т. Т. 1. – СПб.: София, 1991. С. 47.

⁸ *Розанов В.В.* О борьбе с Западом, в связи с литературной деятельностью одного из славянофилов // *Розанов В.В.* Красота в природе и ее смысл и другие статьи: 1882 – 1890. – М.: Прогресс-Плеяда, 2009. С. 269.

⁹ *Герцен А.И.* С того берега. С. 252.

¹⁰ *Герцен А.И.* Письма к противнику // *Герцен А.И.* Соч. В 9 т. Т. 8. С. 222.

¹¹ *Герцен А.И.* Письма к будущему другу // *Герцен А.И.* Соч. В 9 т. Т. 8. С. 152.

¹² *Герцен А.И.* Письма к противнику. С. 221.

¹³ *Розанов В.В.* Красота в природе и ее смысл. С. 240.

¹⁴ Стенун Ф.А. Чаемая Россия. – СПб.: РХГИ, 1999. С. 28.

¹⁵ Булгаков С.Н. Душевная драма Герцена. С. 130.

Аннотация

Где начало непримиримых расхождений между представителем западничества Герценом и славянофильством? С чего могло бы начаться сущностное единение их? Представляют ли они одну двойственную природу или две разные? В воззрениях Герцена взгляды на общинность, на историческую миссию России, на западное развитие переплелись со славянофильскими. Но явно разошлись взгляды на религию. В данной статье подвергнута рассмотрению бессознательная религиозность атеиста Герцена.

Ключевые слова: монизм, дуализм, монодуализм, религиозность, вера, органический синтез, западники, славянофилы.

Summary

Where is the root of deviations between the representative of westerners A.I. Herzen and slavophiles? What could be the point of their substantial unity? Is their nature one and the same or two different ones? Hertzens view was closely connected with slavophiles views of Russian community, historical mission of Russia and the character of Western development. But their vision of religion was obviously different, and the author of this article analyses unconscious religiousness in Hertzens atheism.

Keywords: monism, dualizm, monodualizm, religious mood, belief, organic synthesis, westerners, slavophiles.

А.И. ГЕРЦЕН: ИСТОРИСОФСКИЕ ИДЕИ И ПРЕДОСТЕРЕЖЕНИЯ ПОТОМКАМ

И.Н. СИЗЕМСКАЯ

Довольно мы удивлялись отвлеченной премудрости природы и исторического развития; пора догадаться, что в природе и истории много случайного, глупого, *неудавшегося, спутанного.*

А.И. Герцен

Историософские идеи А.И. Герцена нашли наиболее полное выражение в его работах «С того берега» (1850); «Роберт Оуэн», включенной им в качестве отдельной главы в «Былое и думы» (1860); «Концы и начала» (1862); в его духовном завещании «К старому товарищу» (1870). Именно в них с наибольшей полнотой и глубиной отразились главные идеи, касающиеся его воззрений на историю — идея «растрепанной импровизации истории», вариативности исторического процесса, «печальной роли случая», активной роли человека в преобразовании общественных форм жизни, пагубности их насильственной ломки, объективности оснований социалистического идеала. Пафос, объединяющий все эти идеи — убежденность в том, что история «никуда не идет», а общество представляет собой открытую саморазвивающуюся систему — убежденность, очень созвучная современным представлениям об истории, утвердившимся сегодня в проблемном поле синергетики применительно к анализу ситуации социального выбора, перехода от хаоса к порядку, ломки исторически сложившихся форм общественной жизни. Можно сказать, что эти идеи были упреждающими свое время и что в известном смысле они стоят у истоков прорыва к синергетическому видению исторического процесса¹. И пусть не покажется амплитуда такой параллели слишком широкой, — философское наследие Герцена еще таит не мало подтверждений его созвучности современному социальному знанию.

1. История никуда не идет

У истории нет *предзаданной цели*, — это была одна из провидческих идей Герцена, одна из его гениальных догадок, она стала для него исходной в воззрениях на историю. Герцен формулирует ее предельно четко и эстетично, как бывало всякий раз, когда речь заходила о значимых для него идеях. «В истории всё импровизация, всё воля, всё *ex tempore*, вперед ни пределов, ни маршрутов нет, есть условия, святое беспокойство, огонь жизни и вечный вызов бойцам пробовать силы, идти вдаль куда хотят, куда только есть дорога»². У истории нет пла-

на, программы, predetermined развязки — «с predetermined планом история сводится на вставку чисел в алгебраическую формулу, будущее отдано в кабалу до рождения»³. Поэтому она всегда *импровизирует*, и даже когда на одну и ту же тему, никогда не повторяется. Не зная, «куда идет», а точнее, «готовая идти всюду» (если этому ничто не мешает), она «пользуется всякой нечаянностью, стучится разом в тысячу ворот... которые отопрутся... кто знает?»⁴ Иными словами, *история боится спокойно-равновесного состояния*, — вот главный вывод Герцена. Она таит в своих недрах множество вариантов, тысячу необходимых и случайных условий их реализации. В поисках собственных путей она обходит возникающие преграды, устремляясь в том направлении, которое вдруг обнаруживает для себя как наиболее подходящее и адекватное своим поискам, находя каждый раз для своих импровизаций оправдание в сакраментальном вопросе — «почему бы нет?»

На первый взгляд мысль Герцена может показаться проявлением крайнего алогизма, за что его не раз и упрекали. Чтобы убедиться в неправомерности таких упреков, надо воспринимать ее «в связке» с другими идеями и суждениями Герцена об истории — теми, что являются ее конкретизациями, включенными, как может показаться на первый взгляд, в разные контексты, но *смыслово* возвращающимися каждый раз к ней как к исходному основанию его «исторической эмбриогении», а именно: история «ненавидит фронт и никогда не идет правильным маршем вперед». Какие идеи конкретизируют это историософское кредо Герцена?

Прежде всего это идея, утверждающая, что цель истории (если такую искать) — самореализация *настоящего*. Другой цели, отвечает Герцен своему собеседнику-оппоненту, нет и быть не может. Каждый исторический миг ценен сам по себе, его назначение — «открыться» в своих возможностях до конца, его назначение есть он сам, его сегодняшнее бытие. Последнее замкнуто на себя, «как всякий год с весной и летом, с зимой и осенью, с бурями и хорошей погодой. Оттого каждый период нов, свеж, исполнен своих надежд, сам в себе носит свое благо и свою скорбь, настоящее принадлежит ему»⁵. Эта метафора выражает суть одного из главных постулатов историософии Герцена, а именно: назначение каждой исторической фазы — это самореализация настоящего, существующего⁶. В таком контексте, кстати сказать, и социализм как фаза исторического развития есть общественное состояние, которое может быть только результатом полной реализации предшествующей ему общественно-исторической формы, — идея, ставшая концептуальным основанием учения Герцена о социализме. Если настоящее не раскрыло до конца заложенных в нем возможностей, старый порядок как не получивший своего завершения восстановит себя на своих развалинах. Такое видение истори-

ческой целесообразности расставляло новые акценты в понимании взаимосвязи настоящего и будущего: *оно отрицало наличие между ними причинно-следственной связи*, — идея, очень близкая современным представлениям о взаимообусловленности социальных явлений, о природе социального бытия и его движении по историческому вектору.

Будущее прорастает из тех наличных условий, которые по воле случая складываются в его историческом бытии, что придает этому «прорастанию» во многих случаях неопределенный, а точнее *вариативный* характер. Но это, по мнению Герцена, ничуть не противоречит тому факту, что сквозь всю историю можно просмотреть *нить*, увязывающую настоящее с будущим. Ибо история никогда не бросает найденные ею формы, предоставляя им шанс не только развиться до конца, но и оставить свой след в новых образованиях. Именно поэтому жизненные силы настоящего, возможности их самореализации во многом, а иногда и достаточно жестко определяют самобытность, оригинальность, специфику конкретного «лица» будущего.

Таким образом, цель истории есть не что иное, «как мы с вами... да *плюс* настоящее всего существующего; тут все входит: и наследие всех прошлых усилий и зародыши всего, что будет»⁷. Сосуществование старых форм с зарождающимися новыми — это, считает Герцен, своеобразный, как бы мы сказали сегодня, генетический код истории, который, с одной стороны, есть гарантия необходимой исторической стабильности (аттрактора в терминах синергетики), с другой стороны, он одновременно несет в себе причину исторических разрывов, появления исторических развилки (бифуркаций), ставящих общественную систему перед выбором нового вектора эволюции (эволюционного канала), нового направления для хода истории.

Правда, этот алгоритм связи настоящего с будущим, считал Герцен, не носит характера жестко прочерченной необходимости, потому что в ход процесса может вмешаться *случай* в виде «человеческого фактора» или неожиданных обстоятельств природного характера (пролетающая комета «зацепит» земной шар, геологический катаклизм все «поставит вверх дном» и т.п.). «Нет ничего абсолютно необходимого, — уверен Герцен. — Будущее не бывает необходимо предреждено; неминуемого предназначения нет... Будущее складывается из вопросов, складывающихся под рукой, из окружающих условий; оно продолжает прошедшее, общие устремления, смутно выраженные, изменяются в зависимости от обстоятельств. Обстоятельства решают, как это произойдет, и неясная возможность становится свершившимся фактом»⁸.

В этих словах можно услышать голос автора, получившего естественнонаучное образование (что, как мы знаем, так и было), в системе которого природа и история неразрывно связаны. Видимо, в том числе и поэтому параллели с природой, хотя бы в аллегорической форме, в рассуждениях Герцена об истории всегда присутствуют. Сама

идея вариативности исторического процесса могла возникнуть только в парадигме такого сравнительного анализа. Но следует подчеркнуть и другое: Герцен никогда не отстаивал позиции вульгарного материализма, параллели «природа — история» в рамках его воззрений не были проявлением грубого редукционизма. В его рассуждениях они отражали, с одной стороны, несогласие с традиционным дуализмом в воззрениях на связь природы и истории, а с другой стороны, содержали несогласие с просветительским оптимизмом, абсолютизирующим конструктивно-позитивную роль разума в истории.

Тезис о том, что история таит в себе множество возможностей, которые могут развиваться, а могут и «запнуться» на полдороге, вызывал множество упреков: одни упрекали Герцена за такие идеи в скептицизме, другие в пессимизме. Сам он свои рассуждения подводил под один общий знаменатель — признание за историей *способности к импровизации*. Это была мысль, от которой Герцен не отступал никогда.

2. Открытость истории для человеческого творчества

Склонность истории к постоянной импровизации вовсе не свидетельствует, считал Герцен, что она закрыта для деятельного, творческого участия в ней человека. Она готова идти за ним: «Не имея ни программы, ни заданной темы, ни неминуемой развязки, растрепанная импровизация истории готова идти с каждым, каждый может вставить в нее свой стих, и, если он звучен, он останется *его* стихом, пока поэма не оборвется, пока прошедшее будет бродить в ее крови и памяти»⁹. Более того, человек включается в исторический процесс не только в качестве «активной стихии», но и на правах *рулевого*, способного при знании фарватера направлять корабль истории по выбранному им курсу. Иными словами, он «вовсе не теряется... как песчинка в горе, не больше подчиняется стихиям, не круче связывается необходимостью, а вырастает тем, что понял свое положение, в рулевого, который гордо рассекает волны своей лодкой, заставляя бездонную пропасть служить себе путем сообщения»¹⁰. В выборе курса реализуется заложенное в нем стремление к свободе, убежден Герцен. В этом смысле люди — «не нитки и не иголки в руках фатума, шьющего пеструю ткань истории», потому что они знают, что ткань ковра не без них шьется, и что своими деяниями они вполне *могут переменить узор ковра*. Когда вмешательство в ход событий бывает достаточно сильным и адекватным собственным устремлениям истории, человек становится ее *сотворцом*. Эта идея играет важную роль во всех исторических сюжетах Герцена.

Конечно, «меняя узор ковра», люди, а с ними и история, могут «споткнуться» — и потому, что не верно просчитали свои действия,

и потому, что объективные возможности, находящиеся в состоянии постоянного возбуждения, всегда готовы предстать в неожиданном облики, ведь правит их реализацией все-таки импровизационное начало. Поэтому движение истории не то что не может не отклониться, но должно беспрестанно отклоняться от ожидаемого направления. В итоге история, готовая идти, «куда ей укажут», реально «слагается *au fur et à mesure* бездной друг на друга действующих, друг с другом встречающихся, друг друга останавливающих и увлекающих частностей»¹¹. И потому положение человека в истории, его деятельное включение в ее ход чрезвычайно сложно — «тут он разом *лодка, волна и кормчий*. Хоть бы карта была!»¹²

Его свобода — это *свобода в необходимости*. Границы свободы для человека расширяются «в точке» исторического выбора, в момент переходного исторического состояния (флуктуации). Для описания данного состояния и значимости его для исторического движения Герцен вводит *понятие хаоса*, соотносимое по смыслу с сегодняшним понятием энтропии. Понятием хаоса Герцен утверждает факт отсутствия порядка в «статусе» естественного момента истории. Хаос, в его интерпретации, — это катализатор появления нового, с ним связан выход из застывшего, равновесного состояния и переход в новое качественное состояние. «Шаткое равновесие всего живого колеблется и до некоторой степени уступает уклонениям; но еще шаг в ту же сторону — и худо стянутый узел, связующий их, развязан, и освобожденные элементы идут в другое сочетание»¹³, становятся причиной движения вперед по новому эволюционному каналу. В такой момент возникает важный для человека (и истории) вопрос — о выбираемых им целях и средствах их достижения, т.е. о способах воздействия на дальнейший ход исторических событий. Эту проблему Герцен включает в контекст рассуждений о прогрессе.

3. «Если прогресс — цель, то для кого мы работаем?»

Герцен не принимает идею исторического прогресса как цели истории, ради достижения которой живут поколения людей. «Не проще ли понять, — убеждал он, — что человек живет не для *совершения судеб*, не для воплощения идеи, не для прогресса, а единственно потому, что родился, и родился *для* (как ни дурно это слово) ... для настоящего»¹⁴. Защищая право человека на достойную жизнь, он протестует против принесения его в жертву каким бы то ни было, даже святым, как это может показаться, целям. Нельзя обрекать людей, в какое бы время они ни жили, на участь кариатид, поддерживающих террасу, на которой когда-нибудь будут беспечно веселиться другие. Жертва во имя цели уничтожает саму цель, а любое оправдание жертвы есть циничная *уловка*, за которую можно легко упрятать неумение организовать настоящее. (В истинности этого суждения Герцена мы убедились на

печальном опыте своей страны.) *Если человек становится жертвой, а его жизнь низводится до уровня средства, история утрачивает модус восходящего движения (развития).*

Иногда можно услышать, что гуманистический пафос герценовского протеста против идеи прогресса есть проявление духовно-нравственных, ценностных установок борца за *свободу лица*, каким Герцен вошел в историю страны и отечественной культуры. Да, конечно, это так. Но дело еще и в том, что нравственная установка борца в нем органично соединялась с историсофскими устремлениями исследователя, в соответствии с которыми идея жертвенности просто не укладывалась в систему его представлений об историческом процессе, развивающемся под воздействием объективных начал. Именно поэтому единственное толкование прогресса, с которым Герцен соглашается, это определение его как *«родового роста человечества», «свойства преемственно продолжающегося существования поколений», «дейтельной памяти и физиологического усовершенствования людей общественной жизнью»*. В системе его воззрений прогресс — это непрекращающееся движение по пути самореализации и совершенствования общественных и индивидуальных способов человеческой жизни и самого человека как творца. Прогресс — это естественное в своей основе движение, подконтрольное человеку в той мере, в какой он согласует свои действия с основами этого движения и собственным совершенствованием для жизни в условиях, достойных его как субъекта культуры.

Таким образом, можно сказать, что идея прогресса является для Герцена объектом внимания и предметом его суждений об истории в контексте волновавшей его проблемы о способах включения человека в исторический процесс и о способах его воздействия на ход исторических событий.

Отвергая мотив жертвенности при выборе последних, он ставит не менее важный вопрос *о роли насилия* в истории вообще и при трансформации устаревших общественных форм в частности. Взгляды Герцена на эту проблему менялись по мере изменения исторической ситуации в Европе (революционные события 1848 г.) и в России (реформы, начатые отменой крепостного права). Свое завершение они нашли в письмах «К старому товарищу», которые можно считать его духовным завещанием¹⁵.

Насилие, революционную ломку старых общественных форм Герцен отвергает как порочную, за которую человечеству всякий раз приходилось расплачиваться дорогой ценой: человеческими жизнями, культурными потерями, утратой исторически складывавшихся принципов организации общественной жизни, выстраданных духовных традиций, связывающих поколения в народ, нацию. Говоря о влиянии человека на ход событий, Герцен акцентирует внимание

на вопросах: 1) не противоречат ли они разуму, 2) не противоречат ли естественному ходу истории, 3) не противоречат ли общечеловеческим моральным нормам. «Медленность, сбивчивость исторического хода нас бесит и душит, она нам невыносима, и многие из нас, изменяя собственному разуму, торопятся и торопят других. Хорошо ли это или нет? В этом весь вопрос», — предупреждал Герцен¹⁶. История знала всякое, не раз человечеству приходилось под влиянием непродуманных действий буквально взрывать естественный ход истории, шагать из первого месяца беременности в девятый и тогда она начинала ему мстить. Она безжалостно отбрасывала его назад, и оно оказывалось не только перед руинами прошлого, но и перед поверженными идеалами будущего. Настоящее при этом для него просто утрачивало свои смыслы. Предупреждая об этой способности истории, Герцен писал: «Я нисколько не боюсь слова “постепенность”, опошленного шаткостью и неверным шагом разных реформирующих властей. Постепенность так, как непрерывность, неотъемлема всякому процессу разумения»¹⁷. Герцен хорошо понимал, что варварское, исключаящее эту постепенность в людских действиях вмешательство в ход исторических событий таит страшную угрозу потерять в борьбе за идею саму идею, в борьбе за идеал сам идеал. Нужно ли напоминать, что наш исторический опыт подтвердил реальность такой угрозы?

Но дело не только в «неспешности» человеческих действий, а еще и в том, чтобы они были *взвешены на весах разума*, были подкреплены *пониманием ситуации*, основанным на предвидении возможных последствий своего вмешательства в ход истории. Герцен отказывается революционной ломке старого, как нарушающей естественный ход событий и потому чреватой неминуемым поражением, в *целесообразности*. «Разгулявшаяся сила истребления уничтожит вместе с межевými знаками и те *пределы* сил человеческих, до которых люди достигали во всех направлениях... с начала цивилизации», — уверен Герцен¹⁸. В письмах «К старому товарищу» он фактически выносит такой форме вмешательства в ход истории *приговор*. Одновременно в письмах звучит признание-раскаяние: «Я не верю в прежние революционные пути»¹⁹. К Герцену приходит убеждение, что, вмешиваясь в ход истории с целью установления нового порядка, человек должен помнить: это оправдано только в том случае, если вмешательство явится «не только мечом рубящим, но и силой хранительной», если удар по старому миру не уничтожит то, что достойно спасения.

Какими способами «все согласовать к общему благу», добиваясь трансформации старых форм жизни в желаемом направлении, как согласовать интересы старых и новых сил? К каким способам прибегнуть, чтобы найти компромисс? Герцен предлагает на первый взгляд совершенно неожиданный способ, который не назовешь ни

революционным, ни реформаторским: «Проповедь нужна людям, — проповедь неустанная, ежеминутная, — проповедь, равно обращенная к работнику и хозяину, к земледельцу и мещанину. Апостолы нам нужны прежде авангардных офицеров, прежде саперов разрушения, — апостолы, проповедующие не только своим, но и противникам»²⁰. Сегодня, читая этот призыв Герцена, можно возразить ему, надеявшемуся на силу проповеди, что последняя отнюдь не всесильна, более того, может оказаться не услышанной в грохоте разбушевавшейся стихии борьбы нового со старым. Не исключено, что придется охранять самих проповедников. Но проповедь, конечно, тоже нужна: включаясь активно в процесс трансформации сложившихся форм жизни, люди должны быть к такой работе *внутренне* подготовлены необходимым уровнем культуры общежития, знаниями, усвоенными цивилизованными нормами поведения, укорененными в сознании общечеловеческими ценностями и идеалами — лишь при этом условии их действия сыграют роль силы не только разрушительной, но и охранительной. Наверное, говоря о значимости проповеди и ее «первенства» в системе преобразований по утверждению нового порядка Герцен не в последнюю очередь имел в виду этот момент — как предупреждение человечеству о том, что «великие перевороты не делаются разнуздыванием дурных страстей»²¹.

Новый водворяющийся порядок будет жизнеспособным, если, нанося удар по старому миру, он сможет спасти и «оставить на свою судьбу» все, что в нем достойно спасения. И в этой связи современному звучит еще одно предостережение Герцена: «Нельзя людей освобождать в наружной жизни больше, чем они освобождены *внутри*. Как ни странно, но опыт показывает, что народам легче выносить насильственное бремя рабства, чем дар излишней свободы»²². К свободе они должны быть *подготовлены*, и одной из главных составляющих такой подготовки, наряду с неприятием существующего положения вещей, является духовная свобода человека, в противном случае он из всего былого и нажитого человечеством сделает «скучную мастерскую, которой вся выгода будет состоять в одном пропитании, и только пропитании»²³. Проповедь в толковании Герцена — это напоминание людям, что «не хлебом единым жив человек».

В этой связи следует вспомнить, что Герцен один из первых в отечественной общественной мысли признал первоочередную необходимость при утверждении нового порядка трансформации именно экономических отношений как базисного основания любого общественного состояния. В экономических преобразованиях он видел «трезвость основы», отличающую их от всех других, которые, как правило остаются «одной ногой в фантазиях, мистицизме, верованиях и неоправданных предрассудках патриотических, юридиче-

ских и пр.»²⁴ Именно поэтому капитализм невозможно уничтожить никакими политическими революциями. «Твердыню собственности и капитала надобно потрясти расчетом, двойной бухгалтерией, ясным балансом дебета и кредита. Самый отчаянный скряга не предпочтет утонуть со всем товаром, если можно спасти часть его и самого себя, бросая другую за борт. Для этого необходимо только, чтоб опасность была *так же* очевидна для него, как *возможность спасения*»²⁵. Капиталистам-собственникам надо доказать не то, что их обладание средствами производства и жизни грешно, безнравственно и т.п., а то, что это обладание нуждается отныне в огромных «контрофорсах», чтобы не рухнуть и что этот факт вошел в сознание неимущих. Но экономический переворот, имеющий «необъятное преимущество» перед всеми религиозными и политическими революциями, не может быть, считал Герцен, *самодостаточным* (в противном случае его следствием всегда будет «скучная мастерская»). Он может лишь обеспечить необходимые условия для нового порядка, но он не тождествен последнему в его полноте. Проповедь в этой ситуации может сыграть свою конструктивную роль, но все при том же условии — надо, чтобы ее слышали и те, которые «живут просроченными векселями прежней нравственности», чтобы раскрыть им глаза и они спаслись, если хотят, и те, кто стоит «у руля» преобразований, чтобы они помнили о живших до них поколениях и приумножали богатство, созданное ими, дабы не погиб «капитал, идущий от поколения в поколение и от народа народу. Капитал, в котором оседала личность и творчество разных времен, в котором сама собой наслонилась летопись людской жизни и кристаллизовалась история»²⁶.

Историософские идеи Герцена — о вариативности исторического процесса, о назначении человека и его месте в истории, о свободе и необходимости, о настоящем и будущем, о культурной преемственности поколений, о революциях и реформах — оказали большое влияние на последующее развитие общественно-философской отечественной мысли. Их влияние легко прослеживается в сциентистской ориентации Н.Я. Данилевского и К.Н. Леонтьева; они способствовали формированию либерального направления в исторической и правовой науке, оформившегося в трудах С.М. Соловьева, К.Д. Кавелина, Б.Н. Чичерина; они легли в обоснование идеологии народнического социализма, нашли отзвук в русском варианте марксизма; они остаются созвучными современному социальному знанию. Бесспорно, духовное наследие Герцена еще долгое время будет востребованным, и каждое поколение будет открывать в нем для себя что-то новое, ибо, как писал П.Б. Струве, «не готовые решения и утвержденные рецепты, а дух свободы и культуры и сияние красоты обретаем мы в его творениях»²⁷.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ См.: Дебердеева Т.Х. Синергетический подход в познании социально-исторических явлений. – М., 2005; Назаретян Н.А. Цивилизационные кризисы в контексте универсальной истории. – М., 2001; Василькова В.В. Порядок и хаос в развитии социальных систем (Синергетика и теория социальной саморегуляции). – СПб., 1999; Аршинов В.И. Синергетика как феномен постнеклассической науки. – М., 1999.

² Герцен А.И. С того берега // Герцен А.И. Собр. соч. В 8 т. Т. 3. – М., 1975. С. 252.

³ Герцен А.И. Былое и думы. Глава «Роберт Оуэн» // Герцен А.И. Собр. соч. В 8 т. Т. 7. – М., 1975. С. 283.

⁴ Герцен А.И. С того берега. С. 247.

⁵ Там же. С. 248.

⁶ Замечу, что метафоры у Герцена никогда не бывают случайными, они всегда адекватно отражают суть идеи и часто несут эвристическую нагрузку.

⁷ Герцен А.И. С того берега. С. 249.

⁸ Герцен А.И. Старый мир и Россия // Герцен А.И. Избр. труды. – М., 2010. С. 373.

⁹ Герцен А.И. Былое и думы. Глава «Роберт Оуэн». С. 232.

¹⁰ Там же.

¹¹ Там же.

¹² Там же. С. 233.

¹³ Герцен А.И. Концы и начала // Собр. соч. В 8 т. Т. 8. С. 90.

¹⁴ Герцен А.И. Былое и думы. Гл. «Роберт Оуэн». С. 235.

¹⁵ Письма эти были обращены к М.А. Бакунину и направлены против заявившего о себе в это время русского экстремизма. Первоначально они были напечатаны на французском языке в третьем издании его книги «С того берега» в 1870 г. Русский текст писем был опубликован в «Сборнике посмертных статей А.И. Герцена», подготовленном и изданном при участии старшего сына Герцена Александра.

¹⁶ Герцен А.И. К старому товарищу // Герцен А.И. Собр. соч. Т. 8. С. 325.

¹⁷ Там же. С. 333.

¹⁸ Там же. С. 343.

¹⁹ Герцен, как писал Струве, всегда имел мужество подвергать сомнению и проверке свои даже самые значимые для него верования, и идеи «Письма старому товарищу» – подтверждение этому. «Я не знаю в русской литературе произведения в этом отношении более замечательного по беспощадной критической честности ума, чем последнее и посмертное произведение Герцена “Письма к старому товарищу” (Бакунину), – писал Струве. – Тут Герцен собрал всю мудрость своей богатой жизни, и вся новейшая самокритика социализма in пусе находится в этих “Письмах”» (Струве П.Б. Герцен // PATRIOTICA. Политика, культура, религия, социализм. – М., 1997. С. 291).

²⁰ Герцен А.И. К старому товарищу. С. 335.

²¹ Там же. С. 342.

²² Там же. С. 340.

²³ Там же. С. 330.

²⁴ Там же. С. 327 – 328.

²⁵ Там же. С. 330.

²⁶ Там же. С. 343.

²⁷ Струве П.Б. Герцен. С. 290.

Аннотация

В статье рассматриваются ключевые идеи историософии А.И. Герцена – о «растрепанной импровизации истории», о вариативности исторического процесса, о роли в нем случайности и целенаправленной деятельности человека. Автором статьи эти идеи интерпретируются в их созвучности современному социально-философскому знанию.

Ключевые слова: история, нелинейность исторического процесса, историческая импровизация, случайность, возможность, хаос, порядок, прогресс, человек как субъект истории.

Summary

The article considers the key ideas of Gerzen's historiosophy: «uncombed improvisation of history», a problem of variability of historical process, a role of accident and purposeful activity of the person. This ideas are interpreted by the author in its accord to modern socially-philosophical knowledge.

Keywords: history, nonlinearity of historical process, historical improvisation, accident, possibility, chaos, order, progress, person as the subject of history.

ВЕЛИКИЙ БОРЕЦ ЗА СПРАВЕДЛИВОСТЬ

Н.М. СЕВЕРИКОВА

В 2012 г. вся отечественная интеллигенция отмечала 200-летие со дня рождения Александра Ивановича Герцена, имя которого навсегда вписано в историю мировой культуры. Талантливый публицист, философ, социолог, литературный критик и великий русский писатель выразил цель своей жизни в лаконичной формуле: «Борьба — моя поэзия»¹.

Это амплу борца безоговорочно принималось всеми. Но смена исторических обстоятельств и мировоззренческих установок накладывает свою печать на оценку прошлого, и нынешние публицисты задаются вопросом: а кто он был — Герцен? либерал? демократ? народник? славянофил? предтеча Великого Октября? Сам Герцен ни с кем из них себя не идентифицировал.

Известно, что Ленин считал Герцена «предшественником русской социал-демократии», но в то же время и сторонником «американского пути» развития России, причем ведущим началом всегда «оставалась его революционность»². В.В. Воровский, относя Герцена к «буржуазным революционерам», утверждал, что «как идеолог и провозвестник исторического переворота, происшедшего в России во II половине XIX в., он является самым крупным, самым блестящим, самым замечательным деятелем эпохи»³. Эту оценку Герцена, революционного деятеля 30 — 60-х гг. XIX в., подтверждает «целое море восторженных статей», появившихся в прессе к 100-летию юбилею «великого отца прогрессивной мысли в России»⁴. В европейских городах — Ницце, Женеве, Лозанне и других — проходили многотысячные митинги. На чествовании Герцена в Париже, вспоминал А.В. Луначарский, 7 апреля 1912 г. присутствовало 1,5 тыс. человек, но своей грандиозностью его поразил митинг, повторно организованный в Париже В.Н. Фигнер 15 апреля: в зале Ваграм собралось около 6 тыс. рабочих, студентов, французских социалистов, русских эмигрантов. В том же 1912 г. вышла в свет работа В.И. Ленина «Памяти Герцена», в которой подчеркнута его «великая роль в подготовке русской революции».

В Советской России дни памяти А.И. Герцена торжественно отмечались везде, а в Москве в 1920 г. был организован вечер в Большом театре Союза ССР. Оркестр исполнил бетховенского «Эгмонта»; с докладом выступил первый нарком просвещения А.В. Луначарский, высказав утопическую для нашего времени мысль: «Наши дети с 10 — 12 лет уже будут читать избранные страницы Герцена»⁵. К 50-летию со дня кончины великого русского мыслителя Совет народных комиссаров под председательством Ленина принял 17 января 1920 г. Постановление об увековечении памяти А.И. Герцена, состоявшее из

10 пунктов, в числе которых значилось: поставить в Москве памятник Герцену, назвать его именем улицу и учебные заведения, в краткий срок закончить издание Полного собрания его сочинений, послать приветствие живущим во Франции дочерям Герцена — Наталии Герцен и Ольге Моно, которым правительство России предоставляло ряд привилегий в случае их приезда на родину⁶. И еще не столь давние события: к 150-летию со дня рождения Герцена в России отчеканили специальную юбилейную медаль; к его 200-летию в отреставрированном Музее Герцена 6 апреля 2012 г. собрались не только ученые, но и потомки писателя из многих стран Европы и США; в Институте философии Российской академии наук 20 июня 2012 г., в день Международной научной конференции «Александр Герцен и исторические судьбы России», состоялось торжественное открытие мемориальной доски. Масштабы чествования русского мыслителя подчеркивают осознание его исторической роли в борьбе за свободу русского народа. Государство же сегодня осталось в стороне от юбилея великого борца за справедливость...

Жизнь А.И. Герцена резко разделяется на две части. Он родился в Москве 6 апреля 1812 г. и в России прожил свои «сознательные» годы в качестве ссыльного и «поднадзорного грешника», а в январе 1847 г. пересек в Таурогене литовскую границу и с тех пор до конца своих дней скитался по чужим странам (Франция, Италия, Швейцария — там принял гражданство, Великобритания...)

«Незаконнорожденный сын» богатого и родовитого барина — «полубарчонок», как называли ребенка слуги, рано почувствовал неопределенность своего положения в доме отца, но более сильным, еще «в колыбели разума», оказалось влияние его учителя-француза Бушо, хранившего «светлый огонь» Великой французской революции. Чтение Шиллера, Шеллинга, Гёте, Гегеля, Вольтера, Дидро, Руссо и «потаенной» поэзии Пушкина и декабристов развивало в юном Герцене дух свободолюбия⁷. Отечественную войну 1812 г. он позже оценил как «кровавое крещение», после которого вся Россия вошла в «новую фазу жизни». С детских лет запомнились ему рассказы о Бородинском сражении, о московских пожарах, о взятии Парижа русскими войсками и примечательный факт из жизни семьи: его отец, Иван Алексеевич Яковлев, был парламентарием, встречавшимся в Москве с Наполеоном для передачи в Петербург императору Александру I письма с предложением мира.

Декабристы на всю жизнь стали для Герцена героями-патриотами, «вышедшими сознательно на явную гибель, чтобы разбудить к новой жизни молодое поколение». Г.В. Плеханов в речи, произнесенной 14 декабря 1900 г. на русском собрании в Женеве, вспоминает пророческие слова из работы Герцена «Четырнадцатое декабря и император

Николай» о том, что декабристы хотели всенародно заявить мысль русской свободы, зная, что они погибнут, но что, всенародно заявленная, эта мысль уже никогда не погибнет. Делу русской свободы было принесено немало жертв, но имена Павла Пестеля, Кондратия Рылеева, Сергея Муравьева-Апостола, Петра Каховского и Михаила Бестужева-Рюмина — первых мучеников, заплативших жизнью за свои революционные стремления, останутся в памяти всех свободолюбивых русских людей. Герцен указал на важное обстоятельство, помешавшее успеху декабристов: у них не было поддержки со стороны народа⁸. Присутствуя в Кремле в момент коронации Николая I, юный Герцен перед «алтарем, оскверненным кровавой молитвой», клялся отомстить за казненных, а летом 1827 г. верные друзья Герцен и Огарев еще мальчишками посвятили себя в «рыцари свободы».

Годы учения в Московском университете (1829 — 1833) были временем могучего кипения чувств и мыслей — «пир идей, науки, мечтаний». В кружке Герцена обсуждались вопросы политики, социологии, основательно изучались сочинения философов Запада. Сенсимонизм — с его идеями равенства, братства, общности труда, равноправия мужчин и женщин — явился для студентов целым откровением, стал «религией жизни». Наиболее важной в учении Сен-Симона считали его мысль о том, что «все общественные учреждения должны иметь целью нравственное, умственное и физическое усовершенствование сословия самого многочисленного и бедного»⁹. Это был главнейший практический вывод из учения французского социалиста.

Большое внимание Герцен уделял изучению естественных наук. В студенческие годы им написано несколько статей на естественнонаучные темы. В работе «О месте человека в природе» (1832) Герцен осуждал как материализм за его мертвое анатомирование живой природы, так и идеализм, «забывающий», что «нельзя познаваемое узнать без посредства чувств», и предлагал «соединить методу рациональную с эмпирической»¹⁰. Следом сделал «Аналитическое изложение солнечной системы Коперника» (1833); публикует также переводы западных ученых, посвященные проблемам естествознания. Из университета Герцен вышел кандидатом с Золотой медалью и твердым решением издавать журнал с целью пропаганды передовых общественных теорий, но осуществить этот план не удалось: 22 июля 1834 г. Герцен и члены его кружка, обвиненные в создании тайной организации с целью свержения существующего строя, были арестованы. А поводом послужило «дело о лицах, певших пасквильные песни» в доме князей Голицыных. Герцен, как «смелый вольнодумец, весьма опасный для общества», был выслан в Пермь, затем в Вятку под строгий полицейский надзор. Юноша стал свидетелем бунта крестьян, отказавшихся засеять поля мерзлым картофелем, — их секли и «целую толпу сослали в Сибирь». В 1837 г. его перевели во Владимир, а через год после

возвращения в Москву последовала еще одна ссылка — в Новгород, но теперь уже за «распространение необоснованных слухов»: резкий отзыв в письме к отцу о царской полиции.

В ссылке чувство отчаяния у Герцена сменяется решимостью начать борьбу с ненавистным режимом. Мечтая об обновлении мира, просвещении отечества, он видит общественную трибуну в литературе, надеясь соединить художественное слово с политической борьбой против самодержавия. Он понимал: на определенном этапе исторического развития самодержавие сыграло свою роль — без него «не удалось бы ни свергнуть монгольское иго, ни спасти единство государства. «События, — пишет Герцен, — сложились в пользу самодержавия. Россия была спасена. Она стала сильной, великой»¹¹. Однако за многие столетия самодержавие претерпело изменения и по форме, и по названию, но не по сути: сохранилась его отличительная особенность — деспотизм — «libido dominandi», страсть к властвованию. Именно против деспотизма и выступал Герцен.

Годы ссылки отмечены напряженными философскими исканиями. Первая философская работа Герцена «Дилетантизм в науке» (1842 — 1843) вызвала восторг Белинского, молодежь читала ее «с упоением». Герцен противопоставил идее славянофилов о необходимости подчинить философию религии мысль о соединении философии с естествознанием. Он борется за передовую науку, способную «потребовать голос во всех делах жизни» и стать достоянием народа.

«Письма об изучении природы», опубликованные в «Отечественных записках» в 1845 — 1846 гг., поставили автора в один ряд с величайшими мыслителями своего времени. Герцен критически подошел к философскому наследию Канта, Шеллинга, раскрыл несостоятельность позитивизма Конта. Он высоко ценил материалистов, которые «звали людей сойти с туманных облаков, где метафизики возились со схоластическими бреднями».

В утверждении материалистических воззрений молодого философа большую роль сыграла книга Л. Фейербаха «Сущность христианства» (1841), но в отличие от метафизического созерцательного материализма мыслителей XVIII в. и Фейербаха, материализм Герцена имел действенный характер: важно было понять закономерности исторического развития и на их базе найти пути социального переустройства общества.

В развитии своего миросозерцания Герцен многим обязан Гегелю. О философских исканиях 1840-х гг. он писал: «В Москве социализм развивался вместе с гегелевской философией»¹². В философии Гегеля он увидел идею единства природы и духа, в гегелевской диалектике нашел оправдание неизбежной борьбы нового со старым. Отстаивая диалектическое учение о развитии, Герцен утверждает, что противоречие является основой прогресса в обществе. Философия Гегеля

стала для него «алгеброй революции». Труды Герцена «Дилетантизм в науке» и «Письма об изучении природы» можно назвать образцом философской публицистики.

К середине 1840-х гг. Герцен — в центре литературной и идейной жизни в России. В русскую литературу Герцен вступил «с громом и блеском»¹³: сенсацию в обществе вызвал один из первых русских социально-психологических романов Искандера¹⁴ «Кто виноват?» (1846). Его антикрепостнический смысл не вызывал сомнений, и реакционная критика обвинила автора в «оскорблении благородного сословия». Широким обобщением судеб передовых людей стало создание образа Бельтова — «лишнего человека», появившегося на десятилетие раньше тургеневского Рудина. Идейный антагонизм Бельтова с чиновничье-дворянской средой, «возражение на весь порядок ее» — это уже политический протест. Поэтому в общественной жизни такие люди, как Бельтов, не только не были лишними, но становились носителями передовых идейных стремлений, — как характеризует их Герцен в статье «Лишние люди и желчевики». Роман «Кто виноват?» явился новым словом в литературе того времени и сразу выдвинул автора в число крупнейших писателей эпохи.

Большой успех имела повесть Герцена «Сорока-воровка»: в истории крепостной актрисы, затравленной баринем, показана общая трагедия русского народа в условиях произвола и насилия. А социально-философская повесть «Доктор Крупов» — это уже приговор всей системе жизни в России тех лет: социально-политическое обобщение о пагубности строя, в котором царит неравенство и угнетение.

В центре внимания статей цикла «Капризы и раздумья» (1842 — 1846) мысль о свободе личности от политического произвола. Однако автор считает, что человеку необходимо кроме личных привязанностей иметь «любовь к родине, к искусству, к науке», быть общественно активной, гармонически развитой личностью даже в условиях буржуазного общества, где возвышенные чувства буржуазия давно уже разменяла «на звонкую монету».

Сам Герцен хотя и был именно такой общественно активной личностью, но его попытки получить право на издание журнала оказались безуспешными. Пророчеством обернулись его слова, записанные в дневнике еще в 1843 г.: «Нам, славянам, предстоит молчание или слово вне отечества». Идея социализма укрепила стремление Герцена уехать в Европу, где он надеялся обрести долгожданную свободу. Его эрудиция и прекрасное знание языков способствовали во Франции общению со многими европейскими знаменитостями. Однако вскоре состояние эйфории сменилось чувством разочарования при близком знакомстве с жизнью на Западе. Вместо «свободы, равенства, братства», о которых кричали буржуазные идеологи, перед ним встали два

противоположных, враждующих мира: паразитическая аристократия, жиревшая буржуазия и обездоленные мастеровые, полуголодные ремесленники. «Чтобы узаконить свою власть, буржуазия выдумала себе нравственность, основанную... на силе денег». Буржуазный строй Герцен назвал «людоедством в образованных формах». Свои впечатления он выразил в цикле фельетонов «Письма из Avenue Marigny», которые печатались в России — в журнале «Современник» (в Италии им создан другой цикл — «Письма с Via del Corso»). В «Письмах из Франции и Италии» чувствуется смелость и независимость ума, критическая и творческая работа русского мыслителя. Его отрицательное отношение к западноевропейской буржуазии вызвало резкий протест со стороны либералов — Грановского, Анненкова, Боткина, и только Белинский горячо поддержал автора «Писем...». Герцен с огромным вниманием следил за борьбой французского пролетариата, надеясь на его победу, но «Париж в один год отрезвил меня, — пишет он, — этот год был 1848». Кровавую расправу французской буржуазии с восставшими рабочими он переживал мучительно, а «торжество либерализма и лжедемократии вызывало тошнотворное чувство». Так, «радость при переезде через границу» завершилась духовной драмой, которая нашла отражение в очерках «С того берега» (1850). В этом «памятнике борьбы» — скорбные и мрачные мысли о крушении романтических надежд, страстная идейная исповедь, «бешенство и слезы». Это был тяжелейший урок, данный Герцену Западом. Он понял, что буржуазная интеллигенция Франции не хочет «взять на себя почин общественного преобразования» и что осуществить социалистический идеал «призвана Россия». Он вспоминает слова Р. Оуэна, сказанные ему при встрече: «Я жду великого от вашей родины».

«Великому делу» — освобождению русского народа от ига крепостничества посвятил свою жизнь «дерзкий преступник», как назвал Герцена Николай I за отказ вернуться в Россию. Он остался за границей на положении политического эмигранта, чтобы продолжить начатую борьбу против царского деспотизма. В Лондоне он смог осуществить свою давнюю мечту — создать Русскую вольную прессу — бесцензурную печать, где звучало бы свободное русское слово. Из публикаций Герцена читатели узнавали не только о жизни крепостного крестьянства, но и о великой культуре русского народа. Он издает на иностранных языках свои работы о России, чтобы развеять ложные представления о ней как о «дикой силе», «злобно смотрящей на Европу двумя пулями вместо глаз». Он не оставил без ответа ни одного клеветнического выпада враждебной печати против России и русского народа, подчеркивая в русском характере свободолюбие, патриотизм, трудолюбие и высокую духовную одаренность. Эту громадную работу сам Герцен рассматривал как «непрерывную защиту» своего отечества, своего народа.

На страницах альманаха «Полярная звезда» публиковались запрещенные в России произведения. «Полярная звезда» продолжала традиции декабристов: недаром каждую книжку альманаха открывали символические силуэты казненных декабристов и пушкинский девиз «Да здравствует разум!» «Полярная звезда» касалась актуальных вопросов русской жизни, и ее читали в различных уголках России.

Еще большую популярность завоевала газета «Колокол» — этот «перл публицистики». «Колокол повсюду будил мысль, звал читателей на протест против гнета и вербовал все новых борцов против деспотизма». Издавая «Колокол», Герцен хотел стать «чернорабочим эпохи». Главной темой его публицистики был «крестьянский вопрос», и «Колокол» превратился в летопись борьбы за освобождение крестьян — это стало целью жизни Герцена.

Первые действия русского правительства вызвали у Герцена либеральные иллюзии. В передовой статье «Колокола» (№ 95) он назвал Александра II «освободителем», который «боролся во имя человеческих прав, во имя сострадания против хищной толпы закоснелых негодяев». Он утверждал, что «этого шага не забудут грядущие поколения».

«Полярная звезда» (1856. № 2) была озабочена важной проблемой: какие слои русского общества могут помочь «юному правительству» России? Но вскоре стало понятно: вряд ли будут хорошими советниками *помещики*, владеющие крепостными: они привыкли только «тратить огромные с неба свалившиеся суммы» (да и крестьяне, «если что-нибудь и хотят видеть на шее у господ, то не Владимирскую ленту»); *мелкопоместное дворянство* выжимает «из мужика все здоровые соки»; *купечество* «мерит благоденствие государства своей прибылью, достигаемую всеми путями неправды»; *чиновники*, сосущие «кровь народа тысячами ртов, жадных и нечистых», — «члены одной огромной организации повсеместного грабежа». Так что правительству России следует обратиться к образованным честным русским людям, которые «не продавали своей совести за места по службе», кто привык мыслить, знает народ и его потребности. А народные массы желали такого правительства, которое бы управляло ими для них, а не против них, как теперешнее.

Анализируя публикации в лондонской Вольной русской прессе в период подготовки реформы, Г.В. Плеханов обратил внимание на мысль Герцена в письме Александру II о том, что в России «развитие пойдет иным путем»: акцент делается на ее экономической самобытности, в частности, на освобождении крестьян *с землей*. Это избавит Россию «от бесплодных кровопролитий». А при освобождении крестьян *без земли* «правительство может наткнуться на дикую революцию». Герцен призывает царя: «Смойте с России позорное пятно крепостного состояния... Спасите крестьянина... от крови, которую

он должен будет пролить». Эти призывы провидца не были услышаны правителем России¹⁵.

Под влиянием неутешительных известий из России рассеялись надежды Герцена на справедливое решение крестьянского вопроса. Пресловутое «освобождение» крестьян возмущало авторов присылаемых из России материалов: почему русский мужик должен «выкупать свои человеческие права» на клочок земли, «потом и кровью орошаемый им и его предками»? «Когда крестьянин станет свободным», если выкупная операция рассчитана на 37 лет? Это же новый вид крепостной зависимости от помещика!

Герцен не избежал упреков за переписку с императором, за преувеличенные надежды на его реформы, объяснявшиеся «отвращением от кровавых переворотов». Редакция «Колокола» призналась, что такого «уродливого хода» реформ она не ожидала: «Мы каемся перед Россией в нашей ошибке». По поводу опубликованного «манифеста» — «Положения 19 февраля 1861 г.» — Герцен писал в «Колоколе» (№ 10 от 5 июня 1861 г.) о «новом крепостном праве», о том, что «народ царем обманут». Надежды Герцена — «неисправимого социалиста» — на освобождение крестьян как первый шаг на пути социалистического развития России рушились.

Теперь редакция «Колокола» обращается с новым девизом — «*земля и воля*» — уже не к правительству, а к тому слою, который стали называть революционной интеллигенцией — к «умственной, движущей силе в государстве». А в 1863 г. возникло в России и народническое общество «Земля и воля».

Содержание и характер социалистического учения Герцена существенно менялось в связи с изменением исторических обстоятельств. В России социализм может осуществиться на основе крестьянской общины: общинный уклад деревни Герцен рассматривал как зародыш социалистических отношений. Неизменным оставалось его убеждение, что социалистическая идея может спасти русский народ. При этом крестьянская община может миновать стадию буржуазного развития. Буржуазия — это «остановка движения», — считал Герцен, — предел, дальше которого цивилизованному человечеству не суждено идти». К. Маркс назвал суждения Герцена «фантастическими измышлениями», а Герцен упорно защищал свою теорию русской общины как фундамент социализма. «Непреклонный враг всяких догм», он отвергал именно за догматизм социалистическое учение Маркса, а сторонников Маркса иронически называл «марксидами». Разрешение социальной проблемы путем классовой борьбы — это «самое худшее средство»: кровавый опыт революции 1848 г. «вошел у меня в плоть и кровь», — говорил Герцен, выступая против насилия. Однако опора на крестьянский социализм окончилась крахом и разочарованием Герцена: крестьяне-общинники были недовольны своим тяжелым положением, по-прежнему испытывая гнет.

И все же русский мыслитель верил в победу социализма, наблюдая усиление роли пролетариата, который ранее был для него всего лишь «незнакомец с того берега». Эти новые выводы наиболее полно выражены им в «Письмах к старому товарищу» (1869).

Герцен приблизился к пониманию того, что исторические закономерности могут быть объяснены лишь на основе изучения экономики общества. Русский социализм, писал он в «Колоколе» (№ 233 — 234), «идет от земли и крестьянского быта навстречу той экономической справедливости, к которой стремится социализм вообще и которую подтверждает наука».

Идейные искания Герцена, его внутренняя борьба, сомнения, колебания, поиски правды нашли отражение в логико-философском произведении «Былое и думы» (1852 — 1868). Фактически это энциклопедия русской идейной жизни от начала XIX в. до появления на исторической арене «молодых штурманов будущей бури». Герцен сумел в художественном повествовании связать свою биографию — «*былое*» — с «биографией человечества», показать свою жизнь как «отражение истории в человеке», поделиться своими «*думами*» о путях развития России и человечества. В главном герое, как в фокусе, преломляется безгранично широкий мир действительности, и весь роман стал эпопеей, вместившей Россию и Запад, философские раздумья и быт, историю общественной мысли и личные переживания человека, концепцию развития, становления и борьбы исторических формаций.

А.В. Луначарский назвал Герцена «гигантом публицистического пера» и «величайшим пророком». В качестве подтверждения этой характеристики приведем несколько неполных цитат из «Писем из Франции и Италии»: «Вся Европа... будет втянута в общий разгром; пределы стран изменятся... национальности будут сломлены и оскорблены. Города, ограбленные, обеднеют, образование падет, фабрики останутся, в деревнях будет пусто, земля останется без рук... Победители начнут драку за добычу. Испуганная цивилизация, индустрия побегут в Англию, в Америку, унося с собой от гибели — кто деньги, кто науку, кто начатый труд... И тут — на краю гибели и бедствий — начнется другая война — домашняя, своя — расправа немущих с имущими».

«Коммунизм пронесется бурно, страшно, кроваво, несправедливо... Явятся новые заповеди, крупно набросанные черты нового символа веры... Современный государственный быт со своей цивилизацией погибнут — будут, как учтиво выражается Прудон, ликвидированы».

С великим ужасом спрашивает себя Герцен о перевороте будущего: «Будет ли он культурным, будет ли он согрет порывом к творчеству в области истинной красоты и человеческих взаимоотношений?» Его

«ужасает современный человек... Весьма вероятно, что будущие поколения вырождаются еще больше... обмелеют умом и сердцем».

Все надежды Герцена обращены теперь в сторону рабочего класса. «Пролетариат не может быть сторонником раздачи машин и железных дорог по частям на слом и пропой... Не разламывать, а создавать, славать в одно гигантское... хозяйство. Такова мысль рабочего класса».

О «могуществе мысли» самого Герцена — «главной силе его таланта» — с восторгом говорил В.Г. Белинский¹⁶. Это высказывание критика хотелось бы дополнить словами Герцена, обращенными к его дочери, талантливой художнице, но характеризующими и его самого: «Для развития таланта необходим упорный выдержанный труд».

...*Герцена нужно читать!* Он сумел создать представление о том, какой богатой и увлекательной может быть жизнь человека, если народные интересы становятся его идеалами. Он всегда стремился писать о чем-то жизненно важном и в каждом произведении оставлял «отдельную часть жизни своей души». Здесь весь Герцен — с блеском ума, с искрящимся остроумием, с широкой русской натурой и неприятием тех «граждан мира», для которых «их мир» важнее собственного отечества. У него каждая фраза живет, дышит правдой. В. Гюго писал Герцену: «Вы мастер мыслить и страдать — два высших дара, какими может быть наделена душа человека».

Творчество Герцена живет в сознании нашей современности как художественное отражение неповторимого момента в исторической жизни русского общества.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Здесь и далее слова, взятые в кавычки без указания источника, приводятся из книги А.И. Герцена «Былое и думы» (*Герцен А.И.* Собр. соч. В 30 т. — М., 1954 — 1964).

² См.: *Ленин В.И.* Что делать? // *Ленин В.И.* Полн. собр. соч. Т. 6. С. 25; *Ленин В.И.* Памяти Герцена // *Ленин В.И.* Полн. собр. соч. Т. 21. С. 259.

³ *Воровский В.В.* Литературно-критические статьи. — М.: ГИХЛ, 1956. С. 389.

⁴ *Луначарский А.В.* Собр. соч. В 8 т. — М.: Художественная литература, 1963 — 1967. Т. 1. С. 129.

⁵ Там же.

⁶ Впервые опубликовано в 80 томе «Литературного наследства» в 1971 г. (Более подробно см.: ЦПА. Ф. 19. Оп. 1. Ед. хр. 341. Л. 76 — 77).

⁷ Именно роль «великих немцев», но отнюдь не декабристов, которые «разбурдали» Герцена, подчеркивается в популярной ныне пьесе английского драматурга Тома Стоппарда «Берег утопии», написанной по материалам американского слависта Мартина Малия.

⁸ См.: *Плеханов Г.В.* 14-е декабря 1825 года // Литература и эстетика. В 2 т. Т. 2. — М., 1958. С. 169, 173.

⁹ Цит. по: Литература и эстетика. В 2 т. Т. 1. С. 214.

¹⁰ Герцен А.И. Собр. соч. В 30 т. Т. 1. С. 23 – 24.

¹¹ Герцен А.И. Собр. соч. В 30 т. Т. 3. С. 403 – 404.

¹² Герцен А.И. Собр. соч. В 30 т. Т. 7. С. 252.

¹³ См.: Луначарский А.В. Собр. соч. Т. 1. С. 145.

¹⁴ Искандер (араб. соответствие имени «Александр») – псевдоним Герцена.

¹⁵ А.И. Герцен действительно оказался пророчицей: крестьяне ответили на реформу 1861 г. массовыми бунтами. Жестоко были подавлены восстания в Казанской, Пензенской, Тамбовской и других губерниях.

¹⁶ Белинский В.Г. Собр. соч. В 3 т. Т. 3. – М., 1948. С. 804 – 805.

Аннотация

В статье рассматривается борьба А.И. Герцена против деспотического режима в России, за освобождение крестьян от крепостной зависимости, поиски закономерностей исторического развития общества и путей его социального переустройства, гармонизация общественно активной личности. Автор показывает неосуществимость предлагавшихся Герценом путей решения социалистических преобразований общества в современных ему исторических условиях.

Ключевые слова: философские искания, «крестьянский вопрос», русская вольная пресса за границей, пути решения социальных проблем.

Summary

The article examines the struggle of A. Herzen against Russia's despotic regime and for liberation of the peasants from serfdom, his search for laws of the society's historical development, ways of its reorganization and harmonization of the socially active person. The author shows that the socialist reforms, proposed by Herzen, were impossible under the historical conditions of his time.

Keywords: philosophical search, «peasant question», russian liberal press abroad, solution of social problems.

Бахтиноведение за рубежом

УРОКИ БАХТИНОВЕДЕНИЯ ПО-БРАЗИЛЬСКИ

Г.Л. ТУЛЬЧИНСКИЙ

Публикуемая ниже статья бразильских коллег примечательна и вызывает интерес по ряду причин. Прежде всего, предлагаемый текст посвящен творчеству выдающегося отечественного мыслителя М.М. Бахтина, а также ряда его современников, образовывавших в 20 – 30-е гг. прошлого столетия, как сейчас говорят, «фабрику мысли», идеи которой определили ряд направлений развития гуманитарной мысли. Идеи, концепты, подходы, выработанные авторами «бахтинского круга», являются не только чрезвычайно плодотворными для различных областей гуманитарного знания – от лингвистики и теории литературы до теории коммуникации, психологии, философии культуры и личности. Сфера применения этих идей и подходов все расширяется и расширяется.

Особый интерес эта публикация представляет еще и тем, что в ней описан уникальный опыт изучения российского философского наследия в системе среднего и высшего образования за рубежом. Опыт Бразилии в этом плане, действительно, уникален. Бразильское бахтиноведение одно из наиболее активных в мире. На последнем международном Бахтинском конгрессе, состоявшемся в Италии в 2011 г.¹, бразильская делегация была самой многочисленной из прибывших – более 20 человек. Показательно, что в Бразилии уже несколько лет в средних школах (!!!) читается курс, посвященный кругу идей М.М. Бахтина. Речь идет не только о вроде бы напрашивающемся интересе к таким широко известным бахтинским идеям, как роль диалогизма в формировании и развитии культуры и сознания, роль карнавала и праздничной культуры, но и о педагогическом значении бахтинских идей, о раскрытии роли и значения активного и творческого понимания. Это оказывается важным в развитии новых методик и технологий образовательной коммуникации, языковой подготовки, обеспечении взаимодействия учителя и ученика через изучаемые тексты... И эта тематика оказывается удивительно бахтинской. Прежде всего, потому что самого М.М. Бахтина остро интересовали вопросы формирования сознания и самосознания, роли Другого.

В этом плане публикация бразильских коллег дает убедительный пример того, как можно конструктивно относиться к философскому наследию, как можно преподавать философскую тематику в средней школе. А эта проблема была и остается важной и актуальной для

нашего журнала, неоднократно поднимавшего дискуссию по этой тематике. Думается, что сторонники преподавания философии в средней школе найдут в данной публикации немало аргументов в пользу реализации этой идеи.

Не менее интересна предлагаемая работа и для исследователей кросс-культурного взаимодействия в философии, развития истории идей, их рецепции в иной культурной и языковой среде. В этом плане история рецепции бахтинских идей за рубежом особенно поучительна. Дело даже не в том — почему именно М.М. Бахтин стал титульным представителем и выразителем не только определенного круга идей, но и русскоязычной философии XX в. в целом. Значение М.М. Бахтина заключалась, прежде всего, в том, что он, как философ, впитывал интеллектуальный и духовный контекст окружения и его проблемы. Немаловажную роль сыграли и удачная, нетривиальная терминология, которую он использовал: участное мышление, не-алиби-в-бытии, диалог, хронотоп, карнавализация, смеховая культура... В этом плане М.М. Бахтин оставил целую россыпь таких концептов. Кроме того, в силу особенностей своего трудного профессионального пути, М. Бахтин был вынужден заниматься много чем, оставив соображения по чрезвычайно широкому кругу проблем, причем соображения эти изложены непростым языком, стимулирующим интеллектуальные усилия читателя, интерпретатора, переводчика.

И вот тут начинается самое интересное... Речь идет о феномене «обратной перспективы» рецепции творчества М.М. Бахтина за рубежом. Всемирный интерес к нему пришел после публикации в 1965 г. книги «Творчество Франсуа Рабле и народная культура Средневековья и Ренессанса». Резонанс, вызванный этой книгой, резко и существенно усилил интерес к опубликованной в 1963 г. работе «Проблемы поэтики Достоевского» (переработанного варианта опубликованной в 1929 г. книги «Проблемы творчества Достоевского»). В 1960 — 1970-е гг. М.М. Бахтин воспринимался как автор идей «диалога», «хронотопа», «карнавала», «смеховой культуры», связанной с ними амбивалентности в культуре оппозиций народного низа и официального верха, а также духовного верха и телесного низа. При этом идеи диалога и диалогичности были поняты в духе теории коммуникации, а отнюдь не как метафизика человеческого бытия как «со-бытия».

Сыграло свою роль и то, что рецепция эта осуществлялась преимущественно через чрезвычайно авторитетную в те годы московско-тартускую школу структуральной семиотики. Более того, поскольку эти авторы были фактически единственным кругом отечественных гуманитариев, пользовавшихся заслуженно высоким авторитетом за рубежом, то и там М.М. Бахтин первоначально предстал как автор структуралистской парадигмы, что было только закреплено широким цитированием этих бахтинских идей Ю. Кри-

стейвой и другими представителями французского структурализма. «Бахтин-структуралист» — обстоятельство в высшей степени парадоксальное, что очевидно для любого, кто хоть немного знаком с историей бахтинского творчества, с тем, сколько сил им и его коллегами было потрачено на борьбу с формальным методом и структуральным подходом как таковым!

Не следует забывать и то, что 1960-е гг. были эпохой «оттепели», и пострадавший от сталинского режима М. Бахтин воспринимался как диссидент. А поскольку Московско-Тартуская семиотическая школа в советское время была своего рода отдушиной свободной гуманитарной мысли, а ее представители были яркими выразителями либеральных взглядов, это, в свою очередь, обусловило и политизированное восприятие бахтинских идей диалогичности и Другого в духе либеральной толерантности и мультикультурализма. Со временем подобное поверхностно-некорректное толкование взглядов М.М. Бахтина становилось все более очевидным. Однако обсуждение тематики политико-идеологических последствий неадекватного восприятия М.М. Бахтина как выразителя либеральных идей выходит далеко за рамки данного предисловия.

Только с публикацией раннего текста «К философии поступка» М.М. Бахтин и стал понятен как мыслитель. В главных своих интенциях и интуициях он был, прежде всего, персоналистом. Основными его интересами были философия поступка и метафизика нравственности. Бахтинский дискурс, как и дискурс Ф.М. Достоевского, анализу которого М.М. Бахтин уделил столько внимания, есть дискурс поиска оснований личности. Диалог, смех, жанры речи были средствами и поводами решения этой главной задачи. И главная проблема в таком дискурсе, при всей его диалогичности, не деконструкция, а проблема конструкции самосознания личности.

Однако за рубежом пока еще продолжают сказываться последствия отмеченной выше «обратной перспективы» рецепции бахтинского творчества, когда его предыдущие работы воспринимаются через призму последующих. Обстоятельства эти усугубились именно обратным порядком появления бахтинских работ в зарубежных переводах. Поэтому в сложившемся зарубежном корпусе работ по бахтиноведению его главный персонаж предстал адептом структуралистского либерализма, что, в свою очередь, немало поспособствовало легкой адаптации бахтинских идей в идеологический контекст эпохи конца прошлого столетия.

В результате зарубежным бахтиноведением практически не учитывается ряд важнейших источников идей и концепций самого М. Бахтина и его соратников. Это теория знаковых систем, альтернативная как семиологии, восходящей к структурализму Ф. де Соссюра, так и семиотике, восходящей к американскому прагматизму и логике

отношений Ч.С. Пирса. Речь идет о традиции, восходящей к В. Гумбольдту, В. Вундту, В. Фосслеру, А. Марти, продолженной в России А.А. Потебней. В отечественной литературе эта традиция получила название «глубокой семиотики», потому что она основана на принципиальной роли личности как источнике, средстве и результате смыслообразования и осмысления. К этой традиции (с учетом всех различий философских позиций и сфер деятельности) принадлежали П.А. Флоренский, Г.Г. Шпет, С.И. Булгаков, А.Ф. Лосев, Д.Ф. Егоров, Н.Н. Лузин, О.Э. Мандельштам... К ней же принадлежал и М.М. Бахтин. Немаловажно и то, что на взглядах большинства перечисленных (титulyных для отечественной культуры) мыслителей существеннейшим образом сказалось осмысление духовного опыта православного исихазма, ярко выразившегося в вызвавшем немалый резонанс в предреволюционной России движении «имяславия», восходящего к неоплатонизму и паламизму. Вся эта глубокая традиция достаточно чужда западноевропейским и американским гуманитариям. Поэтому недавние публикации ранних работ М.М. Бахтина оказались за рубежом, в лучшем случае, неверно понятыми, а то и просто вызвали отторжение. Более того, за рубежом уже нередко можно столкнуться с непониманием — зачем, мол, переводить уточненные бахтинские тексты — ведь сложилась обширная англоязычная бахтинская литература, и что именно в английских переводах и представлен «настоящий Бахтин».

Отмеченные факторы упрощения идей бахтинского круга — до их редуцированной адаптации к структурным аспектам коммуникации, в известной степени характерны и для нынешнего состояния бахтиноведения в Бразилии. Все аспекты, детали и последствия «обратной перспективы» восприятия идей бахтинского круга за рубежом очень конкретно и выпукло представлены в публикации Ш.В. де Камарго Грилло и Е. Волковой Америко, вплоть до «кредитной истории» введения этих идей в общественную мысль Бразилии. В этой связи стоит отметить и двойной перевод работ отечественных мыслителей с их публикаций на итальянском, французском, английском языках, что привело к неизбежным абберациям, некоторым упрощениям, дополнительным коннотациям. И, в свете сказанного выше, — доминирующее структуралистское понимание бахтинских идей.

Тем не менее, круг публикуемых за рубежом работ отечественных мыслителей все расширяется, как расширяется и круг их идей, вводимых в актуальный философский дискурс в других странах. И в этой связи нельзя не испытывать чувство глубочайшей признательности к специалистам, берущим на себя колоссальный труд перевода, выступающим в роли «сталкеров» по весьма непростой, а иногда и неожиданной «Зоне» отечественной философии, особенно Новейше-

го времени. Поэтому расширение контактов, конструктивного диалога с такими специалистами представляется чрезвычайно важным и плодотворным.

Отечественная философия и гуманитаристика остро нуждаются в диалоге с зарубежными коллегами. Это может и должен быть диалог равных. Иначе волна иногда культивируемой закомплексованности, неполноценности перед современной зарубежной гуманитарной мыслью, способна смыть собственный культурный слой в сознании новых поколений, которым придется понимать актуальное значение собственного философского наследия в переводе, в том числе и с португальского.

Публикуемая ниже статья бразильских бахтиноведов написана специально для нашего журнала и рекомендована Юрием Павловичем Медведевым, членом редколлегии бразильского журнала «*Bakhtiniana*», специалистом по творчеству М. Бахтина и авторов его круга, переводчиком их работ.

ПРИМЕЧАНИЕ

¹ См.: *Тульчинский Г.Л.* М.М. Бахтин: проверка большим временем. XIV Международная Бахтинская конференция // Человек. Ru. Гуманитарный альманах. 2011. № 7; Антропологические тренды: от понимания к управлению. – Новосибирск, 2011. С. 255 – 268; *Тульчинский Г.Л.* Уроки рецепции бахтинского наследия // Философские науки. 2011. № 10. С. 129 – 144.

ИДЕИ «БАХТИНСКОГО КРУГА» В БРАЗИЛИИ

Ш.В. ДЕ КАМАРГО ГРИЛЛО

Е. ВОЛКОВА АМЕРИКО

Цель данной статьи — рассказать российским читателям о роли исследований Бахтина в интеллектуальной среде Бразилии. Мы считаем, что укрепление диалога между бразильскими и российскими исследователями, еще только начинающегося, требует от обеих сторон понимания, желания услышать друг друга и подчас поставить под сомнение уже известное, но в духе высказывания позднего Бахтина: «Без драк на меже»¹. Наличие такого диалога сделает возможным углубленное изучение теории Бахтина в Бразилии, а Россию познакомить с зарубежным исследовательским опытом применения и развития бахтинских идей как в теоретическом, так и в прикладном планах.

Работы М.М. Бахтина и его окружения — выдающихся лингвистов В.Н. Волошинова и П.Н. Медведева — стали известны в Бразилии с конца 1970-х гг., тогда же стали появляться и первые переводы. Начиная с этого времени такие термины и понятия, как *диалогизм*, *полифония*, *карнавализация*, *речевые жанры*, *высказывание* и другие, стали широко использоваться в исследованиях бразильских ученых, посвященных языку, теории литературы, преподаванию языка и истории в школе и вузах.

Прежде всего обратимся к истории перевода трудов Бахтина и его «круга» в Бразилии, затем познакомим читателя с исследовательскими группами и журналами, занимающимися бахтинским наследием, обсудим влияние французской дискурсивной теории на восприятие работ русских мыслителей в Бразилии и, наконец, расскажем о работах и концепциях ученых бахтинского «круга» в официальных документах Бразилии, касающихся школьного образования.

Переводы работ ученых «круга Бахтина» в Бразилии

Работы Михаила Бахтина и ученых его «круга» получили известность в Бразилии не в самый благоприятный период: их появление совпало с началом военной диктатуры (1964 — 1985), крайне настроенной ко всему советскому и русскому. На коллоквиуме, состоявшемся в Университете Сан-Паулу в 1995 г. и посвященном 100-летию юбилею Бахтина, известный критик и переводчик русской литературы, основатель курса русской литературы и культуры Университета города Сан-Паулу Борис Шнайдерман, которого без преувеличения можно назвать родоначальником бразильской славистики, писал об этом периоде: «В 1964 г. была проведена настоящая военная операция по изъятию книг из русских книжных магази-

нов нашей страны для “проверки”, в результате которой они были просто-напросто уничтожены»².

Эти преследования стали одной из причин того, что бразильские читатели впервые познакомились с работами Бахтина и его окружения благодаря иностранным публикациям. Б. Шнайдерман вспоминал, что именно из-за невозможности получить доступ к русскоязычным изданиям он, свободно владеющий русским языком, был вынужден читать «Проблемы поэтики Достоевского» в итальянском переводе³.

Для ориентированной на европейскую, и особенно французскую, культуру Бразилии эта ситуация не была новой. Именно с французского языка, начиная с последних десятилетий XX в., переводились на португальский произведения русских писателей. И неслучайно первый опубликованный в 1979 г. в Бразилии перевод книги «Марксизм и философия языка» также был сделан с французского⁴ (причем книга вышла под именем Бахтина, а фамилия Волошинова стояла ниже в скобках). Публикация эта стала возможной по двум причинам: с одной стороны, в этот период наблюдалось смягчение военного режима, а с другой, по очевидным причинам книга привлекла внимание бразильских интеллектуалов марксистского толка.

К счастью, переведенному на португальский язык тексту книги «Проблемы поэтики Достоевского» повезло больше: он был переведен в 1981 г. Пауло Безеррой⁵. Книга оказалась настолько востребованной, что была переиздана три раза: в 1997, 2008 и 2010 гг. с поправками, внесенными самим переводчиком⁶. В том же 1981 г. Б. Шнайдерман написал рецензию на только что вышедшую книгу, в которой в частности говорилось: «Мы с радостью приветствуем появление этого фундаментального и ценного произведения, богатство и новаторский характер которого побуждают к обсуждению, спорам и аплодисментам»⁷. В дальнейшем она вошла в сборник «Вихрь и зерно: эссе о Достоевском и Бахтине»⁸, в котором рассматриваются основные понятия, введенные Бахтиным и его «кругом» (как, например, *речевые жанры, диалогизм и монологизм, полифония, хронотоп* и т.д.). Кроме того, Шнайдерман помещает творческое наследие Бахтина в рамки историко-культурного контекста и называет в качестве его непосредственных предшественников формалистов, несмотря на очевидные разногласия между ними⁹, а ученые тартуско-московской семиотической школы, опять-таки невзирая на все теоретические расхождения, называются наследниками бахтинской теории¹⁰.

Но вернемся к переводам. Третьей в хронологическом порядке стала опубликованная в 1987 г. книга «Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и ренессанса»¹¹. Перевод вновь был сделан с французского издания. Годом позже группой преподавателей и студентов кафедры русской литературы и культуры Университета

города Сан-Паулу под руководством Ауроры Бернардини¹² был выполнен прямой перевод с русского языка книги «Вопросы литературы и эстетики»¹³. Следующим стал перевод с французского языка «Эстетики словесного творчества», появившийся в 1992 г.¹⁴ В 2001 г. П. Безерра переводит очерк В. Волошинова «Фрейдизм»¹⁵. Примерно в то же время активно приступают к повторному переводу книг русских авторов, но уже с оригинала. В первую очередь переводятся русские классики (среди них, прежде всего Достоевский, Толстой, Гоголь, Пушкин, Лесков), а затем — и теоретические работы не только Бахтина и ученых его круга, но и критиков XIX в., русских формалистов, представителей Тартуско-Московской школы. Так, в 2003 г. П. Безерра вновь переводит «Эстетику словесного творчества»¹⁶, на этот раз с русского оригинала. В настоящее время им готовится к публикации перевод «Теории романа». А в 2012 г. вышел наш перевод книги П.Н. Медведева «Формальный метод в литературоведении»¹⁷.

Стоит отметить, что переводы сочинений М. Бахтина не следовали хронологическому порядку появления оригиналов. Кроме того, несмотря на растущее количество прямых переводов, продолжают появляться и опосредованные, что существенно затрудняет согласие исследователей в понимании бахтинской теории. В качестве примера можно привести недавно вышедший перевод статьи «К философии поступка»¹⁸, сделанный с итальянского языка, как и перевод интервью Бахтина с В. Дувакиным¹⁹.

Группы, занимающиеся исследованием работ Бахтина и ученых его окружения

В результате столь активной издательско-переводческой деятельности творчество Бахтина и ученых его круга стало предметом изучения различных исследовательских групп при бразильских университетах и других научных организациях.

В 1984 г. была создана ANPOLL (Национальная ассоциация послевузовского образования и исследований в области филологии и лингвистики)²⁰, анализирующая программы послевузовского образования в научных учреждениях Бразилии и состоящая из нескольких исследовательских групп, каждая из которых развивает определенную теоретическую линию. Среди них можно выделить группу «Бахтинские исследования»²¹, объединяющую исследователей из самых разных регионов.

Руководители данной группы Элизабет Брайт²² и Мария Инес Батиста Кампос основали в 2008 г. «Бахтинский журнал — Исследование дискурса» (Bakhtiniana). На страницах этого журнала еженедельно публикуются статьи, рецензии, переводы, новости о научных событиях, отчеты конференций. Несмотря на то, что журнал не ограничивается темами, связанными исключительно с бахтинской теорией,

большинство номеров посвящено вопросам, так или иначе имеющим отношение к работам ученых «круга Бахтина».

В Бразилии также действует Национальный Совет научно-технического развития (CNPq) — организация, созданная при Министерстве научно-технического развития и занимающаяся поддержкой исследований в области науки и технологий. На сайте Совета²³ имеется раздел, в котором перечислены существующие при различных университетах Бразилии исследовательские группы, занимающиеся наследием Бахтина.

Так, если группа «Язык, личность и память» Католического университета г. Сан-Паулу, «Группа изучения речевых жанров» Федерального университета г. Сан-Карлос и «Группа современных речевых практик» считают работы ученых «круга Бахтина» ключевой теоретической основой для своих исследований, то «Группа изучения дискурса» Университета Сан-Паулу, «Группа речевых исследований» Университета г. Ассис и одноименная группа Федерального Университета штата Гояс работают с различными теоретическими направлениями, например, занимаются изучением французской линии дискурсивного анализа и идей парижской семиотической школы.

Анализ концепции дискурса

Появление большей части работ Бахтина и его окружения в бразильской научной среде связано с посредничеством французской теории литературы. Неслучайно первые их переводы были сделаны с французских изданий. Этим, а также популярностью в Бразилии французских теорий высказывания и дискурса, объясняется теоретическая гомогенность работ в рамках неопределенной области, получившей название «дискурсивный анализ».

С бахтинской теорией связываются имена французских исследователей Жаклин Отье-Ревю и Освальда Дюкро. Жаклин Отье-Ревю, занимающаяся теорией высказывания, получила известность благодаря своим работам о процитированной речи (анализирующим понятие, совместимое с идеей «чужой речи» в Марксизме и философии языка») и автономической модализации. Влияние бахтинской теории на работы Отье-Ревю было рассмотрено в статье Э. Брайт²⁴. Работы Отье-Ревю способствовали восприятию Бахтина и его окружения как предвестников французской теории дискурса.

О. Дюкро в своей известной статье «Краткое описание полифонической теории высказывания»²⁵ также исходит из бахтинской идеи полифонии: «Согласно Бахтину, есть целая категория текстов, особенно художественных, в отношении которых необходимо признать, что в них одновременно разговаривает множество голосов, причем ни один из них не является доминирующим и не судит других... Но, насколько мне известно, эта теория Бахтина всегда применялась к текстам, т.е.

к последовательности высказываний, а не просто к высказываниям, из которых состоят данные тексты. Таким образом, она не ставит под сомнение положение, согласно которому одно конкретное высказывание выражает один единственный голос»²⁶.

Однако в библиографии данной статьи произведения Бахтина отсутствуют, что заставляет задуматься над тем, знал ли Дюкро работы самого Бахтина. В процитированном фрагменте, единственном, где имеется ссылка на бахтинскую теорию, нет никакого упоминания понятия «двухголосое слово», которое могло бы послужить источником для полифонической концепции высказывания у Дюкро. Кроме того, можно отметить, что у Дюкро концепция высказывания, понимаемого как «фрагмент дискурса», не соответствует бахтинской теории конкретного высказывания, но, несмотря на все различия, изначально для бразильского читателя эта разница была не столь очевидной. Таким образом, на протяжении многих лет, начиная как минимум с середины 1980-х гг., когда на португальский язык была переведена статья французского исследователя, «полифония» Бахтина связывалась с одноименным понятием Дюкро.

В середине 1990-х гг. выдающаяся бразильская исследовательница Элизабет Брайт, о которой уже говорилось выше, в своей известной работе, посвященной иронии²⁷, высказала предположение о наличии связи между Бенвенистом, Бахтиным, Пеше и Отье-Ревю, которые, по ее мнению, составляют «фундамент концепции дискурса, ставящей иронию в основу интердискурсивности»²⁸. В различных частях данной работы ее автор называет труды Бахтина «первоисточником»²⁹ дискурсивного анализа Мишеля Пеше, а также сближает с Бахтиным Бенвениста и Отье-Ревю. Данная статья служит примером синтеза французской теории дискурса и высказывания с теорией Бахтина, показывая тем самым, как в 80 — 90-х гг. прошлого века русский ученый воспринимался большинством бразильских лингвистов.

Но в первое десятилетие XXI в. ситуация меняется: многие бразильские исследователи выражают свое несогласие с данным мнением. В частности, это ярко выразилось на Международном семинаре по дискурсивному анализу, который проходил в бразильском городе Белу-Оризонти в ноябре 1997 г. и был посвящен идеям мыслителей (в том числе и Бахтина) как предшественников дискурсивного анализа. Так, Карлос Альберто Фарако (Федеральный Университет штата Парана), один из признанных лингвистов, занимающихся распространением бахтинской мысли в Бразилии, рассказывая³⁰ о своем участии в работе круглого стола на Международном семинаре по дискурсивному анализу, ставит под сомнение традиционное мнение о русском мыслителе как о предшественнике дискурс-анализа³¹. Фарако показывает, что, с одной стороны, восприятие бахтинской теории произошло в контексте теории дискурсивного анализа, ориентированной в

основном на французских авторов, а с другой — выражает сомнение в родстве идей русского философа с французскими теоретиками дискурса. Крупнейший исследователь дискурса в Бразилии, Мария до Розарио Грегolini высказывается³² против смешения различных теоретических концепций, указывая на «размывание уникальности позиций» Пеше, Фуко и Бахтина. И, наконец, уже упомянутая выше Элизабет Брайт пересматривает свое положение о близости между французским дискурсивным анализом и работами Бахтина и, отмечая сходство между понятиями, сформулированными Ю. Кристевой, Отье-Ревю и Бахтиным, утверждает, что, несмотря на схожесть, такие понятия, как *«дружость»/диалогизм/полифония* и *неоднородность/интердискурсивность/интертекстуальность*, не всегда взаимозаменяемы, так как формулируются на основе разных принципов.

Приведенный выше краткий обзор иллюстрирует одну из важнейших особенностей бразильского восприятия работ ученых «круга Бахтина»: они читаются и обсуждаются бразильскими лингвистами, занимающимися дискурсивным анализом. Связь эта берет свое начало от соотнесения работ «круга» с французскими теориями высказывания (Бенвенист, Отье-Ревю, Дюкро) и дискурса (Пеше). Предложенный Бахтиным термин «металингвистика» мало используется в Бразилии по причине непосредственной ассоциации его с метаязыковой функцией языка у Романа Якобсона. Вместо этого термина в последнее время используются такие выражения, как «диалогическая теория дискурса» или «диалогический анализ дискурса», представляющие собой попытку утверждения уникальности относительно французской теории.

Работы ученых «круга Бахтина»

в государственных документах по школьному образованию

В 1980-х гг. в ряде проектов секретариата образования штата Парана³³ были взяты за основу теоретические работы бахтинского окружения. В создании этих проектов приняли участие преподаватели Жоао Вандерлей Жералди из Университета города Кампинас (штат Сан-Паулу) и Карлос Альберто Фарако из Федерального Университета штата Парана — оба являются известными популяризаторами идей бахтинского «круга» в сфере образования.

В 1990-х гг. под влиянием опыта, полученного в штате Парана, были подготовлены документы федерального уровня, касающиеся начального и среднего образования³⁴, которые основывались, в том числе, и на теоретических положениях круга Бахтина. В библиографии двух из этих документов приводятся работы «Марксизм и философия языка» (авторство которой приписано там только Бахтину, хотя, как мы уже отмечали выше, в бразильском переводе фамилия Волошинова стоит в скобках после фамилии Бахтина) и «Эстетика словесного творче-

ства» (в переводе с французского). Документ, касающийся среднего образования («Параметры национальных программ: португальский язык») включает в себя четыре концепции, разработанные в рамках бахтинского идейного круга.

Первой из них является теория «активного понимания», описывающая процесс восприятия темы в языке: «Всякое истинное понимание активно и является зародышем ответа. Темой может овладеть только активное понимание, становлением овладеть можно только с помощью становления же»³⁵. «Активное понимание» является одним из столпов концепции чтения: «Предложения, касающиеся чтения и аудирования, основываются на активном понимании, а не на расшифровке и молчании»³⁶.

Согласно второй концепции, язык понимается как речевое взаимодействие, находящееся в тесном контакте с непосредственной ситуацией общения: «Язык представляет собой непрерывный процесс развития, которое осуществляется путем социально-речевого взаимодействия собеседников»³⁷.

Интересно отметить, что в документах употребление понятия «речевое общение» сопровождается не термином «высказывание», а в сочетании с понятием «текст».

И, наконец, из «Проблемы речевых жанров» заимствована мысль о важности роли адресата в процессе словесного творчества, состоящей в выборе жанра, а также композиционных и стилистических средств текста. Ключевой в этом отношении является следующая цитата: «Говоря, я всегда учитываю апперцептивный фон восприятия моей речи адресатом: насколько он осведомлен в ситуации, обладает ли он специальными знаниями данной культурной области общения, каковы его взгляды и убеждения, его предубеждения (с нашей точки зрения), его симпатии и антипатии — ведь все это будет определять активное ответное понимание им моего высказывания. Этот учет определит и выбор жанра высказывания, и выбор композиционных приемов, и, наконец, выбор языковых средств, т.е. *стиль высказывания*»³⁸.

Сравним данный отрывок с рассматриваемым нами бразильским документом, в котором говорится: «При устном взаимодействии с кем-либо говорящий организует свой дискурс с учетом тех знаний о данном предмете, которыми, по его мнению, обладает собеседник, его мнений и убеждений, симпатий и антипатий, характера отношений и степени их знакомства, социального положения и существующей в их среде иерархии. Все это может повлиять на решения, которые принимаются относительно жанра, в котором будет оформлен дискурс процедур отбора и структурирования, а также выбор языковых ресурсов»³⁹.

Как видим, некоторые фрагменты упомянутых выше работ Бахтина и его окружения практически дословно процитированы в бразильских документах и служат основой рецепции в них концепции языка

как речевого взаимодействия. Важно отметить, что теория Бахтина стоит здесь не в одиночку, а в сочетании с понятиями лингвистики текста, дискурсивного анализа (с заметным французским влиянием), теориями грамотности, конструктивистской теорией обучения, когнитивными теориями чтения, пониманием литературы (согласно Нортону Фраю), социолингвистикой и т.д.

В разделе «Языки, коды и технологии» документа, посвященного среднему образованию («Параметры национальных программ: средняя школа»), влияние бахтинской теории приобретает несколько иной характер. Концепция языка становится более разнородной, причем иногда она берется за основу описания процессов отражения реальности, социального взаимодействия, а также диалога: «Язык рассматривается как способность человека выражать коллективные смыслы и делиться ими в любых системах мировоззрения, которые варьируются в зависимости от потребностей и опыта общественной жизни»⁴⁰.

И далее: «Когда ученики понимают язык как социальное взаимодействие, они тем самым расширяют познание других и самих себя, все больше и больше приближаясь к взаимопониманию»⁴¹.

Прямое сходство с основными концепциями бахтинского круга можно обнаружить и в следующем отрывке: «Вербальный язык диалогичен, и мы можем анализировать его только в процессе применения, в коммуникативном акте, с учетом всех элементов, задействованных в этом акте. Любой грамматический, стилистический или текстовый анализ должен брать за отправную точку диалогическое измерение языка. Контекст, собеседники, речевые жанры, а также средства, используемые собеседниками для подтверждения сказанного/написанного, социальные смыслы, социальная функция, ценности и точка зрения предопределяют манеру говорения/написания. Эмоции, скрытые в словах, иерархические отношения, диалогизм между текстами и диалог создают условия, при которых язык занимает центральное место»⁴².

В описываемом документе настойчиво повторяется идея о диалогическом характере вербального языка⁴³. Здесь, как и в тексте, посвященном начальной школе, понятие «высказывание» под влиянием лингвистики текста заменено на «текст». И, наконец, можно выделить более широкий круг понятий, происходящих из бахтинской теории и, вероятно, ставших известными благодаря книге под редакцией Э. Брайт⁴⁴. К нему, в частности, относятся понятия *речевые жанры, сферы, голоса, диалогические отношения и нравственно-этический ответственный поступок*.

*Речевые жанры*⁴⁵ связываются в данном случае с социальной природой и различиями в использовании языка, а также с языковыми изменениями. *Сферы*⁴⁶ называются «социальными сферами», в отличие от

бахтинского определения «идеологических сфер», «сфер человеческой деятельности», «сфер социальной коммуникации». Понятие *голоса* связано с «ареной борьбы» и обсуждением значений, присутствующих в «социальных практиках». *Диалогические отношения* между высказываниями проявляются в форме интертекстуальности и диалога между текстами. И, наконец, *нравственно-этический ответственный поступок* обозначает этическую ответственность за социальное использование родного языка⁴⁷.

Столь явное влияние бахтинской теории в области бразильского образования побудило нас к переводу статьи Бахтина «Вопросы стилистики на уроках русского языка в средней школе», над которым мы работаем в настоящее время. Эта работа до сих пор неизвестна бразильским преподавателям и может, на наш взгляд, способствовать обсуждению методологий преподавания родного языка в бразильской школе.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Бахтин М.М. Из записей 1970 – 1971 годов // Эстетика словесного творчества. – М., 1979. С. 341.

² Ornellas C.A. Mikhail Bakhtin no Brasil: primeiras repercussões. – URL: <http://www.ucm.es/info/especulo/numero43/brabaj.html>

³ См.: Schnaiderman B. Turbilhão e semente: ensaios sobre Dostoiévski e Bakhtin. – São Paulo, 1983. P. 9.

⁴ См.: Volochinov V. Marxismo e filosofia da linguagem: problemas do método sociológico na ciência da linguagem. – São Paulo, 1979.

⁵ Пауло Безерра, преподаватель, переводчик и литературный критик. В 1969 г. окончил историко-филологический факультет МГУ им. М.В. Ломоносова. Жил в Москве с 1963 по 1971 г. и именно в этот период начал переводить произведения русских авторов на португальский язык. К настоящему времени автор более 30 переводов, среди которых книги Достоевского, Бахтина и Выготского.

⁶ Bakhtin M. Os problemas da poética de Dostoiévski. – Rio de Janeiro, 1981.

⁷ Schnaiderman B. M. Bakhtin, a Poética de Dostoiévski, Polifonia // Turbilhão e semente. – São Paulo, 1983. P. 81.

⁸ Ibid.

⁹ Ibid. P. 134 – 135.

¹⁰ Ibid. P. 136 – 137.

¹¹ Bakhtin M. Cultura Popular na Idade Média: o contexto de François Rabelais. – São Paulo, 1987.

¹² Аурора Бернардини, писатель, поэт, исследователь и переводчик. Родилась в Италии, в 1954 г. переехала в Бразилию. Изучала русский, английский и немецкий языки в Университете Сан-Паулу, где защитила кандидатскую и докторскую диссертации, посвященные русскому футуризму и творчеству Марины Цветаевой.

¹³ Bakhtin M. Questões de Literatura e de Estética. – São Paulo, 1988.

¹⁴ Bakhtin M. Estética da Criação Verbal. – São Paulo, 1992.

¹⁵ Bakhtin M., Volochinov V. Freudismo. – São Paulo, 2001.

¹⁶ Bakhtin M. Estética da Criação Verbal. – São Paulo, 2003.

¹⁷ Medviédev P.N. O método formal nos estudos literários. Introdução crítica a uma poética sociológica. – São Paulo, 2012.

¹⁸ См.: Bakhtin M. Para uma filosofia do ato responsável / trad. Valdemir Miotello e Carlos Alberto Faraco. – São Carlos, 2010.

¹⁹ См.: Bakhtin Mikhail; Duvakin Viktor: Mikhail Bakhtin em diálogo: Conversas de 1973 com Viktor Duvakin. – São Carlos, 2008.

²⁰ URL: <http://www.anpoll.org.br/portal/>

²¹ URL: http://www.linguagemememoria.com.br/materias.php?cd_secao=141&codanot=&furl=-GT-Estudios-Bakhtinianos

²² Элизабет Брайт, лингвист, кандидат наук, автор ряда книг и статей, посвященных теории Бахтина, получивших известность в Бразилии. Среди них: «Бахтин: ключевые понятия» (Brait B. Bakhtin conceitos-chave. – São Paulo, 2005), «Бахтин и другие ключевые понятия» (Brait B. Bakhtin e outros conceitos-chave. – São Paulo, 2006), «Бахтин и его круг» (Brait B. Bakhtin e o círculo. – São Paulo, 2009), «Бахтин: диалогизм и полифония» (Brait B. Bakhtin: dialogismo e polifonia. – São Paulo, 2009). Отметим, что если целью двух первых изданий является составление своего рода словаря основных понятий бахтинской теории, то две последних книги представляют читателю произведения ученых бахтинского окружения.

²³ URL: www.cnpq.br.

²⁴ Brait B. Alteridade, dialogismo, heterogeneidade: nem sempre o outro é o mesmo // Brait B. (Org.) Estudos enunciativos no Brasil: histórias e perspectivas. – Campinas, São Paulo, 2001. P. 7 – 26.

²⁵ Ducrot O. Esboço de uma teoria polifônica da enunciação // O dizer e o dito / trad. E. Guimarães. – Campinas, 1987.

²⁶ Ibid. P. 161.

²⁷ Brait B. Ironia em perspectiva polifônica. – Campinas, 1996.

²⁸ Ibid. P. 20.

²⁹ Ibid. P. 100.

³⁰ Faraco C.L. Bakhtin e os estudos enunciativos no Brasil: algumas perspectivas // Brait B. (Org.) Estudos enunciativos no Brasil: histórias e perspectivas. – Campinas, 2001. P. 27 – 38.

³¹ Ibid. P. 29.

³² Gregolin M. do R. Bakhtin, Foucault, Pêcheux // Brait B.(Org.) Bakhtin: outros conceitos-chave. – São Paulo, 2006. P. 33 – 52.

³³ Vieira-Silva C. Currículo e ensino de língua portuguesa no Paraná: o percurso de uma história // Anais do seta. 2010. Vol. 4. P. 158 – 172.

³⁴ Здесь необходимо отметить, что школьное образование в Бразилии делится на начальное (которое соответствует первым 9 годам обучения) и среднее (последние 3 года обучения).

³⁵ Волошинов В.В. Марксизм и философия языка. – Л., 1930. С. 104.

³⁶ Brasil. Secretaria de Educação Fundamental. Parâmetros curriculares nacionais: língua portuguesa // Secretaria de Educação Fundamental. – Brasília, 1997. P. 22.

³⁷ Ibid. P. 127.

³⁸ Бахтин М.М. Проблема речевых жанров // Бахтин М.М. Собр. соч. Т. 5: работы 1940 – 1960. – М., 1996. С. 159 – 206.

³⁹ Brasil. Secretaria de Educação Fundamental. Parâmetros curriculares nacionais: língua portuguesa. P. 25.

⁴⁰ Brasil. Ministério da Educação, Secretaria de Educação Média e Tecnológica. Parâmetros curriculares nacionais: ensino médio. – Brasília, 1999. P. 125.

⁴¹ Ibid. P. 130.

⁴² Ibid. P. 143.

⁴³ Ibid. P. 126, 138, 139, 140, 143, 144.

⁴⁴ *Brait B.* Bakhtin, dialogismo e construção do sentido. – Campinas, 1997. (Данная книга является итогом конгресса, проведенного в 1995 г. к столетнему юбилею М.М. Бахтина.)

⁴⁵ Brasil. Ministério da Educação, Secretaria de Educação Média e Tecnológica. Parâmetros curriculares nacionais: ensino médio. P. 143.

⁴⁶ Ibid. P. 131, 139.

⁴⁷ Ibid. P. 143.

Аннотация

Работа посвящена восприятию ключевых концепций М.М. Бахтина и его окружения в бразильском научно-образовательном контексте.

Ключевые слова: Бахтин М.М., Бразилия, «круг Бахтина», лингвистика, образование.

Summary

This work is dedicated to the perception of the key concepts of M.M. Bakhtin and his Circle in the Brazilian scientific and educational context.

Keywords: Bakhtin Circle, Brazil, Linguistics, Education.



**Зарубежная философия.
История и современность**



К 100-летию со дня рождения Поля Рикёра

В ПОИСКАХ СМЫСЛА

О.И. МАЧУЛЬСКАЯ

27 февраля 2013 г. исполняется 100 лет со дня рождения выдающегося французского философа Поля Рикёра. Рикёр вошел в историю мировой культуры как теоретик феноменологической герменевтики. В своем учении философ творчески интерпретировал идеи рефлексивной философии Декарта, Канта, Набера, феноменологии Гуссерля, герменевтики Шлейермахера и Дильтея, экзистенциализма Марселя, Ясперса, Хайдеггера, аналитической философии. В отличие от своих предшественников Рикёр трактует герменевтику не только как метод познания, но, прежде всего, как способ бытия и видит свою задачу в том, чтобы «привить проблему герменевтики к феноменологическому методу»¹. Философ исследовал укорененность человека в бытии, чтобы приблизиться к пониманию его телеологии.

С позиции герменевтического учения Рикёра, язык, являющийся изначальным условием культурного творчества, обладает символической функцией. Символ как совокупность значений имеет двойственный смысл, нуждающийся в истолковании: первичный – буквальный и вторичный – экзистенциальный. Философ предлагает метафору в качестве инструмента осмысления символов, поскольку значение художественных тропов заключается не в отдельных словах, а в той напряженности, которая возникает в результате соединения слов во фразах. Это значение открывается человеку благодаря его способности к семантической инновации. Рикёр рассматривает текст как структурированную форму дискурса, зафиксированную материально и передаваемую от одного сознания к другому посредством прочтения. Тексту присуща относительная смысловая автономия от передающего и воспринимающего субъектов, что порождает многообразие прочтений, ведущее к конфликту интерпретаций. Наличие такой полисемии истолкований требует от человека неустанного творчества, искусства объяснения и понимания. Французский философ видит задачу герменевтики не только в истолковании символов и прочтении текстов, но и в осмыслении и интерпретации творений культуры и социальных действий.

Особое место в концепции Рикёра занимает понятие «человек могущий» – понятие субъекта культурно-исторического творчества,

обладающего волей к познанию и преобразовательной деятельности. Исходным пунктом анализа формирования «человека могущего» является, с точки зрения философа, процесс становления личной идентичности. Это становление осуществляется на тройственной основе: лингвистической — в акте дискурса (кто говорит?), практической — в сфере деятельности (кто является субъектом действия?), повествовательной — при изложении истории (о ком идет речь?). По мнению Рикёра, посредством подобного рефлексивного движения индивид конституирует себя в качестве морально-этического и политического субъекта, способного быть вменяемым и нести ответственность за свои поступки. В акте коммуникации на всех уровнях конституирования личной идентичности имеет место вклад иных людей: «другого» — конкретного индивида, облик которого выявляется в межличностных отношениях — и «любого» — абстрактного внеличного участника коммуникации. Как утверждает философ, эта тройственная структура коммуникации: «я» («самость») — «другой» («как и я») — «третий» («любой») образует схему «порядка признания» — необходимого фактора взаимодействия членов общества, условия созидания и освоения культурных ценностей.

Итогом размышлений Рикёра о человеке, истории, морали и политике явилась его концепция справедливой памяти. Исследовав проблемы исторической памяти, забвения, вины и прощения, философ приходит к выводу о том, что человек обязан нести ответственность перед историей, а политике надлежит стать духовной. Для этого необходимо руководствоваться идеей справедливой памяти, которая подразумевает, что человек должен уметь не забывать, не становясь при этом заложником собственной памяти. Справедливая память требует от нас великодушия и способности прощать.

Поль Рикёр неоднократно говорил о том, что несмотря на то, что свои научные изыскания он проводил главным образом в сфере западноевропейской и североамериканской культур, он испытывает интерес к России и русской культуре. Во время Второй мировой войны, в 1940 — 1945 гг., находясь в немецком плену, Рикёр изучал русский язык. Занятия вел другой французский узник лагеря, такой же интеллигент из университетской среды, волею судьбы ставший военным. Сам Рикёр преподавал в лагере историю философии.

Среди величайших писателей мирового значения, оказавших сильное влияние на его творчество, Рикёр называл Достоевского и Толстого. По словам философа, книги Достоевского помогали ему осмысливать морально-этические проблемы, в частности, темы зла, вины, нравственного обращения, прощения. Рикёр часто перечитывал Достоевского, называл его самым выдающимся из русских философов, книгу «Братья Карамазовы» во французском переводе он взял с собой во время поездки в Москву на Всемирный философский

конгресс. Рикёр высоко ценил произведения Толстого, особенно роман «Война и мир», который стал для него «грандиозным опытом размышления об истории»², полным «осторожного и почтительного отношения к ее непрозрачности»³. Рикёра привлекало творчество Пушкина, Гоголя, Чехова. Из произведений современных ему российских писателей философ отмечал роман Пастернака «Доктор Живаго» и книгу Солженицына «Архипелаг ГУЛАГ». Рикёр рассказывал о том, что публикация работ Солженицына произвела переворот в мировоззрении французской интеллигенции, симпатизировавшей идее социализма, и побудила его пересмотреть собственные политические убеждения. Рикёр изучал религиозно-философские концепции Н. Бердяева и С. Булгакова. Он считал их близкими экзистенциально-персоналистскому направлению в философии XX в. С Бердяевым философ был лично знаком и посещал его лекции в Париже. Рикёра интересовали работы лингвистов Н. Трубецкого и Р. Якобсона, философа Н. Лосского. Он часто цитировал их в своих трудах. В философско-культурологической концепции М. Бахтина его привлекали идеи полифонии литературных произведений, диалогичности как основы структурирования гуманитарных наук, бытия как события. Рикёра интересовала древнерусская иконопись. Во время своих поездок в Москву и Петербург он всегда посещал залы древнерусского изобразительного искусства в Третьяковской галерее и в Русском музее. Большое впечатление на него произвело посещение Кремлевских соборов, Троице-Сергиевой Лавры, Спасо-Андроникова монастыря. Рикёр особенно почитал «Троицу» Андрея Рублёва. Живописная копия этой иконы висела у него дома в Шатене-Мальябри. Философ рассматривал иконопись как классический пример выраженных в художественной форме символов, вызывающих к истолкованию их трансцендентного смысла. Рикёра очень заинтересовала предложенная российским математиком А.А. Матвеенковым интерпретация изображенной на «Троице» Рублева геометрической фигуры как математического представления идеи троицы.

В России на конференциях, в дискуссиях и интервью Рикёру очень часто задавали вопросы о его отношении к русской культуре и о ее роли в Европе и в мире. Отвечая на эти вопросы философ, как правило, обосновывал тезис об универсальном характере культуры: когда мы мыслим категориями культуры, мы имеем в виду не географию, «не границы, а зоны культурного влияния, пересекающиеся друг с другом»⁴. В качестве примера он приводил Большой зал Московской консерватории, где имена и портреты великих композиторов соседствуют друг с другом независимо от их национальной принадлежности. По мнению философа, российской культуре «присуща способность объединять новаторство с традицией, которая в ней необычайно богата и созвучна... с Западом: в ней соединились иудаизм и христианство, наследие века Просвещения

и великих романтиков»⁵. С точки зрения французского мыслителя, Россия не является ни периферией, ни оппонентом Европы. Россия — это один из влиятельных источников культурного творчества мирового значения.

После падения «железного занавеса» наконец осуществилась мечта Рикёра побывать в России. Впервые он приехал в СССР в середине 50-х гг. В составе делегации французских интеллектуалов по дороге в Китай философ провел несколько дней в Москве.

Второй раз Рикёр приехал в СССР для участия в конгрессе Международного института философии. У него осталось тягостное впечатление от скованности со стороны советских коллег.

В 1969 — 1970 гг. Рикёр был деканом факультета словесности и наук о человеке в Университете Париж-Нантер. Министерство образования Франции командировало его в СССР с целью изучения опыта работы советских университетов. Рикёр читал лекции на философском факультете МГУ имени М.В. Ломоносова. По его мнению, в то время преподавание в университетах СССР носило крайне догматический характер. После лекций советские преподаватели «исправляли» его в духе диалектического материализма. Рикёр был изумлен тем, что советские коллеги квалифицируют его концепцию наряду с другими влиятельными философскими учениями XX в. как «современную буржуазную философию», подлежащую критике с позиций марксизма. Философ вспоминает о забавном эпизоде, произошедшем с ним во время выступления на кафедре атеизма и истории религии. «После... лекции слушатели говорили: “Как утверждает профессор Рикёр, не хлебом единым жив человек”. И я так и не понял, знали ли они о том, что некто гораздо более значимый, чем я, уже говорил это задолго до меня»⁶.

В 1980-х гг. Рикёр посещал СССР в качестве туриста.

В августе 1993 г. Рикёр приезжает в Россию по приглашению Института философии Российской академии наук. Он участвует в работе XIX Всемирного философского конгресса «Человечество на переломном этапе: философские перспективы». После окончания конгресса в качестве гостя Института философии Рикёр знакомится с российскими исследователями и переводчиками философских текстов, читает лекции на темы: «Герменевтика и метод социальных наук», «Повествовательная идентичность», «Мораль, этика и политика». Выступления Рикёра проходили в атмосфере колоссального энтузиазма: институтский конференц-зал был переполнен, устраивались очереди из желающих задать вопрос. В свободное время философ не только осматривал музеи и архитектурные памятники Москвы, но и с присущими ему любознательностью и открытостью стремился увидеть то, что обычно не демонстрируют иностранным туристам, понять подлинный смысл происходящих в России собы-

тий. «Хождению в народ» французского философа способствовало произошедшее с ним недоразумение. Рикёр по обыкновению отправился в поездку с кредитной картой одного из французских банков. Однако оказалось, что такие карты в России не активируются и получить деньги он не может. Администрация Института философии оформила для него командировочные в соответствии с принятыми в России нормативами. Этих денег Рикёру хватило лишь на два обеда в московских ресторанах. А затем ему пришлось вживаться в нравы российской интеллигенции: ездить на общественном транспорте, питаться пирожками у станций метро, участвовать в институтских «посиделках-чаепитиях». Давая оценку этому опыту познания жизни изнутри, философ сказал: «Российская действительность полна контрастов. С одной стороны, я был приятно удивлен вашими огромными достижениями в области борьбы за свободу слова... Но с другой стороны, я потрясен состоянием экономики в вашей стране, высокими ценами и низким уровнем жизни»⁷.

Позднее Рикёр приезжал в Россию в апреле 1995 г. Он прочитал лекции «Кто является субъектом права?» и «Акт суждения» в Институте философии и «Санкция, реабилитация, прощение» во Французском Университетском Колледже. В августе 1995 г. он принял участие в международном конгрессе «Парадигмы философствования» в Санкт-Петербурге. В апреле 1996 г. Рикёр прочитал в Институте философии лекцию «Кризис *Cogito*» в рамках международной конференции «Бессмертие философских идей Декарта». Во Французском Университетском Колледже он прочитал лекцию «Универсальное и историческое». В апреле 2003 г. философ побывал в нашей стране в последний раз в составе представительной французской делегации на мероприятиях, посвященных 300-летию Петербурга.

На одной из встреч с московскими философами он сказал: «Мне кажется, что между нами установилось подлинное взаимопонимание, и я надеюсь на продолжение наших свободных и доброжелательных дискуссий». Поль Рикёр умер 20 мая 2005 г. в возрасте 92 лет. Его наследие служит импульсом для дальнейших философских исследований.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ *Ricœur P. Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique.* – Paris, 1969. P. 7.

² Интерпретируя историю. Интервью П. Рикёра О. Мачульской в связи с изданием в России книги «История и истина» // *Рикёр П. История и истина.* – СПб., 2002. С. 10 – 11.

³ Там же.

⁴ Интервью П. Рикёра Ж.-П. Аллали и Э. Розенберже // *Les Nouvelles françaises.* 1998. № 6. P. 22.

⁵ Там же.

⁶ *Рикёр П. Герменевтика. Этика.* – М., 1995. С. 123.

⁷ Там же. С. 124.

Философская мысль:
рецепция и интерпретация

ЖАН-ЛЮК МАРИОН И РЕДУКЦИЯ К ДАННОСТИ

А.В. ЯМПОЛЬСКАЯ

Вопрос о месте данности в феноменологическом анализе не является частным; это вопрос о самой сути феноменологии как науки о феноменах мира, о значимости феноменологического метода, и в конечном итоге о том, насколько претензия феноменологии быть «первой философией» обоснована ее методом и предметом. Это вопрошание, постоянно присутствующее на всех этапах феноменологического движения, относится к самой сущности феноменологии, оно свидетельствует о том, что феноменология по-прежнему жива, что она не превратилась в догму, что в ней бьется живая мысль. Французские феноменологи видят свою задачу в том, чтобы *расширить регион феноменологической работы за пределы созерцаемого, за пределы объективного познания*. Этот регион, включающий в себя такие «несозерцаемые», невидимые, неявляющиеся, «глубокие» феномены – взгляд другого (у Мерло-Понти, Сартра), лик Другого (у Левинаса), плоть, след, различие¹, время, картина, икона – является одновременно регионом субъективности, через которую мы вступаем с этими феноменами в контакт. Соответственно, французская феноменология в значительной степени развивалась как феноменология субъективности или, точнее, феноменология «от первого лица». В то же время речь не идет о том, чтобы исследовать какие бы то ни было «субъективные» феномены. Напротив, субъективность – которая уже более не ассоциируется с самодостаточным трансцендентальным его, конституирующим мир, но описывается как субъективность пассивная, уязвимая, аффицированная извне и изнутри – выступает не столько как самостоятельный предмет исследования, сколько как своеобразный инструмент, с помощью которого возможен доступ к более глубоким слоям реальности. В центре феноменологических дескрипций оказываются уже не «поверхностные» феномены теории познания, а феномены «глубокие»², которые *не даны мне непосредственно* и над которыми конституирующее сознание не имеет больше власти.

Фактическое расширение области феноменологической работы, произведенное в работах Левинаса и Деррида (и, по-своему, в работах Мерло-Понти и Мишеля Анри), поставило под вопрос соотношение феноменологического метода и его предмета, завещанное Гуссерлем. Оказалось, что *предмет феноменологии*, то, что изучается с помощью феноменологического метода, уже *не производится самим феноменоло-*

гическим *методом* как методом трансцендентальной и эйдетической редукции или даже как методом интенционального анализа; в ходе своего развития феноменология захватила какие-то территории, которые, оказавшись внутри феноменологии, продолжали жить по своим собственным законам. Лик, след, различание или плоть были обнаружены в ходе феноменологической работы, пусть даже и не вполне ортодоксальной; однако их *феноменальный статус* с самого начала оказался под вопросом. Нет сомнения, что эти недо- или сверх-феномены каким-то образом *дают о себе знать*, но их способ данности (или не-данности) лишь предстояло уяснить. Главным вопросом новой, «неинтенциональной»³ феноменологии стал вопрос «что такое феномен?»; исходя из возможных ответов на этот вопрос предполагалось скорректировать и сам феноменологический метод.

Ответов на этот вопрос оказалось немало, но в их многообразии можно выделить два основных направления. Одно из них утверждает, что предмет феноменологического исследования (мы сознательно пользуемся столь расплывчатыми формулировками) может быть *не дан*, однако исследование все равно остается правомочным. К этому направлению можно безусловно отнести Марка Ришира, выступившего с лозунгом «чем больше редукции, тем *меньше данности*»⁴, а также (с определенными оговорками) Левинаса и Деррида. Все эти феноменологи предпочитают работать с не-данным, с ускользающим от данности — а не со сверх-данным, как Мишель Анри или Жан-Люк Марион, выступивший с «четвертым принципом феноменологии»: «сколько редукции, столько данности»⁵. Этот принцип, дополняющий первые три «принципа»⁶ феноменологии (унаследованный от Гербарта принцип «сколько видимости, столько и бытия»⁷, направленность на «сами вещи» и интуитивистский «принцип всех принципов»), должен, согласно Анри и Мариону, легитимизировать радикальное расширение области феноменологической работы. Областью феноменологического исследования должна стать феноменальность сама по себе в том модусе явленности, в котором она «подает себя» и так, как мы достигаем ее в ходе редукции (редукции к данности). Расширение области данного на «чистую данность» позволяет Мариону ввести в рассмотрение так называемые насыщенные феномены: идол, икону, плоть, событие, откровение. Отметим сразу, что сама формулировка этого принципа предполагает, что новое предметное поле феноменологической работы — «данность как таковая» — выявляется и очерчивается в процессе радикализованного методического усилия.

Марион начинал не как феноменолог, а как теолог и специалист по Декарту; его работы, посвященные мышлению Бога («Идол и дистанция» (1977) и «Бог без бытия» (1982)) обеспечили ему заметное место во французской философии уже к началу восьмидесятых годов⁸. Однако

когда в 1989 г. вышла его первая большая книга по феноменологии, «Редукция и данность», феноменологическое сообщество встретило ее недружелюбно — как экспансию теологии в область феноменологии, как «метафоризацию»⁹ и искажение феноменологического метода. Отвечая на критику Жанико, Марион начал изложение своей феноменологии в «Будучи данным» с изложения своих методологических предпосылок. Именно этот текст мы возьмем за основу в нашем анализе марионовской феноменологии.

Марион характеризует свой метод работы как «контр-метод»¹⁰. Как и Анри до него, Марион видит в работах Гуссерля и Хайдеггера «фундаментальные философские ошибки»¹¹. Согласно Мариону, если Гуссерль редуцировал данность к предметности (тезис, восходящий еще к Хайдеггеру), то Хайдеггер, в свою очередь, редуцировал область феноменологической работы к существенности (*étantité*, *Seiendheit*) сущего¹², что существенно исказило область феноменологической работы. Однако речь идет не только о том, чтобы исправить те «отклонения», которые уже были допущены в феноменологии. В отличие от Гуссерля, который видел свою задачу в том, чтобы положить «новое начало» философской работе, и в отличие от Хайдеггера, который стремился «расчистить» то первоисходное, которое было засорено, затемнено, забыто в процессе исторического развития философии, Марион вовсе не стремится положить начало (*ἀρχή*) или вернуться к прежнему. Он, напротив, видит свою задачу в том, чтобы *положить конец* (*télos*) — конец умножению принципов феноменологии (так как введенный им принцип феноменологии является «последним»¹³), конец методизму феноменологической работы (поскольку в процессе применения радикализованного им метода метод как таковой должен «исчезнуть»¹⁴), и выявить данность как таковую в качестве окончательной области феноменологической работы (в соответствии со словами Гуссерля о том, что «[абсолютная] данность — это *последнее*»¹⁵). Но главное, в своей работе он исходит из определенной *цели*.

Цель эта очень проста: «превзойти» (*transgresser*)¹⁶ все те субъективные помехи, которые искажают самопоказывание феномена, т.е. субъективные «перцептивные средства» и главнейшее из них, интенциональность, которая понимается как своего рода познавательная инициатива, исходящая от Я. Марион пишет: «Исходный и конечный парадокс феноменологии заключается именно в том, что она берет на себя инициативу эту инициативу утратить... в отличие от методов Декарта или Канта, феноменологический метод, даже когда он конституирует феномены, ограничивается тем, что позволяет им показать *себя*; конституировать значит не конструировать или синтезировать, но придать-смысл¹⁷ или, точнее, *пред-видя, пред-сказывая или про-изводя*, распознать тот смысл, который феномен самому *себе* придает, исходя из себя, чтобы достичь конца едва начатого пути (*μετά-δός*)»¹⁸.

Феноменологический метод в этой трактовке заключается не в расщеплении Я на феноменологического наблюдателя и феноменологизирующее Я, не в производстве трансцендентальной субъективности как одновременно поля феноменализации и ее агента, а, напротив, в приведении Я к пассивности, в своеобразной аскетической подготовке Я к само-явлению феномена: «...функция редукции сводится к устранению препятствий к проявлению... метод не столько вызывает появление того, что являет себя, сколько разворачивается вокруг тех препятствий, которые его бы затемнили; редукция сама ничего не делает, она только позволяет явлению явить *себя*»¹⁹.

Выражаясь фигурально, осуществляющий редукцию феноменолог должен стать своеобразным предтечей, который не имеет ничего собственного и лишь светит отраженным светом имеющего явиться мессии-феномена. Именно в этом смысле истинный феноменологический метод должен быть «контр-методом», т.е. «противо-методом»: методом, который «обращен против самого себя»²⁰, против самости того, кто его осуществляет.

Таким образом, если для О. Финка или Р. Бернета редукция есть творческий акт²¹, который в некотором смысле порождает подлинного субъекта в качестве определенного феномена, то для Мариона вся субъективная сторона познания есть лишь препятствие, которое подлежит устранению вместе с «принципом всех принципов», гласящим, что «все, что предлагается *нам* в “интуиции” из самого первоисточника (так сказать, в своей настоящей живой действительности), нужно принимать таким, каким оно себя дает»²². Отказываясь от примата созерцания, выраженного в «принципе всех принципов», Марион надеется преодолеть «метафизическую эгологию»²³, которая остается постоянной опасностью для Я, «пусть даже редуцированного, феноменологического»²⁴.

Другими словами, цель феноменологического метода как «контр-метода» состоит в том, чтобы Я перестало быть *агентом* метода, оставаясь в то же самое время его субъектом. Я должно перестать быть источником взгляда, где «неподвижное Я фиксирует то, что оно видит», и должно превратиться в «точку прибытия, место встречи»²⁵, где оно принимает то, что феномен ему дает. Примером такой трансформации Я в эстетическом восприятии и служит игра перспективы на картине Гольбейна-младшего «Послы», где движение зрителя позволяет ему увидеть уже не только изображенную на картине кажимость: двух мужчин во всех атрибутах богатства, власти и знания, а «саму вещь» — собственную смерть²⁶. «Две феноменальности в одном феномене»²⁷, — комментирует эту картину Марион. Таким образом, задача, которую ставит перед собой Марион, звучит следующим образом: преодолеть метафизические предпосылки, которые неявно предполагаются приматом созерцания.

Действительно, хотя «принцип всех принципов» освобождает феноменологию от анализа причинности и тем самым от «метафизики основания», «исходное дающее созерцание» остается своего рода «сверх-основанием»²⁸ феноменологической метафизики, своего рода «метафизики присутствия», которую Марион вслед за Дидье Франком²⁹ обнаруживает в примате «живой действительности» и «данности вживе»: созерцание вещи, данной вживе, становится «мерой феноменальности»³⁰. Другими словами, принцип всех принципов отождествляет границы правомочности феноменологического метода с границами созерцания или созерцаемого (горизонт). Для Мариона это представляется неоправданным сужением: следует раздвинуть границы применимости метода до данности как таковой, которая не может быть отождествлена с горизонтом предметного³¹. Однако основная проблема феноменологии заключается не в том, что Гуссерль обозначил границы применимости феноменологического метода слишком узко. Плохо то, что он вообще их обозначил: «Интуиция подтверждает сама себя самой собой, без какой-либо причины на заднем плане. Так феномен в смысле Гуссерля заранее соответствует феномену по Хайдеггеру — себя-само-по-себе-кажущему. Короче говоря: то, что без остатка показывает само себя исходя из самого себя как чистое явление себя, а не исходя из чего-то другого, что не является (причиной). Чтобы оправдать свое право на явление, созерцанию достаточно феномена; согласно принципу достаточного созерцания, никакая другая причина не нужна... Следует, однако, проверить, все ли феноменам “принцип всех принципов” обеспечивает это право на явление, открывая им абсолютно необусловленную возможность, т.е. свободу феноменов давать себя исходя из себя. Не только потому что созерцание, возможно, уже ограничило феноменальность, но и потому что созерцание в качестве созерцания остается в определенных рамках, его обрамляют два³² условия возможности созерцания, которые сами не даны в созерцании, и тем не менее приписываются всем феноменам без исключения»³³.

Только граница самого феномена как себя-самого-по-себе-кажущего — того, что показывает само себя исходя из себя — может служить правомочной границей феноменологии. Место созерцания, которое есть акт субъекта и которое, в соответствии с основной линией французской феноменологии, и превращает феномен (сущее) в объект — занимает данность. Феномен *дан*, причем уже не в акте сознания, а в пассивном переживании субъекта; Я оказывается «распорядителем [greffier], получателем или пациентом» явленности, но не ее «автором или производителем»³⁴ в силу того, что феномен сам берет на себя «инициативу своего явления»³⁵. Вслед за Мишелем Анри Марион предполагает, что феноменам как таковым должна быть присуща некоторая *самость*³⁶, благодаря которой феномен, собственно, и может *казаться*.

Однако для того чтобы сказать новое слово в феноменологии, недостаточно превзойти Гуссерля, надо преодолеть и Хайдеггера. В чем же, с точки зрения Мариона, заключается ущербность «второй редукции», экзистенциальной редукции, которую он обнаруживает у Хайдеггера? Согласно Мариону, Хайдеггер отождествляет феномен и сущее (а феноменальность феномена — с бытием этого сущего), однако рабочий регион феноменологии шире, чем регионы предметности или бытия. Предметность и бытие суть только частные случаи данности, которая «идет дальше, чем предметность и бытие, поскольку ее исток глубже»³⁷. Если В.И. Молчанов пишет, что «данность — это метафора. В феноменологии феномен определяется через данность, но данность не тематизируется. Говорится о том, что дано, как дано, но не говорится, что такое “дано”». Вопрос о данности так и не был поставлен в феноменологии»³⁸, то Ж.-Л. Марион занимает прямо противоположную позицию³⁹. Данность есть высшая феноменологическая конкретность, причем регион данности, по Мариону, включает в себя не только область сущего, но и область не-сущего, того, о чем нельзя вполне сказать, что оно «есть» (картина, икона, лик Другого, событие, откровение); другими словами, это регион не столько онтологический, сколько ме-онтологический. Однако в каком же смысле слова картина как феномен «не есть»?

Марион выбирает картину («банальную»⁴⁰, т.е. обычную картину, пример фигуративной живописи — подчеркивает он) в качестве того образцового феномена, на котором он демонстрирует новые свойства феноменальности. Отметим сразу, что рассмотрение эстетического восприятия в качестве парадигмального часто встречается во французской феноменологии; мы встречаем этот методический прием не только у Мерло-Понти, но и у Анри и у Ришира. Картина, пишет Марион, не является «наличным» в хайдеггеровском смысле. Более того, она не является вещью: ее материальный носитель может быть изменен в процессе реставрации, однако «картина» остается той же; репродукция — это «та же самая» картина, что и оригинал. Точно так же явленность картины не может быть сведена к модусу «подручного»: хотя картина может служить для различных целей, ее явленность в качестве предмета эстетического суждения являет себя сама по себе, а не из использования (в отличие от орудия, мы замечаем картину не тогда, когда она «ломается», а саму по себе). Таким образом, «сущность» картины связана с ее «конечной целью» — являть себя зрителю; она располагается в интенции художника, который предполагает, что картина пишется для того, чтобы стать видимой, чтобы ее «увидели», чтобы зритель испытал определенное воздействие, «действие картины». Можно, однако, побывать на выставке и «ничего не увидеть»; другими словами, «видимое» на картине опирается на нечто «сверх-видимое» или «невидимое», которое не сводимо

к онтической определенности картины как сущего: «К онтической видимости [visibilité] картины добавляется будто онтически не описуемая сверх-видимость — ее возникновение. Эта исключительная видимость не добавляет ничего реального к обычной видимости, но она навязывает ее как таковую, навязывает ее — но уже не моему репрезентирующему взору, но мне самому, во плоти, вживе, без помех. И в этом событии, всякий раз как оно случается, инициатива возвращается к самой картине, которая решает — словно уступает долго запертая дверь — позволить нам достичь того, что слишком видимо, чтобы мы могли представлять его себе как обычное сущее. Потому что речь уже идет не о том, чтобы видеть то, что оно есть, но о том, чтобы увидеть его появление [survenue] в видимости — появление, в котором уже нет ничего онтического»⁴¹.

Таким образом, «сверх-видимость» есть способность картины «удерживать взгляд»⁴² и непрерывно его к себе возвращать: картина требует, чтобы на нее смотрели все снова и снова⁴³. Как отмечает Р. Бернет, феноменологический анализ, в котором «взгляд на картину» превращается во «взгляд картины» и отчуждается от зрителя, становясь самостоятельной и чуждой зрителю силой, восходит к знаменитой сартровской дескрипции «взгляда другого»⁴⁴. Анализ феноменальности картины, предлагаемый Марионом, не является исключением из этого правила; но интересен он не столько выявляемой в ходе анализа «агрессией» или «инициативой» эстетического феномена, сколько отождествлением «действия картины» на зрителя с «данностью».

Действие картины, ее «результат» заключается в том, что Я переживает под впечатлением от картины определенный аффект — не эмоцию, а страсть в декартовском смысле (то, что Кандинский называл «душевыми вибрациями»⁴⁵). Эти вибрации «беспредметны», поскольку они не представляют ни предмет, ни сущее; однако именно эти вибрации души и составляют «действие картины», не сводимое ни к способам представления предмета, ни к способам конституирования сущего. Действие картины невидимо, но оно «дает себя»⁴⁶. Таким образом, данность картины состоит не в том, что мы на ней видим (например, изображение пустынной дороги на картине Сезанна), но в том, что она заставляет нас пережить (жару в Провансе). В некотором смысле картина делает видимым само наше переживание; и именно в этом приведении аффекта к (само)данности и состоит третья, мариевская, редукция. Она заключается в том, что все, относящееся к предметности и существенности, и вообще к внутримирной реальности, выносится за скобки, а данное сводится к чистой феноменальности или, точнее, к чистой данности⁴⁷.

Поскольку редукция к данности есть то, что субъект скорее претерпевает, чем осуществляет, то эту редукцию исполняет уже не субъект,

а сам феномен, а точнее — сама данность⁴⁸, поскольку в марионовской перспективе возможна данность без данного, или точнее, данность не-данного. Отсутствие данного как такового не исключает данности; просто тогда данность дает себя в других модусах — как данность сверх-данного, избыточно данного (например, данность идеи бесконечного, данность сверх-созерцаемого Бога), как данность отсутствующего, данность нехватки или фрустрации, которая позитивно дает себя посредством желания, или как данность отрицаемого, данность диалектическая. Таким образом, данность является широким понятием, своего рода понятием-зонтиком, которое включает в себя все, что только можно ввести в круг рассмотрения; все это данность.

В качестве иллюстрации тезиса «данность есть, а данного нет» Марион использует хайдеггеровскую дескрипцию ужаса. Ничто⁴⁹ дает себя через ужас, однако ужас, «размыкающий мир как мир», не дает ни предмета, ни сущего, что Марион интерпретирует как «данность через отрицание (*dénégation*)». Использование психоаналитической терминологии очень показательно. В марионовской интерпретации ужас оказывается своего рода симптомом бытия-в-мире, *разворачивающим и отсылающим* Dasein к ничто, которое иначе недоступно для него — в точности так, как тревога в качестве симптома отсылает невротика к чему-то иному, будь то первичная травма (в интерпретации Фрейда) или «нехватка нехватки» (в интерпретации Лакана). Однако функция симптома — это оповещение, симптом кажет не себя, а структуры бессознательного, в то время как «основорасположение ужаса» есть, согласно Хайдеггеру, самостоятельный феномен⁵⁰. Впрочем, это не должно удивить читателя, поскольку в «Редукции и данности» Марион, приводя цитаты из 7-го параграфа «Бытия и времени», переводит «Erscheinung» как «феномен» (в кавычках)⁵¹. Отказ от фундаментального различия между феноменом и явлением — это та цена, которую надо заплатить за «редукцию к данности»⁵².

Стирая различие между тем, что показывает само себя из самого себя, и тем, что показывает само себя либо из себя, либо опосредованно, через что-то еще, Марион действительно расширяет поле феноменологической работы. Благодаря осуществлению этого «безразличия к различию» оказывается возможным включить в рассмотрение то, что раньше ускользало от феноменологии по каким-то существенным причинам. Наиболее известным и изученным является (сверх) феномен дара, который стал причиной продолжительной дискуссии между Деррида и Марионом⁵³.

Позицию Деррида в вопросе о даре обычно описывают как моссианскую, да и сам Деррида неоднократно ссылается на Марсея Мосса как на своего философского предка. Действительно, Деррида всегда мыслит дар исходя из определенной экономики, или, точнее,

икономии обмена. Казалось бы, он вслед за Марселем Моссом изучает именно социальный феномен дара, именно функционирование дара в intersубъективных отношениях. Однако для Деррида дар не включен ни в какую систему, но, напротив, он есть то, что «разрывает» эту икономию, дар есть то, что невозможно внутри любой данной экономики и одновременно то, что делает невозможным самый *номос* как «возвращение на круги своя». В программной работе «Дать время» Деррида пишет: «При даре, если таковой имеет место, *даруемое* дара (*то, что дарят, то, что дано*, дар как подаренная вещь или как акт дарования) не должен вернуться к дарителю... Чтобы дар имел место, необходимо, чтобы не имела места взаимность, возврат, обмен, отдаривание, долг... [Дар] аннулируется всякий раз, когда имеет место воздаяние, или отдаривание»⁵⁴.

Таким образом, получатель дара оказывается способным разрушить событие дара; для этого ему достаточно «воздать» дарителю тем или иным способом, либо сделаться «достойным», заслужить этот дар теми или иными действиями. Резюмируя свою позицию в диалоге с Марионом, Деррида пишет: «Максимально кратко мое утверждение звучит так: дар не может являть себя в качестве такового. Таким образом, дар не существует как таковой, если под существованием мы понимаем то, что он имеет место и созерцательно опознается как таковой. Итак, дар не существует и не являет себя как таковой; невозможно, чтобы дар существовал и являл себя таковым»⁵⁵.

Но Деррида считает необходимым немедленно уточнить свою позицию: «Я никогда не делал вывода, что дара вообще нет... Нет, я говорил прямо противоположное»⁵⁶. Деррида расширяет моссианский дар, который у Мосса оставался всего лишь «тотальным социальным фактом», на область совести, на область интенциональной жизни субъекта. То, что составляло самую суть дюркгеймовской (и, после него, моссианской) концепции «социального факта», а именно, принуждение индивида со стороны общества, оказывается вынесенным за скобки: рассмотрение выходит из рамок социологического анализа в область феноменологии и анализа речевых актов. Если в глазах Леви-Строса главной заслугой Мосса было выявление дополнительности, комплементарности между социальным и индивидуальным⁵⁷, то Деррида, напротив, стремится индивидуальное и социальное рассогласовать. Деррида видит свою задачу в том, чтобы удержать завоевания структурализма, в первую очередь, методические⁵⁸, одновременно вернув проблематике индивидуального, частного, единичного его центральную роль в исследуемой целостной реальности. Разумеется, общественное, символическое и идеальное все время вторгается в частное, эмпирическое и случайное, все время настигает его, но никогда не подминает под себя полностью, никогда не растворяет в себе целиком.

В интерпретации Деррида дар как социальный факт соединяется с даром как делом моей совести. В итоге дар предстает как *doublebind*: дар социально связывает (*bind*) нас обязательством отдаривания, дар феноменологически несет это отдаривание в самом себе, но одновременно дар как таковой возможен только там, где эта связь (*bond*) — связь между личным и социальным — оказывается порванной⁵⁹. Своеобразие собственно моссовского анализа, рассматривавшего функционирование дара и отдаривания в социуме именно в единстве свободы и обязательства, заменяется метафизикой воли, в которой нетрудно узнать отзвуки августиновского учения о конфликте двух волей — божественной и человеческой.

Первым же результатом этой радикализации понятия дара служит его исчезновение в качестве такового. Сначала дар исчезает из текста Мосса, который, оказывается, говорит о чем угодно, только не о даре⁶⁰, но равным образом дар исчезает из сознания дарителя и получателя дара. Действительно, как только даритель осознает, что он собирается нечто подарить, сама его интенция дара может рассматриваться как разновидность отдаривания. Рефлексия над собственным даром, неотделимая от осознания своей благости и великодушия — уже является разновидностью самовознаграждения как «нарциссического самоотдаривания», считает Деррида⁶¹. Даже в евангельских словах, призывающих давать милостыню так, чтобы левая рука не знала, что делает правая, Деррида видит «экономику жертвенности», включающую в себя своеобразный «бесконечный расчет»: пусть субъект забывает сам себя, пусть он не сознает себя дающим, однако есть иная, высшая инстанция, которая ведет бухгалтерскую книгу: Бог, видящий тайное, утаенное даже от самого себя, Он воздаст, отблагодарит, расплатится с субъектом⁶².

Настаивая на абсолютной чистоте дара, Деррида апеллирует к традиции, требующей, чтобы дар прощения оставался вне экономики и вне любой обусловленности «по ту сторону обмена, и даже по ту сторону горизонта искупления или примирения»⁶³. Однако одновременно он подчеркивает, что та же самая иудео-христианская традиция, которая требует *безусловного* дара, является одновременно традицией экономического обмена — пускай речь идет не об экономике наивного обмена, не об экономике «награды за заслуги», а о «другой экономике»⁶⁴, о сублимированной экономике жертвенности, в которой безвозвратные потери включены в исходный расчет⁶⁵. Требование признания (на которое «выменивается» прощение) «противоречит авраамической традиции и одновременно подтверждает ее»⁶⁶. Деррида тщательно деконструирует двойственность условности и безусловности, присущую иудео-христианской традиции, показывая, что высший расчет встроен в саму историю Авраамова жертвоприношения: пускай поступок Авраама был бескорыстным, пускай он был абсолютной жертвой; тем не

менее, за ним следует божественное вознаграждение, вписывающее его постфактум в (сверх)экономику дара⁶⁷.

Итак, Деррида настаивает на том, что хотя нельзя сделать вывод, что дар не имеет места, но в то же время дар как феномен — невозможен: «При каких условиях мы можем говорить, что имеет место дар, если мы не можем задать его теоретически, феноменологически? Мой ответ: через опыт невозможности, т.е. его возможность возможна как невозможность»⁶⁸.

Означает ли это (как уверяет в своей последней книге Жан-Люк Марион), что дар дан нам на правах парадокса, как «феномен, который противоречит условиям собственной явленности»⁶⁹, и что тем самым его можно и должно вписать в феноменологию, раздвинув поле феноменологической работы? Ведь именно так, казалось бы, происходит научный прогресс в точных науках, и самой точной из них, математике. Например, некоторый класс квадратных уравнений не решается над полем вещественных чисел; однако расширение поля вещественных чисел путем добавления корня из минус единицы позволило не только записывать решения любого квадратного уравнения в удобной форме, но и доказать ряд важных теорем, касающихся алгебры и теории чисел в целом. Но насколько допустим такой же способ развития в феноменологической философии?

Как совершенно справедливо отмечает сам Ж.-Л. Марион, «речь идет не только о феноменологии дара, а о феноменологии вообще»⁷⁰. Если бы феноменология хотела стать строгой наукой, то она должна была бы развиваться по этому образцу.

Проблема, однако, заключается в том, что подобное расширение поля исследований правомочно только при соблюдении определенных условий. Математик может смело переходить к рассмотрению проблемы во все увеличивающейся общности благодаря тому, что сам он не является математическим объектом; однако уже в физике дело обстоит сложнее: с какого-то момента наблюдение начинает влиять на эксперимент. В гуссерлевской феноменологии, как известно, трансцендентальная субъективность является одновременно и полем исследования, и его агентом, легитимность исследования обеспечивалась переходом к эйдетическому рассмотрению; однако французская феноменология не унаследовала чистоты эйдетического трансцендентализма, завещанной Гуссерлем. В частности, философская позиция Деррида, как мы уже указывали, не совместима с идеалом эйдетической науки: субъектом его философского дискурса является вовсе не трансцендентальное *его*, а его собственное, смертное, человеческое, имеющее конкретную биографию и носящее его имя, имя Жака Деррида. Философствующий субъект сущностным образом имплицирован в исследование, которое благодаря этому носит личный (и отчасти субъективистский характер). Соответственно,

и философский текст носит характер «истинной речи», парессии, в ходе которой философствующий субъект переживает духовное преобразование, куда (может быть, если повезет⁷¹) вовлечен и его читатель. Соответственно, в такой перспективе нельзя безболезненно расширить поле феноменологической работы путем перехода к большей общности: воплощенное Я философствующего субъекта и является тем самым фактическим и контингентным, случайным элементом, который невозможно редуцировать и который мешает перевести исследование на более общий уровень.

Жан-Люк Марион не может не распознать этого философского жеста, идущего еще от Августина — он сам с успехом использовал аналогичный философский прием в «Идоле и дистанции», но его феноменологические работы построены по-другому. Хотя в «Будучи данным» и декларируется, что новая феноменология данности снижает перформативные парадоксы, свойственные философиям «от первого лица», а Я заменяется на при-даток (*adonné*) к данности, не имеющий никакой силы, кроме выявления данности данного, эта «замена» касается только конституирующего мир субъекта; роль философствующего субъекта остается вполне традиционной ролью держателя абсолютной истины.

Отождествляя отсутствующее со сверх-присутствующим, свидетеля — с судией, Марион, разумеется, расширяет область феноменологической работы. Но в то же время эта экспансия феноменологии осуществляется ценой отказа от исходного опыта, с которого начинается любое феноменологическое исследование — опыта собственной ограниченности; и эта цена представляется чрезмерной.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ В переводе слова «différance» мы следуем варианту, предложенному Н.С. Автономовой (см. например: Автономова Н.С. Познание и перевод. Опыты философии языка. — М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2008. С. 159 — 161).

² О различии «поверхностных» и «глубоких» феноменов см., например: *Bernet R. Conscience et existence. Perspectives phénoménologiques.* — Paris : PUF, 2004. P. 229 — 230.

³ О том, что феноменология должна выйти за пределы интенциональности говорили Левинас и Мишель Анри.

⁴ *Richir M. Qu'est-ce qu'un phénomène? // Les études philosophiques.* 1998. № 4 (138). P. 447.

⁵ *Marion J.-L. Réduction et donation.* — Paris: PUF, 1989. P. 303 — 305.

⁶ *Henry M. De la phénoménologie.* Vol. 1: *De la phénoménologie.* — Paris: PUF, 2003. P. 78.

⁷ *Marion J.-L. Etant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation.* — Paris: PUF, 1997. P. 19. Как справедливо указывает Ж. Бенуа, отсылка Гуссерля к Гербарту в §46 «Картезианских медитаций» (*Гуссерль Э. Картезианские медитации / пер. В.И. Молчанова.* — М.: Дом интеллектуальной книги, 2001. С. 91), носит «иронический и полемический» характер (*Benoist J. Les vestiges du donné (apparaître apparences aspects) // Symposium: Revue canadienne de philosophie continentale.* 2010. № 14 (1). P. 87).

⁸ Обзор творческого пути Мариона см. в статье: *Ястребцева А.В.* Ж.-Л. Марион как феноменолог и историк философии // *Философские науки*. 2010. № 7. С. 41 – 49.

⁹ *Janicaud D.* La phénoménologie dans tous ses états. – Paris: Eclat, 2009. P. 147.

¹⁰ Cf. *Marion J.-L.* Etant donné. P. 13 – 31.

¹¹ *Henry M.* Phénoménologie matérielle. – Paris: PUF, 1990. P. 67. У Мариона см., например: «Удалось ли Хайдеггеру то, на чем провалился (échoué) Гуссерль: мыслить бытие и сущее в горизонте данности, признавая ее как таковую?» (*Marion J.-L.* Etant donné. P. 56).

¹² Ibid. P. 15.

¹³ Ibid. P. 8.

¹⁴ «Методологическое начало обуславливает здесь лишь условия своего собственного исчезновения в исходном показывании того, что себя показывает» (Ibid. P. 15).

¹⁵ *Гуссерль Э.* Идея феноменологии. Пять лекций / пер. с нем. Н.А. Артеменко. – СПб.: Гуманитарная Академия, 2008. С. 153.

¹⁶ *Marion J.-L.* Etant donné. P. 14.

¹⁷ Буквально – donnerlesen, что формально точнее переводит *Sinngebung*, чем «смыслонаделение». Разумеется, далее Марион будет разыгрывать разные смыслы этого donner.

¹⁸ *Marion J.-L.* Etant donné. P. 15 – 16.

¹⁹ Ibid. P. 17.

²⁰ Ibid.

²¹ Отметим, что это не единственно возможная интерпретация редукции; прямо противоположной точки зрения придерживается, например, такой авторитетный ученый как Е. Борисов (*Борисов Е.* К вопросу о феноменологическом методе в экзистенциальной аналитике М. Хайдеггера. – URL: <http://tvfi.narod.ru/borisov6.htm> (дата обращения 25.06.2012)).

²² *Гуссерль Э.* Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Книга I / пер. А.В. Михайлова. – М.: Дом интеллектуальной книги, 1999. С. 60. Курсив мой вслед за Ж.-Л. Марионом, который цитирует эту фразу (*Marion J.-L.* Etant donné. P. 262).

²³ *Marion J.-L.* Etant donné. P. 262.

²⁴ Ibid.

²⁵ Ibid.

²⁶ Эта картина неоднократно становилась предметом феноменологического рассмотрения в связи с функцией взгляда. См. например, знаменитый анализ этой картины у Лакана: «Гольбейн дает нам увидеть нечто такое, что представляет собой не что иное, как субъект, обращенный в ничто... Но функцию видения следует искать еще дальше. И тогда мы увидим, как вырисовывается за ней уже не фаллический символ или анаморфический призрак, а взгляд как таковой, взгляд по самой роли своей влекущий, бросающий, выставленный напоказ – такой, каким находим мы его на этой картине Гольбейна. Картина эта является не чем иным, как тем, что представляет собой всякая картина вообще, – она является ловушкой для взгляда» (*Лакан Ж.* Семинары. Книга XI: Основные понятия психоанализа. – М.: Гнозис/Логос, 2004. С. 98 – 99).

²⁷ *Marion J.-L.* Etant donné. P. 174.

²⁸ В соответствии с интерпретацией созерцания, предложенной Анри в статье «Четыре принципа феноменологии», ср.: *Henry M.* De la phénoménologie. P. 78.

²⁹ «Исходным модусом созерцания является данность вживе» (*Franck D.* Chair et corps. Sur la phénoménologie de Husserl. – Paris: Miniut, 1981. P. 24).

³⁰ *Marion J.-L.* Etant donné. P. 21.

³¹ Марион, как и вся французская феноменологическая школа, отождествляет созерцаемое и предметное.

³² Горизонт и «бедность созерцания». В критике горизонта как границы феноменальности Марион следует Анри, в критике «бедности созерцания» – критике нозитико-ноэматиического соответствия у Левинаса.

³³ *Marion J.-L.* Etant donné. P. 258 – 259.

³⁴ *Marion J.-L.* De surcroît. – Paris: PUF, 2000. P. 30. Отметим, что Хайдеггер использовал схожую административную метафору, когда писал о том, что человек является «управляющим» свободы как допущения-быть (*Heidegger M.* Vom Wesen der menschlichen Freiheit. Einleitung in die Philosophie // Gesamtausgabe. Band 31. – Frankfurt a / M.: Vittorio Klostermann, 1982. S. 134).

³⁵ *Marion J.-L.* Etant donné. P. 30.

³⁶ Ibid. P. 102.

³⁷ Ibid. P. 60.

³⁸ Молчанов В.И. Исследования по феноменологии сознания. – М.: Территория будущего, 2007. С. 286.

³⁹ *Marion J.-L.* Etant donné. P. 45. В то же время нельзя не отметить, что Ж.-Л. Марион в полной степени использует те возможности, которые связаны с метафоричностью дара: данность дает данное (и не-данное), поэтому все, что дано, дано как дар.

⁴⁰ *Marion J.-L.* Etant donné. P. 61.

⁴¹ Ibid. P. 71.

⁴² Ibid. P. 174 – 175.

⁴³ Ibid. P. 72.

⁴⁴ Сапир Ж.-П. Бытие и ничто: опыт феноменологической онтологии. – М.: Республика, 2000. С. 276 – 283. Ср. также: *Bernet R.* Conscience et existence. Perspectives phénoménologiques. P. 230.

⁴⁵ Кандиновский В. О духовном в искусстве. – Ленинград, 1989. С. 22.

⁴⁶ *Marion J.-L.* Etant donné. P. 76.

⁴⁷ Понятие данности шире, чем понятие феноменальности, потому что данность не всегда феноменализируется (*Marion J.-L.* De surcroît. P. 36).

⁴⁸ *Marion J.-L.* Etant donné. P. 77.

⁴⁹ Довольно странно видеть в интерпретации § 40 «Бытия и времени» именно «ничто, которое дает себя через ужас», ведь Хайдеггер подчеркивает, что то, «перед чем ужасается ужас, есть ничто из внутримирного подручного. Но это ничто подручного, единственно понятное повседневной усматривающей речи, вовсе не есть тотальное ничто. Ничто подручности коренится в исходнейшем “ничто”, в мире» (*Хайдеггер М.* Бытие и время / пер. В. Библихина. – М.: Ad marginem, 1997. С. 187). Впрочем, в своей более ранней работе «Редукция и данность» Марион отличает хайдеггеровский анализ ужаса в «Бытии и времени» от попытки мыслить ужас как то, что раскрывает Ничто, в «Что такое метафизика?» (*Marion J.-L.* Réduction et donation. P. 111 – 113).

⁵⁰ Отметим, что хайдеггеровский ужас – это, если верить Лакану, далеко не психоаналитическая тревога; неслучайно Лакан, перечисляя философов, пытавшихся «спроецировать я в процесс рождения тревоги», исключает из этого списка Хайдеггера: «Есть один мыслитель, которого я в этот ряд не поставил... Пресловутое бытие-к-смерти, тот путь, которым Хайдеггер искусными рассуждениями подводит нас к искусному вопрошанию о бытии сущего, через тревогу на самом деле не пролегает» (*Лакан Ж.* Тревога. Семинар. Книга X (1962/1963) / пер. с фр. А. Черноглазова. – М.: Гнозис; Логос, 2010. С. 12 – 13).

⁵¹ *Marion J.-L.* Réduction et donation. P. 114.

⁵² Следует отметить глубокую непоследовательность Мариона, который сначала использует это различие для того, чтобы обосновать «самость» феномена, а потом от него избавляется для того, чтобы обеспечить «непоколебимость» данности.

⁵³ О Даре. Дискуссия между Ж. Деррида и Ж.-Л. Марионом / пер. В. Рокитянского // Логос. 2011. № 3 (82). С. 144 – 171.

⁵⁴ *Derrida J.* Donner le temps. 1. La fausse monnaie. – Paris: Galilée, 1991. P. 18, 24, 25.

⁵⁵ О Даре. Дискуссия между Ж. Деррида и Ж.-Л. Марионом. С. 150.

⁵⁶ Там же. С. 150 – 151.

⁵⁷ *Lévi-Strauss C.* Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss // *Mauss M.* Sociologie et anthropologie. Précédé d'une introduction à l'œuvre de Marcel Mauss par Cl. Lévi-Strauss. – Paris: PUF, 1950. P. XXIII.

⁵⁸ То «внесение субъекта исследования в скобки», которое Н.С. Автономова удачно окрестила «эпохе наоборот» (См.: *Автономова Н.С.* Познание и перевод. Опыты философии языка. – М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2008. С. 32).

⁵⁹ *Derrida J.* Donner le temps. P. 42.

⁶⁰ Ibid. P. 39.

⁶¹ Ibid. P. 38.

⁶² *Derrida J.* Donner la mort // *L'éthique du don.* Colloque de Royaumont. – Paris: Métailié-Transition, 1992. P. 101.

⁶³ *Derrida J.* Le siècle et le pardon. Foi et savoir, suivi par Le siècle et le pardon. – Paris: Seuil, 2000. P. 114.

⁶⁴ *Derrida J.* Donner la mort. P. 102.

⁶⁵ Ibid. P. 96.

⁶⁶ *Derrida J.* Foi et savoir... P. 110.

⁶⁷ *Derrida J.* Donner la mort. P. 91.

⁶⁸ Там же.

⁶⁹ *Marion J.-L.* Figures de phénoménologie : Husserl, Heidegger, Levinas, Henry, Derrida. – Paris : Vrin, 2012. P. 124.

⁷⁰ Там же. P. 126.

⁷¹ Деррида истолковывает событие дара в терминах удачи, τύχη, которая «выпадает» на долю субъекта (*Derrida J.* Donner le temps. P. 159–169). См. также о τύχη: *Лакан Ж.* Основные понятия психоанализа. С. 60 и след.

Аннотация

Статья посвящена описанию марионовской «редукции к данности». Сравнивая подход Деррида и Мариона к проблеме дара, автор показывает, что произведенное Марионом расширение поля феноменологической работы, с одной стороны, лежит в общем русле французской феноменологической мысли, а с другой – опирается на вполне традиционное представление о философствующем субъекте как суверенном держателе абсолютной истины.

Ключевые слова: феноменология, метод, редукция, феномен, созерцание, дар, Марион, Деррида.

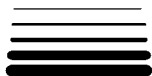
Summary

In this paper I discuss Jean-Luc Marion's «reduction to givenness». Comparing Marion's approach to gift with that of Derrida, I show that this enlargement of the area of phenomenology goes in line with the main trends of the contemporary French phenomenology. Furthermore, I demonstrate that Marion views the role of the philosophizing subject in quite a traditional way – as the sovereign holder of absolute truth.

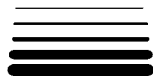
Keywords: phenomenology, method, reduction, phenomenon, intuition, gift, Marion, Derrida.



ФИЛОСОФИЯ И КУЛЬТУРА В КОНТЕКСТЕ ВРЕМЕНИ



Культура и цивилизация



БУДДИЗМ И ПРАВОСЛАВИЕ В ЦИВИЛИЗАЦИОННОМ ПРОСТРАНСТВЕ РОССИИ: ИСТОКИ ТОЛЕРАНТНОСТИ*

М.С. УЛАНОВ

Социокультурное пространство России исторически формировалось как поликонфессиональное, полиэтническое, поликультурное образование, важной особенностью которого является его веками складывавшийся евразийский характер.

Евразийство в последние годы стало едва ли не самым употребляемым термином, которым наша общественность определяет российскую культурную идентичность. Под евразийством понимают как направление в русской философской мысли, так и конкретный геополитический проект. Этим понятием утверждается одновременно и российская непохожесть на Европу, и многообразие российских культурных традиций, и близость восточному менталитету. Евразийство сегодня выступает и как вариант национальной идеи, которая, будучи социальным мифом, выполняет важную роль в жизни общества. Можно рассматривать евразийство и в качестве определенной парадигмы понимания России, некоего концептуального образа ее социокультурного пространства, предполагающего, что Россия есть синтез западного и восточного начал.

Россия всегда была самобытным социокультурным пространством, находящимся между Востоком и Западом, страной, соединяющей в себе славянский фундамент с весомым «туранским» (тюрко-монгольским) элементом. Культурная система Евразии вобрала в себя целый ряд пластов: славянский, варяжский, византийский, татарский, европейский. Однако ее ядро составляют славянский и «туранский» компоненты, переплетающиеся и проникающие друг в друга. Это находит выражение в «материковом размахе», степной символике, эстетике бескрайнего простора и «широты». Конечно, «туранская» составляющая предполагаемой евразийской идентичности не

* Статья подготовлена в рамках государственного задания Министерства образования и науки РФ по теме «Буддизм в транскультурном пространстве Юга России», № 804.

сводится к собственно этническим характеристикам, которые сами по себе еще не дают достаточного основания для цивилизационного самоопределения. Только осмысление общности исторических судеб и напряженное освоение прошлого и настоящего духовного опыта могут выявить его цивилизационную сущность¹.

Буддизм и православие имеют долгую историю взаимоотношений в евразийском пространстве России. К тому же известно, что тюрко-монгольские народы имели опыт мирного сосуществования буддизма с христианством несторианского толка, которое оставило свой след в их культуре и менталитете.

Несмотря на христианизацию XVIII – XIX вв., на бытовом уровне между представителями буддизма и православия всегда проявлялись комплиментарность и толерантность, которые обнаруживались, например, в близком сосуществовании храмов обеих религий, доброжелательных личных взаимоотношениях между духовенством и мирянами этих конфессий. В домах калмыков и бурят, особенно крещенных, часто соседствовали буддийские и православные предметы культа, а буддийская вера причудливо соединялась с элементами христианства. Также и русское население уважительно относилось к святым местам буддистов. Пользовалась популярностью среди русских, проживавших в Забайкалье, тибетская медицина. Толерантность между православными и буддистами проявлялась и в том, что многие калмыки и буряты, являясь буддистами, нередко посещали православные храмы или часовни, сохраняя при этом приверженность своей традиционной вере.

Следует отметить, что православные миссионеры внесли определенный вклад в изучение буддизма. В ряде трудов можно наблюдать достаточно высокий уровень полемики и анализа, неплохое знание общих принципов буддизма, его истории и религиозной литературы, искреннее желание постигнуть его смысл и найти близкие стороны. Так, в частности, перу архиепископа Нила (Исаковича) принадлежит работа «Буддизм, рассматриваемый в отношении к последователям его, обитающим в Сибири». Книга охватывает довольно значительный круг вопросов. В ней, наряду с информацией о космологии, морали, обрядности, содержатся сведения об истории бурятского буддизма, его соперничестве с древними шаманскими верованиями. «Странен и груб буддийский эмпиризм, — пишет автор, — но он запечатлен печатью веков, он выдерживал суд бесконечного ряда поколений. Ему в тысяче случаев воздавалась дань уважения, особенно воздается дань благодарности от тех племен, кои, быв рассеяны в пространстве от Тибета до Сибири, от берегов Ганга до Лены, видят в лице браминов и лам своих целителей»².

Влияние православия на культуру буддийских народов нашло наиболее яркое выражение в архитектуре культовых сооружений. Так, например, в буддистском зодчестве Калмыкии нашли свое отраже-

ние русские архитектурные традиции. Особенно следует выделить Хошеутовский хурул — наиболее яркое выражение евразийской ментальности калмыков. Храм был построен в честь победы Российской империи в Отечественной войне 1812 г. Это было величественное здание, расположенное на высоком берегу Волги, на территории современной Астраханской области, в 1960-е гг. частично разобранное. Хошеутовский хурул причудливо сочетал в себе элементы монгольской и русской культовой архитектуры. При его проектировании был использован план петербургского Казанского собора, который во многом напоминает родовой знак нойонов Хошеутовского улуса. Колоннады, расположившиеся полукругом, также подчеркивали сходство с Казанским собором, хотя и отличались обилием буддийского декора. Под влиянием русской церковной архитектуры строились и другие калмыцкие храмы, что объясняется как спецификой материалов, так и характерным для калмыцкого зодчества привлечением русских мастеров и даже архитекторов из астраханского Управления калмыцким народом. Конструкции многих хурулов имели архитектурные решения, шедшие от крестово-купольной архитектуры православных церквей. При этом купола с крестами заменялись традиционной буддийской символикой. Под влиянием архитектуры русских церквей, по-видимому, родилась и центрическая, устремленная ввысь композиция калмыцких хурулов, в то время как для монгольских храмов характерна горизонтальная протяженность силуэтов. В дореволюционной Бурятии большинство дацанов также строились русскими мастерами, поскольку буряты долгое время не умели возводить стационарные храмы. В результате многие бурятские дацаны напоминали пятиглавые, трехглавые и одноглавые русские церкви. Восточный колорит им придавался за счет видоизменения конструкций крыши, башенок и кровли.

В ходе истории взаимоотношения буддизма и русского православия были и случаи сотрудничества. Так, во время боксерского восстания в Китае, когда все постройки Русской духовной миссии были стерты восставшими с лица земли, ее глава архиепископ Иннокентий нашел приют в расположенном поблизости от Северного подворья буддийском (ламаистском) монастыре Юнхэгун, одна из кумирен которого была превращена в православную церковь. Буддийские монахи отвели ему императорские апартаменты. Сюда же стали стекаться и уцелевшие семьи китайцев-христиан. По словам очевидцев, в те дни владыка Иннокентий спас буддийскую святыню Юнхэгун от разграбления, преградив дорогу в монастырь отряду германских войск. «Я глава Российской духовной миссии, — обратился он к офицерам, — монахи ламаистские дали мне приют. Я вас в монастырь не пушу». Немецким войскам ничего не оставалось, как продолжить путь в полевой квартал, мимо монастыря Юнхэгун³.

В современный период буддийское духовенство постоянно подчеркивает необходимость тесного взаимодействия и сотрудничества с Русской православной церковью по всем важным проблемам общественно-политической и культурной жизни региона, поддерживая, в частности, позицию православного духовенства по отношению к новым, нетрадиционным для социокультурного пространства России сектам восточного и западного происхождения.

Особенно в этом плане можно выделить Калмыкию, где отношения между буддийскими и православными иерархами традиционно очень теплые. Так, например, бывший архиепископ Элистинский и Калмыцкий Зосима дважды посещал Его Святейшество Далай-ламу в Индии, где оба пастыря подолгу беседовали. Делясь своими впечатлениями о встречах с Далай-ламой, владыка Зосима отмечал следующее: «Это человек не простой, глубокой духовности и смиренности. В нем есть все то, о чем мы читаем в жизнеописаниях наших православных святых, особенно пустынных первых веков. Меня поражают его скромность и терпение, в нем абсолютно отсутствует, как бы сказать, комплекс начальника, в любой момент готового осадить того, кто ниже по своему положению. Далай-лама человек совершенного беззлобия. Тому свидетельством — открытая детская улыбка, почти не сходящая у него с лица»⁴.

Вообще необходимо отметить, что одной из причин гармоничного включения буддизма в социокультурное пространство России было его определенное сходство с православием, как на внешнем (институционально-культовом), так и на внутреннем (религиозно-философском) уровнях. Близость на внешнем уровне проявляется в существовании таких общих явлений, как институт монашества, культ икон, практика подношения свечей и т.д. На религиозно-философском уровне сходство можно обнаружить в принципе триединства божества, отсутствии непреодолимого барьера между человеком и абсолютом, наличии негативного подхода к определению абсолюта (так называемой апофатики), существовании схожих практик созерцания. В современной религиозноведческой литературе существует мнение об антагонистичности буддизма христианскому мироощущению. Эта точка зрения обосновывается обычно ссылкой на то, что в буддизме якобы отрицаются такие ключевые для христианства категории, как душа и Бог. Данный вывод делается на основе анализа понятий анатмана и будды.

В действительности концепция анатмана («не-я») является выражением понимания проблемы истинно-сущего. Она никоим образом не отрицает условное существование души-сознания, и не является основанием для утверждения более фундаментального статуса тела по сравнению с сознанием. Хотя, с точки зрения абсолютной истины, нельзя говорить об истинном существовании некой независимой

субстанциализированной души (равно как и тела) на относительном уровне, согласно буддизму, душа как некий субъект перерождения — несравненно более устойчивый феномен, чем тело.

Что касается отрицания буддизмом Бога-творца, то в Лотосовой сутре есть прямое обращение Будды к людям в качестве Отца:

Я говорю тебе, Шарипутра,
Все люди — чада мои,
А я — ваш Отец.
Вовеки суждено вам
Воздевать в мольбах руки к небу,
А я всех вас спасу⁵.

Интересно, что в буддийском тантризме даже возникает понятие Адибудды, который представляется как предвечный и изначальный Будда. Адибудда здесь — это персонификация единого просветленного сознания, своеобразный буддийский абсолют, напоминающий Брахмана. При этом он охватывает собой как нирвану, так и сансару, т.е. все бытие. Концепция Адибудды как изначально сущего отца всех будд, развиваемая в текстах ваджраяны, позволяет говорить о наличии в буддизме определенного рода теизма, хотя и отличного от христианского⁶. Кроме того, «признавая безначальность бытия (сансары), некоторые тантристы считают, что его насущные формы и содержание имеют свое начало, или истоки, в безначальной, но не имеющей характера абсолютности времени, а также в пространстве...»⁷

Вообще, согласно С. Радхакришнану, буддизм, даже в ранней форме, теистичен. Существование Брахмана или Абсолюта никогда не отвергалось Буддой. «Многие ученые, изучавшие ранний буддизм, — отмечает он, — считают, что Будда отверг бога и отказался от души и что его учение более определенно атеистично, чем представляем его здесь мы. Однако мы должны иметь в виду, что этот отрицательный взгляд фактически не был изложен самим Буддой, а есть истолкование его умолчания по вопросам о первичной реальности, данное его ранними последователями»⁸.

Интересно также, что Будда в махаяне и ваджраяне, как и христианский Бог, имеет три ипостаси: Дхармакаю, Самбхогакаю и Нирманакаю. Дхармакая — высшее космическое тело Будды, или тело Истины, схожее с Богом-Отцом в христианстве. Самбхогакая, или тело Блаженства, которое могут видеть только святые, напоминает, на наш взгляд, Святой Дух. И, наконец, учение о теле Нирманакая, которое представляет собой воплощение Будды на земле, во многом схоже с идеей Богочеловека — Христа.

Кроме того, как в буддизме, так и в христианстве, нет жесткой границы между человеком и абсолютom (божественным). Так, например,

адепт махаяны стремится достичь состояния будды на благо всех живых существ. Схожую цель – уподобление Христу ставят перед собой и христиане. Известна цитата св. Ириния Лионского о том, что «Бог стал человеком, чтобы человек стал Богом».

Говоря о буддийской мистической практике, необходимо отметить, что она во многом близка православному исихазму. Так, например, путь к спасению (просветлению) в буддийской и православной мистике лежит через очищение сознания (сердца) и познание абсолютной природы самого себя. В обеих религиозно-мистических системах от адепта требуются знание духовных и психофизических законов, терпение и смирение перед духовным наставником. Подчеркивается важность последовательности и постепенности в созерцании, указывается, что духовная практика не терпит крайностей.

Буддийское повторение имени будды Амитабхи или мантр, которые как бы выражают сущность того или иного будды, очень напоминает Иисусову молитву, практикуемую в исихазме. В буддизме мантру используют прежде всего для защиты ума от страстей, духовной реализации и трансформации (преобразования) сознания. Особенно популярно чтение мантр в тантрическом буддизме, где они считаются необходимыми для порождения в себе качеств божества. В исихазме, как отмечает О.С. Климков, «в силу непрерывного внедрения в душу Имени Божия, образ Христа проникает в подсознание и расцветает в сознании. Совершается преобразование души, начиная с ее скрытых глубин, преобразование, имеющее своим пределом полное “обожение”»⁹.

Еще одним важным моментом буддийской и православной мистики является практика созерцания трансцендентного (божественного) света. Согласно тантре, Ясным Светом называется самый наитончайший и фундаментальный уровень сознания. Говорится, что все феномены нужно воспринимать как игру этого света. Практики тантры позволяют достичь высоких духовных реализаций, поскольку они многократно усиливают эффект созерцания. В исихазме также подчеркивается важность созерцания божественного света, в явлении которого «Бог открывается миру в образе нетленной и невещественной красоты, бледным отблеском которой является наш земной свет и тварная красота мира созданного... “Неприступным Светом, непостижимым излиянием Божественного сияния” называет Фаворский свет Собор 1352 года»¹⁰.

Таким образом, вовлечение в компаративистские исследования материалов махаяны, и особенно ваджраяны, позволяет по-новому взглянуть на устоявшиеся стереотипы сравнительного религиоведения и увидеть значительно большую близость идей буддизма христианскому мировоззрению. Известно также, что христианские и буддийские заповеди совпадают едва ли не дословно. Так, например, основные заповеди Будды, связанные с недопустимостью убийства,

воровства, прелюбодеяния, воздержанием от пьянства, лжи, злословия, пустословия, ненависти близки и христианам. Святость во всех мировых религиях действительно достигается лишь тогда, когда человек полностью побеждает мирские страсти, свое плотское начало, когда он по своей внутренней сути становится кротким, милостивым, чистым сердцем, ищущим правды и мира среди людей¹¹.

Его Святейшество Далай-лама XIV в связи с этим отмечает следующее: «Основная цель человека, преданно верующего в Бога, — это исполнение Его воли, суть которой заключается в заботе, уважении, любви и служении Ему ради наших человеческих сестер и братьев. Поскольку основная цель других религий сходна с этой и заключается в утверждении подобных благих чувств и поступков, я глубоко убежден в том, что с этой точки зрения главная цель различных философских толкований также едина»¹². Следует также отметить, что Далай-лама активно участвует в буддийско-христианском диалоге, демонстрируя огромное уважение к христианскому учению. В 2006 г. в России была издана книга, посвященная беседам Далай-ламы с представителями христианских конфессий. По их просьбе лидер тибетского буддизма прокомментировал самые важные для любого христианина тексты — канонические Евангелия, показав, насколько глубоко учение Христа¹³.

Близость некоторых идей буддизма и христианства делает возможными предположения о генетическом родстве данных религий. Особенно популярной в свое время была гипотеза об индийском происхождении христианской религии, развивавшаяся рядом теософских мыслителей. Однако эта теория построена в основном на априорных посылах, от которых ей пока не удается перейти в область культурно-исторической реальности. Поэтому, на наш взгляд, правильнее будет говорить не о «генетическом» родстве буддизма и христианства, а о культурных параллелях и изначальном единстве духовного опыта человечества, о единстве высшей истины.

При всех совпадениях в учениях мировых религий между ними есть и существенные различия. Основные мировые религии — христианство, ислам и буддизм — являются самодостаточными и целостными религиозными системами. Они твердо привержены своим древним традициям, и появление единой общемировой религии на основе радикального синтеза нескольких религиозных доктрин, по крайней мере, в ближайшее время, вряд ли возможно. Примером сложности объединения мировых религий в одну является история таких относительно новых синкретических учений, как бахаизм, мунизм, теософия, антропософия, которые так и не смогли получить широкого распространения в мире. Поэтому речь здесь может идти не об интеграции как «всесмешении» культур и религий, а о сближении, сотрудничестве, взаимообогащении этнических и

культурно-религиозных общностей в рамках единой российской евразийской цивилизации.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ См.: Ерасов Б.С. Социокультурные и геополитические принципы евразийства // Полис. 2001. № 5. С. 72.

² Нил (Исакович), архиеп. Буддизм, рассматриваемый в отношении к последователям его, обитающим в Сибири. – СПб., 1858. С. 276.

³ См.: Русский квартал Пекина. – URL: <http://www.pravoslavie.ru/orthodoxchurches/40662.htm>

⁴ Зосима, епископ Элистинский и Калмыцкий. В нем очень много от православных подвижников // Новые известия. 2004. № 223. С. 7.

⁵ Цит. по: Кандалинцев В. Параллели христианства и буддизма // Вопросы философии. 2001. № 3. С. 175.

⁶ См.: Нестеркин С.П. Буддизм и российская ментальность (проблема соотношения) // Проблемы истории и культуры кочевых цивилизаций Центральной Азии. Т. II. – Улан-Удэ, 2002. С. 249.

⁷ Пупышев Н. О природе Сансары: психологический экскурс // Буддизм и культурно-психологические традиции народов Востока. – Новосибирск, 1990. С. 78.

⁸ Радхакришнан С. Индийская философия. Т. 1. – М., 1955. С. 407.

⁹ Климков О.С. Философско-психологический очерк византийского исихазма // Путь Востока. Проблема методов. Материалы IV Молодежной научной конференции по проблемам философии, религии, культуры Востока. Серия «Symposium». Вып. 10. – СПб., 2001. С. 108.

¹⁰ Там же. С. 112.

¹¹ См.: Кандалинцев В. Параллели христианства и буддизма. С. 171 – 172.

¹² Далай-лама XIV. Политика доброты. – М., 1996. С. 53.

¹³ См.: Далай-лама XIV. Благое сердце. Беседы с Далай-ламой об учении Иисуса. – М., 2006. – URL: http://geshe.ru/books/HNDLXIV/Blagoe_serdcce.pdf

Аннотация

Статья посвящена проблеме взаимодействия буддийской и православной культур в цивилизационном пространстве России. Автор отмечает, что внутри него буддизм и православие проявляли комплиментарность и толерантность.

Ключевые слова: буддизм, православие, евразийство, Россия, традиции, комплиментарность, диалог, калмыки, буряты.

Summary

The article deals with the interaction between the Orthodox and Buddhist cultures in the cultural space of Russia. The author notes that the relations between the Buddhist and Orthodox denominations are characterized by complementarity and tolerance.

Key words: Buddhism, Orthodoxy, Eurasianism, Russia, traditions, complementarity, dialogue, Kalmyk, Buryat.

АЗИЯ И БУДДИЗМ В КОНТЕКСТЕ ТВОРЧЕСКИХ ИДЕЙ В. ХЛЕБНИКОВА

Т.В. БЕРНЮКЕВИЧ

Известный поэт-футурист Велимир Хлебников родился под Астраханью, там, где проживает народ, исповедующий буддизм, — калмыки. Сам Хлебников об этом писал: «Родился 28 октября 1885 в стане монгольских исповедующих Будду кочевников — имя “Ханская ставка”, в степи — высохшем дне исчезающего Каспийского моря (море 40 имен)»¹.

Именно с этим фактом часто связывают наличие «восточных элементов» в его произведениях. Так, известный исследователь творчества Хлебникова Р.В. Дуганов пишет: «Задавая вопрос “Нужно ли начинать рассказ с детства?”, он говорил о детстве как о воскрешении прапамяти народа. И, вспоминая место своего рождения в Калмыкии, на пересечении Запада и Востока, “где море Китая затеряло в великих степях несколько своих брызг, и эти капли-станы, затерянные в чужих степях, медленно узнавали общий быт и общую судьбу со всем русским людом”, он говорил о себе — другом: “Но ведь это я, но в другом виде, это <второй> я — этот монгольский мальчик. Задумавшийся о судьбах своего народа”»².

Сложность выявления буддийских аллюзий в творчестве Хлебникова связана с общей сложностью философско-культурологического анализа творчества авангардистов. В своей статье «Ранний русский авангард в контексте философской и художественной культуры на рубеже веков» Е. Бобринская, ссылаясь на доклад Александра Михайлова, посвященный творчеству Антона Верберна, пишет о «повороте к “трудным состояниям текстов”», соответствующем «глубинным основаниям человеческой культуры», который «определил облик искусства нового — XX века»³. Поэтому, по ее мнению, произведения авангардного искусства «требуют определенных интерпретационных усилий, позволяющих в какой-то мере преодолеть их непроницаемость», а принципиальные аспекты эстетики авангарда нередко могут быть раскрыты и поняты только в соотнесении с «тем или иным контекстом или с целой вереницей контекстов»⁴.

Одним из таких контекстов являлось воскрешение и преломление архетипических сюжетов, архаических пластов. Авангардная «религиозность» имеет свои специфические черты, связанные с общими мировоззренческими особенностями начала XX в. — а именно, с кризисом ортодоксальной религии и кризисом того, что принято считать европейской культурой. Это вызвало к жизни некоторые языческие и неоязыческие тенденции в религиозной жизни Европы и России,

тягу к формированию «нового религиозного сознания», стремление к созданию неких синтетических учений, что отразилось и в художественных построениях русского авангарда, в «попытках (иногда в духе теософских учений) обретения своеобразной открытости религиозного опыта». Эта «открытость» способствовала тому, что среди источников мировоззренческих, и в том числе религиозных, элементов авангардного искусства мы находим самый широкий и противоречивый спектр подобных источников — «от буддизма и гностицизма до архаических языческих культов и сектантской мистики»⁵. Однако опять же, по справедливому замечанию Е. Бобринской, эти «строгое очерченные источники» выявить чрезвычайно сложно⁶. Особенностью мировоззренческо-религиозных устремлений представителей русского авангарда является спаянность двух тем, двух образов (этот синтез был одним из доминирующих в духовной истории России начала XX в.) — революции и религии⁷.

Многие исследователи русского авангарда пишут о создании авангардистами особой историографии и формировании особой футурологической направленности творчества авангардистов. Среди постоянных тем русского авангарда можно назвать тему «трансформации истории», которая заключается в «игре атомами истории», «своеобразной исторической “алхимии”», эсхатологических и мессианских идеях, активных «поисках путей “выхода из истории”»⁸.

Эти идеи и темы нашли преломление и в творчестве Хлебникова.

Первая часть сверхпоэмы «Азы из Узы» называется «Единая книга». «Питательной смесью» для нее становятся «черные веды», Коран, Евангелие и «книги монголов». Все это кладется в жертвенный костер для прихода «Книги единой»:

Чьи страницы — большие моря,
Что трепещут крылами бабочки синей...

«Шелковинками-закладками» в ней служат «реки великие», среди которых:

Волга, где Разина ночью пьют,
Желтый Нил, где молятся солнцу
Янцекянг, где жижга густая людей
И ты, Миссисипи, где янки
Носят штанами звездное небо...
И Ганг, где темные люди — деревья ума,
И Дунай, где в белом белые люди⁹.

«Книга единая» — это начало истории. Одной из особенностей творчества Хлебникова было построение собственной историографии,

и, по мнению Ю.М. Лощиц и В.Н. Турбина, историографии одновременно «реалистической, трехмерной, стереометрической». Несмотря на все своеобразие и яркость хлебниковской историографии, она была своего рода новой проекцией традиционной историографии России, которая всегда так или иначе была связана с Востоком как одним из векторов национальной идентичности: «Искусство обращало взгляд в глубь времени, чтобы точнее изучить свои национальные источники, выяснить исходы наиболее древних влияний и набраться новой силы»¹⁰. Кроме того, Хлебников видит историю как некое многоголосие, полифоничность культур и народов: «Мир в творчестве Хлебникова — арена, на которой подвизаются толпы единокровных людей; индивидуальности разгораются. Вспыхивают. Но рано или поздно личностное, индивидуальное должно раствориться в каких-то соборных деяниях; исчезновение в историческом потоке — форма сохранения каждого “Я”, уникального и неповторимого»¹¹.

В то же время само это личностное есть проявление всеобщего, где «род человечества — книги читатель, а на обложке — надпись творца». И сам поэт — часть этой книги:

Я, волосатый реками...

Смотрите! Дунай течет у меня по плечам

И — вихорь своевольный — порогами синее Днепр...¹²

Одним из выражений и интереса к историографии, и попыток создания образа «нового будущего» был «миф истока». История, устремленная в будущее, радикально менялась. Истоки культуры общечеловеческой и российской переосмысливались. Это нашло яркое отражение и в языке литературных произведений русского авангарда. Оживлялся миф, лежащий в основе языкового строя. Результатом был так называемый эффект «реализованной метафоры» в поэтических текстах, при котором происходило «оживление первоначальных предметных представлений», лежащих в основе условного образа». Архаическое, мифологическое прошлое, непосредственно порождающее будущее, призвано было существовать реально в «пространстве словесных тропов», вне «логики исторического бытия»¹³. Эта раздвоенность, скорее всего, и служила общим источником утопизма русского авангарда.

В контексте «мифа истока» становится понятным отношение поэта к Азии, та особая историческая роль, которую поэт отводит ей в «единой книге человечества»:

Всегда рабыня, но с родиной царей на смуглой груди,

Ты поворачиваешь страницы книги той,

Чей почерк — росчерки пера морей.

Чернилами служили люди...¹⁴

Исследователи футуризма видят в обращении представителей русского авангарда к «мифу истока» проявление «вектора», «подтачивающего основы европейской рациональности Нового времени, и одним из значительных его проявлений считают активный интерес к восточным философским учениям, который проявился в увлечении художников, писателей и поэтов начала XX в. индуизмом и буддизмом. В качестве примет такого «изменения культурного климата» также называют весьма популярные в те годы среди деятелей культуры философию Шопенгауэра и теософию¹⁵. Известный психоаналитик и автор архетипической концепции культуры К. Юнг образно определил этот процесс как ветер мировоззренческих и исторических перемен из Азии: «Ветер, дующий в Европу из степей Азии, бушующий на широком фронте от Фракии до Балтии, гонящий перед собой народы, подобно сухим листьям. Или возбуждающий мысли, которые сотрясают мир до основания. Это — стихийный Дионис, врывающийся в аполлонический порядок»¹⁶.

В то же время исследователи подчеркивают ряд особенностей и дополнительных акцентов в развитии «мифа истока» в русской культуре. Это связано с особенностями освоения Россией восточных земель. Восток был включен в Россию, находился внутри нее, поэтому «поиски земного рая среди племен, незатронутых европейской цивилизацией, проходили, как правило, внутри страны»¹⁷. С другой стороны, жесткая европеизация, произведенная Петром I, «породила известный раскол в культуре», поскольку «поставила местную национальную традицию в подчиненное “колонизированное” положение»¹⁸. В этом, к примеру, Бобринская видит корни оппозиции «европейское сознание — “дикари”» внутри российской культуры. Именно поэтому «ассоциация национальной культурной традиции России с мифологическим “варварством” стала устойчивым сюжетом, наделяясь различными смысловыми оттенками: уничижительными с точки зрения “западного” сознания и положительными со стороны его противников»¹⁹.

Известный теоретик русского авангарда И. Зданевич в докладе о футуризме подчеркивал: «В нас достаточно много еще варварского, и в этом отношении мы в более выгодном положении, чем Европа... Что бы мы ни говорили, Россия — Азия, мы передовая стража Востока. Более двухсот лет мы изменяли ему, и оттого наше искусство позорно пало... Культивировать западничество — значит увеличивать разлад между нашим искусством и нашим народом»²⁰. Яркая мифологизация Востока как «первоисточника всех искусств» занимала одно из центральных мест в мировоззрении и идеологии русского авангарда. В этом можно увидеть корни мессианских идей в русском авангарде, когда через утверждение связи России с Востоком подчеркивалась

близость России к мифологизированным истокам, раю («И насадил Господь Бог рай в Эдеме на востоке» — Быт. 2 : 8)²¹.

По мнению исследователей, ощущение кризиса исторического сознания, разочарование в возможностях европейского рационализма, в самом характере развития цивилизации объединяли такие направления русского искусства конца XIX — начала XX вв., как декаданс и авангард: «Кризис исторического сознания оборачивался одновременно кризисом культуры, существование которой вне исторической перспективы требовало серьезного переосмысления. Обостренное ощущение границ культуры, границ искусства, попытки заново прочертить эти границы и стали, на мой взгляд, одним из основных связующих элементов между декадентством и ранним авангардом»²².

Так, тема выбора исторического пути звучала у В. Соловьева:

О Русь! В предвиденье высоком
Ты мыслью гордой занята;
Каким же хочешь быть Востоком:
Востоком Ксеркса или Христа?²³

В то же время отношение к Востоку у символистов не всегда было однозначно положительным. Они видели со стороны Востока еще одно, последнее испытание для европейской культуры, испытание, в ходе которого может измениться вся мировая история. Например, в известном стихотворении Соловьева «Панмонголизм» тема стихийной силы с Востока, натиска «пробудившихся племен», меняющих мир и историю, была связана и с гибелью России — Третьего Рима. Такая же тональность присутствует и в его философском труде «Три разговора», в котором нашествие «панмонголизма», с одной стороны, способствует объединению «сил Европы», а с другой — является последней «вспышкой» европейской истории перед приходом Антихриста²⁴.

Более последовательно идею «возрождения с Востока» воплощают в своем творчестве футуристы. «Мифология побежденного времени и разрушенной исторической логики» как общая тенденция нашла выражение в художественных особенностях произведений футуристов, где присутствуют «игра с временными пластами, их наложение друг на друга, произвольная перетасовка, алогичное нарушение однонаправленности временного потока, путешествие по времени и игровая легкость обращения с историей»²⁵.

В этом контексте сдвигов и разломов исторического времени прошлое Азии поражает широтой и масштабностью событий, стран, образов:

Азия — это «богиня прорицанья»,

которая «читает желтизну страниц».
Азия многообразна и многолика:
Там кладбища чумные — башни,
Здесь пепел девушек
Несут небес старшинам...

Среди этой исторической калейдоскопичности и жизнь принца Гаутамы Будды:

Здесь сын царя прославил нищету
И робок опустить на муравья пядь,
И ходит нищий в лохани²⁶.

Образ за образом, картина за картиной, пространство за пространством:

Вот степи, где курганы, как волны на волне,
В чешуйчатой броне — бывшие богдыханы
Умерших табунов.
Вот множество слонов
Свои вонзают бивни
Из диких валунов
Породы допотопной...²⁷

Это прошлое Азии.

Как ты стара! Пять тысяч лет.
Как складки гор твоих зазубрены!²⁸

И сегодня уже Азия — это:

Страна костров и лобных мест. И пыток
Столетий пальцами
Народов развернула свиток²⁹.

Прошлое окончено. Сброшено. Настоящее еще наполнено всеобщей разобщенностью: стран и людей, мирового и личного. Но что впереди? В поэме есть совершенно пронзительное обращение поэта к Азии. К Азии, которая вошла в жизнь Хлебникова с рождения. К Азии, которая являла собой источник вопросов о времени как пространстве преобразования истории и причинах событий этой столь разнообразной и драматичной истории. Седая Азия — в чем ее смысл и куда ведет ее путь? Куда «плывут чудовища событий»?

Этот драматичный вопрос с особой остротой звучит в поэме «Азы и Узы», в отрывке, который часто публиковался как самостоятельное стихотворение:

О, Азия! Себя тобою мучу
Как девы брови я постигаю тучу,
Как шею нежного здоровья —
Твои ночные вечеровья...³⁰

И вновь прошли бы в сердце бой,
И Махавиры, и Заратустры,
И Саваджи, объятого борьбой.
Умерших снов я стал бы современник,
Творя ответы и вопросы,
А ты бы грудой светлых денег
Мне на ноги рассыпала бы косы.
«Учитель, — ласково шепча, —
не правда ли, сегодня
Мы будем сообща
Искать путей свободней?»³¹

Идея единства с новой Азией и строительства нового мира четко выражена поэтом в его статье «Письмо двум японцам». Это ответ на их письма в газете «Кокумине-Симбун» (11 сент. 1916 г., частично на рус. яз.), два из которых были перепечатаны в «Русском слове». В них было высказано предложение «соединиться с ними юношам русским». Сам Хлебников вполне разделяет эту идею и, более того, пишет, что «то же общее, о чем мы молчим, но чувствуем, есть то, что Азия есть не только северная земля, населенная многочисленом народов, но и какой-то клочок письмен, на котором должно возникнуть слово Я. Может быть, оно еще не поставлено, тогда не должны ли общие судьбы, некоторым пером, написать очередное слово? Пусть над ним задумалась рука мирового писателя! Итак, вырвем в лесу сосну, обмакнем в чернильницу моря и напишем знак-знамя “я Азия”»³².

Хлебников предложил провести первую встречу в Токио и на первом Азиатском съезде среди вопросов обсудить следующие: «Основание первого Высшего Учебна будетлян. Он состоит из нескольких (13) взятых внаймы (на 100 лет) у людей пространства владений, расположенных на берегу моря или среди гор у потухших вулканов в Сиаме, Сибири, Японии, Цейлоне, Мурмане, в пустынных горах, там, где трудно и не у кого приобретать, но легко изобретать»; «Основать Азийский Ежедневник песен и изобретений. Это для того, чтобы ускорить наш полет стрижей будущего. Статьи печатаются на любых языках, по радиотелеграфу из всех концов»; «думать не о греческом, но о Азийском классицизме (Виджай, ронины, Масих-аль-Деджал)».

Среди задач Азиатского союза и изобретение общего языка чисел, поэт предлагает: «Язык Чисел Венка Азийских юношей. Мы можем обозначить числом каждое действие, каждый образ и, заставляя показываться число на стекле светильника, говорить таким образом... Особенно удобен язык чисел для радиотелеграмм. Число речи. Ум освободится от бессмысленной растраты своих сил в повседневных речах»³³.

Говоря о перипетиях биографии поэта, об обучении его в разных университетах и на разных отделениях, следует заметить, что в 1909 г. Хлебников подает заявление о переводе его на факультет восточных языков в разряд санскритской словесности Санкт-Петербургского университета. К сожалению, в биографической и исследовательской литературе нет указаний на причины такого желания поэта, который к тому времени уже был студентом сначала на математическом (1903 — 1904), а затем естественном (1904 — 1905) отделениях физико-математического факультета Казанского университета, а также на естественном отделении физико-математического факультета Санкт-Петербургского университета (1908 — 1909). Правда, в результате зачислен Хлебников был на I курс славяно-русского отделения историко-филологического факультета Санкт-Петербургского университета.

В творчестве Хлебникова, наряду со «сверхпоэмами» и сверхповестями, поражающими своим эпическим размахом, преодолением времени и пространства, масштабностью исторических смещений, есть совершенно лирические миниатюры, в которых автор также переносится в другие пространства, но без шума и «будетляновской» напористости. Одна из таких миниатюр посвящена Тибету:

А я пойду к тебе, в Тибет...
Там я домик отыщу —
Крыша небом крытая,
Ветром стены загорожены,
В потолок зелень глядит,
На полу цветы зеленые.
Там я кости мои успокою³⁴.

Ряд исследователей отмечают особую значимость в творчестве Хлебникова идеи смерти и ее преодоления. Следует заметить, что хлебниковская танатологическая концепция часто связывается с идеями философа Н.Ф. Федорова³⁵. С другой стороны, например, Дуганов пишет о всеобщей связи бытия через смерть в произведениях Хлебникова.

Феномен смерти у Хлебникова есть один из мотивов открытия им «основного закона времени». Исследователи высказывали раз-

ные мнения по поводу источников «идеи победы над смертью». Так, Н. Степанов пишет: «Мысль о победе над смертью постоянно занимала Хлебникова, но источник ее следует видеть не в мистически-религиозных учениях, которые Хлебникову были глубоко чужды, а в его натурфилософии, теории вечного превращения и преобразования материи»³⁶. Как полагает Д.А. Пашкин «на самом деле “теория вечного превращения и преобразования материи” как нельзя лучше вписывается в эти (вполне, впрочем, у Степанова, абстрактные) “мистически-религиозные учения”, которые, в свою очередь, вполне интересовали Будетлянина и вовсе не были ему чужды (вплоть до оккультных и магических)»³⁷. Он приводит целый ряд примеров из произведений Хлебникова и исследовательских работ, обращая внимание на модель «множественности посмертных воплощений». Рассмотрение идеи «смерти – возрождения» представлено также в книге В. Кравца³⁸.

О метемпсихозе, по мнению исследователя, свидетельствуют такие тексты Хлебникова, как прозаический текст «Ка», который «демонстрирует все мыслимые и немыслимые варианты реинкарнационных моделей», а также «Дети Выдры». Даже в грамматике стихотворений поэта, указывает автор статьи, находит отражение идея о множественности воплощений³⁹. Например, в стихотворении «Охотник скрытных долей» (1908) – «бор бытий». В стихотворении «С утробой медною», по мнению Пашкина, присутствует весьма «прозрачная фраза»: «В переселении душ ты был / Быть может, раньше нож»⁴⁰.

Как уже говорилось, тема Востока тесно связана у Хлебникова с его концепцией времени – одной из центральных в поэзии Хлебникова и работах, посвященных «числовому исчислению» исторических событий. Известно, что главным своим открытием сам Хлебников считал «основной закон времени». Над его обоснованием поэт работал с мая 1905 г. по ноябрь 1920 г. В «Досках судьбы» он пишет: «Если существуют чистые законы времени, то они должны управлять всем, что протекает во времени, безразлично, будет ли это душа Гоголя, “Евгений Онегин” Пушкина, светила солнечного мира, сдвиги земной коры и страшная смена царства людей, смена Девонского времени временем, ознаменованным вмешательством человека в жизнь и строение земного шара»⁴¹.

Содержание концепции времени Хлебникова Б.М. Владимирский определяет как обнаружение «циклических явлений в общем описании естественно-исторического процесса»⁴². Победа над временем означала победу над фатальностью истории и природы, поскольку «не события управляют временем, а время ими»⁴³, а сам «закон времени» – это «общая истина закона жизни и смерти»⁴⁴. Иначе человек всегда находится в плену у времени. Иначе нет оправдания ни частной

жизни каждого, ни существования стран и всей этой «вековой качели народов»⁴⁵.

Сама проблема времени включала в себя отношения «Я» и потока истории, индивидуального творчества жизни и исторически закономерно-объективного бытия. «Хлебников слишком хорошо знал историю, чтобы не видеть, как любая индивидуальность или сверхиндивидуальность обязательно проигрывает спор со временем. Если слепо и упрямо идет наперекор ему, не замечая закономерностей, не проецируя прошлого на будущее. Для Хлебникова свобода во времени есть познание характера времени, принятие его условий. Для того чтобы понять, насколько это общее положение соответствовало творческой практике поэта, достаточно проследить хотя бы за тем, как поэт переосмысливал одну из традиционных тем русской литературы девятнадцатого столетия — тему плена», — считают Ю.М. Лощиц и В.Н. Турбин⁴⁶.

Плен — это одна из самых драматичных жизненных ситуаций. Но есть великий и неустрашимый плен непознанного времени. Именно поэтому лишь внешне бесконфликтен плен главного героя повести «Есир» Истома.

Рассказ завораживает особым ощущением медленно текущего времени, поражает простором, среди которого находится будущий невольник: «Заплаты, свежее положенные на парус, заново черная от смолы бударка, сверкающие на волнах и на смоляных боках лодки, громадная белуга, лежавшая на лодке, свесив на землю свою махалку, орланы, белохвост, сидевший на отмели, другой черной точкой сидел на верхушке песчаного обрыва, и тучи уток со свистом падали откуда-то сверху на то подымавшееся, то опускавшееся море, — вот что было вокруг»⁴⁷.

Многоцветным и многоголосым предстает берег перед рыбаками: «Суда с парусами из серебряной парчи», «живописные женщины востока», «вольные сыны Дона в драгоценных венках»⁴⁸. Жизнь вокруг была наполнена звуками и красками разных культур, поэтому, быть может, ни у кого не вызвало удивления появление чудного гостя — индуса. Перед читателем разворачивается свиток индийских «новостей». Несмотря на то, что некогда Индия была «столь кроткой, что она самому небу жертвовала только цветы», в повествовании индуса рассказывается о весьма немирных событиях⁴⁹. Этот рассказ порождает ночной кошмар Истома: «Истома заснул, думая о пленнике, брошенном в яму, по лицу которого ползает жаба; о правителях, которым приносят корзины вырванных глаз; о правителях, зашивающих рты слишком говорливым и разрезающих рот слишком молчаливым; о казни глотанием песка до смерти»⁵⁰.

Символична новая встреча Истома с «ветхим и столетним» индусом, когда: «...лебедь времени, Кала-Гамза, трепетал над ним, над

его седыми кудрями. Он был стар. Оба поняли друг друга»⁵¹. Символичным выглядит и освобождение индусом живого лебеда, поскольку «вера требовала делать добрые дела всем живым существам, без изытья, ведь в лебеда могла переселиться душа его отца»⁵².

Бесспорно, в этих рассказах о драматичных исторических событиях в Индии, сие самого Истома о жестоких правителях можно увидеть и социальную подоплеку. Так, например, отпустившему лебеда индусу Истома говорит: «Это что, лебеда освободить. Нет, ты дай свободу всему народу»⁵³. Но исчерпывается ли содержание повести лишь социальной или социально-исторической проблематикой? Перед нами индус, который молчал в ответ на вопрос Истома и думал, как «далекий гуру (учитель) из Индии руководит его разумом здесь», сам Истома, задумавшийся о ползавшем по его руке муравье: «Кто этот муравей? Воин? Полководец? Великий учитель своего народа? Мудрец?»⁵⁴ А в это время «около тихо плескалась Волга-невеста». Связаны времена, связаны страны и пространства, так же как соединены священные воды Ганга с «северной невестой» Волгой. После того, как был отпущен лебедь, «брамин по-прежнему стоял над темной водой. О чем он думал? Как ежегодно привозят верблюды священную воду Ганга? И как, будто среди молитвенных голосов, совершается обряд свадьбы двух рек, когда из длинногогорлого тяжелого кувшина рукой жреца вода Ганга проливается в темные воды Волги — Северной невесты?»⁵⁵

Индус предсказывает ИстOME плен и жизнь в Индии. По существу Истома был уже готов к странствиям в далекой и загадочной стране. Как пишет автор, поскольку проводник Кунби был сикх, то «нужно ли было удивляться», что и сам Истома стал «новообращенным» сикхом. Так начинается его «скитальческая жизнь» в Индии.

Чувствовал ли себя Истома пленником на чужбине? Словно бусинки в четках, «отсчитывается» увиденное ИстOMой в Индии. Вот перед ним древний отшельник («Старик не менял своего положения, руки его не умели двигаться, и ногти проросли предметы, как корни растения, белые и кривые»), его вид наводит Истому на мысль: «Не весь ли народ индусов перед ним?» И «теньевые боги» (сравните: «боги — призраки у тьмы») «трепетали около него темными крыльями ночных бабочек»⁵⁶.

Видел Истома и множество храмов. Видел «воздушные храмы, висевшие ласточкой над грозной пропастью», «храмы, множеством подземных пещер вырубленные в глубине первобытной каменной породы»⁵⁷. Со многими верами и учениями встречался герой повести. Поэтому вся Индия кажется ИстOME страной «искания истины». Причем одновременно и исканием, и отчаянием, как стон индуса: «Все — Майя!» И учение браминов, и учение Будды говорят об одном: «И то, что ты можешь увидеть глазом, и то, что ты можешь услышать своим

ухом, все это мировой призрак, Майя, а мировую истину не дано ни увидеть смертными глазами, ни услышать смертным слухом»⁵⁸.

И вот «пленника» потянуло на родину. Истома возвращается домой, заканчивается его «плен», его скитания на чужбине. Вместе с увиденным приходит к герою ощущение единства мира и всех его обитателей. Хлебников напоминает читателю об Истоме, который когда-то до плена разглядывал муравья и думал, кто этот муравей. В Индии «он научился понимать сложенный из сосновых игол муравейник, когда увидел жилые горы храмов и видел медные кумиры Будды много раз больше размеров человека»⁵⁹.

Пространство преодолено. Но преодолено ли время? «Грустно постояв над знакомыми волнами, Истома двинулся дальше. Куда? — он сам не знал»⁶⁰.

Кто он, Истома? Не вечный ли пленник Майи, Времени? В одном из своих известных стихотворений Хлебников напишет:

Годы, люди и народы
Убегают навсегда.
Как текучая вода.
В гибком зеркале природы
Звезды — невод, рыбы — мы,
Боги — призраки у тьмы⁶¹.

Всегда трудно говорить о влиянии на творчество писателей и поэтов философских идей, мировоззренческих интенций. Все это: идеи, влияния — переплавляется в одно — в творчество. И уже там мы видим их преломления и отблески (иногда яркие, а иногда лишь полутона и тени). Хлебников называл себя и своих творческих единомышленников «будетлянами», и все его творчество — прорыв преград времени и локальных пространств, где это время, а точнее времена, разворачиваются. Это полет в Будущее, где частное, единичное и конечное должно обратиться в единое и бесконечное. И тем самым будет «оправдана» история человечества, истоки которой поэт видел в Азии.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Хлебников В. Автобиографическая заметка 1914 г. // Хлебников В. Творения. — М., 1986. С. 641.

² Дуганов Р.В. Велимир Хлебников. Природа творчества. — М., 1990. С. 313.

³ Бобринская Е. Ранний русский авангард в контексте философской и художественной культуры на рубеже веков. Очерки. — М., 1999. С. 3.

⁴ Там же. С. 4.

⁵ Там же. С. 6.

⁶ См. там же.

⁷ См. там же. С. 10.

- ⁸ См. там же. С. 12.
- ⁹ Хлебников В. Стихи, поэмы. – Ставрополь, 1991. С. 131.
- ¹⁰ Лоциц Ю.М., Турбин В.Н. Тема Востока в творчестве В. Хлебникова // Народы Азии и Африки. № 4. С. 148.
- ¹¹ Там же.
- ¹² Хлебников В. Стихи, поэмы. С. 132.
- ¹³ Бобринская Е. Ранний русский авангард... С. 14.
- ¹⁴ Хлебников В. Стихи, поэмы. С. 132.
- ¹⁵ Бобринская Е. Ранний русский авангард... С. 17.
- ¹⁶ Цит. по: Бобринская Е. Ранний русский авангард... С. 17.
- ¹⁷ Там же. С. 19.
- ¹⁸ Там же.
- ¹⁹ Там же. С. 18.
- ²⁰ Цит. по: Бобринская Е. Ранний русский авангард... С. 19.
- ²¹ См. там же. С. 20.
- ²² Там же. С. 38.
- ²³ Соловьев В.С. Ex Oriente lux // Россия между Европой и Азией. Евразийский соблазн. – М., 1991. С. 234.
- ²⁴ Соловьев В.С. Три разговора // Соловьев В.С. Избр. – М., 1999. С. 234.
- ²⁵ Бобринская Е. Ранний русский авангард... С. 38.
- ²⁶ Хлебников В. Стихи, поэмы. С. 133.
- ²⁷ Там же.
- ²⁸ Там же.
- ²⁹ Там же. С. 134.
- ³⁰ Там же. С. 136.
- ³¹ Там же. С. 137.
- ³² Хлебников В. Письмо двум японцам // Хлебников В. Творения. – М., 1986. С. 604 – 606.
- ³³ Там же.
- ³⁴ Хлебников В. Собр. соч. В 3 т. Т. 1: Стихотворения. – СПб., 2001. С. 388.
- ³⁵ См.: Васильев С.А. Поэтический стиль В. Хлебникова: (Словесно-звуковая образность): дис. ... канд. филол. наук. – М., 1997; Поляков М.Я. Велимир Хлебников: Мировоззрение и поэтика // Хлебников В. Творения. С. 5 – 35.
- ³⁶ Степанов Н. Велимир Хлебников: Жизнь и творчество. – М., 1975. С. 196.
- ³⁷ Пашкин Д.А. Русский Танатос. Концепция «победы над смертью» В. Хлебникова: художественное напряжение и методы разрешения. – URL: <http://topos.ru/article/280/printed>
- ³⁸ См.: Кравец В. Разговор о Хлебникове. – Киев, 1998.
- ³⁹ См.: Пашкин Д.А. Русский Танатос.
- ⁴⁰ Хлебников В. Собр. соч. Т. 2. С. 502.
- ⁴¹ Хлебников В. Отрывок из «Досок судьбы». – М., 1922. С. 11.
- ⁴² Владимирский Б.М. «Числа» в творчестве Хлебникова: Проблема автоколебательных циклов в социальных системах // Мир Велимира Хлебникова. Статьи. Исследования (1911 – 1998). – М., 2000. С. 723.
- ⁴³ Цит. по: Пашкин Д. Русский Танатос.
- ⁴⁴ Там же.
- ⁴⁵ Там же.

⁴⁶ Лоциц Ю.М., Турбин В.Н. Тема Востока в творчестве В. Хлебникова. – С. 152.

⁴⁷ Хлебников В. Стихотворения. Поэмы. Драмы. Проза. – М., 1986. С. 305.

⁴⁸ Там же. С. 307.

⁴⁹ Там же. С. 308.

⁵⁰ Там же.

⁵¹ Там же. С. 309.

⁵² Там же. С. 310.

⁵³ Там же.

⁵⁴ Там же.

⁵⁵ Там же.

⁵⁶ Там же. С. 318.

⁵⁷ Там же.

⁵⁸ Там же. С. 320.

⁵⁹ Там же. С. 317.

⁶⁰ Там же. С. 321.

⁶¹ Там же. С. 67.

Аннотация

Статья посвящена анализу идей, связанных с рассмотрением Азии как истока истории человечества в творчестве В. Хлебникова, выявлению буддийских мотивов и реминисценций в его произведениях, определению их роли в художественной концепции поэта.

Ключевые слова: буддизм, буддийские мотивы, буддийские реминисценции, роль Азии, творчество В. Хлебникова, футуризм, художественная концепция.

Summary

The article is devoted to the analysis of ideas connected with consideration of Asia as the history source of mankind in V. Khlebnikov's works, revealing motives and reminiscences in his writings, defining their role in the poet's artistic concept.

Keywords: Buddhism, buddhistic motives, buddhistic reminiscences, role of Asia, V. Khlebnikov's works, futurism, artistic concept.



ФИЛОСОФИЯ И ОБРАЗОВАНИЕ



Школа философствования



НАЧАЛА ФИЛОСОФИИ*

Раздел V. Философия истории

Глава 14. Философия истории XX в.

§ 27. Теория цивилизационного подхода

Б.В. МАРКОВ

История в эпоху Просвещения представлялась как история разума и свободы, однако сам разум понимался как не исторически данная способность строить строгие доказательства на основе вечных идей. Неудивительно, что следствием рационалистического подхода к истории стал вывод о ее неразумности, и, чтобы избежать иррационализма, пришлось искать ее объективные законы. Структуры рациональности виделись как отражение структур экономики (К. Маркс), бессознательного (З. Фрейд), социума, языка, культуры, власти и т.п. В результате история перестала быть простой иллюстрацией логического развития идей и стала наукой об историческом бытии, которое бросает вызов мысли и заставляет нас думать и действовать определенным образом. Все это существенно изменило представления о специфике исторического познания, которое уже не могло мыслиться по аналогии с естествознанием.

Заслуга в разграничении истории и естествознания принадлежит *Г. Риккерт*у, который обратил внимание на уникальность исторического мира и на ценностную детерминацию человеческих действий. Допущение законосообразности и рациональности истории по аналогии с природными механизмами противоречит, во-первых, нравственной свободе и ответственности, для исполнения которых требуется независимость от природной и социальной детерминации, а во-вторых, интересам и желаниям человека, которые очевидным образом влияют на ход истории.

Кроме различия номологических (открытие законов) и идеографических (описание уникальных событий) приемов, Риккерт обратил внимание на специфику *ценностных* актов. Если факты делают свое дело независимо от людей, то ценности действуют благодаря признанию. Таким образом, в отличие от причинных связей вещей, взаимоотношения лю-

*Продолжаем публикацию материалов учебника «Начала философии», подготовленного коллективом петербургских авторов (см.: Философские науки. 2010. № 5 – 12; 2011. № 1 – 10; 2012. № 5, 6, 8, 11, 12).

дей опосредуются актами осмысления и понимания. Эти размышления о своеобразии исторического знания неоднократно воспроизводились в дискуссиях историков о природе понимания и объяснения.

В XX в. в историческом познании произошла революция, которая по своему значению и последствиям не уступает революции в естествознании. Если раньше история определялась как политика, опрокинутая в прошлое, то сегодня историки дистанцируются от сведения своей дисциплины к реконструкции политических движений или иллюстрации господствующей идеологии. Речь идет о широком преобразовании ранее господствовавшего представления, в котором история рассматривалась как описание деяний великих людей, как прогресс человеческого познания или, шире, духа, как моральное совершенствование людей и борьба за свободу. Можно говорить и о более осторожном использовании социологического подхода к истории, когда на передний план в качестве предмета исторической реконструкции выдвигаются социальные институты.

Кроме абсолютизации разума и морали в истории встречается другая, противоположная позиция, отстаивающая приоритет почвы и родства. Согласно этому представлению, люди — как бы заложники территорий, на которых они проживают, генетического и культурного наследия своих предков. Если не впадать в крайности расизма, то эти утверждения выглядят достаточно здраво. Однако если разум и мораль обещают достижение единства, то «кровь и почва» разъединяют людей, обостряют проблему чужого.

Что же интересует современных историков? Их работы поражают «микроскопичностью» исторического видения, обращенного на самые мелкие детали. Ученые пишут объемистые труды о небольших отрезках времени и изображают локальные точки исторического пространства. Происходит смещение интереса от истории рациональности к истории чувственности, от высокой культуры к повседневности. Историков начинает интересовать мир воображаемого, которое определяет поведение людей в не меньшей степени, чем реальное. Широкое употребление приобретает понятие *ментальности*, объединяющее мысли, чувства, эмоции, ценности и традиции. Поэтому мир повседневного взаимодействия, включая привычки и правила поведения людей, все чаще используется в качестве своеобразного базиса исторического понимания. История приобрела культурно-антропологическое измерение, благодаря которому не только идеи человека, но и его жилище, одежда, системы родства и т.д. оказались весьма важными элементами социального пространства, в котором, собственно, и разворачивается история.

История осмысляется как цивилизационный процесс, который включает в себя не только технические достижения, но и организованность действий, упорядоченность душевной жизни, выражающейся в сдержанности и дальновидности, самоконтроле и самодисциплине, ответственности и порядочности. Таким образом преодолевается то излишне резкое разделение между культурой и цивилизацией, которое,

подобно дихотомии духа и тела, имеет определенное учебное значение, но на практике приводит к многочисленным затруднениям.

Теория цивилизационного процесса описывает взаимосвязи рациональных и чувственных, телесных и духовных практик. Это дает не только теоретические результаты, но и эффективные практические рекомендации. Успех той или иной цивилизации во многом связан с тем, насколько людям удавалось создать для воплощения своих идеалов социальные институты и соответствующие им культурные пространства.

Вместе с тем цивилизационный подход к истории требует осторожно-го применения. Во-первых, может создаться впечатление, что в процессе развития происходит очищение от старого, в то время как оно продолжает существовать в настоящем подобно фундаменту, на котором стоит здание. Во-вторых, он чреват европоцентризмом и навязывает понимание не-европейских культур как устаревших, отсталых, словом, нецивилизованных. В-третьих, он не только описывает диалог, но предполагает и борьбу цивилизаций, причем не только культурную. Конечно, в комфортных условиях люди и народы ведут себя более мирно, чем во время кризисов и чрезвычайных ситуаций, однако, как известно, сам по себе цивилизационный процесс не способствует воспроизведению нравственности, поэтому не следует забывать о сохранении духовного, культурного наследия. Отсюда возникает задача постижения истории во всем многообразии действующих в ней факторов.

Концепции всемирной истории (А. Тойнби, Э. Гуссерль, К. Ясперс)

Реалии нашего времени заставляют вернуться от модели мультикультурализма к вопросу о единстве мировой истории. Если во времена колонизации и покорения «отсталых» народов европейцы много говорили о самобытности других культур и выражали протест против европоцентризма, то сегодня, когда национальные и этнические конфликты разгораются по всему свету, а будущее европейской цивилизации оказалось неоднозначным, философы снова заговорили о единстве истории.

Современные попытки осмысления такого единства вызваны повсеместным распространением науки, техники, образования, завоеваний демократии и свободы (против этого не может протестовать ни одна самобытная культура) и учитывают недостатки прежних абстрактных схем. Сама история мыслится не как однолинейный процесс, а скорее как «дерево», его ветви — разнообразно направленные процессы, многие из которых оказываются тупиковыми, забытыми, но иногда получающими неожиданное развитие. И хотя культуры рождаются и умирают, переживают стадии расцвета и приходят в упадок, есть нечто универсальное, что заимствуется новыми культурами от старых. Вот почему сегодня так важна проблема традиции и новации. Культ новизны во многом объясняется проникновением рыночных отношений во все сферы жизни. Согласно неолиберальной идее, проблема отсталых стран так называемого третьего мира состоит в отсутствии у населения

инновационного мышления. Но что действительно нового создала рыночная культура? Да, она стимулировала научно-технический прогресс, но нельзя отрицать и то, что он проявился довольно односторонне. Не работает ли этот механизм инновации вхолостую?

Сегодня многие протестуют против техногенного освоения природы и организуют разного рода «зеленые» движения, которые становятся интернациональными, что также свидетельствует о единстве современного мира. Однако гораздо реже замечают разрушение культурной почвы, в которую входят традиции, аккумулирующие опыт жизни. Появление масс, вырванных из народного уклада жизни, приводит к формированию плебса, лишенного чувства достоинства, гордости, чести, патриотизма. Необходимо возрождение духовного «аристократизма» — норм поведения, образования, нравственности, выработанных прошлыми поколениями интеллектуалов. Нужно затратить большие усилия на воспитание, утверждение дисциплины духа и тела, обучение и образование каждого отдельного человека. Постигание истории — решающий фактор этого процесса, приобщающего молодых людей к духовной жизни, сдержанному стилю поведения, самостоятельной мысли, прививающего умение усмирять и контролировать свои желания.

Главная идея **А. Тойнби** состоит в описании цивилизационных парадигм, которые, вроде генетического кода в биологии, составляют основу истории. Существенной чертой его концепции является критика европоцентризма как методологической установки понимания других цивилизаций через призму понятий и ценностей европейской культуры¹. По **И.Г. Гердеру**, цивилизационная парадигма универсальна, потому что в ее основу положены абсолютные идеи и ценности Просвещения. По его мнению, более богатые культуры усваиваются варварами. Тойнби не отрицает взаимовлияния и считает это более перспективным для целей описания прогресса. Но все же он утверждает, что, например, западная и российская цивилизации и, тем более, китайская или арабская не сливаются. Более того, когда новые цивилизации возникают на территориях, где когда-то были древние могущественные и богатые цивилизации, между ними нет ничего общего.

Основоположник феноменологии **Э. Гуссерль** считал, что единство европейских народов имеет чисто духовный характер. Поэтому по отношению к понятиям «раса», «род», «этнос», «природа человека» он осуществлял феноменологическую редукцию, т.е. «вынес их за скобки». По мнению Гуссерля, европейскому человечеству присуща некая однонаправленность развития в стремлении к идеальному образу жизни. Развитие Европы нельзя описывать по аналогии с ростом организма, нет такой «зоологии народов». Европа — это бесконечная идея, к которой стремится духовное становление.

Родина Европы — Греция, суть последней — философия, а ее ядро — теоретическая установка. «Только у греков мы находим универсальный (“космологический”) жизненный интерес в существенно новой форме чисто “теоретической” установки»². Это радикальная переориентация, отличающаяся от изменений естественных установок, про-

исходящих вследствие изменений условий самой жизни. Накануне Второй мировой войны Гуссерль сказал: «Кризис европейского бытия может закончиться только либо закатом Европы, если она отвернется от присущего ей рационального осмысления жизни, впадет в варварскую ненависть к духу, либо возрождением Европы благодаря духу философии, благодаря героизму разума, окончательно преодолевающего натурализм»³.

По мнению **К. Ясперса**, история не связывает человека с истоками, народом, почвой, традицией: «Мы не приходим из какого-либо начала. Наше историческое сознание вместе с нашей историей представляет собой явление во времени, свободно парящее без какой-либо доступной знанию почвы и исходной точки»⁴. Вместе с тем в горизонте истории, имеющей, по Ясперсу, цель и смысл, человек обретает широкую перспективу, необходимую для строительства будущего.

Ясперс настороженно относится к идее генеалогических раскопок с целью отыскать нечто забытое. Прошлое содержит не только светлое, но и ужасное. И если уж «славное прошлое» мало способствует «очеловечиванию» человека, то очевидно, что реконструкция зла, которого немало накопилось в истории, может способствовать только бестиализации людей. С одной стороны, история делается гениальными индивидами, и воспроизводство индивидуальной гениальности, собственно, и составляет главную задачу и смысл культуры. С другой стороны, нет ничего вреднее для понимания культуры, чем считаться с гением и ни с чем более. Ясперс старается как-то «гармонизировать» эти оценки. Он рисует не лишнюю жестокости диалектику игры индивидуального и коллективного начал в истории: вспышке произвола противостоит общая вера, индивидуализму — единодушие, а гениальности — здравый смысл. Чувство солидарности ввергает общество в спячку и застой, произвол отдельных личностей — в хаос. Их баланс можно выразить так: гении — это исключение и опасность, но их исключительность должна проявляться и в том, что они берут под защиту правило.

Ясперс понимает историю, с одной стороны, как нечто вечное, вневременное, образцовое (такова история великих людей, жизнь которых изображена как образец для подражания), а с другой стороны — как нечто протекающее во времени. Вместе с историей меняется и историческое сознание. То, что должно уцелеть при всех катаклизмах, — это человек и его самоосмысление, т.е. философия. Специфику исторического мышления Ясперс характеризует как постановку вопроса об *экзистенции* (т.е. человеческом существовании). К ее сущностным характеристикам относится историчность. Без своей истории человек не был бы человеком. Именно она представляет собой процесс самопроявления его сущности. Человек нуждается в истории, ибо там черпает примеры того, как люди оставались людьми в условиях неизмеримо более суровых, нежели те, в которых живем мы.

Метод современных историков Ясперс расценивает, с одной стороны, как образ мысли, раболепствующей перед фактами, а с другой — как глумление победителей над побежденными. Современные историки,

надевшие очки прогресса, не обращают внимания на то, как часто груба и бессмысленна история.

Ясперс также считал предрассудком идею линейной исторической необходимости и часто описывал историю в «сослагательном наклонении». Именно такой подход позволяет дать оценку тем или иным событиям и поставить вопрос о цене тех или иных решений. Мы не можем знать смысла истории как целого, однако должны постоянно ставить этот вопрос, чтобы преодолеть скоропалительную критику прошлого и собственное пессимистическое восприятие современности. История существует потому, что человек незавершен и открыт для изменений, он познает вечное в процессе самопроектирования. Отсюда постоянное изменение понимания истории, которое не может завершиться. Если мы ставим вопрос о смысле истории, то мы обращаемся к поиску вечного, вневременного. Но мы не можем ни одно из событий прошлого или настоящего считать таковым, ибо не являемся божествами, вершащими суд. Конец истории может наступить в результате природных, военных или техногенных катаклизмов, но как таковая история не может закончиться.

Цивилизационный процесс в оценке М. Фуко, П. Дюрра и Н. Элиаса

На европейцев большое впечатление произвела работа *Л. Дюмона* «Номо Hierarchicus», в которой он оценил кастовое общество с некой перевернутой позиции⁵. Раньше иерархические общества описывали с позиции демократии. Дюмон же, видя болезни последней, поставил вопрос о том, не является ли иерархическое общество более эффективным в смысле сохранения своей целостности? Он разделяет две идеологии, соответствующие демократическому и кастовому обществам. Холистическая идеология придает значение тотальности и подчиняет части целому. Индивидуалистическая идеология, наоборот, придает значение автономному индивиду и пренебрегает социальной тканью: в либерализме индивид объявлен высшей ценностью, он не подчиняется никому, кроме самого себя. Дюмон настаивает на принципиальной непримиримости этих идеологий и поэтому расценивает попытки реанимации патерналистических отношений в рамках европейских обществ как фальшивые.

Если рассматривать культуры на уровне повседневных практик, то, действительно, древние цивилизации ориентированы на построение и укрепление общественного тела. Наоборот, наше общество состоит из индивидов, разделенных, прежде всего, стенами жилища, которые государство стремится сделать прозрачными. Оттого наше общество — это общество надзора, который, как показал *М. Фуко*, реализуется в разнообразных формах, от внешнего наблюдения до медицинских осмотров, психологических тестов и экзаменов⁶.

Новое время связано с усложнением экономики и хозяйства. Возникает необходимость целесообразного использования ресурсов, техники, человеческих сил. Дифференциация и рационализация общественного

пространства приводит к борьбе с бродяжничеством: каждое место должно быть закреплено за индивидом. Дифференциация пространств (появление тюрем, больниц, домов призрения, казарм, школ, фабрик и заводов), внутренняя сегментация этих государственных учреждений (классы внутри школы, группы внутри классов) требуют разделения и иерархизации людей. Люди извлекаются из натуральных условий обитания и подлежат преобразованию внутри искусственно созданных пространств. Изобретаются многообразные ортопедические техники, направленные на формирование новой анатомии, нового тела, способного эффективно и бесперебойно выполнять те или иные общественные обязанности. Так складывается новая технология власти, направленная на индивида, а не на массу. Удивительное соответствие теории демократии с дисциплинарными практиками говорит об их взаимной дополнительности. Не случайно эпоха Просвещения, открывшая свободу, изобрела дисциплину. При этом дисциплина становится технологией производства индивидов.

По мнению Фуко, такое общество напоминает устройство тюрьмы. Надзиратели располагаются в центральной башне с затемненными окнами, откуда наблюдают за камерами-инсулами, где за прозрачными стенами проживают граждане-заключенные. На самом деле этот ад был предназначен преступникам. В традиционном обществе мирные люди пребывают под взглядом других людей, каждый является одновременно надзирателем и поднадзорным. Нет никакой полиции нравов — все знают друг друга, и каждый может публично высказать свое мнение о поведении другого. В сущности, все пространство жизни раньше было общественным.

Занимая место в автобусе, современный человек не хочет, чтобы кто-то сел с ним рядом и затеял разговор, а ставит на свободное место сумку, чтобы никто не сел рядом. Причина страданий от болезненного одиночества состоит в замкнутости человека в капсулу собственного существования. Сегодня огромная армия психотерапевтов борется за разотчуждение людей, однако никто не хочет вернуться к формам жизни традиционного общества, в котором солидарность людей достигалась бы телесными практиками воспитания открытости и бытия-с-другим.

Проявление чувств, реализация желаний происходят у людей не непосредственно, а ограничиваются некими правилами и нормами поведения. Суть их, собственно, не запретительная, а наоборот, позитивная и утвердительная. Можно даже сказать, что эти нормы выполняют не столько ограничивающую, сколько креативную роль. Традиции, установленные для проявления тех или иных чувств, интериоризируются в процессе воспитания и таким образом радикально трансформируют чувственность. Возникает то, что можно назвать культурой переживаний. Главной особенностью цивилизованного человека является стремление не уронить себя в глазах окружающих и вызвать их одобрение. Отсюда проистекают сдержанность, самодисциплина, умение просчитать последствия своих действий на несколько шагов вперед.

Военные сословия еще не были вполне способны к этому. Их опасное ремесло подталкивало к тому, чтобы интенсивно использовать то, что дает случай. По мере усложнения межчеловеческих связей и зависимостей непосредственная разрядка чувств и страстей, особенно тех, кто властвует, становится опасной для общества. Но правовое общество возникает не по модели общественного договора. Чтобы утвердить признание права на жизнь как способ сохранения своей жизни, необходима не только рефлексия, но и самодисциплина. **Н. Элиас** уловил важную черту (можно даже сказать, закон) процесса становления цивилизации. Сдержанность, способность управлять собой человек приобретает не на школьных уроках морали, а в рамках общества. То общество можно назвать цивилизованным, где вместо непосредственного проявления чувств культивируется учтивое поведение. Важность открытия Элиаса становится очевидной в рамках коммуникативной модели общества. Этикет, хорошие манеры и противопоставляемые им, как более искренние, истина и мораль функционируют в качестве медиумов коммуникации. Их назначение состоит в том, чтобы достичь согласия в отношении того, чего все хотят, из-за чего спорят и даже воюют.

Вместе с тем, Элиас ориентировался на нормы учтвого, цивилизованного поведения, принятые в рамках европейских королевских дворов. Более того, он явно переоценил их значение: так, светские люди, блестящие с виду, нередко оказываются пустыми и холодными внутри. Поэтому в самой европейской культуре, наряду со стремлением к утонченности, существует тяготение к естественности, или, как говорил Л. Толстой, к опрощению.

Сегодня появились новые оценки традиционных обществ, которые ранее считались варварскими, подлежащими христианизации. Главной идеей обширного сочинения **Г.-П. Дюрра** стало разоблачение «мифа о процессе цивилизации» и соперничество с Элиасом, который понимал цивилизацию как прогрессивное развитие европейских обычаев. Дюрр полагает, что он опроверг центральный тезис Элиаса о возрастании контроля над влечением и «моделировании аффектов» в процессе цивилизации. Его труд закладывает краеугольный камень новой теории, согласно которой, цивилизация не сводится к постоянному процессу усовершенствования одних и тех же норм и обычаев, а представляет собой постоянно вращающийся таинственный водоворот. Согласно теории цивилизационного процесса Элиаса, народы, не прошедшие стадии придворного общества, считались примитивными. На самом деле у так называемых «дикарей» было столь много ограничений, что, с их точки зрения, именно наше «вольное и свободное» поведение является варварским. Если оглянуться вокруг себя и, например, посмотреть телевизор, то, действительно, подумаешь, что настоящие варвары — это мы, а не наши «дикие» предки.

В то время как Элиас пытался описывать внутренние душевные изменения как комплексный социальный процесс, человек у Дюрра во всех обществах имеет одни элементарные диспозиции чувства и поведения. Автор также напоминает, что вне Европы имеются другие комплексные

миры, которые нельзя считать нецивилизованными. Кажущееся отсутствие границ стыда, контроля влечений и предположение о «свободной» сексуальности у дикарей основывалось, как указал Дюрр, на предвзятых оценках, а не на полученной этнографами информации. Современность ни в коем случае не отличается обострением контроля над аффектами, а скорее наоборот, его постепенным ослаблением. Таким образом, Дюрру удалось своим геркулесовым трудом поставить под сомнение теорию цивилизации Элиаса и опровергнуть тезис о необузданности сексуальности на этапе примитивных общественных форм. Прежде всего, защищается честь Средневековья. Конечно, Элиас явно переоценивал роль придворного этикета в развитии культуры, но и критику Дюрра тоже нельзя считать вполне справедливой. Таким образом, если иметь в виду осмысление главных потребностей, в стремлении к удовлетворению которых человеку труднее всего сохранить самообладание, то эти авторы дополняют друг друга.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ См.: Тойнби А. Постигание истории. – М., 1991.

² Гуссерль Э. Кризис европейского человечества и философия // Культурология. XX в. – М., 1995. С. 313.

³ Там же. С. 327.

⁴ Ясперс К. Всемирная история философии. – СПб., 2001. С. 77.

⁵ Дюмон Л. Homo Hierarchicus. – СПб., 2001.

⁶ См.: Фуко М. Надзирать и наказывать. Рождение тюрьмы. – М., 1999.



НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ



Приглашение к размышлению



ЖИЗНЬ И ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ КН. С.Н. ТРУБЕЦКОГО КАК ОБЪЕКТ НАУЧНОГО ИЗУЧЕНИЯ **О.Т. Ермишин. Князь С.Н. Трубецкой. Жизнь и философия: Биография. – М.: Синаксис, 2011. – 176 с.**

А.Т. ПАВЛОВ

В потоке современной историко-философской литературы имя князя Сергея Николаевича Трубецкого встречается не часто. Несколько вступительных статей к изданиям произведений Трубецкого, статей по материалам докладов на конференции 2006 г. и глав в монографиях и учебных пособиях, а также всего четыре диссертации, о которых в своей монографии пишет О.Т. Ермишин, погоды не делают. Пожалуй, только П.П. Гайденок уделила его взглядам серьезное внимание. Но в целом существующие статейные публикации не охватывают всех проблем, над которыми работал кн. С.Н. Трубецкой и которые заслуживают обстоятельного, подробного анализа, поскольку содержат как недостаточно продуманные утверждения, так и фрагменты идей, достойных осмысления и развития, а может быть и философской критики. По сравнению с публикациями, посвященными творчеству А.С. Хомякова и И.В. Киреевского, Ф.М. Достоевского и К.Н. Леонтьева, В.С. Соловьева и В.В. Розанова, С.Н. Булгакова и П.А. Флоренского, Н.А. Бердяева и Г.Г. Шпета и некоторых других наших мыслителей XIX – начала XX в., литература о кн. С.Н. Трубецком – это капля в море историко-философских работ. Да и 150-летие со дня рождения С.Н. Трубецкого было отмечено относительно скромно, хотя личность и деятельность С.Н. Трубецкого заслуживают внимания значительно большего.

Личность князя Сергея Николаевича Трубецкого привлекает тех, кто знакомится с деятельностью и творчеством этого представителя древнего княжеского рода, своим нравственным обликом, своими демократическими убеждениями, так сильно противоречащими сложившимся в нашем обществе взглядам на родовую аристократию как на «безжалостных эксплуататоров трудового народа». Князь С.Н. Трубецкой предстает перед исследователем его деятельности и взглядов как величайший труженик и самоотверженный защитник демократических принципов. Вся его жизнь с юношеских лет наполнена поисками духовных ценностей, стремлением познать скрытые от внешнего взгляда причины развития окружающего мира. И исследование взглядов этого искателя философской истины – задача благородная и благодарная.

Монография О.Т. Ермишина выглядит как чрезвычайно своевременное напоминание о том, что личность кн. С.Н. Трубецкого заслуживает большего внимания, а его философские взгляды должны быть исследованы более разносторонне, с разных точек зрения, как взгляды, ставящие многие философские проблемы, не нашедшие до сих пор исчерпывающего решения (хотя вряд ли возможны вообще исчерпывающие решения философских проблем).

Сам автор называет свой труд «скромным даром памяти великому русскому философу». Но важность этого «скромного дара» в том, что с его страниц выступают черты замечательного человека, талантливого и философски мыслящего ученого, который обратил внимание на важные философские проблемы, волновавшие ученый мир на рубеже XIX и XX столетий.

Монография О.Т. Ермишина начинается с изложения биографии С.Н. Трубецкого. Причем положительным моментом является стремление автора не просто рассказать о жизни Сергея Трубецкого, а рассмотреть процесс формирования его взглядов, понять причины раннего увлечения гимназиста философскими проблемами. При этом важным, как мне представляется, является предпринятая автором краткая, но информативно емкая характеристика студенческих работ С.Н. Трубецкого «О святой Софии, Премудрости Божией», «О счастье», «Род и его значение в жизни и познании». В большинстве работ о Трубецком и в учебных пособиях они не упоминаются, хотя ярко характеризуют серьезность философских увлечений молодого человека, который уже в первых опытах творческой деятельности ставит важные философские вопросы: о связи философии с жизнью, с религией и церковью, опираясь при этом на историю решения этих вопросов в прошлом. Платон и Кант, два философских гиганта, занимавших внимание С.Н. Трубецкого всю жизнь, уже присутствуют в этих ранних философских сочинениях.

Представляет интерес и рассмотрение О.Т. Ермишиным причин увлечения С.Н. Трубецкого общественными проблемами, которые автор усматривает в близком знакомстве Сергея Николаевича с положением крестьянских масс в кризисной голодный 1892 год, когда Трубецкой по приглашению рязанского губернатора занялся организацией помощи голодающим в рязанской губернии. При этом О.Т. Ермишин ссылается на воспоминания О.Н. Трубецкой, по свидетельству которой, до 1891 — 1892 гг. кн. С.Н. Трубецкой «жил исключительно философскими, научными и семейными интересами и область политики была ему совсем чужда». Подтверждением тому является также письмо Сергея Николаевича брату, в котором он пишет, что причиной голода стало глубокое разорение крестьянского хозяйства, бездействие правительства и полное отсутствие общественной организации. Знакомство с реальным состоянием дел в русской деревне могло, конечно, подвигнуть С.Н. Трубецкого на участие в общественной деятельности. Мне же представляется, что такое знакомство могло быть только толчком, а причиной общественной активности князя было воспитание отзывчивости к людским страданиям, христианское милосердие, привитое еще в детстве матерью, истинно верующей

христианкой Софьей Алексеевной, в девичестве княжной Лопухиной. О.Т. Ермишин верно отмечает в самом начале своей монографии влияние семейной обстановки, семейного воспитания на формирование нравственных убеждений молодого князя. Вообще все изложение жизни С.Н. Трубецкого показывает нам человека целеустремленного, трудолюбивого, увлеченного решением философских вопросов и очень внимательного к своим педагогическим обязанностям и состоянию демократических институтов в обществе.

Довольно подробно рассказывает автор о последних месяцах жизни С.Н. Трубецкого, посвященных решению злободневных общественных проблем, в том числе проблем избавления университета от студенческих беспорядков и налаживанию нормальных учебных занятий. Общественные волнения с конца 1904 г. привели фактически к прекращению учебных занятий, и в этих обстоятельствах единственным средством хоть как-то охранить университет от бесконечных студенческих забастовок и митинговых настроений многие представители профессуры и высшей школы в целом считали возвращение университетам уничтоженных университетским уставом 1884 г. академических свобод, которые, по убеждению С.Н. Трубецкого, должны были поднять авторитет профессуры и тем самым заинтересовать студентов в приобретении знаний и охладить их революционный пыл. До сих пор, кстати, в некоторых статьях превратно толкуется причина поездки кн. С.Н. Трубецкого в Санкт-Петербург с постановлением Совета университета, в котором якобы был высказан протест против вторжения полиции в университетские аудитории. Судя по некоторым воспоминаниям, профессура была бы не против такого вторжения с целью выдворения из учебных аудиторий посторонней публики. Но Совет-то принял решение не оградить университет от вторжения полиции, а просить правительство разрешить общественные собрания и митинги повсеместно и не привлекать их участников к ответственности. Университетские аудитории использовались революционно настроенными участниками митингов потому, что в университеты полиция не имела право вторгаться, а за пределами университета митингующие арестовывались. Чтобы такого соблазна митинговать в университетских аудиториях не было, Совет университета и принял 27 сентября 1905 г. постановление, в котором обратился к правительству с просьбой узаконить свободные общественные собрания и обеспечить личную неприкосновенность их участников. Такие меры, по мнению членов Совета, могли бы способствовать ограждению высшей школы от наплыва посторонней публики в университетские аудитории и обеспечить нормальные условия для учебного процесса. Вот с таким серьезным постановлением Совета только что избранный ректор и вынужден был поехать в столицу, чтобы лично объяснить причины, побудившие Совет принять такое постановление. Как известно, поездка кн. С.Н. Трубецкого в Санкт-Петербург окончилась трагически.

Две следующие главы монографии посвящены рассмотрению философских сочинений С.Н. Трубецкого. Очень обстоятельно, на анализе магистерской и докторской диссертаций рассмотрены историко-философские

основы философии С.Н. Трубецкого, который начинает с исследования процесса развития древнегреческой философии в магистерской диссертации и фактически завершает исследование влияния религиозных представлений на философию в докторской. Чтобы более конкретно показать развитие мысли С.Н. Трубецкого о связи философии с религией, о происхождении философии из религиозных идей, автор монографии останавливается на работе Трубецкого «Этюды по истории греческой религии», где Трубецкой, пишет О.Т. Ермишин, «сделал, по сути, первые шаги к тем религиозно-философским и культурологическим методам, которые получили дальнейшее распространение в гуманитарной науке XX века» (С. 41). А затем О.Т. Ермишин обращается к докторской диссертации С.Н. Трубецкого и анализирует трактовку Трубецким идеи Логоса в древнегреческой философии, Ветхом Завете и во всех четырех Евангелиях. К сожалению, в журнальной статье нет возможности показать весь объем проделанной автором монографии работы по раскрытию всей аргументации Трубецкого. Важным является то, что О.Т. Ермишин концентрирует свое внимание на раскрытии Трубецким мессионизма Христа и на внимании Трубецкого к Евангелию от Иоанна, которое Трубецкой рассматривает как наиболее полное и адекватное выражение учения о Логосе. К концу своего исследования, делает вывод О.Т. Ермишин, Трубецкой «приходит к очевидному выводу о том, что умозрительная идея логоса в античной философии полностью превзойдена и преодолена в Евангельском Логосе, который выступает как начало действительной жизни. Таким образом, историко-философское мировоззрение Трубецкого предполагает не только рождение философии из религии, но и развитие философских понятий в религиозные идеи. Такая взаимозависимость религии и философии есть одна из основ идеализма Трубецкого, его представления о значении религиозной философии» (С. 46).

Важным аспектом понимания С.Н. Трубецким взаимосвязи философии и религии является и его понимание роли разума в усвоении веры. Трубецкой писал, что именно разум способен отбросить ложные верования и защитить истинную веру. А ведь православная догматика критически относится к утверждению, что постижение таинств божественной жизни возможно с помощью разума. И некоторые русские философы, например, П.А. Флоренский и С.Н. Булгаков, тоже считали невозможным постижение таинств божественного Откровения без отказа от закона тождества и без признания принципиальной антиномичности божественной истины. Стоявший на несколько иных позициях Лев Шестов тоже считал несовместимыми разум и веру, и многие названия его работ говорят о противопоставлении им разума и веры: «Афины и Иерусалим», «Умозрение и Откровение», «Миф и истина», «Сократ и блаж. Августин», «Дерзновение и покорность» и т.п. С.Н. Трубецкой же подчеркивал совместимость разума и веры, хотя и отмечал, что вера является все же главным определением человеческого духа. Кстати, Б.Н. Чичерин обвинял С.Н. Трубецкого в мистицизме за признание «безотчетной веры» как источника знаний. Но С.Н. Трубецкой не был мистиком, утверждая роль веры в познании сущности мира, он высоко ставил

и разум, и чувства как необходимые средства познания, и подчеркивал, что именно метафизика, как продукт разума, способствовала изживанию многобожия и приготовила человечество к усвоению христианства.

Мысль о взаимосвязи философии и религии — одна из центральных идей русского философа, свидетельствующая о понимании им места религиозных убеждений в формировании мировоззрения личности. Вместе с этим интересно было бы рассмотреть и вопрос о понимании С.Н. Трубецким сложных взаимоотношений религии и науки, интенсивное развитие которой в XIX в. привело к появлению позитивизма и скептическому отношению ученых к религиозным верованиям. Понимая эту сложность, С.Н. Трубецкой писал, что наука столетиями отставала своею независимостью от суеверий и посторонних посягательств и «этой независимостью она не поступится никогда, и если отдельные умы будут измышлять всевозможные компромиссы между наукой и религией, то для науки такие компромиссы пройдут совершенно бесследно. Никакой добросовестный ученый, уважающий науку, никогда не согласится на подобную сделку между наукой и религией, равно недостойную обеих» (*Трубецкой С.Н.* Собр. соч. В 6 т. М., 1907. Т. 1. С. 447). То есть С.Н. Трубецкой, как и В.И. Вернадский, специально рассмотревший этот вопрос в своей работе «О научном мировоззрении», хорошо понимал самостоятельную роль религии, философии и науки в целостном мировоззрении личности и не пытался подчинить один род духовной деятельности другому.

Третью главу, посвященную рассмотрению концепции конкретного идеализма Трубецкого, автор монографии начинает с краткой характеристики его работы «О природе человеческого сознания», которую он оценивает как предварительный набросок Трубецкого к разработке основных своих идей. Эта работа, по мнению О.Т. Ермишина, «имеет большое значение для понимания личной философской эволюции Трубецкого, но обладает малой объективной ценностью для так называемой «философии как строгой науки», поскольку в основном формулирует проблемы, а не решает их» (С. 62). С такой оценкой можно, пожалуй, согласиться, поскольку рассуждения о соборности человеческого сознания в этой работе не свободны от противоречивых утверждений. Но это говорит скорее о том, что сама проблема, заинтересовавшая С.Н. Трубецкого, не решена однозначно и доказательно в науке и философии до сих пор. Однако эта работа характеризует С.Н. Трубецкого как очень серьезного исследователя, опирающегося не только на философские работы своих предшественников и современников, но и на теоретические и экспериментальные исследования ученых, в которых затрагиваются проблемы сознания и процессов познания. Он критикует материалистическое объяснение душевной жизни английского ученого Г. Маудсли, ассоциативную психологию А. Бэна, немецких естествоиспытателей-материалистов Л. Бюхнера и К. Фохта, упоминает исследования немецких психофизиков Г. Фехнера и В. Вундта, французского психолога П. Жане, зоологов Геккеля, Йегера, Роменса, Эспинаса и других ученых, работы которых были важны для понимания природы человеческого сознания. Вообще работы С.Н. Трубецкого свидетельствуют о хорошем знании литературы по психологии,

физиологии, биологии, он был широко образованным человеком. И упреки Н.Н. Страхова в адрес С.Н. Трубецкого в письме к Н.Я. Гроту от 11 апреля 1893г., который писал, что если бы Сергей Трубецкой прочитал его книгу «Мир как целое», «то не писал бы он, что энергия тратится на мысль, или на желание. Это такое грубое и элементарное невежество, что ему нет извинения» (Николай Яковлевич Грот в очерках, воспоминаниях и письмах товарищей и учеников, друзей и почитателей. — СПб., 1911. С. 252 — 253) вызваны скорее обидой автора на то, что с его книгой молодой приват-доцент не ознакомился. Ведь сама мысль о психической энергии как одной из разновидностей энергии в мире была в конце XIX в. довольно распространенной и среди естествоиспытателей. Эту мысль разделял и Н.Я. Грот. Так что говорить о невежестве Трубецкого, тем более «грубом и элементарном» не было оснований. И не случайно В.И. Вернадский в своей речи на заседании студенческого научного общества памяти кн. С.Н. Трубецкого в 1908 г., характеризуя Трубецкого как одного из «первых оригинальных, чисто *русских* философов», как идеалиста-философа «с резкой мистической основой своего миропонимания», говорил, что Трубецкой «в то же время являлся крупным ученым, владеющим всем аппаратом ученого XX в.» (Сборник речей, посвященных памяти кн. С.Н. Трубецкого. — М., 1909. С. 12 и 9).

Обстоятельно проанализирована в монографии О.Т. Ермишина работа С.Н. Трубецкого «Основания идеализма». Особое внимание автор уделил критике Трубецким мистического идеализма, который игнорирует конкретную реальность как источник чувства и мысли, т.е., по сути дела, отказывается от объективного знания. «Идея конкретного идеализма, обоснованная Трубецким, есть своеобразный ответ немецким идеалистам, развитие и корректировка их философских систем», — пишет О.Т. Ермишин. «Конкретный идеализм есть не только философское обоснование действительности и ее связи с абсолютным сущим, но и логическая основа для религиозного сознания» (С. 67).

В своей монографии О.Т. Ермишин обращает внимание на работу С.Н. Трубецкого 1902 — 1904 гг. «Вера в бессмертие», которая редко попадает в поле зрения историков философии, хотя она как бы закрепляет размышления Трубецкого о своем философском видении мира. О.Т. Ермишин рассматривает эту работу как конкретное религиозное обоснование концепции конкретного идеализма. В этой работе, пишет он, Трубецкой все свои «мысли договаривает до конца и полностью раскрывает сущность конкретного идеализма... Конкретный идеализм — это не просто теоретическое построение, а философский идеал, к пониманию которого Трубецкой стремился, пытаясь раскрыть его содержание на основе личного духовного опыта» (С. 72).

В последней главе своего исследования О.Т. Ермишин проанализировал литературу о жизни и творчестве С.Н. Трубецкого, вышедшую в свет в основном до 1917 г. и в зарубежных изданиях. В Советском Союзе взгляды Трубецкого внимания не удостоились. И только в 1989 г. в «Вопросах философии» появилась статья С.Н. Трубецкого «Чему надо учиться у материализма» с предисловием Н.К. Гаврюшина и в «Вестнике

высшей школы» была опубликована речь С.Н. Трубецкого на заседании Историко-филологического общества. Так что знакомиться с творческим наследием князя С.Н. Трубецкого мы начали фактически только с 90-х годов прошлого столетия.

Монография О.Т. Ермишина примечательна не только своим анализом творчества князя С.Н. Трубецкого, она содержит приложения, которые дают дополнительный материал для изучения жизни и деятельности С.Н. Трубецкого.

Во-первых, О.Т. Ермишин впервые публикует рукопись девятнадцатилетнего Сергея Трубецкого «Конспект моей философии», которая занимает 12 страниц печатного текста и свидетельствует о серьезных намерениях выпускника гимназии заняться разработкой философских проблем.

Во-вторых, в книге помещены 18 фотографий семьи и близких С.Н. Трубецкого, которые помогают прочувствовать семейные отношения и окружение философа.

В-третьих, публикуются воспоминания друга и родственника С.Н. Трубецкого, приват-доцента юридического факультета Н.В. Давыдова, в которых рассказывается о семействе Трубецких, детстве, юности и характерных чертах личности Сергея Николаевича, об организации и деятельности Историко-филологического студенческого общества и особенно интересно и подробно описывается поездка членов этого общества в Грецию летом 1903 г.

Все это украшает книгу и делает ее незаменимой при изучении жизни и деятельности кн. С.Н. Трубецкого. Конечно, интересная, содержательная, насыщенная идеями книга О.Т. Ермишина не исчерпывает всего богатства идей, над которыми работал кн. Трубецкой и которые заслуживают более детального и углубленного исследования. Но это первое монографическое исследование жизни и философии кн. С.Н. Трубецкого и в этом его непреходящее значение.

Рецензии, аннотации, отзывы

Ж. ПИРОН.

ЛЕВ ШЕСТОВ. ФИЛОСОФ БЕСПОЧВЕННОСТИ

(G. Piron. Léon Chestov, philosophe du déracinement. – Lausanne: L'Age d'Homme, 2010. – 456 p.)

К.В. ВОРОЖИХИНА

Книга Женеэвьев Пирон, посвященная творчеству Льва Шестова, для исследователей русской философии представляет особый интерес. Автор, научный сотрудник Русского отделения Университета Женевы, проделала колоссальную работу по анализу труднодоступных материалов – черновых набросков, тетрадей и переписки Шестова; многие тексты из архива Шестова в Сорбонне публикуются и комментируются впервые.

В основу монографии легло диссертационное исследование Пирон, проведенное под руководством известного слависта Жоржа Нива. Автор пытается разгадать «тайну» интеллектуальной и творческой биографии Шестова, докопаться до глубинных истоков экзистенциального кризиса, пережитого мыслителем в 1895 г. и предопределившего, как она полагает, дальнейшую эволюцию его творчества. Задача Пирон схожа с той, которую ставил Шестов как исследователь и комментатор текстов Толстого, Достоевского, Кьеркегора и Ницше – восстановить траекторию внутренней жизни мыслителя, найти отражение субъективного опыта автора в его художественных и философских произведениях. Шестовский метод «странствования по душам» Пирон применяет к самому Шестову.

В работе исследуется ранний период творчества мыслителя, выявляются «корни беспочвенности» Шестова. Выбор этих «корней» весьма необычен: идеи народников (в том числе Герцена), графа Толстого (именно Лев Николаевич, согласно Пирон, «заразил» молодого Шестова Библией, а вовсе не Ницше, как утверждал Николай Бердяев) и Фихте. Книга восполняет пробел в исследовании первых работ Шестова – рассказов и статей, которые до настоящего времени никем специально не анализировались. В возрасте 23 – 28 лет Шестов пробовал себя в прозе – писал рассказы, героями которых были идеалисты и революционеры, борцы против социальной несправедливости, готовые принести себя в жертву во имя высоких идей. Рассказы носили отчасти биографический характер (диссертация Шестова, посвященная рабочему законодательству, была запрещена, и ему пришлось покинуть Московский университет). Статьи и рассказы начинающего мыслителя имели политическое звучание. Они были направлены на пробуждение общественного сознания (призыв к «бодрствованию духа» оставался одним из главных мотивов в философии Шестова). Вслед за народниками Шестов заявляет о том, что моральная миссия интеллигенции – способствовать общественному прогрессу

через культурное просвещение. Однако в 1900 г. он отказывается от пропаганды каких-либо политических идей.

Пирон рассматривает статьи философа¹, которые прежде не привлекали внимания исследователей, и вплетает их в эволюцию взглядов Шестова. Одна из них свидетельствует о близости философа к толстовцам (друг и ученик Шестова Е. Лундберг был заключен под арест из-за отказа служить в армии).

Исследовательница выделяет три ипостаси Шестова: философ, герменевт, писатель. Если о Шестове-философе было сказано много, то говоря о нем как о герменевте и литераторе, Пирон представляет Шестова с новой, малознакомой читателю стороны.

Герменевтика Шестова раскрывается как «борьба с очевидностями» восприятия и интерпретации текста. В «контрапунктуре» анализируемых произведений он различает два голоса: рациональный, приводящий доводы и аргументы (этот голос передает то, что хочет сказать автор), и эмоциональный, срывающийся на крик — голос, раскрывающий истину пережитого, экзистенциальную истину, о которой сам автор может не знать. Шестов указывает на внутреннюю борьбу личности, отражающуюся в тексте, ее двойственность и расколотость (неслучайно его называли предтечей психоанализа). Свою задачу Шестов видит в расшифровке внутренней жизни Другого, ищет глубинные мотивы творчества, обращая внимание на символы-знаки, помогающие раскрыть сокровенные тайны его героев. Шестову интересны переживания и душевные состояния, а не идеи или концепции. Избранные им «литературные пациенты» являются его двойниками, он пользуется ими как масками; философско-герменевтические изыскания Шестова представляют собой не что иное, как непрерывный самоанализ.

Однако наставником философа в области исследования души является не З. Фрейд, а Ф. Ницше, который в свою очередь постигает это искусство во многом благодаря Ф. Достоевскому. Шестову оказывается ближе ницшеанский акцент на чувстве вины, страдании и саморазрушении. Обостренное ощущение зла и чувство вины — основа его религиозной философии, главный экзистенциальный источник его сочинений. Причем связь между этой виной, совершенным поступком и наказанием может вовсе отсутствовать: чувство вины может не иметь причины, а за преступлением может не следовать кара — отсюда «переоценка ценностей» Шестова.

Пирон, анализируя работу «Шекспир и его критик Брандес», обращает внимание на то, что те голоса, которые Шестов искал в произведениях своих героев, слышатся и в его текстах. Эту раннюю книгу автор считает ключевой для понимания творчества Шестова, поскольку она написана в период мировоззренческого кризиса философа и является свидетельством пережитого им трагического опыта, отражает ощущение «потери почвы» и знаменует постепенный отход от идеализма. Главное, с чем борется Шестов в этот период, — это интеллектуальное обольщение, гордость рассудка и отрыв от реальности (свойства безжизненного и бессильного Гамлета). Как последователь шестидесятников, он считает,

что идеалы должны воплощаться в действительность, — олицетворением этого служит фигура Брута.

Пирон развенчивает миф о мизантропии и аполитичности Льва Шестова, опровергает мнение о том, что философ не слышал поступь истории². Рабочие записи и тетради сохранили свидетельства об эмоциональной реакции философа на политические волнения и исторические события. Шестов написал всего четыре статьи, посвященные этим событиям — революции 1905 г., приходу к власти большевиков в России и нацистов в Германии: «Пророческий дар (к 25-летию смерти Ф.М. Достоевского)» (1905)³, «Жар-птицы: к характеристике русской идеологии» (1918)⁴, «Что такое русский большевизм?» (1920)⁵, «Угроза современных варваров» (1934)⁶. История интересует Шестова, прежде всего, как индивидуальная история отдельного человеческого существования в столкновении с неумолимой реальностью, с жизнью. Но у него есть также и чувство всемирной истории и определенная философия истории.

История по Шестову — не линейно-телеологический, однонаправленный процесс; она прерывна и калейдоскопична, представляет собой странствование, блуждание. Читая Библию, Шестов, с одной стороны, старался осмыслить исторические события, свидетелем которых он был, пытаясь вписать современность в контекст библейской истории и с помощью Священного Писания интерпретировать происходящее, с другой — стремился найти место библейскому откровению в современной мысли.

Пирон усматривает в текстах Шестова историко-философскую концепцию, основанную на противопоставлении «типов» мыслителей: Шекспир — его критик Брандес, Брут — Гамлет, Спиноза — Лир, Кант — Макбет, Толстой — Ницше, Ницше — Достоевский; ряд фигур вводится диалектически: идеи Лютера оказываются синтезом философии Толстого и Ницше, мысль Спинозы — взглядов Декарта и Паскаля, мирозерцание Кьеркегора — веры Иова и умозрения Гегеля.

История философии для Шестова — это «странствование по душам», которое предполагает схватывание и передачу того «я», что живет за словами. С методом «странствования по душам» неразрывно связан его способ создания текста. Как указывает Пирон, работы Шестова сотканы из бесчисленного множества фрагментов-цитат, выхваченных из самых разнообразных литературных и философских источников, которые переключаются и «играют» друг с другом, — «осколков», «обрывков» других, более ранних текстов: библейских изречений, высказываний философов и поэтов, литературных отрывков. Автор, как и многие исследователи, обращает внимание на неаккуратность Шестова в цитировании: он деформирует и искажает цитаты, часто воспроизводит по памяти, передавая их смысл приблизительно и неточно. Такое цитирование оказывается неявным способом изложения мыслей самого Шестова; цитаты «вкладываются» в уста мыслителей-двойников, которым Шестов приписывает собственные идеи.

Исключительный интерес для Пирон представляет язык Шестова, стилистика его философских работ. Пирон обращает внимание на ри-

торику двусмысленности, парадоксальности, которую использует мыслитель, ироничность и афористичность его языка. Шестовскому стилю присущи особая ритмика, поэтика, проявляющиеся во множественных повторениях — язык Шестова родствен языку магическому, «заклинательному», перформативному. Метафоры и образы, которые используются Шестовым в текстах, полисемичны и многогранны, их смыслы метастабильны, изменчивы, оттого сложноуловимы. Афористичность и парадоксальность мысли Шестова — наиболее подходящие формы выражения философии беспочвенности; они являются отражением и инструментом передачи чувства неукорененности, неопределенности.

Философия Шестова стоит особняком, не вполне вписываясь в контекст русской философской культуры десятилетий XX в. Современники, ввиду крайнего индивидуализма Шестова, ироничности его философии и отсутствия в ней идеи соборности, рассматривали автора «Апофеоза беспочвенности» как «слишком западного» философа. На Западе же за ним закрепился ярлык скептика и нигилиста, философа одиночества и абсурда — и вместе с тем наиболее поэтичного из русских религиозных мыслителей.

Пирон в своей книге борется с этими «очевидностями» и стереотипами в интерпретации философии Шестова, стараясь раскрыть его творчество «изнутри» (уделяя, быть может, слишком много внимания биографии). Насыщенная богатым фактическим и литературно-философским материалом, работа Пирон представляет собой одно из самых интересных и основательных исследований творчества Льва Шестова.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Вопросы совести // Жизнь и искусство. Киев, 22 декабря 1895 г.; Георг Брандес о Гамлете // Киевское слово. № 2855. 1895, 22 декабря; Журнальное обозрение // Жизнь и искусство. — Киев. 1896, 9 января; Идеализм и символизм «Северного вестника» // Russian Literature Triquarterly. № 16. — Michigan: Ann Arbor, 1979.

² Булгаков С. Некоторые черты религиозного мировоззрения Л.И. Шестова // Современные записки. 1939. № LXVIII. С. 309.

³ Шестов Л. Начала и концы. — СПб., 1908.

⁴ Знамя. 1991. № 8.

⁵ История философии. Вып. 8. — М., 2001.

⁶ Вестник АН СССР. 1991. № 5.

Обзоры, объявления, сообщения

**МЕЖДУНАРОДНАЯ КОНФЕРЕНЦИЯ
«МУДРОСТЬ ФИЛОСОФИИ:
ТВОРЧЕСКИЙ ПУТЬ ПОЛЯ РИКЁРА»**

Москва, Институт философии РАН, 28 — 29 мая 2013 г.

В 2013 г. исполняется 100 лет со дня рождения выдающегося французского философа Поля Рикёра (1913 — 2005). Рикёр — видный теоретик герменевтики, творчески соединивший в своей концепции идеи феноменологии, теории интерпретации, этики экзистенциально-персоналистской философской традиции, теории справедливости, психоанализа, философии языка. В последнее десятилетие своей жизни помимо академических исследований Рикёр обращается к актуальным проблемам морали, политики, права, жизненной мудрости. Его публикации и выступления по вопросам практической философии востребованы и вызывают широкий общественный резонанс. Учение философа имеет мировое значение.

Он — почетный доктор более 30 университетов, его труды переведены на многие языки современного мира. В честь столетнего юбилея Рикёра в ноябре 2013 г. ЮНЕСКО организует сессию «Дни Рикёра в Париже», посвященную проблемам творческого мышления в концепции французского мыслителя.

С 28 по 29 мая 2013 г. в Институте философии РАН состоится международная конференция «Мудрость философии: творческий путь Поля Рикёра».

На конференции предполагается обсудить следующие проблемы.

- Поль Рикёр — классик современной философии.
- Назначение философии. Философия и история философии.
- Герменевтика и теория интерпретации.
- Соотношение этики и морали.
- Социальные и этические аспекты учения о справедливости.
- Время и историческое познание.
- Память и история. Понятие коллективной памяти.
- Проблемы признания, дара, заботы.

Рабочий язык конференции — русский; доклады иностранных участников будут переведены.

Заявки и тексты выступлений принимаются до 15 апреля 2013 г.

Материалы Конференции будут опубликованы.

К сожалению, Институт философии не может взять на себя расходы, связанные с участием в конференции ученых из других городов.

Адрес Института философии РАН: Москва, ул. Волхонка, д. 14/1 стр. 5 (ст. м. «Кропоткинская»). Для корреспонденции, направляемой Оргкомитету, к этому адресу следует добавлять: *Сектор современной западной философии, к. 411.*

Оргкомитет конференции: И.И. Блауберг И.С. Вдовина, Д.А. Кибальчич, О.И. Мачульская, И.А. Михайлов.

Приглашаем желающих выступить на конференции направлять тексты докладов объемом до 15 000 знаков, а также краткое резюме своего выступления на английском языке (600 — 800 знаков) по электронному адресу: **Ricoeur.Moscou.2013@gmail.com**

Наши авторы

Бернюкевич Татьяна Владимировна – профессор Забайкальского государственного университета (г. Чита), доктор философских наук.

Волкова Америко Екатерина – преподаватель русского языка Государственного Университета г. Сан-Паулу (Бразилия), переводчик, кандидат филологических наук.

Ворожихина Ксения Владимировна – аспирантка кафедры истории русской философии философского факультета МГУ им. М.В. Ломоносова.

Де Камарго Грилло Шейла Виейра – преподаватель филологии и португальского языка Государственного Университета г. Сан-Паулу (Бразилия), руководитель группы дискурсивных исследований GEDUSP, член группы «Язык и память», кандидат лингвистических наук.

Евлампиев Игорь Иванович – профессор философского факультета Санкт-Петербургского государственного университета, доктор философских наук.

Ермишин Олег Тимофеевич – ведущий научный сотрудник научно-исследовательского центра Дома русского зарубежья им. Александра Солженицына, член Общества историков русской философии им. В.В. Зеньковского, доктор философских наук.

Лазарев Валентин Васильевич – ведущий научный сотрудник сектора истории русской философии Института философии РАН, доктор философских наук.

Марков Борис Васильевич – Заслуженный деятель науки РФ, заведующий кафедрой философской антропологии философского факультета Санкт-Петербургского университета, профессор, доктор философских наук.

Мачульская Ольга Игоревна – научный сотрудник сектора современной западной философии Института философии РАН, российский корреспондент Фонда Рикёра.

Павлов Алексей Терентьевич – профессор кафедры истории русской философии философского факультета МГУ им. М.В. Ломоносова, доктор философских наук.

Северикова Нина Михайловна – Заслуженный научный сотрудник Московского государственного университета им. М.В. Ломоносова, научный сотрудник кафедры истории русской философии философского факультета Московского государственного университета им. М.В. Ломоносова, кандидат философских наук.

Сиземская Ирина Николаевна – главный научный сотрудник сектора социальной философии Института философии РАН, доктор философских наук.

Тульчинский Григорий Львович – Заслуженный деятель науки РФ, профессор кафедры прикладной политологии Санкт-Петербургского филиала Национально-исследовательского университета «Высшая школа экономики», доктор философских наук.

Шитов Анатолий Михайлович – доктор философии Карлова университета (Прага, Чехия).

Уланов Мерген Санджиевич – профессор кафедры философии и культурологии Калмыцкого государственного университета, доктор философских наук.

Ямпольская Анна Владимировна – доцент Центра феноменологической философии философского факультета Российского государственного гуманитарного университета, кандидат философских наук.



About the Authors



Bernyukevich, Tatiana – professor (Transbaikalsk State University, Chita city), PhD.

de Camargo Grillo, Sheila Vieira – professor (State University of São Paulo, Brazil), head of discursive research group GEDUSP, member of the group «Language and Memory», PhD.

Ermishin, Oleg – leading staff scientist (Research Centre of Alexander Solzhenitsyn House of Russia Abroad), member of the Zenkovsky Society of Historians of Russian Philosophy, PhD.

Evlampiev, Igor – professor (Saint Petersburg State University), PhD.

Lazarev, Valentin – leading staff scientist (Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences), PhD.

Machulskaya, Olga – staff scientist (Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences), Russian corresponding member of the Fonds Ricœur.

Markov, Boris – honoured science figure of the Russian Federation, head of the Department of Philosophical Anthropology (Saint Petersburg State University), professor, PhD.

Pavlov, Alexey – professor (Lomonosov Moscow State University), PhD.

Severikova, Nina – honoured staff scientist of the Lomonosov Moscow State University, staff scientist (Faculty of Philosophy of the Lomonosov Moscow State University), PhD.

Shitov, Anatoly – doctor of philosophy (Charles University in Prague, Czech Republic).

Sizemskaya, Irina – principal staff scientist (Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences), PhD.

Tulchinsky, Grigory – honoured science figure of the Russian Federation, professor (National Research University Higher School of Economics, Saint Petersburg branch), PhD.

Ulanov, Mergen – professor (Kalmyk State University), PhD.

Volkova Americo, Ekaterina – professor (State University of São Paulo, Brazil), Russian language teacher and translator, PhD.

Vorozhikhina, Ksenia – postgraduate student (Lomonosov Moscow State University).

Yampolskaya, Anna – associate professor of the Centre of Phenomenological Philosophy (Faculty of Philosophy of the Russian State University for the Humanities), PhD.

CONTENTS

PANORAMA OF THE WORLD PHILOSOPHICAL THOUGHT

Russian World Abroad ■

<i>V.A. MOSKVIN, Kh.E. MARINOSYAN</i>	The Heritage of Russia Abroad: Synthesis of the Global and the National	5
<i>O.T. ERMISHIN</i>	Historiosophy of the Revolution in Russia Abroad in the 20 th c.	8
<i>A.M. SHITOV</i>	B.V. Yakovenko and his «History of the Great Russian Revolution»	18
<i>B.V. YAKOVENKO</i>	Preface to «History of the Great Russian Revolution»	23

Russian Philosophy: Poles and Vectors ■

On the 200th Anniversary of the Birth of A.I. Herzen

<i>EDITORIAL</i>	Philosophical Heritage of A.I. Herzen and Modernity	33
<i>I.I. EVLAMPIEV (St. Petersburg)</i>	A. Herzen and the «Nonclassical» Conception of European History	35
<i>V.V. LAZAREV</i>	On the Way to Synthesis of Decayed Parts	46
<i>I.N. SIZEMSKAYA</i>	A.I. Herzen: Historiosophical Ideas and Caution to Posterity	57
<i>N.M. SEVERIKOVA</i>	The Great Champion of Justice	68

Bakhtin Studies Abroad ■

<i>G.L. TULCHINSKY (St. Petersburg)</i>	The Brazilian Lessons of Bakhtin Studies	79
<i>Sh.V. DE CAMARGO GRILLO (Brazil), E. VOLKOVA AMERICO (Brazil)</i>	Ideas of the «Bakhtin Circle» in Brazil	84

Foreign Philosophy. History and Modernity ■

On the 100th Anniversary of Paul Ricœur's Birth

<i>O.I. MACHULSKAYA</i>	In Search of Meaning	95
-------------------------	----------------------	----

Philosophical Thought: Reception and Interpretation ■

<i>A.V. YAMPOLSKAYA</i>	Jean-Luc Marion and Reduction to Givenness	100
-------------------------	--	-----

PHILOSOPHY AND CULTURE: THE TEMPORAL CONTEXT

Culture and Civilisation ■

<i>M.S. ULANOV (Elista)</i>	Buddhism and Orthodoxy in the Civilisational Space of Russia: Origins of Tolerance	115
<i>T.V. BERNYUKEVICH (Chita)</i>	Asia and Buddhism in the Context of the Ideas of V. Khlebnikov's Poetry	123

PHILOSOPHY AND EDUCATION

School of Philosophising ■

<i>B.V. MARKOV (St. Petersburg)</i>	Basics of Philosophy Part V. Philosophy of History Chapter 14. Philosophy of History in the 20 th c. § 27. The Theory of Civilisational Approach	137
-------------------------------------	--	-----

SCIENTIFIC LIFE

The Invitation to Reflection ■

<i>A.T. PAVLOV</i>	The Life and Work of Prince S.N. Trubetskoy as an Object of the Scientific Research (Review of the Book: O.T. Ermishin, Prince S.N. Trubetskoy, Life and Philosophy: The Biography)	146
--------------------	---	-----

Reviews, Annotations, and Feedback ■

<i>K.V. VOROZHIKHINA</i>	G. Piron, Lev Shestov, The Philosopher of Groundlessness (Léon Chestov, philosophe du déracinement)	153
--------------------------	---	-----

Surveys, Announcements, and Other Information ■

International Conference «Wisdom of Philosophy: The Philosophical Career of Paul Ricœur»	157
■	
About the Authors	159
■	
Contents	160