



УЧЕНЫЕ ЗАПИСКИ

ТАВРИЧЕСКОГО
НАЦИОНАЛЬНОГО УНИВЕРСИТЕТА
им. В. И. Вернадского

Том 16 (55). № 1
ФИЛОСОФИЯ. СОЦИОЛОГИЯ

Симферополь
2003

УЧЕНЫЕ ЗАПИСКИ
ТАВРИЧЕСКОГО НАЦИОНАЛЬНОГО
УНИВЕРСИТЕТА им. В. И. ВЕРНАДСКОГО

Научный журнал

Том 16 (55). № 1

Философия. Социология.

Симферополь, Таврический национальный университет им. В. И. Вернадского, 2003

Журнал основан в 1918 г.

ISSN 1606-3715
Свидетельство о регистрации – серия КМ № 534
от 23 ноября 1999 года

Редакционная коллегия:

Багров Н. В. - главный редактор
Бержанский В. Н. - заместитель главного редактора
Ена В. Г. - ответственный секретарь

Редакционный совет серии «Философия»

Берестовская Д. С., доктор философских наук, профессор
Лазарев Ф. В. (редактор отдела), доктор философских наук, профессор
Мартынюк Ю. Н., доктор философских наук, профессор
Николко В. Н., доктор философских наук, профессор
Шоркин А. Д., доктор философских наук, профессор

© Таврический национальный университет, 2003 г.

Подписано в печать 15.12.2003. Формат 70x100 ¹/₁₆
11,4 усл. п. л. 11,5 уч.-изд. л. Тираж 500. Заказ № 296.
Отпечатано в информационно-издательском отделе ТНУ.
ул. Ялтинская, 4, г. Симферополь, 95007

"Учение записки Таврического национального университета ім. В. І. Вернадського"

Науковий журнал. Серія "Філософія. Соціологія". Том 16(55). №1.
Сімферополь, Таврійський національний університет ім. В. І. Вернадського, 2003
Журнал заснований у 1918 р.
Адреса редакції: вул. Ялтинська, 4, м. Сімферополь, 95007
Надруковано у інформаційно-видавничому відділі Таврійського національного університету
ім. В. І. Вернадського. Вул. Ялтинська, 4, м. Сімферополь, 95007

УДК 161.111

Лазарев Ф.В.

МУДРОСТЬ: ОТ ПРОТОФИЛОСОФИИ К ПОСТФИЛОСОФИИ

Как известно, изначальное самоназвание философии означает *любовь к мудрости*. Неискушенному в теоретических построениях человеку может показаться, что с древнейших времен философы только тем и занимались, что пытались прояснить, что такое мудрость. Каково же будет удивление этого неискушенного человека, когда он узнает, что философы на протяжении двух с половиной тысяч лет, словно сговорившись, почти не обращались к этой теме. В пятитомной «Философской энциклопедии» не нашлось места даже нескольким строчкам, посвященным понятию мудрости. В недавно вышедшей «Всемирной энциклопедии: Философия - XX век» вам встретятся такие термины, как *лего* (тип детского конструктора), *шизофрения*, *конфигурирование*, *коллаж*, *складка* и т.п., но вы напрасно будете искать там статью под названием «мудрость». Да и в современных учебниках философии (включая европейские и американские) лишь в редких случаях заходит речь на эту тему. Это шокирующее обстоятельство по праву можно назвать *скандалом в философии*. Для такого положения дел были, конечно, свои исторические, социокультурные и эпистемологические причины. Однако это тема для отдельного разговора. В данной статье предполагается обсудить лишь один аспект этой проблемы, а именно: *феномен мудрости в культурно-историческом измерении*, обратив особое внимание на значение этого феномена в *духовных исканиях XXI века*.

МУДРОСТЬ: КУЛЬТУРНО-ИСТОРИЧЕСКОЕ ИЗМЕРЕНИЕ

В своей исторической эволюции мудрость как явление культуры прошла несколько этапов. В Древнем Египте, Древней Индии и Древнем Китае она составляла духовный фундамент этих наиболее развитых цивилизаций. В древнеегипетской мифологии важную роль играл Тот – бог мудрости. Его называли «владыкой времени», он вел счет дням, разделял время на месяцы и годы, научил людей счету и письму. Его жена Маат – богиня истины и порядка. Тотическое начало в культуре древности включало в себя единство двух измерений – обыденный, профанный мир и мир высших сил. Бог Тот выступает *посредником* между земным бытием и сакральной сферой. Его важнейшая функция – быть проводником, сопровождать души умерших людей в мир вечности. Он выступает также как попечитель и наставник, под его покровительством находятся библиотеки, архивы, различные виды интеллектуальной деятельности. (И в жизни современного человека мудрость по-прежнему выполняет свою функцию наставника в *искусстве жить* и функцию посредника в вопросах временного и вечного). Если иметь в виду Древний Восток, то в своем наиболее глубоком

выражении мудрость известна сегодня как индийская и китайская *философия*. Однако называть этот специфический пласт культуры философией на западный манер было бы совершенно ошибочно. Разумеется, у китайских и индийских мудрецов мы встречаем многие идеи, которые имеют собственно философскую ценность и могут быть восприняты мировой философской мыслью как полноценная составляющая историко-философского процесса. Важно, однако, отказаться от застарелой привычки рассматривать духовные богатства восточных цивилизаций исключительно через призму западных культурных клише.

В отличие от восточной традиции, в древнегреческом мире развитие мудрости пошло по совершенно другому руслу. В VI-V вв. до н.э. в древнегреческую культуру мощно входит идея рациональности. Греческое слово «*sophia*» в культурном самосознании того времени имело два оттенка: во-первых, оно означало «благоразумие», т.е. искусство жить и успешно вести дела в обыденной сфере; во-вторых, некоторое чисто теоретическое, абстрактное знание, напрямую не нацеленное на решение собственно практических задач. Греческие мыслители, опираясь на принцип рациональности, сосредоточили свое внимание в основном на втором аспекте. Это не значит, конечно, что софийное начало культуры полностью исчезает из поля зрения философов того периода. У определенных авторов и в определенных своих проявлениях оно было даже весьма значительным, например, в творчестве Эпикура, у софистов и стоиков. И все же, если иметь в виду общую тенденцию, то мы должны сказать, что софийность претерпела в древнегреческой культуре глубинную трансформацию, породив в итоге качественно новый феномен — философию в западном смысле слова. Мудрость как таковая уходит в тень, уступая дорогу умозрительному философствованию, провозгласившему свободу мышления, самопознание и беспощадную критику окружающего своей главной целью. Любопытно, что на этом пути греки подвергли критике и самую мудрость, включая такие ее отечественные формы, как гомеровская и трагедийная мудрость. Мудрость как феномен культуры все больше становится объектом рациональной рефлексии, объектом философской «деконструкции», сократовской иронии, платоновской диалектики и т.п. Философы пытаются найти несостыковки в ее исторической конструкции, выявить ее скрытые подпорки и необоснованные притязания.

За философию - это великое интеллектуальное начинание античности - пришлось, однако, заплатить дорогую цену. Посвятив себя умозрению, философы все больше отдалялись от благоразумия, от той «софии повседневности», которую по праву можно назвать активной добродетелью, духовным практикованием, искусством гармонизации жизни. Эта традиция так или иначе сохранялась и в последующие столетия. Не случайно в конце XIX века Ницше вынужден был с горькой иронией воскликнуть: «Истинный философ - так кажется *нам*, друзья мои? - живет не «по-философски», и «не мудро», прежде всего, *не умно...*» [1, с. 326-327]. За сто лет до этого другой европейский философ, Кант, констатировал, что мудрость вообще-то больше состоит в образе действий, чем в знании.

В Средние века мудрость частично восстанавливается в своих культурных правах, но исключительно в виде *премудрости Творца*, оставляя довольно большой

простор для иррационализма и мистики в мирской жизни. Новое время отказывается от предшествующих форм как мудрости, так и иррациональности. Высшим авторитетом в познании, в вопросах общественной жизни, в мирских делах объявляется разум. В конечном счете это был именно *научный разум*. Все явственнее наука начинает выступать как высшая инстанция, вырабатывающая абсолютную истину о мире. Именно эта ориентация на науку как приоритетную ценность и составляет, пожалуй, наиболее характерную особенность нововременной философии.

Беспрецедентные успехи научно-технического прогресса в XX веке поначалу вселяли исторический оптимизм, но его отрицательные последствия не заставили долго ждать. Во второй половине XX века наступает всеобщее разочарование в просветительских и сциентистских иллюзиях, в перспективах технократической цивилизации, в научном разуме вообще. Наука перестает быть авторитетом даже в вопросах познания, не говоря уже о других сферах человеческого бытия. Как уже отмечалось, самодовлеющее положение религиозной мудрости, наблюдавшееся в Средние века в европейской цивилизации, было преодолено в Новое время в результате обращения к Разуму. На рубеже XXI в. стало действительно необходимым преодоление самодовлеющего положения самого научного разума. Значит ли это, что человечество должно повернуться лицом к стихии иррациональности? Такой поворот событий в трансформации мыслительной культуры современной цивилизации – а он буквально на наших глазах уже набирает силу – был бы губительным для ее существования. В результате возникает своеобразный парадокс, требующий своего разрешения: приоритетное положение разума в европейской цивилизации можно позитивно преодолеть только с помощью самого разума. Как же разрешить этот парадокс? По-видимому, только одним путем: необходимо найти такую ипостась разума, такой метауровень разумности и разумения, при котором разум, сохраняя свою сущность, одновременно качественно обогащается, приобретает новые духовные измерения и интеллектуальные возможности. Это новое качество разума и есть, собственно, мудрость как она предстает в контексте наступившего нового столетия. Среди новых стратегем разума мы видим такие, как духовно-этическая нагруженность, человекоцентризм, многомерность [2]. Открывается новая социокультурная перспектива востребованности мудрости как важнейшего потенциала современности.

ПОНЯТИЕ МУДРОСТИ

В отличие от Востока, западная цивилизация за многие столетия своего существования незаметно приучила человека во все возрастающей степени пользоваться таким мощным и эффективным инструментом, как коллективно формируемый рассудок. Благодаря образованию и воспитанию мы освоили манеру через этот рассудок обращаться к нашему индивидуальному, постепенно просыпающемуся интеллекту, развивая его способности и поощряя его притязания на тотальную рационализацию жизни. Но в итоге мы позволили случиться чему-то странному, ибо этим путем мы научились обращаться не только к нашему собственному интеллекту, но и ко всей внерациональной субстанции нашего духа – к пластам сокровенного и интимного, к интуиции и воле, к эмоциям и влечениям.

Духовная жизнь сердца оказалась под мелочным надзором претендующего на чистую объективность разума. Между потаенным миром субъективного и внешней реальностью встал некий посредник, обеспечивающий рациональный доступ одновременно как к материальной предметности мира, так и к внутреннему Я. Но не слишком ли большое место стал занимать в делах человеческих этот посредник, знающий лишь один способ своего функционирования - рационализацию и объективацию всего, к чему он прикасается?

Как заметил Г. Буркхардт, Запад развил, - за счет других способностей, - способность к конструктивному мышлению и конструктивной деятельности. При этом из мира, который первоначально воспринимался исключительно чувственно, как полнота конкретности, выделяются лишь те его компоненты, которые могут быть конструктивно воспроизведены. Способ действия здесь всегда один и тот же: когда слово предоставляется разуму, действительность должна быть обесчуждена и препарирована в форме абстракции. За счет логоцентрических систем человек создал себе иное, независимое от чувственного присутствия существование. В результате человек еще никогда не уходил так далеко от смысла *открытого бытия*. Из скромного орудия рационального мироосвоения разум, благодаря своей познающей и конструктивной мощи, превратился в инстанцию, претендующую на высший духовный авторитет.

Мудрость открывает другую духовную перспективу культурной эволюции. Знание мудрости - это всегда «живое знание», оно отвечает глубинным запросам и экзистенциальным потребностям индивида, отражает фундаментальные измерения человеческого бытия, касается жизни и смерти, добра и зла, гармонии и хаоса. Мудрость озабочена только одним: научить человека искусству полноценно жить, дать народу, этносу знание о стратегиях выживания в переломные моменты истории.

В отличие от научного и даже философского знания, у мудрости есть *судьба*, есть время и возраст, и это всегда - судьба *мудреца*. Можно сказать и иначе: для того, чтобы прийти к мудрости, нужно пройти долгий путь на Гималаи духа. Только тогда поучения, сентенции, притчи, изрекаемые мудрецом, приобретают подлинную весомость и глубину великих истин, когда они окрашены личным жизненным опытом (и этим они коренным образом отличаются от безликих истин науки). Но именно поэтому они и захватывают всякого, кто приходит к мудрецу в драматические моменты своей жизни или в годы юности, когда человек ищет свой путь в открывающейся перспективе личного бытия. Понять чужую боль, страдание, радость может только тот, кто сам пережил и духовно осмыслил все это. Мудрец - особый концептуальный персонаж. В чем же его особенности?

Во-первых, мудрец всегда идет как бы «от человека», откликаясь на его конкретные смысложизненные проблемы, рассматривая все через призму человеческой жизни (в то время как наука абстрагируется от человека в его конкретности и индивидуальности); во-вторых, он руководствуется целостным подходом, пытаясь увидеть проблему в ее многомерности и одновременно единстве; в-третьих, он апеллирует ко всей полноте человеческих способов освоения мира - к разуму, чувствам, интуиции, переживанию, вере и др.; в-четвертых, в отличие от

философа, восходящего в своем познании мира от абстрактного к конкретному, мудрец идет от универсальных порядков бытия к осмыслению конкретных ситуаций и проблем, будучи нацеленным на *конечный результат*.

Мудрость изначально гуманистична, она сфокусирована на человеке и на жизни как высшей ценности. Не случайно Лейбниц определял мудрость как *знание высшего блага*, а Кант - как *свойство воли согласовываться с высшим благом как конечной целью всех вещей*. Н. Гартман видит в мудрости этическую духовность, "проникновение чувства ценности в жизнь, в любое чувствование вещей, во всякое действие и реагирование, вплоть до спонтанного «оценивания» [3, с. 377]. Здесь следует, однако, заметить, что исключительно аксиологический взгляд на природу мудрости является односторонним и потому малопродуктивным в контексте современных исследований данной проблемы. Этическое начало, несомненно, присутствует в феномене мудрости, но оно является во многих случаях скорее следствием, чем причиной существования этого феномена. Более предпочтительна поэтому точка зрения Л. Толстого, согласно которому речь должна идти в данном случае о «знании вечных истин, приложимых к жизни» [4, с. 618].

Софийность есть особый тип духовно-практических знаний о базовых измерениях человеческого бытия, специфический способ постижения действительности, ориентированный на выработку принципов гармонизации жизни людей, стратегий полноценного выживания индивида и рода. Выживание в широком философском смысле слова вовсе не сводится к физическому самосохранению, а предполагает обеспечение инвариантности качественных параметров жизнедеятельности, нахождение равновесия, гармонии между людьми, группами, этносами, государствами, культурами, между обществом и природой.

Мудрость как феномен культуры исторически существовала в разных формах и на разных уровнях - как житейская мудрость (на уровне повседневности) отдельных людей с разбуженным духовным потенциалом, на институализированном уровне, как характеристика особых профессиональных групп людей (жрецов, брахманов, волхвов, старцев и т. п.), как моральная, правовая или политическая мудрость на уровне целых народов или цивилизаций.

Задача мудреца двуедина: видеть жизнь в свете универсальных порядков бытия и принимать взвешенные решения в конкретных жизненных ситуациях. Для этого он должен обладать духовным опытом и способностью к проблематизирующей медитации. Мудрец мыслит не понятиями, как ученый, не категориями, как философ, не образами, как художник, - он рассуждает посредством особых мыслеформ, которые аналогичны «инсайт-образам». Это некие эйдосы, глубинные озарения, возникающие как результат интенсивной сосредоточенности, захватывающей и разум, и эмоционально-мотивационную сферу сознания. Ученый в своей исследовательской практике опирается на разум, миропостигающая деятельность мудреца необходимо предполагает использование личного экзистенциального опыта и ценностную нагруженность разума. В своих выводах и рекомендациях ученый ссылается на авторитет науки, мудрец же всегда всю ответственность за последствия своих советов берет на себя. Ученый - это профессия, мудрец - это призвание, особое явление духовной культуры. Это не

исключает того, что ученый может быть мудрецом, а мудрец - ученым. Кроме того, в истории цивилизации существовали эпохи, когда мудрость представляла собой некий вид профессии.

К мудрости можно идти по одной из четырех дорог. Первая - это ученичество у ног Учителя. «Голодный человек не утолит своего голода, если будет лишь смотреть на пищу и говорить, что она хороша; он должен протянуть руку и есть. Точно так же недостаточно лишь слушать слова Учителя – надо делать то, что Он говорит, прислушиваясь к каждому слову, ловя каждый намек. Если намек не уловлен, если пропущено слово, - они утрачены навсегда, ибо Он не говорит дважды» [5, с. 7]. Четыре качества необходимы на этом пути: распознавание, бесстрашие, праведное поведение, любовь [5, с. 8]. Вторая дорога ведет к мудрости через открытость миру всего человеческого существа, через вовлеченность в такой круг длящегося мгновения, в котором непосредственная действительность сообщается с нами на понятном нам языке звуков, красок, прикосновений. В этой непосредственности чувственного самораскрытия мгновение жизненного потока меняет свое качество: оно становится подлинным и зрелым. Ему принадлежит полное присутствие человека, переживающего жизнь в момент высшего сосредоточения как актуальную стихию, наполненную простым и ясным смыслом. По третьей дороге идти к мудрости, пожалуй, легче всего, но у нее есть один недостаток: она нескончаема. Это путь книжного учения, самостоятельных раздумий, поисков и разочарований, путь движения по исторической памяти человечества. Что касается четвертой дороги, то в данном случае речь идет об изучении творчества и образа жизни великих мудрецов прошлого с целью ускорения *личностного роста* того или иного индивида, встающего на путь приобщения к софийным богатствам духовной культуры.

Современное человечество, по сравнению с эпохами прошлого, вряд ли стало мудрее. И тот факт, что человечество сегодня вынуждено обратиться к мудрости, объясняется просто тем, что возник глобальный *кризис разума*. Положительный вклад разума в дело прогресса не мог нейтрализовать тех негативных социальных и техногенных последствий общепланетарного характера, которые все явственнее стали обнаруживаться во второй половине XX века. Высветилась и другая сторона дела: с появлением компьютерных технологий мы все больше убеждаемся в том, что наш разум по своей природе гораздо ближе к бездушному и формальному машинному интеллекту, чем к человеческому духу, заключающему в себе все богатство подлинной субъективности. Напротив, сущность мудрости как раз в том и состоит, что она есть рациональная форма человеческого в человеке. Человек сущностно стличается от умных машин не разумом, а мудростью. Поэтому вступление на путь мудрости в новом столетии нашей планетарной цивилизации - это та единственная перспектива, которая может вывести нас из надвигающегося тупика, хотим мы того или нет. В свое время Н. Рерих заметил: европейская цивилизация нашла все, но человека потеряла. Перефразируя, можно сказать, что современный мир нашел все, но мудрость потерял.

МУДРОСТЬ КАК ЭПИСТЕМОЛОГИЧЕСКИЙ ФЕНОМЕН

Известно, что Будда, переживший под деревом Бодхи мгновения высшей радости, назвал эти подлинные прозрения духа *просветлением*. Это не просто открытие, это не озарение такого типа, который мы встречаем в ежедневной практике науки, это *откровение*, захватывающее все человеческое существо. По словам Бердяева, откровение не падает извне на человеческую голову, это вовсе не раскрытие какой-то предметной реальности; откровение есть событие Духа во мне, в субъекте, есть духовный опыт. Открытие только тогда является откровением, когда оно меняет нас, устанавливает новые координаты миропонимания, толкает к новому образу жизни, выстраивает мост между человеком и новым пластом сверхчувственной реальности.

Как осторожен бывает интеллект, как робко он делает каждый свой шаг, когда речь идет о познании отдельных черточек, свойств, явлений окружающего нас мира, с какой тщательностью и строгостью он выявляет и *отбирает факты*, просеивая их и отделяя от случайного и недостоверного; с какой неохотой он пускается в обобщения, ведущие от частных случаев к типичному, проверяя и перепроверя *данные опыта*. Эту познавательную тактику и стратегию принято называть требованиями научной рациональности. И как все это разительно отличается от наших высших озарений, когда дух в своей сосредоточенности внезапно постигает глубинные порядки бытия в целостности и полноте! А ведь, казалось, все должно быть наоборот; казалось бы, именно в предельных обобщениях мы должны быть особенно осторожны. Но похоже, человек изначально наделен особым познавательным органом и особой способностью воспринимать контуры и лики того, что Хайдеггер назвал *метафизическим измерением* реальности. Возможно, что это обстоятельство необходимо принять как данность, такую же, как данность наших ощущений или данность рассудка. Эта замечательная способность и лежит в основе мудрости как эпистемологического феномена.

Человеческую способность к прозрению, к провидению, к образному схватыванию "шифров бытия", высших симметрий мира часто выводят из способности к фантазии, к прихотливой игре воображения. Но любопытно, что опыты психологов не согласуются с этим традиционным объяснением. Опыты эти, по существу, говорят о том, что самая смелая фантазия в прямой или завуалированной форме представляет собой игру в сочетание заранее известных элементов, в любопытные комбинации уже готовых смыслов. По-настоящему же глубинное постигает нас в минуту откровения, когда дух обнаруживает новые смысловые горизонты. И, как и всякая человеческая способность, постижение экзистенциальных шифров бытия, проблем жизни и смерти нередко требует особых усилий по «научению», психологических тренировок, моральных преодолений, физического и духовного очищения. Здоровье души, тела и духа, нравственная ориентация на «свет высоких звезд» - такова основа мудрости.

Старое затертое слово «интуиция» здесь мало что объясняет. Скорее, его смысл сам нуждается в прояснении. Кроме того, не всякая интуиция фокусируется на воплощениях тотальности метафизического порядка. Утилитаристски

ориентированный интеллект может, разумеется, обладать интуицией, но он лишен того, что можно назвать «ноэзисом» - универсальной постигающей активностью разума, объединяющего в себе способности к творческому, духовно-практическому и ценностному освоению мира человеком. Ноэтическое в нас и есть метафизическое умозрение, способность видеть и постигать новые смысловые измерения, озаряя их духовным светом.

Ближе всего к пониманию гносеологической природы мудрости в европейской философии подошел экзистенциализм. Он впервые определенно указал на непригодность рассудка в качестве орудия постижения подлинной реальности. Это постижение возможно только тогда, когда познание берется не как отдельная духовная функция, а как личностный акт в целом. Мыслить экзистенциально - это значит мыслить не только на уровне ума, но и на уровне всей полноты чувств, желаний, опасений, надежд и забот. Только экзистенциально захваченному мыслителю открывается истина жизни. Разум слеп и глух к миру ценностей, между тем как именно ценности представляют собой то, что делает вещи постигаемыми данностями.

Экзистенциализм как способ мышления, несомненно, представляет собой в каких-то своих важных предпосылках определенный *тип мудрствования*, ибо непосредственно обращается к фундаментальным контекстам человеческого бытия, к ситуации «лицом к смерти» и т.п. Но вместе с тем он коренным образом отличается от феномена мудрости в ее инвариантном содержании. Если экзистенциализм сосредоточивается на смерти и абсурдности бытия, то мудрость фокусирует свое внимание на ценности жизни и на гармонии окружающего мира, давая урок «искусства жить» в любых ситуациях, включая пограничные. Мудрость в своих мировоззренческих презумпциях позитивна и консервативна, она нацелена на поиск путей выживания, как в формах индивидуального бытия, так и в формах коллективности и социальности. Экзистенциалистская традиция философствования, напротив, видит в индивиде лишь заброшенное в мир существо, одинокое в своей оголенной сути и поставленное один на один лицом к смерти. Безнадежность, абсурдность, тоска, тошнота, неукорененность.... Такой взгляд на вещи позволил Камю поставить «основной вопрос»: а стоит ли жизнь того, чтобы ее прожить? Но тогда можно продолжить: а стоит ли *выживать*? Но нужна ли в таком случае мудрость, если она как раз тем и занимается, что учит нас выживанию? Мудрость исходит из предпосылки, что жизнь - это все, ибо за ее горизонтом ничего нет. (Это не значит, что жизнь не вписана в высшие порядки бытия). В итоге можно сказать, что если экзистенциализм и представляет собой тип мудрствования, то лишь в его усеченном варианте.

ЖИЗНЕННЫЙ МИР

Мудрость – способ духовно-практического освоения действительности, но не «бытия вообще», а «жизненного мира», который, как полагал А. Шюц, представляет собой интерсубъективную сферу обыденного существования людей, некий универсум жизне-практических смыслов, обладающих непосредственной очевидностью и цельностью. Структура жизненного мира весьма сложна и мало исследована. Она включает в себя не только ценностный горизонт, но и

изначальный срез допонятийного восприятия. Известно, например, что разрешающая способность человеческих органов чувств строго ограничена физиологическими возможностями, задавая соответствующие «сенсоры мира» человека. Подобно этому весь повседневный опыт является «макроскопическим» по своей природе и может быть описан лишь средствами, как говорил Н. Бор, «классического» языка. Другими словами, жизненный мир – это пространство человекоразмерных объектов, явлений и процессов, способных обеспечить взаимосогласованность человеческого опыта и его дотеоретическую понимаемость. Как показало развитие науки, теоретический разум способен посредством абстракции и дедукции проникать неограниченно далеко за пределы жизненного мира в другие «странные миры» физики, химии, космологии и т.д.

В свое время казалось, что наука раздвигает горизонты нашего миропонимания, однако сегодня мы должны сделать некоторые уточнения. Что из себя представляют те области, в которых за последние полвека наука развивается особенно интенсивно? Это либо очень большие интервалы (космология), либо очень малые (микробиология, квантовая физика и др.). В результате становится все труднее устанавливать связь между тем, что волнует человека в континууме жизненных событий, и тем, что открывают ученые. Научные знания все меньше становятся сведениями о том мире, в котсром мы живем как конкретные существа. Это знания о «других мирах». Утрата мировоззренческой значимости и ценностной нагруженности науки связана с ее отрывом от *жизненного мира*. Происходит процесс отчуждения и дегуманизации научной картины мира, которая становится принципиально ненаглядной.

Любопытно, что точность и детализированность изображения на экране, обеспечиваемая современной техникой, все больше превосходит разрешающую способность человеческого глаза, а качество и количество интеллектуальных услуг, предлагаемых современным компьютером, превосходит потребности и возможности среднего пользователя. Очевидно, что необходимо развернуть вектор развития современной техники, включая бытовую, с учетом ее адаптации к жизненному миру человека. Таким образом, мы наблюдаем отчуждение от человека не только науки, но и техники. В контексте сказанного возрастает культурная значимость софийного начала, непосредственно центрированного на внутриинтервальных пространствах человеческого присутствия в мире.

МУДРОСТЬ И ВЫЖИВАНИЕ

Среди многих человеческих потребностей одна из самых базовых - *выживание*. Но с ней связан и некий парадокс: частные, сиюминутные потребности как бы постоянно на виду, в фокусе повседневного мирочувствования, ибо они требуют немедленной актуализации. Потребность же в выживании - единственная, которая актуализируется лишь в особых, экстремальных, пограничных ситуациях. В обычных же условиях она как бы «спит» в людях. (Надо заметить, что это относится как к индивиду, так и к роду, этносу, цивилизации). В итоге и получается, что частная (или даже случайная) потребность (но актуализировавшаяся «здесь» и «теперь») заслоняет собой фундаментальную, порождая сдвиг в системе

ценностных предпочтений, вызывая в определенных случаях угрозу самому существованию индивида или рода.

В силу указанного обстоятельства уже в древнейшие времена человеческой истории появляется настоятельная необходимость в той или иной форме осознавать и посредством этого актуализировать потребность в выживании как коренную задачу жизнедеятельности людей. Решение этой задачи было связано с поиском возможных *стратегий выживания*. Эта работа требовала наработки особого типа мыслительной культуры и особого профессионализма. Формировались группы людей (жрецы, волхвы, брахманы, философы и т.п.), которые, осмысливая ценностные и экзистенциальные скрепы рода, учились в каждом действии той или иной социальной общности людей, в каждом отдельном поступке индивида отслеживать, вычленять сверхзадачу выживания и через призму этой задачи оценивать и истолковывать все остальные проявления коллективного бытия людей. В результате формировалась *коллективная мудрость*, передававшаяся из поколения в поколение и закреплявшаяся в виде определенных правил и стратегий поведения, запретов, инициаций, мифов, былин, поговорок и т. д. Эта мудрость существовала в двух измерениях - как некое эзотерическое знание и как *коллективное бессознательное*. Последнее не следует понимать как нечто иррациональное и мистическое само по себе. Таковым оно может восприниматься лишь «со стороны», в массовидном, «профанном» сознании отдельных индивидов и групп, напротив, изнутри оно выступает как высшая точка разумности, или коллективный ум.

Этот коллективный ум, недоступный на уровне обыденного сознания и выступающий как ядро ментальности людей одной национально-этнической общности, мог быть осознан и воспринят «простым человеком» лишь в особых, вырабатываемых в культуре формах - в виде притчи, сказания, заповеди, через различные ритуалы (свадьба, рождение ребенка, обряд инициации и т.п.). При этом ментальность всегда выражает момент особенного (и даже партикулярного), в то время как мудрость – момент универсального.

В более поздние эпохи, когда развилась индивидуальность и появилась относительная независимость личности от родовой жизни, начинает возникать индивидуальная мудрость. Ее реальной почвой по-прежнему остается коллективное бессознательное, мир традиций, общественное сознание, нравственные и правовые нормы, эстетические каноны. Коллективно-родовая память формирует потребность в индивидуальной мудрости, но последняя может утвердиться лишь благодаря личным духовным и волевым усилиям каждого отдельного человека. Быть мудрым - это вопрос личного выбора и результат интенсивной духовной работы, результат медленного восхождения на вершины духа.

Когда древние мудрецы пытались осмыслить и актуализировать спящую в людях общественную потребность в полноценном выживании народа и поставить ее над всеми остальными потребностями и ценностями, они должны были выстроить иерархию приоритетов и с точки зрения возникшей на этом пути иерархической системы ценностей разработать и сделать достоянием масс людей соответствующие законы, правила, стратегии. Переход от традиционного общества к современному означал разрыв индивида с родовой мудростью, а это повлекло за собой то, что

людям все трудней было формировать в себе мудрость индивидуальную. Возникло отчуждение личности от общества, превращающегося в систему социального атомизма, где каждый преследует лишь свои эгоистические цели. Однако, вступая в XXI век, современная цивилизация сталкивается с существенно новой ситуацией. В предыдущие эпохи человечество развивалось стихийно и никогда в истории не выступало как единое целое. Но сегодня, когда возникла прямая угроза самой жизни на Земле, когда все человечество оказалось в ситуации "лицом к смерти", - люди Земли, осознав себя как единое целое, - на новом витке истории и на качественно новых основаниях - снова ставят вопрос о *глобальном выживании*. Люди с надеждой вновь обращаются к потенциалу мудрости, вновь пристально всматриваются в лица новых мудрецов, которые, как они полагают, *спасут мир*. Но сегодня требуется мудрость общепланетарного масштаба, основанного на вечных ценностях - истине, добре, красоте, справедливости, гармонии и др. Эту ноосферную мудрость еще только предстоит развить.

Способно ли современное человечество принять новый вызов истории, способно ли оно найти в себе новые духовные и интеллектуальные ресурсы, выдвинуть новые цели и разработать адекватные стратегии с соответствующими социальными технологиями? Прежние формы общественного сознания - наука, философия, право, политическая идеология (равно как и интуиция отдельных политических лидеров), - которыми пользовались до сих пор, оказались неспособными эффективно решать масштабные проблемы дня. Не помогают здесь и компьютерные технологии. Обращение в таких условиях к мудрости не следует понимать как затертую журналистскую метафору. На самом деле речь идет о совершенно конкретном, богатом по своему содержанию слое мыслительной культуры, слабо востребованном современной западной цивилизацией. Перед лицом угроз XXI века (таких, как ползучий глобализм, терроризм, экспансионизм, усиливающийся разрыв между богатыми и бедными странами и др.) возникает острая потребность заново осмыслить феномен мудрости, понять его природу, основные свойства и возможности, а также разработать механизмы воспроизводства данного вида интеллектуального продукта, соответствующего требованиям новой эпохи. Другими словами, став объектом философской рефлексии, мудрость не только будет возрождена как духовное богатство общества, но и может приобрести новое качество.

Современные политики, парламентарии, государственные деятели, управленцы высшего слоя крайне нуждаются в таких интеллектуальных технологиях и такой методологии, которая позволила бы им вырабатывать адекватный взгляд на возникающие задачи и находить оптимальные решения. Удивительно, что философия практически самоустранилась от решения исследовательских задач такого рода, передав часть своих методологических функций, например, политологии. Но специалисты-политологи разрабатывают лишь частные модели, политтехнологии и практические рекомендации для нужд заказчика в диапазоне его крайне узких и корыстных целей. Но как только речь заходит о более широких проблемах, мы сталкиваемся здесь с ситуацией релятивизма и плюрализма. Обсуждая подход к той или иной проблеме, политологи, вслед за философами,

начинают перечислять список различных *точек зрения*. Гуманитарное знание выступает как совокупность равноправных и одновременно разноречивых оценок, интерпретаций, концепций. Но какова ценность такого знания? Ведь в практике принятия решений часто возникают такие ситуации, когда поистине оптимальным и мудрым может быть только единственный вариант решения.

В последние годы во многих странах создаются институты стратегических исследований. Это - потребность дня. Их роль в осмыслении безопасности и стабильности общества в дальнейшем будет возрастать. Но в работе названных институтов есть одно уязвимое место: все они, как правило, в своей исследовательской практике опираются на принципы научной рациональности в расхожем (позитивистском) смысле слова, узость и неэффективность которой сегодня очевидна для каждого непредвзятого методолога.

Одна из центральных задач *выживания* человечества сегодня – осознание его исторической ответственности «за жизнь как таковую, за судьбу всего живого, за судьбу биосферы» [6, с. 51]. Основанием такого понимания может стать принцип священности Жизни: «для человечества ничего не должно быть более важного, более значительного, более дорогого, более почитаемого, более любовно хранимого, более нерушимого, чем живое, чем Жизнь» [6, с. 51]. Этот принцип «...отражает глубинные, стратегические интересы человека и человеческого общества. Принцип необходим также как некий итог горького опыта, морального разлома, вызванного в целом трагической мировой историей, перенасыщенной бесконечными войнами и кровопролитиями, как формула, результирующая духовные искания совестливых людей в тревожном предчувствии надвигающейся катастрофы» [6, с. 51].

СОФИЙНОСТЬ КАК ДИСКУРС

Труды Аристотеля вряд ли могут сказать что-либо интересное современному физику, но мысли древнего мудреца всегда остаются поучительными и актуальными для любого современного человека. Дело в том, что существует такая сфера бытия индивида (или группы), которая имеет вечный смысл и для понимания которой недостаточно использовать только ум. Эта сфера в ее тотальности, в ее целостности непостижима для ума (ум может схватить лишь отдельные моменты и аспекты этой целостности). Для постижения же всей сферы нужны не только способность к разумению, но и нравственные качества человека, его эмоциональная и волевая активность, нужны любовь, сострадание, опыт души и т.п. Как отмечали восточные мыслители, для познания такого рода необходимо подготовить тело человека, очистить, привести в гармонию внутреннюю и внешнюю стороны своего существования. Кстати, пророк Аввакум говорил в споре с философами о *внешнем разуме* и *внутренней мудрости*. Умнее индивидуальной гениальности философа может быть только особый дискурс мудрствования как воплощение коллективного многовекового опыта разумения жизни.

Теория мудрости начинается с выявления особого среза бытия человека - области его смысложизненных ценностей и ориентиров, сферы жизни и смерти, радости и страдания. Экзистенциализм интуитивно нащупал эту область, однако выделил лишь один из аспектов, одно из измерений. Но интересно то, что именно

экзистенциалисты в полный голос заговорили об особенностях экзистенциального познания, требующего всего человека. В теории мудрости как софийного начала культуры эти моменты расширяются и усиливаются, фокусируя внимание на выработке *специфического дискурса*, охватывающего всю полноту интеллектуальных и моральных ресурсов личности. Здесь следует различать два аспекта – дискурс постфилософской рефлексии, связанный с постижением природы софийности, и дискурс самих типов мудрствования в контексте современной культурной парадигмы.

Мудрость - это *понимание* условий, возможных путей, способов гармонизации бытия людей с окружающим природным и социальным миром. Понимание же ведет к *практикованию* - к искусству гармонизации. Мудрец отличается от типичного философа тем, что он не только учит других, как надо жить, т.е. *искусству жить*, не только пытается на практике применить свое учение, но и воплощает свое миропонимание в жизнь на своем личном примере. И дело здесь не только в моральном примере. Само понятие мудрости неотделимо от органического единства слова и дела, мысли и образа жизни.

Согласно традиционному взгляду, мудрость в ее аутентичном содержании если и существовала в истории цивилизации, то лишь в давно прошедшие времена; в более поздние же эпохи софийное начало мыслительной культуры постепенно начинает уступать место другим типам духовно-практического и теоретического освоения мира (например, таким, как наука). Признавалось, что лишь в некоторых локальных цивилизациях (и прежде всего в Индии) мудрость как культурный феномен никогда полностью не исчезала. Более внимательный анализ показывает, что в действительности мудрость никогда не умирала, но естественным образом претерпевала время от времени качественные трансформации. Формы мудрствования менялись, откликаясь на вызов времени. Вместе с тем в разные культурные эпохи существенно менялся духовный климат, который в одних случаях благоприятствовал процветанию мудрости, в других - напротив, заставлял ее уйти в тень, так что вместо полноводной реки появлялись многочисленные мелкие речушки. Это особенно видно в эпоху господства научного разума с его иллюзиями безграничных возможностей рационализма, инструментализма и прагматизма.

Если говорить о возрождении культуры мудрствования в наше время и задуматься о соответствующем методологическом инструментарии, то в первую очередь можно указать на *принцип многомерного постижения реальности*. Мудрец, как правило, осмысливает мир в его качественном многообразии и мозаичности (искусство постигать иное), но одновременно и в его целостности (принцип холизма). Однако современный холизм принципиально отличается от его старых версий. Так, например, и сегодня по-настоящему мудрый специалист в сфере медицины, конечно, призывает своих коллег к целостному видению как болезни, так и самого больного. Но в наше время этот призыв только тогда не будет выглядеть как чистая риторика и может действительно привлечь внимание практикующих профессиональных врачей, когда за этим призывом они почувствуют конкретную и эффективную методологию подхода к ситуациям в клинической практике. Способность мудреца взглянуть на одно и то же явление с

разных точек зрения, переходя от одной познавательной позиции к другой, парадоксальность видения проблемы отличает способы организации собственно софийного дискурса.

Кризис научного разума и постмодернистского культурного сознания породил вопрос: куда дальше? Здесь открываются два возможных пути эволюции мыслительной культуры. Первый – это развитие форм философствования через усиление иррациональных начал. Но вместе с тем намечается и второй путь – путь принципиально иной аналитической рефлексии, который можно определить как *постфилософский*. Постфилософия обращается к такому пласту социокультурной реальности, освоение которого требует, казалось бы, невозможного. Необходимо кардинально поменять способы философской рефлексии с учетом требований самого субъекта исследования, двигаясь дальше и вбирая в себя уже наработанную философскую культуру конца XX века. Вместе с тем необходимо обратиться и назад, к истокам такого древнейшего пласта культуры, как мудрость, к освоенным ею на протяжении веков способам рационального постижения действительности. Тезис и антитезис порождают синтез, ту форму мудрости, в которой мыслит не ум, мыслит человек во всей полноте своих духовных определений. И только так он постигает истину.

Включение софийности в предметное поле исследования естественным образом ведет к существенному расширению культурно-философских мыслительных границ, открывает новую перспективу видения интеллектуальной истории человечества. В этом контексте мудрость как исторический опыт свершения, самоосуществления человека в континууме культурных смыслов и ценностей в конечном итоге предстает в качестве своеобразной генетической экспозиции форм и типов духовности. Укоренение же софийного начала в культурной почве современной цивилизации будет означать не только системный сдвиг в ценностном сознании людей, но и подлинную *духовную реформацию*, ведущую к коренным изменениям в господствующей ныне социокультурной парадигме.

В заключение хочу выразить глубокую благодарность М.К. Трифоновой за целый ряд интересных идей, высказанных в процессе совместного обсуждения данной темы.

КРАТКИЕ ВЫВОДЫ

- величайшим парадоксом историко-философского процесса является то, что философы на протяжении многих веков странным образом обходили, казалось бы, ключевую проблему – мудрость как интеллектуальный и социокультурный феномен;
- софийное начало древней культуры стало одним из интеллектуальных источников формирования философского дискурса; все идейное богатство современных форм философствования может стать важнейшей предпосылкой становления культуры мудрствования в XXI веке;
- кризис разума в условиях технократической цивилизации высветил новую историческую потребность – *духовную реформацию* на путях подлинной мудрости.

Список литературы

1. Нише Ф. По ту сторону добра и зла // Сочинения. Т. 2.
2. Лазарев Ф.В., Тарасов В.И. Разум в новом столетии: глобальная переориентация. - Симферополь, 2000. - 87 с.
3. Философский словарь. - М., 1961.
4. Новая философская энциклопедия (в четырех томах). - М., 2001. - Т.2.
5. У ног учителя. - М.: изд. "Сфера", 2001.
6. Долматова Н.В., Джумок Г.А., Захарчук Л.М., Таланов В.М. Принцип священности жизни и экологическое образование // "Творческое наследие Вернадского и современность". ("Вернадские чтения"). - Донецк: Дон НТУ, 2003.

Поступило в редакцию 5.02.03

УДК 17+752

Рыскельдиева Л.Т.

АНАЛИТИЧЕСКАЯ ГЕРМЕНЕВТИКА В «АБХИДХАРМАКОШЕ» ВАСУБАНДХУ

Актуальность проблемы следует из необходимости экспликации как аналитической, так и герменевтической компоненты текста Васубандху и показа специфики буддийского учения о дхармах. С учётом отсутствия традиции буддологических изысканий в Украине актуальность и уместность подобного рода работ очевидна. Статья имеет целью определить место трактата древнеиндийского мыслителя Васубандху «Абхидхармакоша» («Энциклопедия Абхидхармы») в буддийском дискурсе и обнаружить в нём основные приёмы реализации буддийской интеллектуальной программы. Васубандху (4 - 5 вв.) – крупнейшая фигура в истории формирования традиционной буддийской системы образования и главный систематизатор философии Абхидхармы. Полный комментированный русский перевод первых 4 книг его энциклопедического труда, осуществленный усилиями российских буддологов, предоставляет уникальную возможность для историков философии начать серьёзную работу по осмыслению основ классического индийского буддизма и использованию этого материала в педагогической деятельности.

Понятие «буддийская философия» включает в себя, с одной стороны, богатейшую многовековую историю традиции, восходящей к духовным поискам Гаутамы Будды, а с другой стороны -- разного рода тексты, школы и направления, классификация и систематизация которых может быть предметом многих специальных исследований. Совокупность различных «философий» в истории буддийской традиции, их мирное сосуществование в рамках одного религиозного образования связано с особым статусом философии в буддийской культуре. Для представителя европейской-христианской культуры не совсем обычно, например, то, что в индо-буддийских сангхах могли мирно, без опасности раскола уживаться махаянисты и не-махаянисты, споры и диспуты между ними могли вовсе никак не затрагивать вопросы религиозной практики [1, с. 6]. Очевидно, что история буддийской философской традиции имеет автономный статус, не будучи связана с историей буддийской догматики и организации. Это не означает ни того, что «буддийская философия» - пустое понятие, ни того, что она, несмотря ни на что, представляет собой самоидентичное во все времена образование. «Школьное» разнообразие в её истории возникало на основе рефлексии ядра – специфически философского смысла, порожденного и сформулированного метафизическим опытом и интеллектуальными усилиями Гаутамы Будды. Такая автономия, по нашему убеждению, обеспечивается только дискурсивной полнотой, то есть

наличием в основаниях буддийской культуры в качестве условия её воспроизводства возможности и неизбежности рефлексивной свободы и связанной с ней поливариантностью деятельности философа. Дискурсивная полнота даёт возможность для сочетания теоретической и практической философии, для появления в буддизме аналитики и герменевтики, онтологии, гносеологии, метафизики, феноменологии и т.д.

Фигура учителя Васубандху занимает в истории индийского буддизма и буддийской философии в целом особое место – это автор труда энциклопедического характера. В «Абхидхармакоше» оказались собраны в целое положения, которые можно назвать ядром, вокруг и на основе которого формировалась буддийское дискурсивное разнообразие. (Не углубляясь в буддологию и её историю, отметим, что русская школа сыграла особую роль в изучении этого базового для буддизма философского текста) [2], [3].

Имея в виду идею полноты философского дискурса, предпримем попытку «идентификации» текста «Абхидхармакоши» Васубандху и определения его дискурсивной топологии. Мы имеем счастливую возможность анализа первого перевода санскритского оригинала трактата на европейский язык – русский. В этом отношении трудно переоценить роль и заслугу В.И. Рудого и Е.П. Островской, которым принадлежит перевод четырёх первых книг памятника, снабженный особо ценными филологическим, историко-философским и в целом герменевтическим материалом [4], [5], [6]. Безусловно, полная картина абхидхармистской философии появится после полного его перевода, однако текст каждой книги вполне репрезентативен, в них излагается всё учение с акцентом на каком-либо аспекте. Кроме того, данный перевод предварен целым рядом буддологических изысканий В.И. Рудого и Е.П. Островской, которые, будучи представителями петербургской школы буддологии, поддерживают главный её принцип – изучение именно философского аспекта буддизма на базе санскритских (а не палийских) источников, внимание к тибетскому и дальневосточному буддизму. История буддологии в 20 веке показала правоту и перспективность трудов Ф.И. Щербатского, О.О. Розенберга, Е. Обермиллера и др. Российская буддологическая традиция сформировала такую исследовательскую установку, которая смогла сочетать максимально бережное обращение с текстами-первоисточниками, переводческую свободу от буквализма, при которой, по мысли О. Розенберга, одной филологии мало: «...для понимания философского текста недостаточно знать язык и пользоваться этимологическим материалом, содержащимся в общих словарях» [3, с. 295], и глубокую философскую эрудицию, смелость в аналогиях и параллелях с европейской философией, стремление постичь буддийскую философскую мысль как она есть, без ярлыков и сопоставлений [4, с. 1-113]. Бережному обращению с буддийской философской традицией как с другим, но осмысленным целым, живым и понятным, учит обращаться русская классическая буддология.

Многоплановый, непрозрачный, закрытый для массового читателя текст «Абхидхармакоши», однако, отвечает всем критериям идентификации его как философского.

Это текст **систематический**, он включает 8 разделов-книг, каждая даёт возможность прочитать все аспекты абхидхармистской философии с акцентом на одном. Вот как интерпретируют названия и смысл разделов трактата В.И. Рудой [6, с. 8-9] и О.О. Розенберг [3, с. 96]: 1.«Учение о классах элементов» (элементы бытия, носители-дхармы) 2.«Учение о факторах доминирования в психике» (бытие суетное, область заблуждений) 3.«Учение о мире» (типы живых существ и их миров) 4.«Учение о карме» (формирующая сила, ближайшая причина бытия) 5.«Учение об аффектах» (волнение, общее условие бытия) 6.«Учение о пути и личности» (подавление бытия - высшие существа, святые) 7.«Учение о чистом знании» (созерцание, ближайшая причина прозрения) 8.«Учение о йогическом созерцании» («мудрость», общее условие прозрения). Тематическая совокупность всех частей показывает специфический философский предмет рассуждений Васубандху – единство человека и мира, **бытие** и его измерения, место-путь человека в мире. Васубандху знакома и проблема экзистенциальных суждений – основные оппоненты вайбхашика Васубандху – это саутрантики, согласия между ними нет, в том числе из-за разницы в понимании статуса глагола «быть». Для вайбхашиков «быть» значит реально существовать в прошлом, настоящем и будущем (другое название школы вайбхашиков – «сарвастивада»: sarva asti vada, «учение о том, что всё существует»), для саутрантиков глагол «быть» показывает форму нашего настоящего восприятия предмета [6, с. 341-348].

Систематичность «Абхидхармакоши» делает его основным учебником буддийской философии и, по утверждению О. Розенберга, для серьёзного изучения и усвоения материала трактата может потребоваться 8 лет - так гласит старая японская поговорка [3, с. 104].

Эта текст **не анонимный**, его автор, историческое лицо, отнюдь не стремился к слиянию с традицией, растворению в фигуре учителя. По преданию, трактат составлен Васубандху на основе конспектов его учеников [4, с. 7] (ссылки на Васубандху (АКВ) далее в тексте в круглых скобках с указанием номера раздела и шлюки), в которых фиксировались беседы, дискуссии и споры учителя с учениками и оппонентами, ибо его аудитория была неоднородной. Дискуссии, разъяснения, ответы на вопросы, с одной стороны, создают атмосферу открытости, публичности, дискурсивной свободы, а с другой стороны, не всегда дают возможность идентифицировать взгляды самого автора. Диалог-диспут, который ведёт Васубандху, как и вся буддийская герменевтика, - **адресный**, это индивидуально направленная беседа-научение. (Научение здесь – не передача суммы знаний, а такая ориентация анализа, которая даст возможность осуществить его самому ученику на материале его собственного опыта). Для Васубандху, как и для культуры буддийского диалога в целом, немаловажна фигура спрашивающего, в ответ которому должен быть изложен смысл учения. Он перечисляет 4 типа вопросов и 4 типа объяснений: категорическое, аналитическое, со встречным вопросом и без ответа (АКВ 5.22). *Категорический* ответ (да или нет) должен быть дан тогда, когда безусловна польза и от вопроса, и от ответа (Архат ли Будда? Хорошо ли устроена сангха? Все ли живые существа умирают?) *Аналитический* ответ – это ответ, разделяющий объяснение в процессе дробления вопроса на более частные.

Встречным вопросом следует отвечать хитрецу, которым может быть идейный противник, желающий получить превосходство в диспуте. Оставлять *без ответа* следует вопрос, смысл которого не прояснён – как те вопросы метафизического характера, на которые не дал ответ Гаутама.

Это текст **не мистический** – он лишён парадоксальности и символизма, напротив, автор старается сделать понятным каждое выражение своей карики и помощью автокомментария. В тексте нет характерных для литературы сутр повторов, рефренов, назиданий. Это текст не медитативный, **не эзотерический**, хотя требует определенной подготовки, готовности, расположения, участия и знакомства с основами буддизма. Для инокультурного читателя это означает необходимость дать себе труд и получить нужные подготовительные сведения из другой, более доступной литературы, с которой обычно начинается знакомство с иным дискурсом.

Вопросы, поставленные в трактате, решаются прежде всего **рационально**, то есть в результате обращения к опыту, логически корректным рассуждениям, правильно сделанным выводам и умозрению. Однако приписка Васубандху к ведомству методологического рационализма сталкивается с возможностью характеристики его как эмпирика. Методологическая амбивалентность, свойственная, например, трансцендентализму и феноменологии, в абхидхармистской философии обусловлена спецификой буддийского «опыта», в который следует включать и психофизические состояния процесса йогической практики.

Какого типа философия выражена в тексте «Абхидхармакоши» Васубандху? Во-первых, очевидно, что текст встроен в буддийскую интеллектуальную **традицию** и автор отдаёт себе в этом отчет. Гаутама для Васубандху – не божество, не кудесник, не тот, кто дарует прозрение по своей милости, а источник знания и учитель, помогающий узнать, показывающий путь получения знаний. Васубандху здесь – «помощник» Гаутамы, помогающий ученикам понять учение. Философия Васубандху, таким образом, как и вся буддийская традиция – это, прежде всего, **герменевтическая деятельность**. «Герменевтическая» – потому что абхидхармистская философия возникла как интерпретация текстов сутр (фиксировавших слова Гаутамы) и составление на их основе ещё одного, переструктурированного и подвергнутого, если можно так выразиться, первичной формализации – списка матриц. Философия Абхидхармы – это именно традиция, а не доктрина, если принять, что последняя всегда имеет идеологическую окраску (доктрину следует защищать) и, соответственно, гетерономные цели её представителей никогда не исключены. Традиция же, по нашему мнению, не требует защиты и естественно воплощается в своих носителях, что подразумевает исключительно гомогенные (автономные) цели. Философская традиция, как и религиозная, поддерживается доверием, но не исчерпывается им, а наоборот, требует его превращения в знание и понимание. В этой связи вызывает возражение и часто повторяющаяся мысль В.И. Рудого о том, что философский, логико-дискурсивный аспект буддизма обслуживает интересы доктринального, и

следующее выражение В.П. Андросова: «Несмотря на свой логический вид, многие буддийские концепции глубоко религиозны» [7, с. 257].

«Деятельность» - потому что традиция Абхидхармы сформулировала критерии адекватности интерпретации, включающие в себя соотнесенность с практической стороной буддизма, с нормативной стороной жизни буддийской общины, её уставом (Виная): если слова «...полностью соответствуют суттам и не противоречат Винае, то вы можете заключить: «Поистине, это слова Просветленного, и они правильно поняты этим бхиккху» [4, с. 15]. То есть, даже если интерпретация весьма близка тексту сутр, но, исходя из неё, можно пересматривать нормативность буддийского общежития, то имеются все основания её отвергнуть. Кроме того, герменевтическое «приглашение к практике» проявляется и в обращении к йогическому опыту, его невербальным аспектам, которые, тем не менее, должны быть учтены в тексте. Васубандху демонстрирует значительное количество специфически герменевтических процедур: 1) обращение к этимологии, 2) грамматический анализ терминов, 3) привлечение образов, сравнений и метафор для формирования у учеников развернутых представлений, без которых, как мы сейчас понимаем, невозможна эффективная педагогическая деятельность [8], 4) критика интерпретаторского буквализма в передаче смысла, 5) призыв дополнять собственным умозрением то, что не высказано в тексте.

Таким образом, базовый текст буддийской философии – матрицы Абхидхармы – возник в результате нормативного синтаксического сдвига в базовом тексте буддийской религии – Сутрах. Основанием для такого сдвига были числа, которые задавали классификационные ряды, например: 5 групп, 12 опор, 6 объектов, 32 признака, 10 стадий духовного роста и т.д. Будучи и элементами техники запоминания текстов при устной их передаче (В.П. Андросов), и первичными философскими понятиями, ещё не получившими дискурсивной проработки (А.В. Парибок), и руководством по медитации (Э. Конз), и переходом от мифопоэтической стадии мышления к дискурсивному (В. Лысенко), матрицы стали базовым, первичным уровнем формализации массива буддийского знания, на котором стало возможным появление текстов аналитического характера, но герменевтического происхождения.

Во-вторых, очевидно, что текст «Абхидхармакоши» Васубандху демонстрирует **аналитическую установку** и целый набор вопросов, требующих «аналитического объяснения» – *vibhajya vyakartavyam* от «*vibhaj*» - разделять, распределять. Ответы Васубандху – всегда упорядочивающие и дробящие сложные вопросы на более простые, которые могут получить категорический ответ. Установка на анализ как на *проясняющее разделение* выражена в первых строках карики, где Гаутама называется учителем истины, полностью рассеявшим всякую тьму отсутствия знания, учителем, который сказал: «Я утверждаю, что, пока остаётся хотя бы одна дхарма, которую мы не познали и в сущность которой не мы не проникли, нельзя положить конец страданию» (АКВ 1.15). Объяснения Васубандху устраняют не только неведение, но и все его разновидности – сомнения, а также двусмысленности, которые могут содержаться в вопросе (например, на вопрос «Все ли существа рождаются вновь?») - он даёт аналитический ответ: «Живые

существа, обладающие страстями, рождаются вновь; существа, лишённые страстей, более не рождаются») [6, с. 350].

Васубандху демонстрирует целый ряд процедур, которые можно считать специально аналитическими: 1) критическое отношение к метафорическим выражениям как указание границ их применения, 2) замена образов и сравнений определениями, 3) разграничение обыденного употребления языковых выражений и аналитически прояснённого, 4) демонстрация оснований классификационных рядов, 5) признание (имплицитное) закона противоречия и следование логике (четырёх альтернатив – *catuṣkoti*), 6) признание конца всякой аналитической процедуры в виде *аналитического объекта* - дхармы, распознавание которой есть практическая демонстрация аналитических навыков ученика. Сложнее обстоит дело с ещё одной процедурой, которую следует признать необходимым атрибутом аналитической философии – с опорой на науку. Попытаемся внести в этот вопрос ясность.

Вышеперечисленные вполне «светские» методологические приёмы, используемые Васубандху для изложения абхидхармистской философии – герменевтический и аналитический, – на первый взгляд, никак не сочетаются, например, с конкретными сведениями, которые являются содержанием 3 раздела АКВ «Учение о мире». Мир-вместилище, запредельная сфера, местопребывание существ, континенты, их обитатели и устройство, космография и космогенез, картина истории, фигура чакравартина (идеального правителя) – всё это построения, которые европейский читатель назовет архаическими, реликтовыми, мифологическими и ненаучными. А.Б. Островский назвал их «этнографическим субстратом», материалом для интерпретации и визуализации результатов йогического опыта, а числовые закономерности (арифметическая и геометрическая прогрессии, операции с базовыми числами, в частности, 4) при описании соотношений «реликтовых» и «мифологических» объектов – результатом кодирования процесса стадийного развертывания психотехнических процедур [9, с. 148-170]. Действительно, можно либо считать космоисторические построения абхидхармистов досадной архаикой, либо рассматривать их как переходную ступень от мифопоэтического мышления к дискурсивному (В. Лысенко), если исходить из того, что наука в Древней Индии не развилась (к тому времени?), и если называть наукой только одно интеллектуальное явление – то, что появилось из нововременного европейского учения о внешнем мире, то есть о природе. Такого явления ни буддийская, ни в целом индийская культура, действительно, не породили, но аналог науки вообще как систематизированного знания о мире вкупе с практическим его использованием в Индии сформировался. Это обстоятельство точно сформулировано Д. Зильберманом как «методологическая близость йоги и современной науки»: «...нет нужды «онаучивать» индийские даршаны – будучи сформированы йогой, они должны быть типологически ближе к науке (хотя требуется уточнение, к какой именно), чем к философии...» [10, с. 94-95]. Другими словами, у индийского, в частности, буддийского аналога европейской науки иной объект, сконструированный на основе отказа от свойственного мышлению естественного индивида (*Homo naturalis*) деления мира на внутренний и внешний. Тот единый «мир», языком описания которого стала буддийская традиция

Абхидхармы – мир культуры, или «человекомир» как универсум, данный в опыте буддиста. Если этот опыт включает в себя и обыденную и йогическую составляющие, то понятно, что содержание сведений о мироустройстве, существующее в культуре, и должно было стать содержательным аспектом йогической практики. Задача абхидхармиста как философа, в конечном счете, - найти и показать ученику-буддисту *смысл* мира, так организовать при этом знание, чтобы оно могло этот смысл *показать*. Количество континентов, высота гор, ширина «космических кругов», по нашему мнению, здесь, в конечном счете, не важны, если эти параметры позволяют ориентировать йогическую практику и мирят буддиста с «этническим субстратом».

Таким образом, традиционный для европейской философии «триумвират» *религии, науки и философии*, в рамках которого, во внутренней борьбе и «триалоге» происходило историческое развитие её духовной культуры, в Древней Индии и в буддизме может быть представлен сочетанием *религии, йоги и философии* при более значительной и явной автономии философии и от религии как мировоззрения и института, и от йогической практики, которая тоже стала объектом философской рефлексии.

Каков же результат аналитических процедур, сформированных на основе герменевтической дисциплины, и как его формулирует Васубандху?

Аналитически-различающая герменевтика «слова Будды» (Buddhavācana) имеет вполне практическую цель – научить адепта видеть конечный объект анализа, являющийся одновременно носителем смысла мира. Таким уникальным объектом для традиции Абхидхармы является «дхарма», по выражению Ф.И. Щербатского, «центральное понятие буддизма». И в рамках самой традиции Абхидхармы, и в самом трактате АКВ нет ни общепринятой точки зрения на это понятие-концепт, ни тем более однозначного его определения, кроме слишком многозначной фразы Васубандху: «По определению, дхарма есть носитель собственной сущности» (АКВ 1.2). Однако АКВ указывает на 2 главные линии в его интерпретации: дхарма как реальная сущность мира (вайбхашики) и дхарма как единица описания мира (саутрантики). При этом вдумчивый читатель АКВ понимает, что теоретическая интерпретация этого концепта почти невозможна даже при определенном огрублении и упрощении реконструкции рассуждений Васубандху: 1) как сущность, дхарма не может быть понята на пути объективации картины мира, ибо разложению на дхармы субъект анализа должен подвергнуть и самого субъекта анализа – «дхарм-логия» не есть методология познания; 2) как единица описания, как термин «дхарма» не входит в формализованный язык, а если и входит, то без синтаксиса (!) – матрицы как списки дхарм не являются высказываниями.

Осмелимся утверждать, что «сущность» дхармы станет понятной с помощью феноменологии как дескрипции сущностей при учёте того, что дхарма – это «вынутое» из времени описание единицы всего мира разом. Впрочем, особой смелости для этого предположения и не требуется, ибо история философии как длящаяся во времени интерпретация или постижение смысла текста есть традиция – как «длящаяся» она вечная и неизменная, как «во времени» она осуществляется на языке культуры интерпретатора. И в этом нет никаких «диалектических»

сложностей, а только «обыкновенное чудо» понимания Другого. Таким образом, мы можем сформулировать несколько параметров «дхармической феноменологии» Васубандху, которые помогут понять и реконструировать смысл и содержание АКВ.

А) дхарма как *единичная сущность* и предел анализа возникает в процессе самоинтерпретации адепта и является результатом умения различать сущности *В* своём существовании. Абхидхармистская традиция даёт списки конечного набора дхарм, списки разнятся в деталях, число варьируется в пределах 100. Метафора кинематографа, введённая в буддологический оборот Ф.И. Щербатским, точно показывает «аналитический императив» дхармологии: различай и не забывай, что это лишь «кадры киноплёнки», движение которой создаёт иллюзию непрерывности и единства.

Б) дхарма – сущность *во времени*, вайбхашики утверждают, что прошлые и будущие дхармы существуют так же, как и настоящие: прошлое «есть» (*āsti*) реально, небытия нет, иначе как в интроспективной ретенции это обстоятельство не обнаружить. Дхармология возникает как дескрипция предметного мира, переживаемого мной.

В) дхарма как сущность вырвана из контекста, так как абсолютное их большинство *связаны* друг с другом с помощью *причин* (*hetu*) и *условий* (*pratyaya*), то есть взаимообусловлены. Мир АКВ не знает чудес, его механизм, устройство, работа и деятельность вполне понятны, если овладеть искусством различения дхарм. Мир познаваем.

С) абсолютное большинство дхарм взаимосвязаны и возникают только в конгломерате, *в составе* с другими, они составные (*samskṛta*) и инертные, обремененные реактивностью (*kleśa* – аффекты, «клеши» души), нацеленные на воспроизводство существования. Это нормально, естественно, а нормальный, естественный индивид, *Homo naturalis*, и есть результат вечного потока, смены состояний конгломерата. Однако в общем наборе дхарм кроме составных есть несоставные, простые, действительно единичные сущности, которые, с одной стороны, есть, существуют, но, с другой стороны, не связаны с другими. Это: два вида прекращения потока дхарм и *акаша* как «пространство психического опыта». При этом среди составных есть одна неинерционная, чистая, не обремененная аффектами – это благородная «Истина Пути» как пути, избавляющего от инерции, аффектов, «клепей». Другими словами, мир абхидхармистов движим, обусловлен и познаваем, но привилегированного рода знание – знание о знании – есть практическая его остановка.

Д) В списке дхарм только у вайбхашиков среди *gīra*-дхарм («телесно-чувственное») есть группа дхарм, объединённых рубрикой «непроявленное» (*avijjārti*), среди *saṁtā*-дхарм («сознательное») есть группа дхарм, объединённых рубрикой «не связанные с сознанием» (*citta-viprayukta*). Оксюмороны «необнаружимое телесное» и «неосознаваемое сознание» есть результаты допущения-предположения таких маргинальных философских образований, которые для саутрантиков являются скорее фантомными образованиями, а для вайбхашиков их статус весьма серьёзен.

«Непроявленное» для них – это то, что даёт определение действию и в ценностно-ориентированной топологии, и на прямой, равнодействующей несметного количества сил, которая соединяет индивида со смыслом, лежащим вне мира – нирваной. Чем отличается еда от трапезы? Чем отличается голод от поста, а необузданная жестокость от вежливости с глубоко скрытой злобой? Отличие именно в «непроявленном» элементе, «ментальном импульсе» (*setana*), утверждая существование которого мы объясняем соединение телесно-чувственной организации с моральным сознанием и обнаруживаем *смысл* человеческой деятельности.

Дхармы *citta-viprayukta* («не связанные с сознанием») – это для вайбхашиков 4 группы дхарм, объединение в которые можно объяснить единством смысла: 1) «обладание», «необладание» и «сходство» как результат дискретности, «дхармичности» восприятия единства «живое существо», в частности, человек; 2) «бессознательное» и 2 вида «сосредоточения» как результат фиксации и различения разного рода йогических практик – не все они ведут к нирване; 3) «возникновение», «пребывание», «старение», «гибель», «невечность» как результат процедуры различения, приложенной к целостности жизни как процесса, к единству временного потока существования; 4) «слог» (фонема), «имя» (слово), «предложение» (строка) как результат, с одной стороны, признания конвенционального статуса значений элементов звучащей речи, а с другой стороны, необходимости предположить некие неоощаемые и не упомостигаемые сущности-элементы, имеющие самостоятельный статус и смысл, и благодаря этому можно вести речь о феномене языка как осмысленного целого, состоящего из самостоятельно значащих частей.

Васубандху-вайбхашик даёт не вполне удовлетворительное объяснение статусу выделенных нами 4 групп дхарм, «не связанных с сознанием», что выражается, например, в реплике его оппонента-саутрантика: «Нельзя быть настолько непоследовательным!» (АКВ 2.45). Несколько раз Васубандху как будто останавливает дискуссию сторонней констатацией: «Потому что это – принятая нами система умозрения» (АКВ 2.36) или восклицает: «Поистине, не все дхармы могут быть объектом умозрения!» (АКВ 2.47). Неясность позиции Васубандху связана, на наш взгляд, с непривычной для аналитика-абхидхармиста ситуацией: реальность дхарм *citta-viprayukta* не очевидна ни чувствам, ни мысли, ни йогическому сосредоточению. Каково же происхождение знания о них? Позволим себе предположить 2 основных его источника. Во-первых, это герменевтическая традиция абхидхармистов, рассматривающая «слово Будды» (сутры) не как сакральный, а как осмысленный текст, а значит, смысл в нём должен быть найден. Поэтому, если Гаутама, например, сказал: «...при приходе в этот мир обретается сходство с людьми» (АКВ 2.40), то «обретается сходство» может означать, что такое живое существо «обладает» общими чертами, «сходством» со всеми людьми (*rgārti* и *sabhāga*). Целью абхидхармистов становится преодолеть «слово» и отыскать «смысл», в сущности, доступный всем, но для своего обнаружения требующий особых проясняющих процедур и усилий. Во-вторых, знание о том, что не даётся ни в чувственном, ни в интеллектуальном, ни в йогическом опыте, имеет

метафизическое происхождение. Будда не только Учитель и Проповедник, он ещё и Философ, в основе его учения лежит метафизический опыт переосмысления сущего, творчества нового, буддийского смысла. «Пустые», «лишние», метафизические сущности и список дхарм, не связанных с сознанием – это результат принятия абхидхармистами метафизического опыта Будды. Он может быть и непонятным, его можно не суметь воспроизвести, но герменевтически воспитанное сознание, представленное буддийской традицией, не может не сохранить его результаты.

Выводы. Итак, мы можем утверждать, что в трактате Васубандху «Абхидхармакоша» представлен специфический вариант аналитической философии, имеющей герменевтические задачи. Кроме того, целью различающих процедур, лежащих в основе его «дхармологии», является постижение смысла слов Гаутамы Будды, но собственно аналитические операции относятся при этом лишь к значению слов. Наконец, оставляя нетронутым в его полноте и цельности смысл учения Гаутамы, не критический анализ Васубандху становится в уважительно-доверительную позицию по отношению к Учителю и приглашает учеников не к интерпретации его слова, а к долгому пути усвоения всей полноты буддийского дискурса, то есть к воспроизводству традиции.

Список литературы

1. King R. *Vijñāptimātratā and the Abhidharma Context of Early Yogacara*.// *Asian Philosophy*, vol.8, №1, 1998, p.5-17.
2. Щербатской Ф.И. Основное понятие буддизма и значение термина «дхарма»// Щербатской Ф.И. *Избранные труды по буддизму*. - М., Наука, 1988, с.112-199.
3. Розенберг О.О. Проблемы буддийской философии.// Розенберг О.О. *Труды по буддизму*. - М., Наука, 1991, с.43-211.
4. Васубандху. *Энциклопедия Абхидхармы (Абхидхармакоша)*. Раздел 1. Дхатунирдеша, или учение о классах элементов. Раздел 2. Индриянирдеша, или учение о факторах доминирования в психике. Перевод с санскрита, введение, комментарий и реконструкция системы Е.П. Островской и В.И. Рудого. – М.: Ладомир, 1998.
5. Васубандху. *Абхидхармакоша (Энциклопедия Абхидхармы)*. Раздел третий. Учение о мире. Перевод с санскрита, введение, комментарий и историко-философское исследование Е.П. Островской и В.И. Рудого. – СПб.: Андреев и сыновья, 1994.
6. Васубандху. *Учение о карме*. – Предисловие, перевод с санскрита и комментарий Е.П. Островской и В.И. Рудого. – СПб.: Петербургское востоковедение, 2000.
7. Андросов В.П. *Будда Шакьямуни и индийский буддизм. Современное истолкование древних текстов*. – М.: Восточная литература, 2001.
8. Арихейм Р. *Визуальное мышление*. // *Хрестоматия по общей психологии. Психология мышления*. – М., МГУ, 1981, с.97-108.
9. *Буддийский взгляд на мир*. – СПб., Андреев и сыновья, 1994, ч.4. «Зрительно-числовые коды в космологической модели Васубандху» (А.Б. Островский).
10. Зильберман Д.Б. *Генезис значения в философии индуизма*. – М.: Эдиториал УРСС, 1998.

Поступило в редакцию 11.02.03

УДК 161.2

Николко В.Н.

ТРАДИЦИОННАЯ ЛОГИКА В ПРОЕКТЕ ДЕПСИХИЗАЦИИ ЛОГИКИ

Актуальность: предлагается вариант интерпретации традиционной логики, благодаря которому ее содержание получает современный смысл. Цель: дать современную интерпретацию традиционной логики. Задачи: собрать историко-логические прецеденты предлагаемой интерпретации; предложить онтологические дефиниции законов тождества, непротиворечия, исключенного третьего, достаточного основания, закона обратного отношения объема и содержания, силлогистики.

В истории логики и философии наблюдаются три модели упомянутых выше законов (в дальнейшем – традиционных): онтологическая, гносеологическая, логическая. В онтологической модели основные законы рассматриваются как законы бытия, как законы, которым подчиняются все или часть явлений окружающего нас мира. Классической в этом аспекте является формулировка закона непротиворечия, данная Аристотелем (которому справедливо приписывают открытие трех законов) в IV книге «Метафизики» в качестве аксиомы, «имеющей силу для всего существующего», и в качестве начала, которое необходимо знать человеку: «Невозможно, чтобы одно и то же вместе было и не было присуще одному и тому же и в одном и том же отношении (пусть будут здесь также присоединены все оговорки, какие только мы могли бы присоединить, во избежание словесных затруднений), – это, конечно, самое достоверное из всех начал» <«Метафизика» IV, 3.1005 в 19023>. Или: «Существует в области сущего начало, в отношении которого нельзя ошибиться... это именно то, что не может в одно и то же время быть и не быть» <«Метафизика» XI, 5.1061 в 34-1062 a1>. Оговорка «в одно и то же время» показывает, что здесь имеется в виду реальная, изменяющаяся во времени действительность.

Онтологический аспект закона исключенного третьего (по Ахманову) выявляется в следующей фразе: «Ведь противоречие означает как раз это – такое противопоставление, в котором одна из двух частей <обязательно> присуща любой вещи, причем промежуточного здесь ничего нет» <«Метафизика» X, 7, 1057 а 34-36>.

Онтологическая формулировка закона тождества в работах Аристотеля, судя по источникам, которые мне известны, не обнаружена.

Онтологической формулировкой закона достаточного основания могут служить различные варианты принципа детерминизма, например: всякое явление окружающего нас мира имеет причину.

В гносеологической модели формулировки трех основных законов логики даются в ключе «истины-лжи»:

- «Всякое суждение либо истинно, либо ложно, третьего не дано» (закон исключенного третьего).
- «Два суждения, одно из которых отрицает то, что утверждает первое, не могут быть одновременно истинными» (закон противоречия);
- «Два суждения, одно из которых отрицает то, что утверждает первое, не могут быть одновременно ложными» (закон исключенного третьего)

Закон достаточного основания в гносеологической модели звучит так: «Для того, чтобы признать высказывание о предмете истинным, должно быть указано достаточное основание» [4, с. 23]. Достаточными признаются истины, полученные независимо от высказываемой мысли.

В логической модели традиционные законы логики сформулированы в качестве принципов запрета или долженствования в мышлении:

- запрещено мыслить (или высказывать об одном и том же предмете окружающего нас мира в одних и тех же обстоятельствах противоречащие друг другу суждения, такие, как x есть y и x не есть y ; x существует и x не существует. Это – закон непротиворечия;

- всякий раз, когда в рассуждении или выводе появляется мысль о каком-либо предмете, должно мыслить именно один и тот же предмет в одном и том же содержании признаков. Примерно так дает определение закону тождества [4, с. 15].

Иные формулировки закона тождества:

- запрещено произвольно, без специального уведомления, менять значения употребляемых в речи терминов;

- запрещено отождествлять в мышлении одни и те же термины, имеющие разное содержание. Например,

2 и 3 – четное и нечетное числа

2 и 3 – пять

Пять есть четное и нечетное. В примере дважды употребляется знак “и”, но каждый раз в него вкладывается разное содержание. Парадокс возникает тогда, когда эти “и” мыслятся как одно, как тождественные.

Мыслить третье между двумя исключаящими явлениями запрещено. Запрещено высказывать мысли без достаточных оснований.

С проблемой, - что делать с традиционной логикой и её законами, - которую я сейчас обсуждаю, столкнулись творцы логики XX века. В символическом виде законы записываются так:

$$1. \quad A \rightarrow A = 0 \text{ (закон тождества), или } A \equiv A$$

$$2. \quad A \wedge \bar{A} = 0 \text{ (закон противоречия)}$$

$$3. \quad A \vee \bar{A} = 1 \text{ (закон исключенного третьего).}$$

Здесь A – высказывание. Второй и третий законы озвучены Я. Лукасевичем в статье «О детерминизме».

- «принцип исключения противоречия гласит, что два взаимно противоречащие высказывания не могут быть одновременно истинными, т.е. что одно из них должно быть ложным»;

- «принцип исключенного третьего. Он гласит, что два противоречащих высказывания не являются одновременно ложными, а следовательно, одно из них, либо первое, либо второе, должно быть истинным» [5, с. 184]. Закон достаточного основания не обсуждается авторами символической (математической) логики, а напрасно. Здесь есть что обсуждать: в символической логике принимается закон Дунса Скотта: из противоречия следует все, что угодно: $(A \wedge \bar{A}) \Rightarrow B$, где B – любое, а также положение – «из лжи следует все, что угодно». Возникает серьезное противоречие между законом достаточного основания и законом Дунса Скотта, и законом – «из лжи следует, все, что угодно», поскольку и ложь, и противоречия являются, как видим, достаточными основаниями всего, что угодно, в том числе и истины.

В интерпретации традиционных законов логики, предложенной формалистами XX века, обращает на себя внимание гносеологическая трактовка законов. Это понятно, поскольку один из основоположников логики XX века – Г. Фреге – провозгласил логику «бытием мысли в истине», формальные выводы – путями мысли в мире истины и т.п. Труднее понять, почему одна из формулировок, данных Я. Лукасевичем, является «законом непротиворечия», а другая «законом исключенного третьего». Из содержания формулировок их названия не следуют.

Невозможно согласиться с расшифровками законов, даваемых Я. Лукасевичем, в содержании тех их частей, в которых говорится, «что одно из них должно быть ложным» и «либо первое, либо второе должно быть истинным». Противоречащие высказывания о любом несуществующем объекте – например, Бабе Яге, – одновременно ложны.

Нельзя согласиться с общепринятым в формализованной логике отождествлением неистинности с ложью: это далеко не одно и то же.

* * * * *

Тождество и различие являются фундаментальными категориями окружающего нас мира. Соответственно, способности различать и отождествлять предметы, их свойства и отношения – изначальные логические действия, без которых невозможно никакое другое действие. Обойтись без тождеств и различий, а также общих утверждений о них, невозможно ни в одной логической системе и теории. Поэтому законы, выражающие свойства тождества-различия, хотя и называются традиционными – общие части любой структуры, в том числе и логической.

Проект депсихизации логики, согласно которому предмет логики объективен и природен в том же смысле, что и предмет, скажем, физики, бесспорно, нуждается в онтологической формулировке законов исключенного третьего, непротиворечия, тождества и достаточного основания. Гносеологические формулировки имеют силу, но как прямые следствия онтологических.

В Проекте депсихизации предлагается следующий набор формулировок так называемых «традиционных» законов логики.

1. Центральным законом выступает закон тождества, который утверждает, что всякое А тождественно только самому себе. А может быть равным другому, например В, подобным ему, эквивалентным, конгруэнтным, иметь общие признаки с ним, но тождественным никогда быть не может.

Соответственно, в гносеологическом и логическом аспектах запрещается отождествлять явления, имеющие по каким-то историческим причинам одно и то же название; нежелательно произвольно, без специального уведомления, менять смысл и значение употребляемых в речи терминов; требование не умножать число терминов без необходимости, а каждое вновь вводимое слово определять или растолковывать, выглядит естественным в рамках онтологического содержания закона тождества.

2. Закон противоречия есть следствие закона исключенного третьего, который звучит так: А есть В или не В, третьего не дано. В природе есть исключающие друг друга явления, и это обстоятельство составляет содержание закона исключенного третьего и его прямого следствия – закона противоречия: невозможно, природно исключено, чтобы А было В и не В одновременно, в одних и тех же обстоятельствах и т.п. Более того, скорее всего, мы живем в мире, в котором всякое А имеет область несовместимых с А явлений (то есть не А).

Тождество и исключение ограничивают ряд, в котором явления окружающего нас мира оказываются равными, похожими, одинаковыми в чем-то и одновременно различными в другом. Они – крайности природного разнообразия предметов, свойств, отношений окружающего мира.

Гносеологические и логические формулировки законов исключенного третьего и непротиворечия – прямые следствия онтологического содержания этих законов: если в природе самой по себе не может быть такого А, которое одновременно и не В, то не может быть истинной конъюнкция, утверждающая: «А есть В и А есть не В». Ложной оказывается мысль о совместимости природно несовместимых предметов, свойств, отношений. Есть резон запрещать, говоря о мире, противоречивые высказывания о нем или его частях, если под противоречивостью понимать фразы о совместимости природно несовместимого.

Онтологическая формулировка закона достаточного основания вводит нас в гущу споров о детерминированности всего и вся в окружающем нас мире. Не вдаваясь в подробности и обоснование, выскажем в качестве закона достаточного основания следующую констатацию: *в действительном мире все – определено*. В гносеологическом и логическом планах резонно (в этой связи) для каждого высказывания о действительном требовать достаточных оснований в форме доказательств, а для каждого термина – его толкования или определения.

Силлогистика с точки зрения современной логики. Содержание только что написанного в качестве названия нижеследующего текста настоящей статьи представляется вызывающим, если иметь в виду работу Я. Лускевича “Силлогистика с точки зрения современной формальной логики”, изданную в 1951 году, в которой, казалось бы, все вопросы, касающиеся существа силлогистики, выяснены до конца.

Обратим внимание: если онтологические формулировки некоторых законов традиционной логики существовали всегда, то мыслительный, дедуктивный характер простого категорического силлогизма не оспаривал никто – силлогизм, как во времена Аристотеля, так и сейчас, определяют как *такую связь суждений, в которой... и т.д.*, или как такое дедуктивное умозаключение, в котором по знанию об отношении двух предметов к третьему определяют знание об отношении этих двух предметов.

Наша цель проста – онтологизировать силлогизм, определить его не как связь мыслей, а как связь ситуаций окружающего нас мира, которая, конечно же, существовала, существует и будет существовать независимо от того, есть человек или нет, осознает он или нет эту связь, в каких формах и как и т.п. Не мудрствуя лукаво, построим силлогистику как учение о силлогистических связях ситуаций окружающего нас мира.

Пусть имеются множества А, В, С, D и т.д. Между любыми парами упомянутых множеств возможны четыре следующих отношения, а именно:

- все элементы А есть элементы В
- ни один элемент А не есть элемент В
- некоторые элементы А есть элементы В
- некоторые элементы А не есть элементы В.

Как видно, каждый из четырех случаев представляет собой ситуацию, которая, конечно же, существует независимо от того, есть люди или нет, осознают они эти ситуации или нет, и т.д.

Введем обозначения каждой из ситуаций:

Ситуация типа Ааб – это ситуация, в которой всякий элемент А есть элемент В. Аналогично вводятся имена остальных ситуаций: Еаб, Iаб, Оаб. Понятно, что ситуация, в которой «все В суть С» будет обозначаться как Аbc, в которой «некоторые В есть С» – как Ibc и т.п.

Ситуация Ааб, Icb, Ocb, Ebm, Eam и т.д. – суть ситуации с общими элементами. Связь ситуации через общие элементы обеспечивает другие виды связей и некоторые отношения, в частности, отношения следования и отношение исключения. Так, если в отношении множеств В и С реализуется ситуация Аbc, то исключается ситуация Obc, и наоборот. Точно так же, если в отношениях В и С наблюдается ситуация Ibc, в их отношениях исключается ситуация Ebc (и наоборот). Поэтому можно заключать: ситуации Аbc и Obc, Ebc и Ibc находятся в отношении отрицания, так что NАbc=Obc, Аbc=NObc, NEbc=Ibc, NIbc=Ebc, где N – знак отрицания ситуации.

При реализации между В и С отношения Аbc всегда реализуется ситуация Ibc, но не наоборот. Аналогично связаны ситуации Ebc и Obc. Ясно, что между ними

имеет место отношение следования $\frac{\perp Abc}{\perp Ibc}$; $\frac{\perp Ebc}{\perp bc}$; Аналогично, или почти

аналогично, устанавливается следование $\frac{\perp Abc}{\perp Icb}$; $\frac{\perp Ebc}{\perp Ecb}$; $\frac{\perp Ibc}{\perp Icb}$ (законы

обращения), \perp – знак «принимается». Черта между «числителем» и «знаменателем»

структуры \perp означает связь ситуации по следованию – ситуация, обозначенная под чертой, следует из ситуации, стоящей над чертой.

Рассмотрим множество ситуаций M , связанных между собой общими терминами. Пусть в M реализуется комбинационный процесс, задаваемый следующим условием: любая тройка ситуаций – комбинация. Комбинации будем именовать тройкой имен ситуаций в порядке их наличия в комбинации, в

Abc

частности: Amn , C -комбинациями ситуаций из M будем называть комбинации,

Emb

каждая пара ситуаций которых связана хотя бы одним общим элементом. Например, (Abc, Abm, Ebn) C -комбинация. Среди C -комбинаций выделим *силлогизмы*, т.е. такие C -комбинации, в которых фигурируют только три элемента. Например, комбинация (Amp, Asm, Asp) – силлогизм. Среди силлогизмов интересны правильные силлогизмы, т.е. такие, в которых из двух ситуаций силлогизма следует третья ситуация. При этом «следует» понимается в том же смысле, что и «следование» одной ситуации из другой, о котором говорилось выше. Назовем ситуации, из которых следует третья ситуация C -комбинации, являющейся силлогизмом, – посылочными, а третью – следуюмую – выводной ситуацией.

Запись правильных силлогизмов будем осуществлять в виде столбца – сверху столбиком записывается имя одной посылочной ситуации, затем ниже – имя второй посылочной ситуации, затем через черту – имя выводной ситуации (все три имени записываются со знаком « \perp » - принимается). Например:

$$\begin{array}{l} \perp Amp \quad \perp Emp \\ \hline \perp Asm \quad \perp Asp \end{array} \text{ или } \begin{array}{l} \perp Asm \\ \hline \perp Esp \end{array} \text{ и т.д.}$$

Далее идут обычные рассуждения, принятые в силлогистике – теории, исследующие множество силлогизмов.

Таким образом, силлогизм – не умозаключение, как обычно думали и писали вот уже 2,5 тысячи лет, а комбинация ситуаций, связанных общими элементами и вступающих в силу этого в отношения следования. Силлогизм – фрагмент отношений множеств. Один из многих, но в некоторых случаях важный. И ничего более.

Среди неглавных законов традиционной логики обращает на себя внимание закон обратного отношения объема и содержания понятия. Меня всегда занимал вопрос, что значит «объем», а что значит «содержание» понятия в аспекте: являются ли объем и содержание психическими феноменами или онтологическими. По тем разъяснениям, которые имеются в учебной и справочной литературе [см. 7], однозначно это установить не удастся. Да это уже не имеет значения для проекта депсихизации логики. В проекте закон онтологизирован, объем и содержание являются частями предметной реальности, находящейся вне психики. Делается это следующим образом. Фрагменты явлений произвольной природы, которые делают

их (явления) в чем-то похожими или в чем-то различными, назовем признаками. Любой предмет окружающего нас мира в этом плане - совокупность признаков, их синтез или конгломерат. Группу признаков, образующих некую целостность, будем называть телом. Со всяким телом связывается набор необходимых и достаточных признаков. Это содержание тела X. Набор тел, тождественных X, по данной совокупности необходимых и достаточных признаков – логически объем X. Тогда закон обратного отношения объема и содержания тел – такой же, как закон всемирного тяготения: логический объем тел обратно пропорционален их содержаниям.

Вывод: существует возможность онтологизировать традиционную логику, что вполне соответствует намерениям Аристотеля.

Список литературы

1. Николко В.Н. Проект депсихизации логики. Ученые записки ТНУ им. В.И. Вернадского. Т. 15 (54). – 2002. - № 2: Философия. Социология.
2. Аристотель. Метафизика.
3. Ахманов А.А. Логическое учение Аристотеля. – М.: Из-во соц.-эконом.лит. 1960.
4. Асмус З.Ф. Логика. – М.: Огиз, 1948.
5. Лукасевич Я. О детерминизме. Философия – логика Львовско-Варшавской школы. – М.: РОССПЕН, 1999.
6. Лукасевич Я. Силлогистика с точки зрения современной формальной логики. – М., 1959.
7. Фреге Г. О смысле и значении // Фреге Г. Логика и логическая семантика. – М.: Аспект-Пресс, 2000.

Поступило в редакцию 7.02.03

УДК 1(075.8)

Суходуб Т.Д.

РАЗУМ В ЭПОХУ «ПОСТМОДЕРНИЗМА»: АЛЬТЕРНАТИВНЫЕ ПОИСКИ РАЦИОНАЛЬНЫХ КОНЦЕПЦИЙ В СОВРЕМЕННОЙ ОТЕЧЕСТВЕННОЙ ФИЛОСОФИИ

Актуальность проблемы данного исследования заключается в изучении «постмодернистского поворота» в культуре и его влияния на характер отечественного философского дискурса середины 80-х годов. Целью статьи является сопоставление постмодернистского подхода, культивируемого до недавнего времени в современной отечественной философии с теми альтернативными ему поисками мировоззренческих и методологических позиций мышления, тенденции которых на сегодня можно уловить в отечественной философии.

Знакомство со спецификой постмодернистского дискурса, связанного, прежде всего, с критической оппозицией законодательному (классическому) разуму, по времени совпало с политически предопределенным отчуждением от идеологических «метанарративов» советского периода общественного развития, в силу чего и в отечественной философии, и культуре того времени выросло желание быть по-современному «иными» – и поиск нового «своего образа» отечественная философская традиция находила, прежде всего, через усвоение популярного тогда постмодернистского языка. Но уже через какие-нибудь десять-пятнадцать лет все отчетливее стала проявляться переориентация профессионалов-философов в отношении к постмодернизму. Причина этого мне видится в актуализации в философских изысканиях подходов к решению *кризисных* ситуаций человечества (проблем «антропологической катастрофы», возможностей гуманистического и гармоничного развития цивилизационного и политического миропорядка), вновь требующих и в «постмодернистский» век культивирования всеобщей дезинтеграции развития осознания «объективного *единства*» мира [1].

Разъяснение нового (постмодернистского) языка и незнакомого культурного кода, способа мышления и метафизического дискурса шло, прежде всего, через прояснение данных вопросов в текстах Ж.-Ф. Лиотара, Ж. Деррида, М. Фуко. Вошедшие с этими именами темы – сокрытого от рационально ориентированного сознания «пространства» периферии, безумств, тюрем, секса как традиционных в прошлых эпохах миров репрессий - завоевали место предпочтительных проблем дискурса в европейской не только интеллектуальной, но и общественной жизни, что поставило на повестку дня задачу пересмотра канонов традиционных метафизических текстов.

Необходимость деконструкции всякого текста как главная идея Ж. Деррида становится приметой всего направления: деконструируются прежде всего основные понятия метафизики – бытие, присутствие, логос, субстанция, всякого рода центрированные структуры сознания, общества, культуры прежде всего с целью отрицания основополагающего принципа западно-европейской философии – принципа «центра» и утверждения мышления вне оппозиций субъекта и объекта, целого и части, реального и воображаемого, вне оперирования устойчивыми целостностями – восток/запад, мужское/женское, духовное/телесное, письмо/речь и т.д.

Такой способ мышления демонстрировал «распад» субъекта как центра представлений и закрепление способа философствования без субъекта. Вместо категорий «субстанция», «причина», «субъективность», «объективность», «всеобщность», «интенциональность», «рефлексивность», вместо классического дискурса репрезентации, т.е. представления первичного смыслового содержания во вторичных производных формах – демонстрация «жизненной» спонтанности переживаний, межиндивидуальных связей, контекстов событий, поток мыслей, непредугадываемых сравнений, культ иррациональности и ассоциативности, безличностные потоки желания, имперсональные цепочки высказываний, отсутствие в понимании универсума, человека, мышления четко выраженной направленности движения (ориентация на принцип ризомности в развитии) и т.п. Эти и другие установки, прежде всего, демонстрировали *антисистемность* как значимую для постмодернизма характеристику мышления. Система была представлена как иерархизованная форма знания, деконструкция которой позволила преодолеть в познании доктринальность, гегемонию одного начала над другим, бинарную категориальную оппозицию, один из членов которой властвует над другим.

Т.о., интерпретация, предложенная Деррида, позволила найти новые формы дискурса, новые варианты написания текстов – не «линейных и монологичных», а «многоголосных», свободных от присутствия автора. Новый текст тем самым мог показать свою культурную пограничность, маргинальность, открыть на принципиально новой основе возможность межкультурного общения.

Применительны идеи Деррида и к исторической реальности. Ситуация современного человека, по его мнению, характеризуется «отсутствием взаимности, отсутствием человечности», так как в сообществе людей не срабатывают поддерживающие человека «антропологические знания», память, истина, но, как указывает философ, «отсутствие этих ценностей не представляется чем-то негативным, потому что другой нам дан в непосредственном опыте своей друговости, своей инаковости» [2, с. 35]. Эта непосредственная опытная данность Другого ставит перед человеком вопрос, который формулирует Деррида следующим образом: «можем ли мы основать политику, и даже демократию, на этом опыте другого как совершенно отличного от нас, в предельном выражении своей друговости? ... Может ли такая грядущая демократия утверждать ценность равенства без братства. Может ли в таком проекте демократии быть представлена бесконечная гетерогенность другого без навязывания иерархических членений, без

господства одного над другим?» [там же]. Всё это вопросы, по мнению Ж. Деррида, «грядущей демократии», являющейся скорее её обещанием [2, с. 35], и потому ответы на них сейчас не получить.

Как видим, позиция деконструктивизма как стиль мышления отражала скорее ситуацию сопротивления репрессивно всеобщему законодательному началу «классического рационализма» и в определённой степени напоминала (безусловно, в иной культурной ситуации) способ «сопротивления» скептиков, вызванный культом доминирующего над жизнью знания, утвердившийся в античной «классике». Скептическая оппозиция «эпохе» как отказ от суждений, как воздержание от позитивных утверждений удерживала тогда и удерживает теперь человеческое мышление в режиме *критики* как формы проблематизации ситуаций, что было адекватной реакцией защиты частичного, индивидуального, уникального в режиме сопротивления репрессивному характеру культуры «всеобщих» стандартов.

Безусловно, не желая говорить неправду, лучше помолчать, не желая лгать, лучше ничего и не утверждать [3, с. 56]. Но это «постмодернистское» молчание было вполне во благо, когда требовалось «подпевать» «метанарративным» идеям эпохи «бушующего» в исторических коллизиях между двух мировых и «холодной» войн проекта «модерна» с его институционно закреплённой ориентацией на идеологию. Но может ли быть выбор позиции молчания столь же продуктивным в условиях глобализации мира и необходимости выработки консенсусных решений в границах мира как целостности? На этот вопрос традиция постмодернизма не отвечает.

Пространство постмодернистской культуры формировалось как переход от разума законодательного, базирующегося на некоем устойчивом всеобщем содержании и воспроизводящем патерналистские отношения, авторитетность формально функционирующих в обществе идей-идеологий в пользу разума интерпретативного, опирающегося на контексты эмпирического бытия. Наступление на «законодательные» установки разума шло в силу сомнения, что «всеобщие» формы организации бытия способны будут гарантировать универсальный порядок в мире. Ведь знание в «классическом» рационализме базировалось именно на трансцендентальной (всеобщей) субъективности – в противовес этому «интерпретативный» разум, на который опирается постмодернизм, базируется на повседневно-обыденной практике, жизненном мире с его формами спонтанного общения, диалогами, коммуникациями «здесь» и «сейчас» эмпирических индивидов.

Т.о., для *новой* онтологии характерна гетерогенность, показ бесконечности смысловой интерпретации текста при отсутствии критериев предпочтительного (в этом плане – «истинного») понимания. Постмодернистское сознание, не желая подчиняться, предпочитает жёсткой иерархии, центризму, монизму распад, деканонизацию, деконструкцию. Для него становится характерной ориентация на множественность смысла, равнодушие к критике, отрицание теоретизирования и оценки. «Постмодерн бежит всех форм монизма, унификации и тоталитаризации, не приемлет единой общеобязательной утопии и многих скрытых видов деспотизма, а вместо этого переходит к провозглашению множественности и диверсивности,

многообразия и конкуренции парадигм и сосуществования гетерогенных элементов» [4, с. 132].

Но при этом постмодернизм как бы оставляет за скобками поставленные, но решённые эпохой модерна вопросы – как совместить индивидуальные и общественные (общечеловеческие, всеобщие) ценности, интересы, формы сосуществования? Несёт ли индивидуальность в своих духовных ориентациях ценностную универсальность? Возможны ли при отсутствии универсальных (всеобщих) ценностных установок согласованные действия людей? Продуктивен ли дискурс как форма диалога, направленная, прежде всего, на разрешение практических проблем человека и человечества? Известно, что универсально-ценностная всеобщность в эпоху модерна реализована была как *унификация* индивидуального ценностного мира. А возможна ли неунифицированная всеобщность?

Формы взаимопонимания на дорефлексивном уровне как реализация интереса к Другому в постмодернистском сознании, к сожалению, ничего не могут “решить” на уровне институализованной коммуникативной практики человечества (в границах политической системы общества, государственных и межгосударственных систем, где по-прежнему «работает» тактика и стратегия проекта модерна). Катарсис «непринуждённого общения», продуцирующий ни на что не нацеленные «речевые» цепочки, выполняющие роль «скрепов» ни к чему не обязывающего мышления, «хороши» и срабатывают «здесь» и «сейчас» на уровне эмпирических индивидов, но не они, увы, принимают ответственные решения, судьбоносно затрагивающие цивилизацию в целом.

Поэтому в противовес выводу французских постструктуралистов Юрген Хабермас говорит о необходимости возвращения к философии и сохранения её притязаний на *разум*: «философия, – по его мнению, – даже отказавшись от проблематичных ролей указывателя места и высшего судьи, может сохранить своё притязание на разум в более скромной функции блюстителя места и интерпретатора – и должна его сохранить» [5, с. 133]. Хабермас выдвигает здесь по сути тезис о том, что трансцендентальные и диалектические способы, направленные на выявление рациональных основ познания, деятельности и языка, ещё вполне могут играть свою роль при выработке теории *рациональности*, если не имеют при этом фундаменталистские и всеобъемлюще абсолютистские претензии. Отстаивая это право философии на целое, тотальное, Хабермас ссылается на мнение Р. Шпаеманна, который, по мнению философа, «...не совсем уж неправ, настаивая на том, “что всякая философия выдвигает притязание на практическую и теоретическую тотальность. Не выдвигать её, значит, не заниматься философией» [там же, с. 139]. Таким образом, как мы видим, в «немецком варианте» коммуникативной прагматики намечается определённый возврат к *универсалистской рациональности*, подрываемой постмодернистской традицией.

На эту же парадигму коммуникативного мышления в принципе нацелены и отечественные исследователи, некоторые из концептуальных подходов которых хотелось бы тут рассмотреть.

Прежде всего необходимо подчеркнуть достаточно критический настрой по отношению к постмодернистским текстам, которые, к примеру, по мысли В.А. Малахова, культивируют в человеке «отчуждённое созерцание», не принимающее ответственности на себя за всю трагичность человеческого бытия [6, с. 379]. Позиция отчуждения рождает не востребованность культуры: разрывы в этапах развития человечества, смещение критериев высокого и низкого, святого и греховного, особенно в эпоху нарастания фундаменталистских тенденций, перестают удовлетворять. Цивилизация испытывает острую нужду в рациональности, умеющей договариваться. Постмодернистская же тенденция в культуре, отказавшись от «услуг» законодательного разума с его «причинами», «основаниями», «законами», «объективностью» и т.д. как диктующего, унифицирующего, властвующего, репрессирующего разума, «потеряла» собственно цель такого отказа.

Исходя из актуализации необходимости поиска согласованных решений, отечественные исследователи в противовес постмодернистской традиции нацеливаются в своих изысканиях как раз на *универсальность* и *рационалистическое* измерение бытия. Общей методологической установкой концептуальных поисков «нового» рационализма, как мне представляется, стало положение – история знания есть прежде всего процесс культурной *интеллектуализации* человечества, расширяющий ценностно-мировоззренческий горизонт *целостного* понимания человеком мира.

Одной из онтологических позиций, служащих такому пониманию мира, является концепция «тоталогии», разработанная В.В. Кизимой [7]. Исходной установкой, смысловым центром данного подхода служат условия сохранения субъект-объектного *единства* при изменении субъект-объектных отношений. Речь идет об единстве, которое разворачивается в себе, изменяясь и одновременно через процесс идентификации сохраняя себя. Это единство может воспроизводиться в производственных, социальных, культурно-исторических, познавательных или даже экзистенциальных ситуациях под влиянием изменений отношений человека и мира.

Данный подход, по мнению автора, дает возможность отойти от содержательно ограниченного идеала научной рациональности как формально-логической упорядоченности и воспроизвести в методологически-познавательных установках прежде всего *ценностное* измерение бытия.

В своем постнеклассическом манифесте «Человекомирная тотальность» философ подчеркивает, что для современной культурной ситуации необходима качественно иная мировоззренческая ориентация, связанная со становлением мироощущения *тотальности* бытия как развивающегося в себе и сохраняющего себя единства, в котором отсутствуют неизменные элементы, абсолютный моноцентризм, тождество реализуется как «преобразование разнообразия» [8, с. 127]. Иначе говоря, философа занимает вопрос: как возможно неунифицирующее *всеобщее*, целостно существующее, институционально представленное всеобщее, постоянно обновляющееся и при этом самоотждествляющееся, сохраняющее свою идентичность социально целого и идентификацию всех, входящих в эту целостность.

Такое неунифицирующее, не ломающее индивидуальность всеобщее, по мнению автора концепции, возможно лишь на основе ориентации на постнеклассические нормы, ценности и принципы. Именно они открывают логику *интерсубъективного* – совместного с Другими – мира. Преодоление в этом подходе классических методологических установок на всеобщее, необходимое, значимое для всех и каждого потребовало не только методологической позиции снятия произвола субъекта и субъективности, характерной для неклассики, но и поиска нового деятельностного образа “я”, в методологии действия которого, а также в его экзистенциально-онтологической рефлексии снимается стесненность, регламентированность человека однозначно упорядоченным миром, снимается отчужденность, враждебность Я и Другого. “Свое” здесь может быть одновременно “моим”, но и “своим другого”, “нашим”, “всеобщим”.

Особое место в концептуальном подходе В.В. Кизимы принадлежит принципу “*сизигии*” (речь идет о логике постоянного взаимовлияния преходящих процессов, которую философ называет “сизигией”). Культурная сизигия, по его мнению, означает “динамику отношений взаимного соответствия культурных дискретов при условии сохранения культурного целого” [9, с. 36].

В отличие от синергетического подхода, подчеркивающего наличие в целом частей, открытость коэволюционирующих систем, противопоставляющего природной необходимости человека, *тоталлогия* исходит из принципа самодетерминации тотальности (взаимной детерминации частей и целого), неуничтожимости отношений доминирования, что исключает абсолютную гомогенность универсума.

Учение о тотальности заявляет о себе как о философском основании такого рождающегося “Я”, которое предполагает личностное достоинство и в Другом и относится к Другому не только как к антагонистически, враждебно противостоящему началу, но и как к такому, с которым можно солидаризоваться, будучи объединенным *тотальностью бытия*. Речь здесь идет, по мнению автора, “о переплавке сотрясающего человека до самых корней его Я мирочувствия в интерессубъективную логику совместного с Другими образа жизни. Это – время мучеников и героев, преступников и пророков, время исповедей и манифестов, время решений, отягощенных будущим. Это – время извержения новой культуры” [10, с. 2].

Определенной “оппозицией” к тоталлогии, но, наверное, такой, которая сохраняет вместе с последней принципиальную ориентацию на ценностное измерение бытия и рационализм, служит концепция “*интервального подхода*” Ф.В. Лазарева [11]. основополагающее понятие “интервал” в разъяснении автора концепции представляет собой “некий не только актуальный, но и “возможный мир”, точнее - некую актуализацию в мире потенциального как множества возможных миров. Интервал – это целостность, хронотоп, некая познавательная позиция, с которой открывается “вид” на реальность, некая перспектива видения окружающего мира” [12, с. 6-7].

В целом “интервальный” ракурс видения мира позволяет сосредоточиться на неоднородности человеческого бытия, увидеть точки соприкосновения с другими,

осознать социально-культурную заданность бытийственных “интервалов” экзистенциальными, историческими, витальными и др. измерениями. Как клеточка многоаспектного существования человека интервал несет собою неисчерпаемость объекта. Незамкнутость человека границами интервала создает возможность перехода к *Другому* (ибо бытие создает и иной интервал и тем самым открывает в человеке его инаковость, другость), показывает основания связи с *другими* (людьми и бытийственными измерениями), демонстрирует многомерность человеческой деятельности.

Понятие “интервальности” позволяет, по мысли Лазарева, отойти от “классического” познавательного принципа, связанного со стремлением к утверждению *абсолютной* точки зрения, поглощающей все другие варианты “видения” реальности. Интервал выступает “клеточкой”, несущей многомерность человека, а интервальный подход — отображением многоаккурности самого объекта, различия и единства его измерений.

“Метод интервализации” истин Ф.В. Лазарева в существенном смысле противоположен характерному для постмодернизма принципу деконструкции. Если целеустановка деконструктивного анализа — децентрализация категорий культуры, то интервальность предполагает “предельную гносеологическую фокусировку смыслов” [13, с. 24]. Хотя в этих двух подходах имеется и нечто такое, что роднит деконструктивизм и интервальность. Если говорить авторским языком, то эта “общность” связана, прежде всего, с желанием научить человека искусству “заглядывать за покровы вещей, за наличные маски культуры, за нарративные мифологемы, пробиваясь к обнаженной подлинности жизни, к её первоначальному хаосу и скрытой гармонии” [там же].

Иначе говоря, интервальный тип философствования соединяет в себе идею относительности, столь характерную для метафизических течений XX века, с идеей “абсолютного” и тем самым стремится преодолеть односторонность релятивистских и абсолютистских, монистических и плюралистических, иррациональных и рационалистических концепций.

Новизна “интервального” методологического подхода, прежде всего, пожалуй, и заключается в этой новой интерпретации соотношения абсолютного и относительного в онтологическом и эпистемологическом измерении. Так, принимая “постмодернистские принципы” релятивизма, плюрализма, ризомности, “интервальный подход” предполагает при этом и установки на объективность, рациональность, познаваемость и т.п. Вместе с тем, отбрасывая постмодернистские крайности борьбы против иерархичности человеческого присутствия в бытии и человеческих ценностей, Ф.В. Лазарев подчеркивает, что отказ от вечных ценностей, от Истины, Абсолюта, “от наличного смыслового горизонта неминуемо ведёт к сокращению ресурсов субъективной полноты жизни, к обесмысливанию человеческой активности в потоке исторического времени” [13, с. 100].

Отсюда философ ставит перед собой задачу создания концептуальной системы, которая позволяла бы раскрыть смыслы такого фундаментального свойства человека, как “способность присутствовать в различных жизненных контекстах” [13, с. 6]. В целом же, на мой взгляд, в основе “интервального подхода” лежит

желание сохранить в современной культуре “метатеоретический уровень” понимания действительности, с одной стороны, а с другой – *ценностный* пласт общественного сознания.

Итак, сопоставляя концептуальные подходы Ф.В. Лазарева и В.В. Кизимы, хотелось бы отметить, что принципиальная разность их позиций одновременно и объединяет авторов, прежде всего тем, что оба они, осознавая в “постмодернистском подходе”, культивирующей идеи релятивизма, иррациональности, ризомности развития, некоторые основания, могущие разрушить традиционно *рационализированную* культуру метафизического мышления, работают на сохранение установки на рациональность.

Выводы. Релятивизация норм мышления, происшедшая в постмодернизме, нацелила отечественных исследователей на мысль, что, несмотря на объявленный конец метафизики, философия должна двигаться все же не путем крайнего скептицизма, релятивизации, иррационализма (когда исторических “скрепов” нет, да и не надо), а к *новому* рационализму, то есть от “гранднарративов”, которым, по известному выражению Ж.-Ф. Лиотара, “уже не верят”, к неунифицированной и нерепрессивной универсальности.

Список литературы

1. См.: Толстых В.И. Цивилизация и модернизация в контексте глобализации // Философия, наука, цивилизация. Под ред. В. В. Казютинского – М., 1999. – С.270-283; а также: Степин В.С., Толстых В.И. Демократия и судьбы цивилизации // Вопросы философии. – 1996, № 10. – С. 3-18.
2. См.: Деррида Жак. Московские лекции 1990. – Институт философии и права Уральского отделения АН СССР. – Свердловск, 1991. – 89 с.
3. Ивбулис В.Я. Модернизм и постмодернизм: идейно-эстетические поиски на Западе. – М., 1988.
4. Вельш Вольфганг. “Постмодерн”. Генеалогия и значение одного спорного понятия // Путь. Международный философский журнал. – 1992, № 1. – С. 109-136.
5. Хабермас Юрген. Философия как местоблюститель и интерпретатор // Новый круг. – 1993. – № 1. – С.132-141.
6. Малахов В. Чому я не постмодерніст.? // Дух і літера. – 1997. – № 1-2. – С. 378-382.
7. См.: Кизима В.В. Человекомировая тотальность. Постнеклассический манифест. – К., 1993. – С. 34 ; Кизима В.В. Тотальність і сизигійна “душа” культурних трансформацій // Філософська думка, 1998. – №1; Кизима В.В. Універсум як тотальність (становлення нового світогляду)// Світогляд і духовна творчість / Відп. Ред. К.П. Шудря, Є.І. Андрос. – К., 1993. – С.127-133; Кизима В.В. Сизигія метаморфоза // Totallogy-XXI (сьомий випуск). Постнекласичні дослідження. – К.: ЦГО НАН України. – 2002. – С.8-186 та ін.
8. Кизима В.В. Універсум як тотальність (становлення нового світогляду)// Світогляд і духовна творчість / Відп. Ред. К.П. Шудря, Є.І. Андрос. – К., 1993. – С. 127-133.
9. Кизима В. Тотальність і сизигійна “душа” культурних трансформацій // Філософська думка, 1998. – №1. – С. 31-51.
10. Див.: Кизима В.В. Человекомировая тотальность. Постнеклассический манифест. – К.: ЦГО НАН Украины, 1993. – С. 34 См.: Лазарев Ф.В., Сагаатовский В.Н. О формировании “интервального” стиля мышления // Философские науки. – М., 1979. – №1. – С.64-72; Лазарев Ф.В., Брюс А. Литтл. Многомерный человек. Введение в интервальную антропологию. – Симферополь: СОНАТ, 2001; Лазарев Ф.В. Перспективизм и интервальность // Ученые записки Таврического национального университета им. В.И. Вернадского. – Симферополь, 2002. – Т. 15 (54), № 2. – С. 3-12.
11. Лазарев Ф.В. Перспективизм и интервальность // Ученые записки Таврического национального университета им. В.И. Вернадского. – Симферополь, 2002. – Т. 15 (54), № 2. – С. 3-12.

12. Лазарев Ф.В., Брюс А. Литтл. Многомерный человек. Введение в интервальную антропологию. – Симферополь, 2001. – 264 с.

Поступило в редакцию 14.02.03

УДК 1 (075.8)

Мотренко Т.В.

Н. Н. СТРАХОВ И РУССКОЕ ГЕГЕЛЬЯНСТВО ВТОРОЙ ПОЛОВИНЫ 19 ВЕКА

Актуальность проблемы, рассматриваемой автором в данной статье, проистекает из очевидного положения дел в области исследований по формированию отечественной традиции истории философии. Русское гегельянство, как и многое другое в отечественной философии, изучено явно недостаточно, однако есть все основания считать, что этот культурный феномен сыграл чрезвычайно важную роль в идеологической жизни и исторической судьбе России и Украины, повлияв на формирование революционных настроений. Исследование данной проблемы позволит пролить свет на современное состояние дел в области культурных взаимоотношений двух государств.

Наиболее обстоятельным изложением философских взглядов русских гегельянцев до сих пор остается труд Д. И. Чижевского "Гегель в России". Достаточно указать на отсутствие специальной монографической литературы по истории русского гегельянства 60-80-х годов. Далеко не однородные, подчас совершенно несхожие философские позиции крупнейших русских гегельянцев — Н. Н. Стрхова, Б. Н. Чичерина, Н. Г. Дебольского, П. А. Бакунина — практически унифицируются и произвольно сводятся "для удобства", как поясняет Ю. В. Бабаев, к общему знаменателю. Не выработан и общий подход к изучению русского гегельянства. Так, В. Ф. Асмус характеризует его как «консервативное» [11, с. 176], Л. А. Коган употребляет термин «гегельянство» [12, с. 109], а В. В. Зеньковский — "позднейшее гегельянство" [13, с. 146]. Д. И. Чижевский рассматривает русское гегельянство 60- 80-х годов как «умеренное» [1, с. 260], а Ю.В. Бабаев оперирует, все из тех же соображений "удобства", термином «неогегельянство» [10, с. 61], хотя, на наш взгляд, идеи перечисленных выше русских гегельянцев далеки от неогегельянских в историко-философском значении этого слова. Особое возражение вызывает стремление Ю. В. Бабаева придать политизированный смысл русскому гегельянству, наделить его какой-то особой "миссией". Повторение забытых положений "учителей" философии, по мнению Ю. В. Бабаева, «не было безвинным явлением: "ученики" так старались модернизировать положение своих "учителей", чтобы их авторитетом можно было противостоять "новым веяниям, особенно материализму и социализму» [10, с. 61].

Данная статья имеет целью выяснить степень адекватности приведенных здесь характеристик на примере анализа философских взглядов одного из крупнейших русских гегельянцев.

По вопросу о том, следует ли причислять Н. Н. Страхова (1828-1896) к русскому гегельянству, единого мнения в литературе пока не выработано. К "умеренным гегельянцам" относит Страхова Я. Колубовский [14, с. 529]. На "гегельянстве" Страхова настаивает В. Чуйко [15, с. 366]. И. И. Губарь высказывает убеждение в том, что Страхов «был единственным русским философом, который признавал и отстаивал абсолютный характер гегелевской системы» [16, с. 12]. В рамках гегельянства рассматривает философское творчество мыслителя Д. Чижевский [1, с. 266-283]. Ю. Бабаев безапелляционно причисляет Страхова к неогегельянству [10, с. 61]. В то же время ряд исследователей либо прямо отрицает причастность Страхова к гегельянству, либо подчеркивает весьма условный характер его гегельянства. Так, Н. Я. Грот, отмечая значительное влияние Гегеля на философские взгляды Страхова, приходит все же к выводу, что «нельзя никак назвать его приверженцем философской системы Гегеля в ее целом» [17, с. 13]. Такой же точки зрения придерживается и Э. Л. Радлов: «Страхова, — пишет он, — нельзя назвать гегельянцем в тесном смысле этого слова» [18, с. 786]. Б. В. Никольский высказывается еще определеннее: «... ошибочно весьма ходячее провозглашение Страхова гегельянцем... признавая заслуги Гегеля и их высокое значение, Страхов отнюдь не был гегельянцем, как и вообще не принадлежал во всю свою жизнь ни к какой школе, ни к какой партии» [5, с. 19].

В.В. Зеньковский, отмечая весьма прозорливые интуиции Страхова в отношении гегелевской философии, рассматривает его всецело в традиции почвенничества [13, с. 410-414]. Как крайне эклектичную расценивают философию Страхова А. А. Галактионов и П. Ф. Никандров [19, с. 347]. Заметим, что Б. Никольский подчеркивал в свое время прямо противоположное, а Страхов, по его убеждению, «менее всего поддавался склонности к эклектизму. Эклектизм ведь все же есть сочинение некоторого символа веры, изобретение школы с удобным учением. Между тем Страхов во всех областях, в которые увлекала его природная любознательность, являлся не творцом, а зрителем, не писателем, а читателем, даже не критиком, а знатоком, — "эстетическим сластолюбцем", как он сам однажды выразился, предпочитал, таким образом, одинокое служение истине массовому служению догматам» [5, с. 20]. Нет единства в оценке Страхова и среди авторов малого энциклопедического словаря "Русская философия". А. И. Абрамов, автор статьи "Гегель в России" характеризует философию Страхова как гегельянство [20, с. 118], в то же время В. Сапов, автор статьи о Страхове, нисколько не упоминает ни о гегельянстве русского мыслителя, ни о каком бы то ни было его отношении к гегелевской философии вообще, замечая, что "Страхова нельзя безоговорочно зачислить ни в какой философский или мировоззренческий лагерь» [21, с. 494].

На наш взгляд, такие разноречивые и подчас взаимоисключающие оценки и характеристики проистекают, прежде всего, из неизученности, неисследованности философского наследия Н. Н. Страхова. Его труды, давно ставшие библиографической редкостью, до сих пор не переизданы (исключение — небольшой томик литературно-критических статей [4], к философии не имеющих отношения. Никогда не издавалось его собрание сочинений. Отсутствует и библиография его работ. А ведь известно, что Страхов писал очень много, особенно статей для различных журналов, в том числе

статей философских. Требуется переиздания и переписка Страхова с Л. Толстым, Ф. Достоевским, В. Розановым, во многом проливающая свет на философские взгляды мыслителя.

Объективной оценке философского наследия Страхова препятствует и отсутствие в нашей литературе специальных его исследований. Довольно беглый очерк философских взглядов мыслителя дает лишь Л. Р. Авдеева в книге "Русские мыслители: Ап. А. Григорьев, Н. Я. Данилевский, Н. Н. Страхов" (М., 1992). Работа "Литературные изгнанники" В. В. Розанова, до сих пор у нас не переизданная, остается лучшим из того, что написано о Страхове за последние сто лет.

Все это лишь подтверждает, к сожалению, слова Д. Чижевского о том, что «интереса к Страхову история русского духа не проявила» [1, с. 267]. Почти вековое забвение Страхова кажется нам особенно несправедливым, учитывая ту значительную роль, которую играл этот мыслитель в русской духовной культуре второй половины XIX века. Речь идет не только о том влиянии, которое оказал Страхов на Ап. Григорьева, А. Фета, Ф. Достоевского (для последнего, как отмечает Д. Чижевский, «Страхов долго был философским информатором» [1, с. 266]), Л. Н. Толстого, В. Розанова, но и о том огромном значении, которое имела его литературная и философская публицистика в борьбе с утилитаризмом, нигилизмом и невежественностью русского "просвещения" (сам этот термин введен в научный обиход Страховым). Будучи, по словам В. В. Розанова, "самым независимым человеком в литературе", Страхов никогда "не шумел, не кричал, не агитировал, не обличал, а сидел тихо и тихо писал книги". То же самое замечал и Д. И. Чижевский: "Страхов умеет в атмосфере диких споров того времени, отвлекаясь от личных нападков противников и тревожений, вызывающихся "злобами дня", писать предметно объективно, спокойно и веско, пытаясь убедить противников и читателей в правильности своих идей. Он выступает, как "трезвый между пьяными", не из равнодушия, но из какого-то внутреннего сознания, чувства близости к Вечному. Он как будто стоит на страже у вечных ценностей, и не хочет, да просто органически не может, оскорбить спокойствие святого святых шумом, неистовством, бранью и дикостью".

В эпоху русского нигилизма Страхов был одним из очень немногих мыслителей, которые последовательно, бескомпромиссно и вдобавок талантливо отстаивали философские, эстетические и вообще культурные ценности. Естественник по образованию (учился он на физико-математических факультетах Санкт-Петербургского университета и Педагогического института), защитивший в 1857 году магистерскую диссертацию по зоологии о костях зачатка млекопитающих, Страхов был человеком высочайшей философской культуры. Как справедливо замечает В. В. Розанов, он "читал по-латыни, гречески, французски и немецки, и был специалистом по философии, по биологии и по физике."

Трудно сказать определенно, когда впервые Страхов обращается к изучению гегелевской философии, но уже одна из самых ранних его статей посвящена значению философского наследия Гегеля.

Позднее, в предисловии к работе "Мир как целое, черты из науки о природе" сам Страхов называет гегелевскую философию одним из идейных источников своего мировоззрения: "Источником своих взглядов, — подчеркивает он, — я считал, во-первых, математические и естественные науки, которыми я тогда занимался и

истинный дух которых усвоил себе чтением, размышлением и некоторыми работами. Вторым источником своих взглядов я считал гегелевскую философию, — но не ее учение в каком-либо определенном виде, а только ее методу, которую признавал, как и теперь признаю, полным выражением научного духа".

Однако, на наш взгляд, Страхова привлекает не только диалектический метод, но сам дух и сущность гегелевской философии. Уже в своей статье о значении гегелевской философии Страхов отстаивает мысль о том, что именно философия Гегеля, а не вульгарный материализм, есть трезвый, здоровый взгляд на мир. Слухи о кончине гегелевской философии, подчеркивает он, сильно преувеличены. Ее глубокое неминуемое влияние ощутимо даже среди тех, кто не считает себя ее последователями. И это совершенно естественно, ибо "философия не избирается по большинству голосов, как французские императоры". Жизненность гегелевской философии обусловлена тем, что она "такова — какова должна быть философия". Любые попытки низвергнуть ее лишь усиливают ее значение, ибо Гегель первым понял и выразил то, что до него лишь смутно чувствовали: "Всеобщность есть необходимое условие философии. Кто не чувствует недоверия к философу, который понимает только себя, только свои собственные мысли, и перед которым все остальное — мрак и неразумие? Полная система должна заключать в себе смысл всех существовавших систем, должна быть их довершением, их развитием, а не отрицанием". Именно такой, по убеждению Страхова, является философия Гегеля.

Непреходящее значение идей немецкого мыслителя Страхов видит в том, что "он возвел философию в степень науки, поставил ее на незыблемом основании". Гегелевская система дает ключ к пониманию всех других систем, она совмещает их в себе и каждой указывает ее роль в отыскании истины. Это единство достигнуто, по убеждению Страхова, с помощью "волшебного слова" — развитие, которое было "в первый раз с полным пониманием произнесено Гегелем".

Система Гегеля останется навсегда лучшим плодом философского творчества, замечает Страхов. Он объясняет это тем, что гегелевская система есть полная система, т. е. распространяется на всю сферу мышления и умственной истории. Она есть строгая система, ибо все в ней тесно связано, все точно развито, определенно высказано. Наконец, система Гегеля — устойчивая система, так, при всем глубочайшем ее единстве, каждая из частей не основывается на предыдущей, а "держится" сама по себе. Все это, подчеркивает Страхов, придает системе великого немецкого мыслителя универсальный характер.

Именно в стремлении к целостности, полноте, совершенству, безусловном доверии к человеческому разуму, к истине и силе идеи и выражается, на наш взгляд, гегельянство Страхова, смысл философских построений которого состоит в искании меры и гармонии. Как совершенно справедливо замечает Б. В. Никольский, главной чертой Страхова является "эстетичность его воззрений и искание в трансцендентальном истинной сущности бытия". Как женственно-чуткого и эстетически восприимчивого мыслителя характеризует Страхова и Д. И. Чижевский. Разделяя эту точку зрения, отметим, что эстетичность мировоззрения Страхова как раз и состоит, прежде всего, в утверждении цельности, стройности, гармонии, как в человеке, так и в мире в целом. Та же черта проявляется в требовании Страхова внутренней и внешней

цельности и последовательности от - любого суждения, любого умозаключения, любой философской системы, логичности и четкости от любых определений и выводов. И здесь мы тоже усматриваем "гегелевскую школу" мышления Страхова-философа. Нельзя не отличить также, что эстетичность Страхова проявляется и в самом его отношении к гегелевской философии, которая привлекает его прежде всего своим совершенством и логической красотой. Заметим, что в своем восхищении Гегелем Страхов отнюдь не склонен к апологетике. Признание величайшего значения гегелевской философии отнюдь не мешает Страхову увидеть ошибочность некоторых ее положений, их односторонность. Сетуя на превратные толкования абсолютности гегелевской системы, Страхов подчеркивает, что ее дух, ее стремления, глубочайшие ее основания - вот что абсолютно; но не абсолютны те слова, которые рука Гегеля чертила на бумаге...". Односторонности, замечает русский мыслитель, всегда неизбежны, но они не колеблют самого существа гегелевской системы, ее живого и ясного стремления к "абсолютно-совершенной форме философии". Страхов предупреждает, что не следует требовать от гегелевской философии невозможного, не следует ждать от нее утоления того таинственного, бесконечного, божественного, что непрерывно пожирает человека. Да, "система Гегеля действительно холодна, безразлична; действительно, превращая постепенно все в понятия, мы утомляемся, мы начинаем чувствовать тоску и недостаток чего-либо более живого, более теплого". "Представьте, что вы заняты вычислением движения светил небесных, — пишет Страхов. — Вам, наконец, наскучили сухие формулы и цифры, и вы говорите: как все это мертво! Но не забудьте, что сами светила от этого не мертвы и нисколько не скучны. Солнце восходит и заходит с большим великолепием и пышностью; звезды дают ночи невыразимую таинственность и задумчивость; луна плавает так плавно и светит так кротко. Если вы скушаете за выкладками, то светила в этом нисколько не виноваты. Любуйтесь ими, если хотите, но если вы пожелали узнать их движение, то выкладки и формулы необходимы, неизбежны.

То же самое можно, кажется, сказать и о философии. Если вы желаете проникнуть в тайны бытия и мышления, сидите в комнате и читайте Гегеля; если вами овладевает тоска, — понятная вещь, я знаю, от чего: не добро быть человеку одному, ступайте гулять, ступайте жить, а не мыслить. ... В самом деле, какой страшный должен быть идеализм, который хотел бы из-за философии забыть жизнь! Не тому учит Гегель, он учит даже прямо противоположному ... мышление и бытие не только действительно тождественны, но и действительно различны; вещество и дух, тело и душа, философия и жизнь не только на самом деле отождествляются, сливаются в едино, но и в самом деле различаются, разделяются как возможно шире. Следовательно, вспомните ... что философия не может сделать вас чистым понятием, и перестаньте жаловаться на нее. Если бы философия составляла собою жизнь, то, что за жалкая была бы жизнь! И обратно, если бы философия не становилась выше жизни и не отходила бы от нее, то, что за жалкая была бы философия! Думаю, что такого рода реализм лежит в самой сущности системы Гегеля; она не только есть абсолютный идеализм, она есть и абсолютный реализм".

"Гегелевская школа" чувствуется и в идее рационального естествознания, которую Страхов отстаивает в целом ряде своих работ. Уже в статье о значении гегелевской философии он указывает на чрезвычайную важность ее положений для конкретных наук,

подчеркивает необходимость ее изучения специалистами по разным отраслям знания. "Науки иногда весьма презрительно посматривают на философию и ... знать ничего не хотят о ней; а между тем, философия обнаруживает на них свое неизбежное влияние, и они не замечают его только потому, что на самом деле не знакомы с философией. Философия иногда тоже горделиво обращается с подчиненными ей науками, но на самом деле она питается их лучшими соками". Презрительнее всего, замечает Страхов, относится к философии естествознание. Как результат — натуралисты "большей частью не умеют мыслить и не умеют точно выразиться. Руководствуясь естественным тактом, они, правда, идут верною дорогою, но смысл, направление и цель дороги для них вовсе не ясны. Поэтому их заблуждения бывают очень часто до крайности странны". В естествознании Страхова привлекает не столько знание отдельных фактов, сколько выяснение их необходимой связи, возведение вещественного мира в мир умственный. В работе "Мир как целое", в которой собраны натурфилософские статьи Страхова, он решительно протестует против абсолютизации эмпирического метода в естествознании. "Эмпиризм, отрицание умознания — вот разгадка всяких остановок и ненормальных развитий, — пишет он. — Все значение моей книги состоит в том, что она идет против эмпиризма, пытается вносить мышление в приемы изучения природы".

Разъясняя сущность опытного метода, Страхов указывает априорные элементы, категории, которые принадлежат нашему мышлению, и применение которых к данным восприятия создает опыт: "Каждая наука имеет свою метафизику, т. е. она вносит в свои исследования некоторый априорический взгляд на предмет, которым она занимается, — она заранее определяет сущность своего предмета и старается подтвердить это определение, распространить его все дальше и дальше". Далее Страхов приводит очень интересные и важные, на наш взгляд, рассуждения: «В каждой науке рано или поздно наступает или должно наступить время, когда ее метафизика станет для нее недостаточною или стеснительною. Именно, — со временем окажется, что сущность вещей лежит гораздо глубже, чем как полагала аргюіі какая-нибудь наука. В таком случае приходится бросить ее старую метафизику и внести в нее новую, которая бы не стесняла ее движений и открывала ей новые пути и задачи. Можно ожидать, что настанет время, когда метафизика будет вовсе изгнана из наук, т. е. из них будут изгнаны всякие попытки воплощать сущность вещей в те или другие частные формы. Тогда априорический элемент, эта душа каждой науки, будет иметь вид не метафизики, а диалектики". Здесь мы видим, что Страхов противопоставляет метафизику диалектике. Под метафизикой он понимает предварительное определение сущности предмета, которое должно уступить место иному определению, более глубокому и правильному, а сам переход от одного метафизического воззрения к другому, обусловленный природой нашего мышления, он называет диалектикой. "Диалектикой, — пишет Страхов, — я называю субъективную логику, т. е. науку, в которой мысль опирается только на самую себя, в которой она излагает все свои законы и движения и дает абсолютный метод своего действия, заключающий в себе все другие методы, как частный случай". Диалектика, в понимании Страхова, есть правильный путь развития человеческого ума, правильное, методичное мышление, и здесь русский философ, как справедливо отмечает Э. Л. Радлов, "не слепо следовал за

Гегелем" и опирался в своей трактовке ее как развития априорных элементов в душе человека на традицию немецкого идеализма в целом.

Эту же традицию Страхов продолжает в учении о "мире как целом". Свое понимание природы он формулирует следующим образом: "Мир есть целое, т. е. он связан во всех направлениях, в каких только может его рассматривать наш ум. — Мир есть единое целое, т. е. он не распадается на две, на три, или, вообще, на несколько сущностей, связанных независимо от их собственных свойств. Такое единство мира можно получить не иначе, как одухотворив природу, признав, что истинная сущность вещей состоит в различных степенях воплощающегося духа. Мир есть связанное целое, т. е. все его части и явления находятся во взаимной зависимости. В нем нет ... никаких особых начал, ... нет самостоятельных, от века различных сил, нет ничего неизменного, само по себе существующего... Мир есть стройное целое, или ... гармоническое, органическое целое. То есть части явления мира не просто связаны, а соподчинены, представляют правильную лестницу, пирамиду... иерархию существ и явлений. Мир, как организм, имеет части менее важные и более важные, высшие и низшие: и отношение между этими частями таково, что они представляют гармонию, служат одни для других, образуют одно целое, в котором нет ничего ни лишнего, ни бесполезного. Мир есть целое, имеющее центр, - именно он есть сфера, средоточие которой составляет человек. Человек есть вершина природы, узел бытия. В нем заключается величайшая загадка и величайшее чудо мироздания. Он занимает центральное место по всем направлениям связей, соединяющих мир в одно целое; он есть главная сущность, главное явление и главный орган мира" [там же, с. 223].

Очевидно, что в этом учении о мире как целом, не оцененном ни современниками, ни потомками, Страхов излагает ту позицию антропоцентризма, которая станет одной из ведущих тем последующей русской религиозной философии. Антропоцентризм Страхова также носит религиозный характер. В. В. Розанов первым заметил, что религиозная тема составляет центр внутренних исканий Страхова, хотя "самого... центра он почти никогда не касается словом". Свободное отношение к церкви сочетается у мыслителя с глубоким внутренним чувством Бога, убеждением в том, что "действительное познание ... необходимо приведет нас к Богу, укажет, что только в Нем содержится смысл всякого бытия" [там же, с. 225]. Для нас важно отметить, что Страхов особенно подчеркивает религиозный характер философии Гегеля и немецкого идеализма в целом. И Кант, и Фихте, и Шеллинг, и Гегель перешли к философии от богословия, теологический элемент в их мышлении играл весьма значительную роль. По убеждению Страхова, большая ошибка русских в том, что они не умеют понимать богословского характера немецких идеалистических учений, ищут в них вольнодумства и остаются слепы к тому, что в них важнее и поучительнее всего, а именно к их стремлению сочетать рационалистическое познание с мистической интуицией. Ценность и значимость гегелевской системы усиливаются еще и тем, что в ней особенно смело сочетаются рационализм и мистицизм. В одном из писем к Л. Толстому Страхов прямо указывает, что Гегеля несправедливо рассматривают как пантеиста чуть ли не в материалистическом духе, в действительности Гегель был

"чистейший мистик и совпадает с Баадером, Мейстером Экхартом, Ангелом Селезским и т.п.". В дальнейшем эта точка зрения будет развита в трудах И. А. Ильина.

Подчеркнем, что и в мировоззрении самого Страхова сочетаются рационализм и элементы иррационализма. Ратуя за "рациональное естествознание", он вместе с тем выступает против откровенного секуляризма западной культуры, против сугубо рационального постижения истории. "Наука не объемлет того, что для нас всего важнее, всего существеннее, — не объемлет жизни, — подчеркивает он. — Вне науки находится главная сторона нашего бытия — то, что составляет нашу судьбу, то, что мы называем Богом, совестью, нашим счастьем и достоинством". Человек, по убеждению Страхова, не может быть понят только рационально, источник его внутренних разногласий "заключается не уме, а в каких-нибудь других требованиях души человеческой. Человек постоянно почему-то враждует против рационализма".

Нельзя не отметить огромного значения работ Страхова в борьбе против просвещения, против нигилистического отрицания духовных ценностей, против культурного небытия. В 60-е годы прошлого века он был едва ли не единственным "охранителем" гегелевской философской традиции в России: "о Гегеле говорил перед широкими кругами читателей в то время только Страхов". Он доказывает, что гегелевская философия имеет непреходящую ценность, и указывает на ее элементы в воззрениях современных ему мыслителей-негегельянцев. О кумире отечественных материалистов он пишет: "Фейербах... есть гегельянец, есть ум, вполне проникнутый гегельянством... он весь — диалектика. Приемы, формы, слова — все в нем гегелианское". Воюя с философским невежеством "шестидесятников", Страхов показывает, что смысл и значение гегелевской философии остались им неизвестны — отсюда и их "неистовость" по отношению к Гегелю, наивное убеждение в том, что гегелизм пал, и т. д. Особенно интересна в этом смысле его полемика с Антоновичем по поводу уже упомянутой выше статьи последнего о Гегеле, о которой Страхов резонно замечает: «... и не знать философии; в этом нет никакой вины; но никак непозволительно писать о философии, когда ее не знаешь...".

Выводы. На наш взгляд, Страхов не был гегельяцем в полном смысле этого слова, тем более ортодоксальным гегельянцем. Несмотря на свою общность с Гегелем, он опирается не только на гегелевскую философию, но на традиции немецкого идеализма в целом. Он был учеником Гегеля, но не тем, который с готовностью принимает все положения учителя, а последователем, свободно и творчески относящимся к своему единомышленнику. В этом смысле философские взгляды Н. Н. Страхова являются очевидной оппозицией той форме рецепции наследия великого немецкого мыслителя, которую мы обнаруживаем в творчестве русских революционных демократов той же эпохи и которую не всегда можно считать корректной и адекватной.

Список литературы

1. Чижевский Д.И. Гегель в России. — Париж, 1939.
2. Розанов В.В. Мысли о литературе. — М., 1989.
3. Страхов Н.Н. Философские очерки. — СПб., 1895.
4. Страхов Н.Н. Литературная критика. — М., 1984.

5. Никольский Б.В. Николай Николаевич Страхов. – СПб., 1896.
6. Страхов Н.Н. Мир как целое, черты науки о природе. – СПб., 1892.
7. Страхов Н.Н. Борьба с Западом в нашей литературе. – СПб., 1883.
8. Страхов Н.Н. О вечных истинах (мой спор о спиритизме). – СПб., 1887.
9. Страхов Н.Н. Об индюшках и о Гегеле // Страхов Н.Н. Из истории литературного нигилизма. 1861-1865. – СПб., 1890.
10. Бабаев Ю.В. Из истории утверждения неогегельянства в России // Вестник МГУ. Сер. Философия. – 1968, №6.
11. Асмус В.Ф. Консервативное гегельянство второй половины XIX века // Гегель и философия в России. – М., 1974.
12. Коган Л.А. О понятии «русское гегельянство» // Вопросы философии. - 1975, № 6.
13. Зеньковский В.В. История русской философии. – Париж, 1989, т.2..
14. Колубовский Я.Н. Философия у русских. // Ибервег Ф., Генце М. История новой философии в сжатом очерке. – СПб., 1890.
15. Чуйко В.В. Русская философия. // Кирхнер Ф. История философии с древнейшего до настоящего времени. – СПб., 1895.
16. Губарь И.И. Философия Гегеля в России. Автореф. дисс. ... канд. филос. наук. – Л., 1968.
17. Грот Н.Я. Памяти Страхова. К характеристике его философского мирозерцания. – М., 1896.
18. Радлов Э.Л. Страхов Николай Николаевич. // Энциклопедический словарь Брокгауза и Эфрона. – СПб., 1901, т. 62.
19. Галактионов А.А., Никандров П.Ф. Русская философия 19-20 веков. – Л., 1970.
20. Абрамов А.И. Гегель в России. // Русская философия. Малый энциклопедический словарь. – М., 1995.
21. Салов И. Страхов Николай Николаевич. // Русская философия. Малый энциклопедический словарь. – М., 1995.
22. Розанов В.В. О борьбе с Западом в связи с деятельностью одного из славянофилов. // Вопросы философии и психологии, 1890, № 4.

Поступило в редакцию 19.02.03

УДК 1 (075.8)

Курабцев В.Л.

«ДЫХАНИЕ БОЖИЕ» (ЛЕВ ШЕСТОВ И СВ. ПИСАНИЕ)

Актуальность работы заключается в исследовании религиозно-философского дискурса великого отечественного философа Льва Шестова, повлиявшего на становление европейского экзистенциализма XX века. Целью статьи является выявление сущностных связей между философией иудаизма и философией христианства.

ИУДАИЗМ

Рожденный иудеем, но воспитанный больше как «эллин», Лев Шестов мечтал о ветхозаветной «райской» свободе. А это означало: свободу и от обычного «иудея» и от европейца – «эллина». Даже внешне (куда проникал его дух) он многим казался в определённые минуты жизни (Е. Герцык, М. Федоров и др.) скорее не современным человеком, а ветхозаветным пророком. Отец, «один из ранних сионистов» (Н. Баранова-Шестова), приглашал к мальчику учителя иврита и Каббалы и следовал, при всём своём определённом вольнодумстве и юмористике, иудейскому закону. «Этот Закон (Завет) на горе Синай около 1250 г. до н.э.» получил (от Бога) Моисей, и Закон – «продолжение Союза, заключенного Богом с Авраамом» [1, с. 67]. Соблюдение Закона «находится в *центре* исповедания» [1, с. 73] иудаизма. Иудеи, согласно И.А. Ильину, «искали «совершенства» в соблюдении законов и обрядов», предписанных Богом Израиля. Их религия – религия «строжайшей обрядности» (613 «мицво» /заповедей/ Талмуда, регламентирующих практически всю жизнь иудея). Нравственные прозрения позднейших еврейских пророков не изменили «национального понимания религии» (И.А. Ильин). И эта *необходимость*, эта «несвобода», строгая узаконенность жизни – одна из причин постепенно нараставшего бунта Шестова против любого «закона», любых «заповедей» и проповедей, потаенно – и против «законоучителей» (раввинов, но и других священнослужителей с их системами храмового культа, обрядности).

Говоря «закон», Шестов имел в виду не столько его широкое понимание, включающее главные божественные события Библии, псалмы царя Давида и другое, сколько узкий смысл – основные принципы, нормы и правила жизни верующих. То есть то, что определил в этом слове В. Даль: «предел, поставленный свободе воли или действий; неминуемое начало, основание; правило, постановление высшей власти», также: «Закон Божий, откровение, составляющее сущность веры».

«Откровение» Шестова исключает «закон». На предел и «неминуемое» он отвечал борьбой с «неминуемой» Необходимостью за неограниченные возможности человека. На начало, основание – безначалием, беспочвенностью (ибо почва – это самое первое земное начало) и безосновностью.

Главными героями его «Иерусалима» («библейской философии», «голоса Бога») оказались не мыслители иудаизма, а христианские философы – Тертуллиан, П. Дамиани, Лютер (который тоже призывал «забыть про закон»), Паскаль, Ницше (его атеизм родом из христианства), Достоевский, Кьеркегор. К ним же, восставшим против вечных истин и «Афин» («голоса Сатаны», по Шестову), философ, конечно, относил и себя. При этом каждый мыслитель у Шестова, иногда справедливо, иногда не очень, был «библейзирован». Т.е. самое потаенное и важное связывалось с библейским откровением.

Ни одной своей строчкой философ прямо не воспел иудаизм, раввинизм, свой народ. Однако он пел о «наших праотцах», невежественных, но общавшихся с Богом, о «безумии» древнееврейских пророков и апостолов. И проводил недопустимые, с точки зрения иудаизма, параллели между Авраамом и Л. Толстым, безгрешным Адамом и Достоевским и т.д.

Согласно иудейскому Закону, еврей не может жениться на нееврейке, а нееврейка не может стать иудейкой с целью вступления в брак. Между тем Шестов в 1897 году нарушил эту норму и даже позднее позволил жене крестить дочерей по православному обряду. Зная все вышесказанное, можно предположить, что таинственный «проклятый случай» (из письма Шестова) 1895 года, приведший к серьезному нервному заболеванию, тоже был связан с тяжелым конфликтом между свободной душой философа и Законом, за которым зримо и незримо стоял отец. Потому многолетний спор Шестова с «законом» и его многочисленные «шестовизации» в религиозной сфере очень значимы. Опровержения иудейского Закона были принципиальны: истинное личное и вербально невыразимое откровение, полученное Моисеем на горе Синай, стало у пророка под горой, среди людей, каменным (высеченным на каменных скрижалях Законом Божиим). Прямо и не однажды у философа отрицаются десять заповедей Моисея (как, впрочем, и Нагорная проповедь Иисуса Христа). Мораль и откровение не могут быть общеобязательными, нормированными, давящими.

Может быть, даже запавшая в его душу фраза из «Гамлета» – «распалась связь времен» - манифестирует все тот же конфликт (личная свобода и Закон). В очень редком цитировании Талмуда чувствуется какое-то дилетантское представление об этой книге. Известно и, несомненно, практически полное незнание Шестовым «еврейского языка» (иврита), мешавшее ему читать лекции в Палестине. При этом очевидна преобладающая включенность повседневной жизни философа именно в еврейскую среду, его любовь к библейским героям и «земле праотцов»; его почти фрейдистские отождествления Книг Ветхого и Нового Заветов с «иудаизмом» и другое. Так, говоря о лютеровском «только верую», он пишет, что Лютер «отрезал всякую возможность примирения между Павлом /христианским апостолом; - К.В./ и Сократом, между ИУДАИЗМОМ /выделено К.В./ и эллинизмом» [2, с. 35].

В Ветхом Завете под словами «ближний свой» имеется в виду именно иудей, например: «...объявив каждый свободу ближнему своему» (Иер. 34, 15); «...чтобы никто из них не держал в рабстве Иудея, брата своего» (Иер. 34, 9). Для Шестова, конечно, эта национально-религиозная избирательность была чужда. И, возможно, наиболее контрастно его интенциональность приоткрывает предположение: на

небесах враждуют не души французов и немцев, а души Бомарше и Гете с душами Наполеона и Бисмарка. Сам он одинаково жалел и казненных Сократа и Джордано Бруно, и еретиков периода инквизиции, и замученных детей (речи Ивана Карамазова), и не забывающих Иерусалима евреев, и скорбящих о загубленной России русских.

Несколько раз Шестов высказывал предположение, что, возможно, правы и Дарвин, и Библия, т.е. часть людей произошла «от несогрешившей обезьяны», а часть – «от согрешившего Адама». В контексте мышления философа это, скорее всего, означало, что часть людей, независимо от национальности и вероисповедания, генетически (или метафизически) предрасположена довольствоваться лишь земными благами и ничем не мучиться, а другая часть – чувствует в крови грех предка и стремится к утраченному раю.

ВЕТХИЙ ЗАВЕТ

Библия его поразила. Поразила «сверхчеловеческая мощь» (Н. Татищев) и загадочность. Поразило «огненное понимание» человеческой жизни и смысла. Поразила мысль, что *невежественные* (пастухи, рыбаки и плотники) оказались проникательней *образованных* (эллинов). Поразила мощь Откровения: «...Не буду говорить во имя Его; но было в сердце моем, как бы горящий огонь, заключенный в костях моих, и я истомился, удерживая его, и – не мог» (Иер. 20, 9). Поразили чудовищные для разума истины: решившийся на детоубийство (Авраам) – благословен, просящий Бога о воскрешении – услышан (Иисус и Лазарь). И ничего не доказано, и не оправдано, и не возможно, но все говорит о *корнях*.

Для него Библия – это философия, и самая великая. «Библейская философия много глубже и проникновеннее современной философии» [3, с. 246]. И ее душа и сущность, согласно Льву Шестову, в том, что «...Бог создал человека по своему образу и подобию и, создавши, БЛАГОСЛОВИЛ ЕГО» [3, с. 258]. Да и все сотворенное – «добро зело». Но все сотворенное было сокрушено *познанием* (вкусением запретного плода с дерева познания добра и зла, или «дерева смерти»). Такое понимание первого грехопадения было, в частности, и у П. Дамиани.

Ранний Шестов («Великие кануны», 1910) историю первого грехопадения называл «седьмым днем творения», когда уже не только Бог, но и человек стал творцом, вкусив от дерева познания. Но после переломного 1911 года все полученное человеком после вкушения понимается уже не как творчество, а как ограниченное «мышление в плоскости *est* (есть)». Однако изначальный человек (образ и подобие Божие) – величайший *творец*, наделенный «державным правом участвовать в творческом *fiat* (да будет)» [4, с. 22]. Шестов приходит к мысли, что первоисток многовекового «мышления» и падения – в этом вкушении, дошедшем к евреям из «отдаленнейшего периода человеческой истории». Тайна грехопадения становится одним из метафизических центров философии Шестова. Потому что это начало пути от Бога, Жизни и Свободы («беспредельной возможности») к свойствам, которых «у Бога нет» [5, с. 160]. Великому и чудесному миру человек предпочел мир ограниченности.

Поздний Шестов рефлексировал о том, что истинная «метафизика бытия» – библейская, о сотворении мира и человека. Истинная «метафизика познания» – тоже

в Св. Писании, особенно история первого грехопадения. Со стороны Бога – сотворенное бытие и истины («философия «Исхода» говорит нам, что истина... сотворена Богом» [4 с, 162], и в Его власти). Со стороны человека – библейская вера в Бога, которая является «непостижимой творческой силой», определяющей и формирующей бытие. Эта сила такова, что верующему дано вместе с пророком воскликнуть: «Смерть, где твое жало, ад, где твоя победа?»

В последние годы жизни философ даже решается на непривычное для себя логическое повествование на тему библейской онтологии (по Бердяеву – «космологии»). Ей посвящены несколько страниц в «Киргегарде и экзистенциальной философии» и в «Афинах и Иерусалиме». Согласно этой онтологии, плоды с дерева познания усыпили дух человека и пробудили страх перед пустым Ничто, которое стало разрастаться как всемогущая Необходимость. И разум перешел на сторону Ничто (ведь, говорит Шестов, не вполне справедливо по отношению к Гегелю, «все действительное – разумно»). «Мы сами превратили его /Ничто; К.В./ в Необходимость, в Этическое, в Вечность, в Бесконечность» [6, с. 161]. Наша свобода, душа, познание, жизнь оказались в параличе. Даже Бог (!) был скован Неизменностью, когда распинали Его Сына. Этот парадокс в бытии.

Всемогущество Существа Шестов объясняет так: Богу, в отличие от Ничто, чуждо принуждение. Но Он может любую Необходимость снова превратить в пустое ничто. И новый парадокс обнаруживается у философа: Ничто правит мирозданием, которое, тем не менее, не унылое существование, а мир мгновенных и «чудесных превращений». Власть Ничто для Шестова – «самое непостижимое и загадочное» из всего, что приносит нам жизненный опыт.

И преимущественно в Книгах Ветхого Завета философ находит тех, кто победил Ничто. Первый среди них – Иов, обычный «жалкий старик» из земли Уц. Он потерял всех детей, все здоровье и добро, но не стал смиренным, а возопил к Богу. И это «рычание» (Шестов) Бог услышал, и возвратил Иову все загубленное, да еще и вдвойне. «От криков и воплей Иова, как от иерихонских труб, валятся крепостные стены ...» [7, с. 295]. Среди любимых Шестовым ветхозаветных пророков – Исайя, Иеремия, Иезекииль, царь Давид; из праотцов – Авраам. Многие Книги Ветхого Завета даже не упоминаются. Ведь Шестова под знаком жизни и смерти человеческой волновало, прежде всего, «безумие» пророков и апостолов. «Безумие имеет свой самостоятельный источник, свою смелость и свою силу, и свою – кто знает, правоту?» [2, с. 10]. Этот источник, в понимании философа, – тот же, что позднее возносил Платона и Плотина: неограниченный экстаз и беспредельный эрос, которые вне времени и истории, *sub specie aeternitatis* (лат. «с точки зрения вечности»). Пророки вещали «истину, как власть имеющие». Их вел «Бог Авраам, Бог Исаака, Бог Иакова».

Об этом «живом, всесовершеннейшем существе», радующемся и гневающемся, добром и «злом», поздний Шестов вспоминает часто. Его Бог наделен страстями (Паскаль счел бы это ошибкой), близок людям (даже борется с Иаковом), абсолютно беспочвенен («случаен» и «капризен»). Похожий Бог-Произвол – в учениях Дунса Скота, Оккама, Лютера. Шестов как будто не видит в Писании той важнейшей нити, которая указывает на Его **МОРАЛЬНО-ПРАВСТВЕННУЮ** требовательность:

«...Итак, обратитесь, каждый от злого пути своего и исправьте пути ваши и поступки ваши» (Иер. 18, 11); «...производите суд и спасайте обижаемого от руки обидчика, чтоб ярость Моя не вышла, как огонь, и не разгорелась по причине злых дел ваших» (Иер. 21, 12). Зато малейшие указания на имморализм Творца используются: «Я образую свет и творю тьму, делаю мир и произвожу бедствия; Я, Господь, делаю все это» (Иер. 45, 7).

Шестову Бог Закона, Бог Порядка не нужен. Здесь человеческая свобода не уступает даже Богу.

Не нужен и Бог Разума. А между тем в Ветхом Завете можно встретить и описание иррациональности Бога. "Есть ли такой мудрец, который понял бы это? И к кому говорят уста Господни – объяснил бы, за что погибла страна и выжжена, как пустыня, так что никто не проходит ПО НЕЙ? (Иер. 9, 12). Но есть и иное описание, во всяком случае, допускающее не иррациональное толкование: «Он сотворил землю силою Своею, утвердил вселенную мудростью Своею, и разумом Своим распротёр небеса» (Иер. 10, 12). Разумный хоть сколько-нибудь Бог для Шестова неприемлем. Ведь почти такой – у «философов», а там уже шаг до оправдания «посредственного иудея» Филона Александрийского, сближавшего библейского Бога и эллинский Логос. Но главная «неправда» такого Бога, конечно, в том, что Необходимость (Ничто) и определяющиеся ею все ужасы, страдания и смерть могут оказаться проистекающими от «мудрости» и «разума» Божьего.

Нет, это для Шестова неприемлемо. Он «доказывает» Бога, абсолютно противоположного Необходимости. Его Бог парадоксален – Он и делает зло, и Сам по Себе совершенно вне зла: «Бог значит, что нет и зла: есть только первозданное fiat («да будет») и райское *valde bonum* («добро зело») [8, с. 219]. То есть Бог Шестова – это великая беспочвенность, всемогущее Творчество и бесконечное добро. Квинтэссенция шестовского Бога – для Него «нет ничего невозможного». Воскресить умершего, спасти великого грешника и не спасти праведника, отменить бывшее и даже законы природы. Бог – значит Чудо, мог бы сказать Шестов.

И веру в такого Бога, или антиразумное «мышление», «новое измерение мышления», Шестов выводит далеко за привычные рамки – дальше веры прихожан («толпа не веруща» – излюбленное философом цитирование Платона), веры любой конфессии, веры молитвенной и монашеской, веры мистической. Она (вера) – абсолютно уникальна, абсолютно иррациональна (близка пониманию Тертуллиана), абсолютно несообщаема. Веру осуществить «безмерно трудно» [8, с. 22]. Только в редкие минуты (едва ли не раз в жизни) после долгих лет поисков и борьбы исключительным людям (Плотину, Августину, Лютеру и немногим другим) приходит она как величайшее и чудотворное Откровение (откровение, согласно Шестову, открывает, что власть только у Бога, и что для Бога всё возможно). Сделать её хоть сколько-нибудь общей нельзя: лютеране никогда не поймут и не претворят в своей жизни Откровение Лютера.

Несмотря на отрицательные высказывания Шестова по поводу христианской мистики (она – «в пределах разума», без абсурда Иова и Авраама), его веру и откровение можно сближать с определённого рода мистикой. Его переживания чудесных превращений в жизни, мире, человеке, согласно Бердяеву, мистичны:

«Острое ощущение этой глубокой таинственности всей жизни есть также мистика» [9, с. 165]. Есть нечто в предположениях Шестова и от гностической мистики (как «познания тайн бытия» [9, с. 165], к которой, в частности, Н.А. Бердяев относит мистику Плотина, Каббалы. Гораздо ближе Шестову оказалась не православная (светлая) мистика, а мистика католическая, которая, «проходя через разные этапы, через «тёмную ночь», достигает union divine, слияния с Богом» [9, с. 168].

Но при всём своём почти теоцентризме высказывания философа весьма пестры и неоднозначны: «худшее» в нем (признание Шестова Б. Фондану) то сомневалось даже в самом существовании Бога, то позволяло писать «Бог» с маленькой буквы, то подталкивало к использованию термина «иные миры» и т.п. Поэтому нельзя с достаточной уверенностью отнести Шестова к «иудео-христианским» верующим. Скорее он Сизиф-богоискатель (или теолог – греч. «идуший к богу»). То камень утверждён на горе, то он уже чуть ли не у подножья. Уместен в попытке понять Шестова и образ Гамлета, рефлексирующего о «быть» (как веровавший Иов) и «не быть» (как всего лишь философ).

В иудаизме, согласно М. Малербу, понимание Бога во многом иное – с одной стороны, «Богу принадлежит всё», включая случай, *Fatum* (и это с существенными оговорками Шестов бы принял). А с другой стороны, Бог – «Верховный Судия», прощающий, наказывающий «нас по делам нашим» [1, с. 73] (это философ воспринимал как втискивание Откровения в плоскость каменных скрижалей). Вероятно, Шестову, как и Н.А. Бердяеву, был присущ «антитеизм, отрицание традиционных религиозных понятий о Боге» [10, с. 96] с выведением *своего* Бога. Вопреки всему, вопреки самой Библии. «Даже религия, как бы возвышенна и глубока она ни была, в лучшем случае есть только сосуд, хранилище, ризы для абсолютного» [4, с. 237], для святыни. «Вечная Истина», Бог – вот абсолютное.

ХРИСТИАНСТВО

Отношение Шестова к христианству настолько проблематично, что без антиномического подхода его и выявить невозможно. Довольно часто проскальзывает не только понимание Иисуса как Сына Божьего, но и близкое иудаизму понимание как гениального человека, пророка. Все конфессиональное, конечно, не признается. Все иррациональное и чудесное – в Новом Завете, в жизни святых (почти исключительно западных: св. Тереза, св. Франциск Ассизский и др.), в жизни русских юродивых – только и замечается. Никакой принципиальной разницы между Ветхим и Новым Заветами не признается (Шестов мог бы сказать, да и говорил, что всё это – «иудаизм»). Не признается *суть* христианства, даже самая первоначальная – первые две заповеди И. Христа (а именно не «замечается» вторая – «возлюби ближнего своего как самого себя»). Справедливы упрёки Н.А. Бердяева по поводу того, что философ не находился внутри христианского опыта и «шестовизировал» Новый Завет и христианских мыслителей. У Шестова есть такие слова: «Люди, почти две тысячи лет прививавшие себе книги Св. Писания...» [2, с. 198]. Но они относятся и к самому философу, особенно в отношении *некоторой и парадоксальной* «прививки» себе христианства. В «Великих канунах» (1910) он, преодолевая свою укорененность в разуме и познании, предполагал, что, может быть, даже полезно уверовать в «абсурд» - «в твое расписание» Сына Божьего.

Наиболее неприемлемым для него оказалось 4-е Евангелие от Иоанна, которое даже начиналось «антиветхозаветно»: «В начале было Слово» (греч. «Логос»). Да и Христос в нем, по мнению философа, изображен слабым, не «власть имеющим». Как раз такого Христа любят «неверующие» - Фихте, Гегель, Ренан, Толстой. В 4-м Евангелии философ замечал признаки знакомства евангелиста (и, возможно, это был не Иоанн Заведеев, ученик Христа, а Иоанн Эфесский, II в.) с эллинизмом, может быть, также с Филоном.

Однако и многое другое в Новом Завете – морализирование, призывы к кротости и смирению, утешение, Нагорная проповедь Христа (христианский «Закон»), жертвенность Богочеловека – не нравятся философу. «...Добродетели христиан – суть только блестящие пороки» [10, с. 259], и на страшном суде не дают «никаких преимуществ». Старец Зосима (у Достоевского) – «обыкновенный лубок»; князь Мышкин – «чистейший нуль». Он с радостью принимает и цитирует только явленные Христом чудеса и обетования (как: «не будет для вас ничего невозможного»). Но всё иное явно и не явно сближается с позицией стоиков и других эллинов, с позицией примирения с *Fatum*'ом, с Необходимостью. Христиане, по его мнению, готовы найти счастье только в фаларийском быке (пыток). Ему кажется этот путь ложным, забывающим живого эмпирического человека, его переживания, жизнь, свободу и творчество. Здесь Шестов не столь оригинален – свои пени к христианству были и у Н.А. Бердяева, и у В.В. Розанова, и у Н.Ф. Федорова и других. Но у Шестова выражено желание, если так можно сказать, «ветхозаветить» христианство, как-то его «иудаизировать». Он «ревнует» христиан, поклоняющихся как главному Богу не Богу-Творцу, а Иисусу Христу, и, вероятно, справедливо подозревает, что в глубоких тайниках сознания христиан осталось желание (от гностиков, Маркиона) отречься от ветхозаветного Бога как ненастоящего (согласно Маркиону, Бог Ветхого Завета – «виновник зла, ...непостоянен» [11, с. 488], а Христос – от «того Отца, который выше Бога Творца мира» [там же]. Или вытравить в Нем нежеланные черты. Или даже исключить из канонических книг Св. Писания Ветхий Завет (идея протестантского богослова А. Гарнака).

Будучи далеким от живого христианства, Шестов считал, что историческое христианство в согласии с разумом и средним человеком «отменило» Христа. В том смысле, что Бог в понимании христианства делает лишь возможное. Современное христианство, по мнению философа, «превратилось в мораль». Отчасти Шестов, конечно, прав. В том числе, очевидно, что у многих христиан языческое начало первенствовало – их героем был, по сути, не Христос, а какой-либо «человекобог».

Очень заметны у философа в понимании христианства и Христа мотивы *скепсиса* и *антропоцентризма*: эллины возвышали «внутреннего человека» и принижали «внешнего человека» /здесь Иисуса; - К.В./, который способен вопить: «Господи, отчего Ты покинул меня!» Есть и совсем нигилистическое предположение о том, что споры о вочеловечивании Бога и «благой вести» – «всё это пустословие» [12, с. 177]. О причине Боговоплощения и страданий Иисуса он предполагал разное – и чтобы, дерзновенно самоутверждаясь, показать пример выхода из лона гармоничного «единого, » и чтобы спасти человека и др.

Замечались философом также положительные, с его точки зрения, стороны христианства: вера Иисуса и Лютера – истинная, но несообщаемая, совершенно иная, чем вера “всемства”. Высоко оцениваются и неоднократно цитируются Послания апостола Павла. Поздний Шестов даже готов признать посты, умерщвление плоти, любовь к ближнему и другое – “все это нужно, все это хорошо, конечно. Но не это главное” [4, с. 269]. Главное – истинная личная вера, даже вопреки всему и всем. А Христос, в понимании Шестова, имея такую веру, избрал не “беспочвенный” путь Авраама, а “почву” долга и самопожертвования. Тянулся к дереву жизни, а срывал с дерева познания. И в результате “жизнь Христа есть одна непрерывная, неудачная любовь” [6, с. 120]. Шестов называет апостолов, пророков, Иисуса (!) “вдохновенными титанами духа”, оставившими нам “исписанные огненными буквами книги” [2, с. 17]. Восточные патристы горели тем же огнем и жили “на окраинах человеческого мышления”. К пробуждению стремились аскеты с их “столь загадочными самоистязаниями”. Святой Бернард Клервосский, св. Тереза и др. были до конца своих дней в ужасе “от своей ничтожности и греховности”. Шестов очарован этим “безумием” и, не вполне справедливо, сближает его с “гадкими” исповедями подпольного человека и Ипполита Ф.М. Достоевского, с терзаниями Гоголя и Толстого.

Но оценить их всех могли лишь постольку, поскольку “они могли примениться к человеческим нуждам”. И уже поэтому, согласно Шестову, христианские конфессии столь далеки от “безумия” и изначального пафоса христиан. К тому же произошла ЭЛЛИНИЗАЦИЯ ХРИСТИАНСТВА: странный союз “свежего, доверяющего себе незнания с утонченностью” интеллектуально развитой души грека.

И православие (о нем философ почти не говорит), и католицизм, и протестантизм как бы изменили «чистому иудаизму» (Книгам Ветхого и Нового Заветов). Шестов, не зная католическую веру и не пребывая в ней, жестоко говорит от лица «подпольного человека»: Ваш Бог – «гнусный идол – одна из тех... выгод, дальше которых вы никогда... не пойдете» [4, с. 42]. Разум, добро, выгоды навсегда, по мнению философа, победили Откровение, как Иисуса заменили «непогрешимые» римский папа и католическая церковь. У католиков «вера знает больше, чем разум», но не антирациональна. Вместо свободы во Христе католики предпочли католические *potestas clavium* (лат. «власть ключей» от Царства Небесного), благополучие и порядок от «Великого Инквизитора» (кардинала, римского папы). Вместо Церкви невидимой – одно «из многочисленных учреждений» в XIX-XX вв., вместо избранного Августина – отвергнутый Пелагий, с его мыслью о спасении собственными добрыми усилиями, без помощи Божьей.

Порыв лютеран и других протестантов к чистоте библейского откровения тоже, согласно философу, закончился неудачей. Шестов анализировал труды ряда католических (Э. Жильсон) и особенно либеральных протестантских теологов – Э. Трельча, Ф. Лоофе, Р. Зееберга, А. Ричля, А. Гарнака. «Замечательнейший историк» религий (оценка Шестова), протестант А. Гарнак не «зажегся» от огня пророков и апостолов. О своей личной вере мог бы написать лишь 2-3 «бледные страницы». Но тем не менее «убедительно» показывает, что две тысячи лет христианства ведут к либерально-протестантскому учению, в котором Бог через Иисуса (не воплощение

Бога) возвещает о «прощении грехов». Все чудеса и пророчества он (Гарнак) объясняет «плоско» и «позитивно» (оценка Э. Руппрехта). Согласно Шестову, у А. Гарнака – лишь земное зрение (зрение исторических фактов), без второго, «духовного зрения». И переубедить в чем-то Гарнака или другого протестанта, католика, свободомыслящего невозможно: у каждого человека, говорит Шестов, есть своё *credo* – «неизвестно откуда почерпнутое и уже недоступное решительно никаким влияниям» [2, с. 17]. Возможно, это предопределение, записанное еще до рождения человека в книге судеб.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Перед Шестовым во всех его богословских вопросах стояла серьезнейшая герменевтическая проблема, которую он не всегда решал удачно. Он не мог быть уверен ни в своем понимании почти что любого стиха, главы, Книги Библии, ни в трактовке тайн веры пророков, апостолов, И. Христа, ни в истинности своего переживания сути Бога и т.д.

Даже если личность «предопределена» к материализму, позитивизму, какой-либо «почве» или религиозному свободомыслию, в сознании материалиста неизменно будет побеждать «вера» в материалистический генезис и «откровение» о далеком предке-обезьяне.

Библию он признал за *свою*. И на её, едва ли не в первую очередь, основе он хотел претворять свою психологическую и гуманистическую метафизику. Главным метафизическим «злодеем» у него оказалась антисвобода – Необходимость и служащий ей разум. Главная надежда в борьбе со всемирными «злодеями» - живой и беспочвенной «Бог Авраама, Исаака, Иакова», могущий сделать для человека всё. И при этом у Шестова-теолога масса противоречий, даже если не замечать его герменевтического субъективизма: то почти теоцентризм и космоцентризм (истинная реальность – то, что «не нами создано», например, «утренняя и вечерняя звезда», природа, Бог), то скепсис и антропоцентризм. То гуманизм и апологетика «дерзновенного» человека, а то уничижение «разумного» человека. И нигилизм по отношению к позиции антропоцентризма.

Он так же своевольно обошелся и с христианством, замечая в основном только негативное в вере и конфессиях. Ему были, скорее всего, совершенно незнакомы не только светлые христианские пути (св. Серафима Саровского и др.), но и получаемые христианами («всемством») знаки веры, чувства – в стоянии у иконы, в молитве и др. (т.е. как бы *малые* откровения). Ему изначально вредила, вероятно, нехристианская установка – в отношении восприятия Христа и Его истин, восприятия Св. Троицы и Пресвятой Богородицы (о них он почти не вспоминает) и другое. Однако его критическое осмысление христианства оказалось хотя и односторонним, но часто справедливым. Обилие нюансов и противоречий в этом осмыслении не поддается краткому изложению. Одно почти несомненно: Шестов смотрел на христианство не изнутри и скорее как нехристианин. Но искренность и напряженность его поисков истины, потаенное желание уверовать, приближение к истокам (вопреки приглашенному общему пониманию) неопределимы. Хотя Шестова, так сказать, «древнего еврея», Необходимость в лице философского скепсиса, скорее всего, победила.

Неоценима и его «изумительная» (Камю), философски мощная работа, в т. ч. «закладка» «фундамента» (по В. В. Зеньковскому) религиозной (или «иудео-христианской») философии: «Ибо все философские вопросы /речь о свободе воли, спасении души, о страшном суде; - К.В./ должны обсуждаться в таком /как у средневековых философов; - К.В./ фантастическом освещении» [2, с. 28].

Выводы. Л. Шестов разрабатывал важную герменевтическую проблему, которую он не всегда решал до конца. Об этой неуверенности он говорит постоянно и взволнованно. Для него она – «некое живое существо», которое тоже «следит за нами и ищет нас»; «может быть, тоже и ждет, и боится нас» [18, с. 152]. Его свободный выбор – не иудаизм, а неповторимые, внеконфессиональные вера и откровение у каждой неповторимой и, возможно, предопределенной к своим главным выборам личности.

Список литературы

1. Малерб М. Религии человечества. - М.-СПб., 1997.
2. Шестов Л. *Sola fide* - Только верою. - Париж, 1966.
3. Шестов Л. Сочинения в 2-х т. На весах Иова. - М., 1994.
4. Шестов Л. Афины и Иерусалим. - Париж, 1951.
5. Шестов Л. На весах Иова. - Париж, 1951.
6. Шестов Л. Киргегард и экзистенциальная философия. - Париж, 1939.
7. Шестов Л. Умозрение и откровение. - Париж, 1964.
8. Шестов Л. Киргегард и экзистенциальная философия. - М., 1992.
9. Бердяев Н.А. Философия свободного духа. - М., 1994.
10. Бердяев Н.А. Самопознание. - М., 1991.
11. Шестов Л. Сочинения в 2-х т. /Примечания/. - М., 1993.
12. Шестов Л. На весах Иова. - Париж, 1975.

Поступило в редакцию 18.02.03

УДК 330. 1

Александрова С.С.

ФИЛОСОФСКАЯ КОНЦЕПЦИЯ ИСТОРИИ Л. Н. ТОЛСТОГО И ПРОБЛЕМА СУБЪЕКТА ИСТОРИИ

Актуальность проблемы продиктована недостаточной проработкой в современной отечественной философии вопросов, связанных с формированием и трансформацией философско-исторической концепции Л.Н. Толстого и, прежде всего, определения места субъекта истории. Сущность человека рассматривается через проблему свободы, как активное движущее начало исторического процесса. Целью исследования является экспозиция и анализ взглядов Л.Н. Толстого на важнейшие проблемы философии истории.

В творчестве Толстого философские и художественные достижения человеческого интеллекта сопряжены в единое целое. Именно эта целостность позволяет нам выделить в его взглядах новый подход к философско-историческим проблемам и, прежде всего, к проблеме субъекта истории.

До сих пор научные взгляды Толстого не оценены в полной мере. Ограниченность традиционного подхода состоит в утверждении, что его открытия лежат вне научного русла, исключительно в русле художественного мировосприятия. На этой основе многие идеи и взгляды писателя и философа упрощались, деформировались, сводились к решению вопроса о соотношении роли народных масс и личности в историческом процессе.

В самом деле, идеи и взгляды Толстого, безусловно, гораздо сложнее и шире. Выделим некоторые, наиболее важные проблемы в его философско-исторических исследованиях: непрерывность исторического процесса как его объективное начало; движущие силы истории; роль личности в историческом процессе и проблема свободы.

В представлении Толстого исторический процесс - есть движение двух неравных потоков, один из которых - жизнь историческая (основные эпохи и исторические деятели); второй - жизнь человеческая, т.е. жизнь народа, слагаемая из частных судеб. По мысли Толстого, ход истории - это некое движение «роевой» жизни, где исторические события возможны тогда, когда совпадают усилия массы людей, всего народа и каждой личности.

Толстой утверждает, что повседневная жизнь обыкновенных людей гораздо богаче и значительнее, чем принято считать. Она - первооснова, из которой вырастает жизнь историческая. Каждый участник исторических событий для Толстого не менее важен, чем великий исторический деятель. Направление воли миллионов людей, которые с позиции исторической науки - бесконечно малые

величины, но в сумме они и определяют историческое развитие. Бесконечное множество интересов и побуждений отдельных людей творит историю.

Все процессы природной и общественной жизни подчиняются закону причинности. Толстой искал ответ на вопрос о силе, движущей народами. Он приходит к выводу о том, что «до тех пор, пока пишутся истории отдельных лиц - будь они Кесари, Александры или Лютеры и Вольтеры, а не история всех, без одного исключения всех людей, принимающих участие в событии, историкам никогда не удастся решить вопрос о движущих силах исторического процесса иначе, как путем признания силы, способной двигать массами за этими историческими деятелями» [1, с. 305]. Толстой критиковал тех историков, которые считали, что все исторические события есть результат деятельности отдельных лиц, облаченных неограниченной верховной властью.

Приказания исторических героев, полководцев и государей не суть причины событий, воля одного человека не может руководить волей миллионов жизней. Толстой отрицает возвышение героев в истории, он утверждает, что царь - раб истории. Он подчеркивает свою мысль очень выразительными сравнениями: «Наполеон во все это время своей деятельности был подобен ребенку, который, держась за тесемочки, привязанные внутри кареты, воображал, что он ей правит...» [1, с. 92]. Отсюда и противопоставление истории отдельных лиц и истории всех людей, принимающих участие в событии.

Именно сила народного духа родит и выдающихся полководцев, осуществляющих в своей деятельности то, что нужно народу и чего хочет народ. Подлинное, нужное народу дело выполняет, по мысли Толстого, лишь тот полководец, который умеет улавливать и постигать народный дух.

По Толстому, великий человек *становится* таковым в той степени, в какой получает свою силу от народа, носит в своей груди нравственное народное чувство. Он связан с массой обыкновенных людей общенародным совместным действием.

Так, Толстой назвал Кутузова великим человеком, потому что целью своей деятельности тот поставил цель всеобщей необходимости. Прозрение и смысл совершающейся истории было отречением от всего личного, которое могло бы отвлекать силы. Толстой подчеркивает нравственное достоинство Кутузова как полководца, деятельность которого была направлена к одной и той же цели, причем к такой, которая имела общенациональное значение, которая совпадала с волей всего народа. Толстой подчеркивает целеустремленность всех действий Кутузова, сосредоточенность ума и воли на задаче, вставшей перед русским народом в ходе истории. Кутузов все делает для того, чтобы помочь народу выполнить его историческую миссию.

То народное чувство, которое носил в себе Кутузов, выдвинуло его в представители народной освободительной войны, сообщило ему нравственную свободу, проявившуюся в прозрении высших законов. Само прозрение Кутузова было результатом органического слияния с народом, духовной общности с ним. «Шар – все, капелька на поверхности шара - ничто, если она не сливается со всеми другими каплями» [1, с. 123].

Толстой убежден, что теория о перенесении совокупности воли масс на историческое лицо не нашла подтверждения в историческом опыте, точно так же как и теория о влиянии приказаний одного лица на ход событий. События идут чередой независимо от человеческой воли, и иллюзорное представление о причинной зависимости их от людских приказаний - это следствие совпадения событий с некоторыми приказами. Приказы отдельных лиц, якобы управляющих волей массы людей, участвующих в сражениях, не есть само историческое событие, а лишь знаковая форма, ярлык, обозначающий, но не объясняющий событие. Толстой пишет, что «единственное понятие, посредством которого может быть объяснено движение народов, есть понятие силы, равной всему движению народов» [1, с. 305].

Итак, отвечая на вопрос, что же движет народами, Толстой утверждает, что исторические события как бы predetermined извне, отмечая, что одним из оснований этой predeterminedности является совпадение личностных интересов. Основанием, ограничивающим predeterminedность внешнего характера, является стихийность. Так, в обрисовке исторических событий партизанской войны 1812 г. акцент им сделан на стихийность организации первых партизанских отрядов:

«Прежде чем партизанская война была официально признана нашим правительством, уже тысячи людей неприятельской армии были истреблены казаками и мужиками так же бессознательно, как собаки загрызают забегающую, бешеную собаку» [1, с. 123].

Таким образом, у Толстого историческое событие - стихийно складывающийся, непредусмотренный результат деятельности всех людей, рядовых участников истории. В историческом процессе осуществляется скрытая, ведущая целесообразность. Для каждого человека деятельность в ее субъективных целях является сознательной и свободной, но в сложении итогов многих и разных деятельностей получается не предусматриваемый и не сознаваемый людьми результат. Человек сознательно живет для себя, но *служит* бессознательным орудием для достижения исторических общечеловеческих целей. Объективные результаты исторической деятельности людей не совпадают с личными их целями и действиями, и в этом смысле эти действия являются бессознательными.

В бессознательной деятельности людей, по Толстому, проявляется воля провидения.

Здесь взгляды Толстого как бы совпадают со взглядами Гегеля. По Толстому - провидение, по Гегелю - Мировой дух осуществляет свои цели, используя деятельность людей, обусловленную частными интересами. Вместе с тем, подчинив историю Мировому Разуму, Гегель, однако, сделал его представителем всемирно-исторических индивидуумов. Толстой же отрицал возвышение героев в истории. Всемирно-исторические индивидуумы, ближайшие исполнители цели Мирового Разума, по Гегелю, обречены на трагическое положение, потому что они угадывают то, что не может быть понято всей совокупностью людей. В эпохе исторических переломов возникают трагические противоречия. Историческими людьми Гегель называет тех деятелей, в целях которых содержится то всеобщее, которому принадлежит будущее. Активная роль этих людей в истории, по Гегелю. Они

выражают в своей деятельности возможности будущего этапа исторического развития. Всемирно-историческая личность прозревает следующую ступень в развитии общества и тем самым нарушает существующие нормы и законы, уже потерявшие свое субстанциональное значение. И в этом они противостоят народу как инертной массе. Толстой же считает отзывчивость на общий смысл событий свойством самой народной массы. Каждый человек - участник общественной истории, и он вливается в равнодействующую всех волей.

Свои окончательные выводы по вопросу о силе, движущей народами, Толстой сформулировал так: «На вопрос о том, что составляет причину исторических событий, представляется... ответ, заключающийся в том, что ход мировых событий предопределен свыше, зависит от совпадений всех произволов людей...» [3, с. 126].

Признание необходимости как объективного начала истории сочетается в философии Толстого с признанием активного личностного начала.

Теоретические размышления Толстого о свободе и необходимости позволяют нам ответить на вопросы о том, что в представлении Толстого является глубинным ядром человеческой личности, какова взаимосвязь человека и истории.

Непосредственно сознаваемая личностная свобода воли в сочетании с законом необходимости, обусловленности является предметом упорного размышления Толстого. Он считает, что свобода человека, «мгновенное, непреодолимое ощущение жизни, как «неизвестная сущность жизни», «может быть только предметом метафизики, точно так же проявление силы свободы людей в пространстве, времени и зависимости от причин составляет предмет истории [4, с. 337]. Толстой утверждает, что представить человека, не имеющего свободы, невозможно. Он различает в человеке «разум», который мыслит формами пространства, времени и причинности, и «сознание», направленное внутрь себя, в глубину своего духовного «я», «сознание» как ощущение своей духовной свободы. Именно поэтому человек чувствует себя в своих действиях и обусловленным, и одновременно свободным.

Размышляя над вопросом о свободе разумного существа, Толстой в период создания «Войны и мира» обращается к философии Канта, к его утверждению возможности «свободной причинности» в соединении «со всеобщим законом естественной необходимости». Кант ставит вопрос о том, возможна ли свобода вообще и совместима ли она со всеобщностью естественного закона причинности, и приходит к выводу о том, что в чувственно воспринимаемом мире все совершается согласно закону необходимости, поэтому свобода невозможна. Но Кантом утверждается также свободная умопостигаемая причинность, независимая от естественного закона необходимости. Кант поднимает человека над природным миром, как располагающего чистым практическим разумом, который действует свободно. Человек располагает умопостигаемой причинностью и поэтому ответственен за свое поведение.

По мысли Толстого, человек свободен. Свободная воля для него - это проявление того «я», которое выходит из условий времени, т.е. из условий чувственно воспринимаемого мира. Человек сознает в себе непосредственным сознанием это духовное «я», то, что Кант называет умопостигаемым характером, не

подлежащим законам причинности и существующим одновременно с этим законом необходимости, как свободная деятельная сущность, из самой себя начинающаяся активность.

В самом себе каждый сознает полную свободу воли, и без этого сознания он не мог бы жить ни одного мгновения, хотя одновременно обусловлен многообразными воздействиями.

Свобода и необходимость, разум и сознание рассматриваются Толстым в неразрывном единстве: «Свобода, ничем не ограниченная, есть сущность жизни в сознании человека. Необходимость без содержания есть разум человека с его тремя формами. Свобода есть то, что рассматривается. Необходимость есть то, что рассматривается. Свобода есть содержание. Необходимость есть форма» [1, с. 336].

Человек охотно подчиняется законам необходимости, имея разумные представления о всеобщей взаимосвязи обусловленности, и одновременно он полагает себя безгранично свободным.

Толстой признавал не относительную автономность воли, а ее абсолютную свободу: «Чтобы быть свободным, воля человека должна быть одна и вне времени, и не иметь причины. Я один и вне времени и не имею причины, говорит сознание человека и говорит только это. И только в этом одном состоит метафизический узел понимания жизни» [3, с. 254]. Но сознание своей духовной свободной сущности реализуется в том же ряду строжайше обусловленных поступков и переживаний. Человек чувствует себя принадлежащим сразу двум мирам: конкретно-чувственному и трансцендентальному. Он подчиняется необходимости, но как умопостигаемая сущность свободен от условий времени, пространства и причинности.

«Ряд опытов и рассуждений показывает каждому человеку, что он как предмет наблюдения подлжит известным законам, и человек подчиняется им и никогда не борется с раз узанным им законом тяготения или непроницаемости, но этот же ряд опытов и рассуждений показывает ему, что полная свобода, которую он сознает в себе - невозможна, что всякое действие его зависит от его организации, от его характера и действующих на него мотивов, но человек никогда не подчиняется выводам этих опытов и рассуждений» [1, с. 324]. Человек не подчиняется выводам теоретического разума, потому что в нем живет сознание своей свободы как своей глубочайшей сущности.

Рассмотрим проблему субъекта истории через призму соотношения относительной и абсолютной свободы.

Толстой не мог успокоиться на признании свободы только как трансцендентной, существующей одновременно со всеобщей естественной причинностью. В реальной жизни людей он стремился проследить проявление не только закона необходимости, но и проявление свободной воли людей. «Наше воззрение не только не исключает нашу свободу, но непоколебимо устанавливает существование ее, основанное не на разуме, а на непосредственном сознании. Каковы бы ни были общие законы, управляющие миром и человечеством, бесконечно малый момент свободы всегда неотъемлемо принадлежит мне. И признание этого ограничения свободы не приводит меня к рассуждению восточных

о тщете действия, напротив, заставляет меня пользоваться каждым моментом свободы» [4, с. 239].

Понятие бесконечно малых моментов свободы во времени было попыткой Толстого обосновать свободу человека в реальном жизненном процессе. Эту относительную свободу он абсолютизирует и считает проявлением трансцендентной сущности. В каждый момент настоящего человек как субъект как бы изымается из условий времени, конкретно-исторического бытия, мгновенно становится свободным, т.е. выходит из цепи причинно-следственных связей, из ряда всеобщей обусловленности. Именно в этом смысле каждый человек становится субъектом, действующим лицом истории.

Толстой глубоко убежден, что личность подвижна только во времени и пространстве, а в своем глубинном содержании она абсолютно свободна и неподвижна. Он писал: «Неподвижность есть, но вне пространства. В пространстве же существуют только бесконечно малые моменты неподвижности» [4, с. 235].

Таким образом, личность, по мнению Толстого, неподвижна и свободна в своем субстанциальном содержании, которое, однако, проявляется во времени, в бесконечно малые моменты. Настоящее время для писателя - время абсолютной свободы; в каждое мгновение настоящего человек может произвести выбор, принять решение.

Поскольку человек располагает свободой выбора, он несет ответственность за свое поведение. Бесконечно малый момент свободы - момент проверки нравственной ценности личности. Толстой призывает пользоваться каждым моментом свободы именно в целях утверждения добра.

Человек, располагающий внутренней свободой и связанным с ней нравственным сознанием, осуществляет свою волю уже в чувственно-конкретном мире. Свобода у Толстого - дар практической жизни людей. Человек у него рождается с сознанием своей свободы, ощущает свободу в каждый момент настоящего, для него без свободы нет жизни. Сознание свободы - источник нравственного роста, духовная основа существования.

Глубинной основой человеческой личности Толстой считает сознание своей духовной сущности, своей непреходящей внутренней свободы. Убеждение его в том, что глубинным ядром личности является духовность, не познаваемая для разума, но открытая сознанию, та духовность, проявления которой абсолютно свободны и одновременно обусловлены.

Утверждение диалектического единства неподвижности и развития обращает Толстого к закону текучести человека во времени, единому закону жизни, как частной, так и исторической. И здесь в жизни частное время вливается в общий поток души субъектов истории - это скрещение неподвижности и текучести, свободы и обусловленности. Мгновения настоящего времени - это возможные проявления нравственного сознания человека, его абсолютной духовности, а также, рядом с этим ощущением, - неподвижности и неизменяемости. Текучесть для Толстого есть тот вечный закон, по которому человек является атомом общественной истории, потому что его душевная деятельность совпадает с непрерывным течением исторической жизни.

Выводы. Ядром концепции Толстого является закон непрерывности исторического процесса, т.е. движение исторического процесса возможно, когда совпадают усилия всех людей, всего народа. Реальное движение людей как субъектов истории составляет объективное начало исторического процесса.

Общеисторическая жизнь есть для Толстого равнодействующая бесконечно малых величин психической жизни человека, всех людей. В функциональной зависимости этих величин Толстой находит совмещение внутренней жизни отдельного человека с законами истории.

Толстой искал общее и вечное взаимодействия и взаимосвязанности хода истории с течением частной жизни людей. Философия истории Толстого неотделима от его философии человека. Человек есть атом общественно-исторической жизни, и потому-то изучение человека, выведение законов эволюции человека, который имеет сложную уровневую интегральную и социальную систему, и дает ключ к познанию закономерностей общества и его истории.

Список литературы

1. Толстой Л.Н. Война и мир. Т.3-4/Л.Н. Толстой. - М.: Гослитиздат, 1957. -781 с.
2. Толстой Л.Н. Война и мир. Т.1-2/ Л.Н. Толстой. - М.: Гослитиздат, 1957, -763 с.
3. Толстой Л.Н. Исповедь Т. 16 М.: Художественная литература, 1984-106 с.
4. Толстой Л.Н. Черновые наброски к эпилогу. Т. 22 / Л. Н. Толстой. - М.: Художественная литература, 1984. - 878 с.

Поступило в редакцию 21.02.03

УДК 007:616:316.64

Дмитрієнко Ю.М.

НЕЛІНІЙНА ПРИРОДА ПРАВОВОЇ СВІДОМОСТІ ЯК ТЕЛЕОЛОГІЧНА СУТНІСТЬ ПРАВОВИХ РЕФЛЕКСІЙ

Актуальність проблеми. Виходячи з методологічної та методичної цілепокладеності достатніх й необхідних умов посттоталітарної рефлексії правового буття, зазначимо, що **необхідність умов** як специфічних, так й неспецифічних, репрезентує саме спосіб позитивної трансформації лінійного права і закону, традиційно характерний для історичної моделі структурування права і закону. Ця модель репрезентує першій рівень ментальної соціалізації права, який вимагає у кореляційній площині правового змістотворення нетрансгресивних правових структур, побудованих за рахунок «буттєвого» формування структурних зв'язків (елементів) між системними у соціально зрефлексованому правовому просторі, відбитого у позитивній природі правосвідомості. **За таких соціальних трансгресій суспільно формується ментальна природа певної вітчизняної гілки права як світової правової системи (первинна правова система родового правового порядку) з доміантою духовних артефактів та цінностей культури права, репрезентованих у ідейній архітектоніці правової свідомості [Див. 1, с. 89-92].**

Зазначимо, що до системних елементів правового простору, правового інформаційно-енергетичного поля або права відносимо: правову ідею, ідіому, традицію, спадкоємність в правовій свідомості, духовні артефакти правової культури та ін. До структурних елементів правового простору відносимо: конфігурацію, поле, стан та ін. просторову композицію системних елементів як їх відношенневий зв'язок.

Достатність специфічних й неспецифічних умов трансформації права та закону, в свою чергу, типово характеризує спосіб телеологічної трансформації законодавчих структур, побудованих за рахунок «екстраполяційного зняття методологічної детермінантності структурних елементів первинної правової системи родового правового порядку у законодавчу рефлексію національної природи права як належності в и д о в о ї правової природи, відбитій у нелінійній природі правової свідомості. **За таких законодавчих трансгресій суспільно формується національна природа певної світової гілки права як вітчизняної системи права - вторинної правової системи видового правового порядку з доміантою матеріальних артефактів та цінностей правової (законодавчої) культури, рефлексованій у світоглядній архітектоніці правової свідомості [Див.2,с. 142].** Думаємо, що саме у такому способі відбувається історична ротація першого рівня національної соціалізації права та правосвідомості (первинної

соціалізації права) у закон й законосвідомість, коли трансгресивно формується знаково-матеріальна іноформа права, правосвідомості. Саме процес творення матеріально-знакової іноформи права, правосвідомості є процесом другого рівня національної соціалізації права (вторинної соціалізації права), який за сучасних умов, після затвердження Конституції України як Основного закону, думаємо, є доміантним. Внаслідок другої національної соціалізації права створюється національна система законодавства.

Спробуємо дослідити нелінійну природу правової свідомості у контексті виокремлення доміант правових рефлексій сучасності.

Достатність умов трансформаційної динаміки права й закону репрезентує за регулятивними функціями у суспільстві та держави максимально можливу за тих чи інших конкретно-історичних умов п о в н о т у здійснення первинної та вторинної соціалізації права та закону, правосвідомості й законосвідомості.

Підкреслюємо, що коли ми говоримо про необхідний масштаб еволюційної правотрансформації у теоретичному аспекті, то тим самим віддзеркалюємо ментально не соціалізовану площину законозмін за максимально припустимими у тій чи іншій конкретно-історичній реальності моделями відповідних законоосмислень та правоусвідомлень, коли відбуваються поліфункціональні і поліформозмістовні біфуркації правової свідомості лиш е у сфері права як ідейно-світоглядної п р а в о в о ї структури світового зразка. Такі процеси ментального гілкування права за часо-просторовими парадигмами розвитку світового рефлексивного знання і певних етнотериторіальних спільнот, соціально зорганізованих у законодавчі структури, мають характер такого історичного систематизування, коли інформаційне поле ментально буттєвого права ще не з в у ж е н о і не зконцентровано до польової конфігурації ментального змісту права.

Водночас, методолого-теоретична площина наукової соціалізації еволюційно-нелінійних векторів розвитку права і закону, репрезентованих у нетрадиційній девіантній правосвідомості, у свою чергу, не може, вважаємо, не рефлексувати трансгресивний рівень с а м е їх лінійної соціалізації (ідентифікації, кодифікації, лінеаризації й адаптації) у змісті позитивних законів. Думаємо, що при зазначених правозаконотрансформаціях не обов'язково процесуально в и к о р и с т о в у є т ь с я (переважно не в и к о р и с т о в у є т ь с я у доміантно - порівняльному відношенні) д о с в і д минулих (сучасних) правотрансформацій як можлива кореляційна модель соціалізації девіантного розвитку права у тих чи іншій різновидах циклів соціальної активності правової свідомості. За таких умов саме твориться досвід тієї чи іншої соціалізації права, яка є обов'язково **національною**. Цикли соціальної активності правосвідомості, зазнаючи трансгресивної інтерпретації досвідної онтологічної, гносеологічної та логічної с о ц і а л і з о в а н о с т і, репрезентують п е р ш у соціалізацію права еволюційного зразку як її національну (фактично, ментальну) соціалізацію, структурно упорядковану у п р а в о в у систему на певному конкретно - історичному, етнотериторіальному, ментально зорганізованому часо-просторі.

Будемо вважати таку національну соціалізацію права творенням непроцесуальної статичної якості родової р е ф л е к с и в н о ї правової природи і системи еволюційної, середовищно залежної детермінації реальних й можливих напрямків як позитивних, так й телеологічних праворухів, творенням першої н а ч а л ь н о ї умови, трансцендуючої архетипи відповідних структурних зв'язків як правових структур формові компоненти й елементи права. функціональних можливостей права на вітчизняному ментальному терені

П е р ш и й рівень національної соціалізації права є неповним, який рефлексує світоглядну незавершеність повної орієнтаційно-розвиткової динаміки синергетично налаштованого середовища правової культури як світової структурної одиниці виміру аксіологічних закономірностей законоконфігураційної правозавершеності, вимагаючої обов'язкових перспективних соціалізацій як поступових позитивно - лінійних н а б л и ж е н ь еволюційно пізнаної правової ідеї до позитивно ідентифікованої законодавчої істини телеологічного руху права як норми закону (законів), або, у нашому контексті, до видової правової природи.

Вважаємо, що у зв'язку з затвердженням в Україні природної, ментально структурованої моделі правотрансформацій, філософсько-методологічно окресленій у основному Законі України - її Конституції, що ідентифікуємо як філософсько-методологічну мову теоретичного управління національним законодавством, вперше ідентифіковані саме ті начальні з а к о н о д а в ч о - праксеологічні у м о в и, що векторно спрямовують майбутню законотворчу діяльність.

Будемо концептативно наголошувати на можливості непротирічного п о з и т и в н о г о розуміння кризових правотрансформацій за схемою, наприклад, старого діалектичного положення про зв'язок простору і часу як філософських категорій з аутентичною формою й змістом, теж як філософських категорій. Думаємо, що на галузь правозаконодавчих відносин, відповідних трансформацій, осмислень та рефлексій на лінійному позитивному рівні правомірно розповсюджуються відповідні методичні й методологічні положення з теорії змісту й форми права і свідомості про те, що категорія з м і с т завжди пов'язана з м е т о д и ч н и м розв'язанням вихідних протиріч, які належать вторинній, в и д о в і й правовій природі, а ф о р м а - з методологічним розв'язанням первинних, р о д о в и х протиріч і безумовним «виконанням» трансформаційних умов п р о с т о р у як н а ч а л ь н и х.

У телеологічних правозаконозмінах еволюційного (коеволюційного) плану характерно присутня, вважаємо, м а к с и м а л ь н а девіантна трансгресія на етапі кризового, перехідного, ідейно-світоглядного буття права і закону. За таких характеристик важливими є не стільки змістовні, скільки ф о р м о в і перетворення, коли і д е й н о структуруються зв'язковими відношеннями с т р у к т у р н и х елементів правові системи поліфонічного станово-конфігураційного поля права.

Це поле позитивно ідентифікується як ф о р м а будь-яких пізнавальних відгалужень теоретико-практичного знання й досвіду культурного, матеріального, аксіологічного, правового саме за рахунок певних, с е р е д о в и щ н о

синкретизованих нелінійно-структурних елементів правової структури р о д о в о ї природи, відбувається упорядкування й у н о р м о в у в а н н я системних елементів закону, законодавства, певної системи та галузі законодавства як в т о р и н н о ї видової правової природи [Див. 3, 4].

Відносно еволюційної (коеволюційної) правової інформації – матерії, яка завжди а к т у а л ь н о «рухається», розмірковуючи за логікою старої марксистської діалектики, зазначимо, що, за нашими аргументами, п р о д о в ж у є залишатися актуальним загальне протиріччя руху правової інформації (законодавчої матерії), що утворюється за єдністю у них моментів змінювання і стійкості, знаходить конкретно - історичне існування у єдності с т о р і н співіснування, змінів станів правової інформації (законодавчої матерії). Звідси неважко показати, що правовий простір і час трансцендентно зв'язані з традиційним розв'язанням тих трансцендентальних протиріч, які були наслідком тільки некоеволюційного співіснування та відповідною зміною правових, знаково-матеріальних станів. Тоді за протиріччям коеволюційного здійснення правових перетворень та їх некоеволюційним співіснуванням як н а ч а л ь н о ю умовою позитивного пізнання кожен збережений правовий, законодавчий стан у методичному відношенні не сприймає (отрицає-рос.) інший, також некоеволюційно співіснуючий за певними ментально-історичними критеріями правосвітотізнавальної гносеології. Будь-який правовий, законодавчий стан правової інформації (знакової матерії, у свою чергу, співіснує у функціональній площині с у м і с н о, поруч і у зв'язку з ним. Методологічне розв'язання цього протиріччя знаходиться у площині методичного виявленням деякої загальної закономірності неантогоністичного н е к о е в о л ю ц і й н о г о співіснування векторної часопокладеності правозаконодавчих явищ, віддзеркаленого структурною природою та властивостями вектору трансформаційного руху правового простору. Тоді правова, законодавча протирічність єдності та взаємовиключення позитивних і телеологічних векторів правозаконодавчого розвитку і співіснування к о е в о л ю ц і й н о знімається зі специфічного змісту системного зв'язку (системного відношення) поліфункціонально співіснуючих, часопокладених відносин у форму п р о с т о р о в о г о структурного їх зв'язку (просторового відношення), просторопокладеного у буттєвому відношенні та процесуально здійсненого у конкретно-історичному циклі соціальної активності правової свідомості, її елементарної системно-структурної побудови.

За умов зміни правових, законодавчих станів утворюється відповідне протиріччя: будь-яка частина правової інформації (законодавчої матерії), будь-яке правозаконодавче явище у силу відповідної телеологічної закономірності (цільового юридичного закону) спроможні мати різні як гомогенні, так й гетерогенні правозаконодавчі стани. Спроможність одного правового предмету чи явища мати поліфонічні стани, зв'язки є протирічною. Наприклад, єдине зв'язкове (відношеннєве) поле структурних станів правового, законодавчого простору й часу трансресивно виключає будь-яке поліфонічне відношення і актуальну розвиткову поліфонічність як іншофункціональну, але на той час існує у етнотериторіальному

просторі поруч з різними можливими поліфонічними зв'язками, часовими переходами. Виходить, природна ментальна експансія зовнішнього простору як часова дискретна трансгресія права лише одним часовим, конкретно-історичного плану, станом правового і законодавчого простору викликає структурні протиріччя як на структурному, просторовому, так на системному, часовому рівнях правопокладального принципотворення, бо традиційне позитивне відношенневе функціонування правових детермінант виключає інше, але у силу історичних законів змінюваності (законів повернення) може набути тих чи інших резонансних якісних та кількісних параметрів.

Знову ж таки, за контекстом "діалектичного" зняття цього протиріччя останнє може бути трансгресивно розв'язане л и ш е у законодавчому ч а с і як фундаментальній умові дискретного змінювання будь-якої структурної трансгресії, віддзеркалюючої у своїй природі та функціональних властивостях саме загальну закономірність, яка характеризує трансгресивний п е р е х і д (зв'язок, відношення) одного стану в інший, а також відповідну зміну, чергування станів.

Так, наприклад, у тому ж аспекті приведених нами аргументів, за логікою партикулярного мислення (пізнання, ідентифікації, маркерування) теоретичних, філософсько екстрапольованих, основ буттєвого часу і простору як змісту і форми пізнання та як права безпосередньо рефлексується у наш контекст звісна правомірність багатьох висновків тих філософських теорій, що існують здавна (Аристотель, Лейбніц, Дідро та ін.). Підкреслюємо, що з глибокої давнини н а ч а л ь н о ідентифікували у методологічній сутності простору й часу певні порядки, закони співіснування і зміни станів. Думаємо, що **найбільш вірними тезами, що зберегли актуальність й дотепер, є положення про простір як форму, структуру, а про час як зміст, систему «права як пізнання» (А.А. Козловський).**

Висновок. Таким чином, розглядаючи нелінійну природу правової свідомості як домінуючу за посттоталітарних рефлексій буття, визначаємо її характерологічні риси як тії, що ідентифікують й створюють сутність посттоталітарних правових рефлексій.

Список литературы

1. Асатрян М.В. Проблемы экстраполяции закона в свете работы В.И.Ленина "Материализм и эмпириокритицизм" // Проблемы методологии и логики науки. - Томск: Изд-во Томского ун-та, 1962. - 169 с.
2. Аскинадзе Я.Ф. О бесконечности Вселенной в пространстве и во времени.- Саратов: Ученые записки Саратовского гос. ун - та, 1958. - Т.LXII. – 752 с.
3. Потятиник Б.В. Патогенный текст у массовой коммуникації: ідентифікація, типологія, нейтралізація: Дис... д-ра філол. наук: 10.01.08./ ЛГУ ім. І.Франка. - Львів, 1996. - 349 с.
4. Сорока Ю.Г. Схема воспитания социального пространства в текстах массовой коммуникации: Дис... канд. социол. наук: 22.00.01./ ХДУ.- Харьков, 1999. - 169 с.

Поступило в редакцію 12.02.03

УДК 17+752

Тимохин А.М.

АНАЛИЗ ТИПОВОЙ СПЕЦИФИКИ РАЦИОНАЛЬНЫХ НОРМ

В последнее время вопросы, посвященные нормам, все чаще оказываются в числе наиболее важных философских проблем. Особенно это верно в отношении практической философии. Именно ее ренессанс, начавшийся в конце 70-х годов XX века, наряду с изменениями социальных и политических реалий в 80-х, привели к смещению акцентов в философском дискурсе в сторону более интенсивного обсуждения как конкретных норм (например, морали, права, политической деятельности и т.д.), так и общих понятий нормы, нормативного сознания, логики норм и т.д. *Актуальность* данной работы состоит в том, что в ней речь идет о нормах рационального типа, т.е. о нормах, рассмотрение которых относится к важнейшим задачам практической философии.

Среди многочисленных попыток рассмотрения того, что представляют собой нормы, наибольший интерес, на наш взгляд, вызывают работы, которые развивают когнитивный подход в практической философии. Суть когнитивного подхода в признании в качестве фундаментального именно эпистемологического содержания норм и, следовательно, – в признании разума в качестве конечной инстанции их обоснования. Наиболее последовательно когнитивный подход осуществляется в рамках коммуникативной философии, а именно, в работах Ю. Хабермаса, К.-О. Апеля, В. Хесли и т.д. В целом настоящее исследование находится в русле когнитивного подхода к обоснованию норм. Его особенностью является стремление разграничить класс норм, к которым подобный подход применим, от норм, чья специфика раскрывается другими средствами, потому что их содержание рационально не обусловлено. Поэтому центральной *задачей*, решаемой в работе, становится построение такой типологии норм, которая бы позволила выявить специфику рациональных норм в контексте их отношения к нормам другого типа. *Целью* настоящего исследования, таким образом, является обсуждение природы норм особого типа, называемых в дальнейшем рациональными нормами. Выделение и описание этого типа норм составляет пункт *новизны* данного исследования.

ПРОБЛЕМЫ ПОСТРОЕНИЯ ТИПОЛОГИИ НОРМ

Несмотря на то, что о нормах известно не так уж много, два факта не вызывают сомнения и должны приниматься в расчет любой теорией, делающей нормы предметом своего рассмотрения. Первый факт состоит в том, что нормы существуют, второй, – в том, что их невообразимое количество. Первый факт делает их изучение возможным. Второй – определяет основную связанную с ним методологическую проблему: может ли какая-то из норм рассматриваться как норма *par excellence*, или же многообразие норм соответствует многообразию

представлений об их свойствах. Так или иначе, решению данной методологической проблемы должны предшествовать упорядочение и классификация многообразных форм нормативности.

Если задаться вопросом о том, какие нормы нам известны, то большинство из полученных ответов будут примерами, отсылающими к социальной жизни: понятными и имеющими широкое признание формулировками правил регулирования поведения в обществе. Эти примеры хорошо подходят под два распространенных понятия о норме. В первом норма определяется как способ управления и контроля индивидуальной и коллективной деятельностью, во втором - как выражение волеизъявления. Первое понятие говорит о норме в терминах выполняемых ею функций, второе - в терминах ее генезиса. На их основе дается исходная классификация, основанием которой служит принадлежность норм к тому или иному социальному институту, ибо вопрос о том, кем и с какой целью формулируется норма, является вопросом о том, какие институты существуют в обществе.

Согласно определению М. Вебера, институтом называется сообщество, в котором «одной из причин, определяющих поведение, является наличие созданных самими людьми рациональных предписаний и аппарата принуждения [1, с. 148]. Для институтов характерна стандартизация, типизация деятельности. Как говорит Вебер, «конститутивное для таких объединений... поведение определяется как раз тем, что при наличии определенных объективных данных, свойственных определенной особе, от нее ожидают... ориентации поведения на определенный установленный порядок» [1, с. 147]. Или, как пишут Бергман и Луман, «институт исходит из того, что действия типа X должны совершаться деятелем типа X» [2, с. 92]. Институт, т.о., включает в себя все, что необходимо для того, чтобы в нем встречались нормы: и воля к совершению определенных действий, и средства контроля за ее выполнением. Среди наиболее фундаментальных институтов, осуществляющих социальную регуляцию посредством норм, чаще всего выделяют гражданское общество и государство, считая, что именно ими ассимилируется большая часть норм, встречающихся в социальной жизни. Совокупность норм, характерных для общества, при этом называется моралью, а для государства - правом. Дальнейшее деление норм осуществляется уже в рамках институциональной структуры морали и права: так, в праве появляются административные и уголовные нормы, а в морали - нормы мужества и честности и т.д.

Эта общепринятая классификация кажется вполне приемлемой до тех пор, пока мы не обращаем внимание на те различия между внутриинституциональными нормами, которые не могут быть списаны за счет различия между сферами применения морали и права. Речь идет о том, что не только мораль и право являются комплексами различных норм, но также встречаются *разные системы морали и разные системы права*. Последнее настолько существенно, что делает институциональную классификацию проблематичной. Сходство между нормами морали и права может в ряде случаев оказаться существеннее, чем сходство между разными моральями и разными системами права. Более того, иногда проведение

различия между институтами социального регулирования оказывается весьма трудной задачей. Оно предполагает идею разделения общества и государства, первое из которых санкционирует нормы морали, а второе - нормы права. Очевидно, что в осознанном виде эта идея принадлежит истории европейского типа социальности и почти никогда не встречается в других культурах. Поэтому в большинстве случаев следует признать, что граница между институтами оказывается размытой, размытой оказывается и построенная на ее основе классификация. Достаточно сравнить законы Ману и магдебургское право и понять, что выраженные в них нормы не могут быть рассмотрены и поняты одинаково. Становится ясно, что общепринятая институциональная классификация в том виде, в котором она существует, никак не помогает определить и расчленить предметную область нормативного. Последнее вовсе не означает, что институциональная классификация неверна в принципе. Она вполне удовлетворительно служит методологическим целям, *если речь идет о сходных системах морали и права*, т.е. об институтах, имеющих общий источник формирования. Вместе с тем выявленные в связи с нею трудности построения классификации норм указывают на потребность дополнения институциональной классификации путем построения классификации, учитывающей плюрализм не только норм, но и институтов.

Наиболее легкое объяснение нормативного и институционального плюрализма, конечно же, будет историческим, связывающим специфику морали и права с эпохами и культурами, в которых они возникают. Такую классификацию можно назвать исторической. Ее примером может служить марксистская классификация, выделявшая рабовладельческие, феодальные, буржуазные и прочие формы морали и права. Однако историческая классификация, как и предыдущая, имеет ряд недостатков. В отношении уникальных исторических событий любая классификация и группировка выглядит условностью, не затрагивающей сути классифицируемого предмета. По сути, перед исторической классификацией встает весь комплекс проблем, с которыми имеет дело методология социально-гуманитарного знания и способом разрешения которых служит герменевтика с ее стратегией понимания и вживания в смысл событий с целью извлечения их типологических признаков. Другими словами, при историческом подходе к проблеме классификации норм плюрализм норм и институтов вовсе не оказывается преодоленным с помощью исторического объяснения, вместо этого он приобретает новое качество: относительность.

Одним из первых, кто попытался преодолеть релятивизм исторического метода без устранения множественности содержания его предмета, был основатель гуманитарных наук Нового времени - Д. Вико. Его учение об ограниченности исторического многообразия тремя эпохами имеет значение и для устанавливаемой здесь классификации норм. Каждая из эпох - божественная, героическая и человеческая - имеют соответствующую их историческому смыслу нравственность, естественное право и даже юриспруденцию. Божественная эпоха характеризуется тем, что «люди верили, что все решительно приказывают Боги» [3, с. 379], нравы были окрашены религией, а под правом подразумевалось божественное установление. В героическую эпоху «люди были гневливы и щепетильны» [3, с.

379], ими управляла сила страсти, а формой принуждения выступала сила, присущая герою. Наконец, в человеческую эпоху нравами стали руководить чувство гражданского долга и право, «продиктованное совершенно развитым Человеческим разумом» [3, с. 379].

Классификация Вико, на первый взгляд, не очень отличается от исторической. Она так же не застрахована от того, что будет опровергнута ходом истории или развитием исторической науки. В силу неопределенности будущего и неполноты знания о прошлом подобная классификация обречена оставаться незавершенной и открытой. Однако от простой исторической классификации она отличается тем, что выделяемые в ней типы описываются не столько в историческом, сколько в систематическом аспекте. История только дает возможность их понять и увидеть, но она не создает эти эпохи, а напротив, определяется ими; поэтому история предоставляет материал, но не принципы классификации.

Начатая Вико работа оказалась близка к своему завершению в исследованиях М. Вебера, метод понимающей социологии которого позволяет говорить об основах формирования классификации норм, не тождественной ни институциональной, ни исторической. Большая часть теоретических рассуждений Вебера сосредоточена вокруг понятия «идеальный тип», поэтому будет уместно назвать классификацию норм на основе данных понимающей социологии *идеальной* или *эйдетической классификацией*. Собственно построенной Вебером классификации не существует, поэтому речь скорее может идти о гипотетической реконструкции, осуществляемой в герменевтической перспективе веберовского наследия, а также текстов той традиции, к которой оно естественным образом примыкает. Такой традицией является социально-политическая философия эпохи модерна и, в частности, идеи учения о естественном праве.

ТИПОВЫЕ ХАРАКТЕРИСТИКИ НОРМ

Идеальная типология норм, как она может быть увидена изнутри понимающей социологии, зависима от вводимого в ней комплекса понятий. В их числе особо близким к определению понятию нормы оказывается понятие легитимации. С помощью этого понятия описывается центральная характеристика социальной реальности: социальный смысл действия. Фактически легитимация есть не что иное, как способ надления социального действия объективным, всем открытым для усмотрения (и одобрения/неодобрения) смыслом. В случае с нормой таким действием служит акт законодателя-правителя, обладающего достаточной властью и инструментами принуждения. Этот акт, как выясняется, и нуждается в легитимации.

Вебер выделяет три чистых типа легитимного правления «форм послушания в отношении определенных распоряжений» [1, с. 157]. *Mutatis mutandi*, им могут быть поставлены в соответствие три идеальных типа норм, поскольку норма или закон есть выражение воли правителя.

Первый тип легитимного правления Вебер называет **харизматическим** - харизматическое правление есть специфично неповседневное [1, с. 169]. Смысл термина харизма проясняется в разрабатываемой им социологии религии. Термином «харизма» Вебер предлагает обозначать «не всегда, но по преимуществу выходящие

за пределы повседневности силы», скрывающиеся за «харизматически квалифицированными объектами» [1, с. 79]. Этот термин выражает ту силу и авторитет, которыми обладают предметы и живые существа, благодаря их связи с сакральным. Подробное исследование связи представлений о сакральном и об упорядоченности социальной жизни принадлежит классику французской социологии Э. Дюркгейму. Стремясь выявить специфику религиозных верований, он указывает на то, что «усі відомі релігійні вірування мають один й той самий спільний характер: вони припускають класифікацію чинників... на два протилежні роди, означених двома різними термінами, що їх досить добре передають слова „світський” та „святий”. Поділ світу на дві частини - одну святу й другу світську - такою є відмінна риса релігійної думки» [4, с. 37]. Священная вещь отличается от мирских тем, что с ней нельзя обращаться как угодно и кому угодно. „Святі речі - це ті речі, що їх заборони захищають і ізолюють... це ті, до яких ці заборони застосовуються і які повинні залишатися на відстані...” [4, с. 40]. Именно с появлением практик, имеющих своим предметом сакральное, надо думать впервые, может быть обнаружен феномен нормативно-ориентированного и подчиненного правилам действия в форме ритуала. Согласно Дюркгейму, „ритуали - це правила поведінки, які приписують, як людина має поводитися зі святими речами” [4, с. 40]. По мнению Дюркгейма, именно отношение к сакральному становится источником формирования первичных запретов и правил и тем самым основывает представление о нормативном.

Действительно, представления о нормативно-волевой организации реальности впервые возникают на почве религиозного сознания, которое выступает источником борьбы со своеволием индивидов, средством их консолидации в общности. Негативные культы в первую очередь характеризуют религию и социальную жизнь: человека как представителя религиозной и социальной общины характеризует как раз то, что он не делает, от чего он отказывается - его жертва. Если говорить о нормативном тексте, которому приписывается статус сакрального, то в подавляющем большинстве случаев выдвигаемые в нем требования имеют значение требований послушания. Послушание и смирение не случайно предстают главными чертами *homo religiosus*. Искать какой-либо иной смысл в сакральной норме бесполезно.

Второй тип легитимного правления называется у Вебера **традиционным**. В отличие от первого, он построен на особенностях повседневного и посюстороннего мира, устойчивости и постоянстве наблюдаемых в нем связей. Областью, в которой кроются легитимирующие силы традиции, служит в объективном плане история, в субъективном плане - они находят свое основание в силах памяти и привычки, конституирующих тот тип нормы, который называется обычаем. Как пишет О. Дробницкий, «они формируются в самом процессе совместной жизнедеятельности людей... историческое накопление социального опыта и его кристаллизация в социально-необходимых, обязательных для человека нормах поведения совершается в самой стихии жизненного бытия, повседневной практики и обыденного сознания общности» [5, с. 238]. Обычай или привычка - вот что выражает норма традиционного общества, для которого они служат средством

продления исторического существования. Эта форма нормативности также хорошо известна в социально-гуманитарном знании. Начиная с Нового времени, привычка становится важной чертой социального портрета человека и предметом пристальной заботы со стороны общества. На то обстоятельство, что привычка усиливает склонность, т.е. выступает достаточной причиной ее удовлетворения, указывает Юм: «ничто не влияет на усиление и ослабление наших аффектов, ... чем привычка и повторение», потому что «она дает возможность легко производить любой акт», но, что важнее, «вызывает стремление или склонность к таковым» [6, с. 174]. Для Юма привычка, как единственный источник наших идей причины и следствия, служит основанием любой необходимости, в том числе и необходимости действий и воли. Картина человека, контролируемого склонностями, усиленными привычками, прочно вошла в обиход антропологии, став одной из ключевых моделей объяснения социальной организации. Что касается самой привычки, то она рассматривается чаще всего как механизм адаптации. Так, например, Г. Тард говорит об обычае как жизненном праве, которое «заключается в совокупности привычек к деятельности, ограниченной известными пределами, но эти пределы ощущаются уже не как преграды, а как опоры» [7, с. 138], и которое представляет собою «систему средств, в которых резюмируются миллионы целей, преследовавшихся еще в древности», и которые «необходимы для возможности достижения новых целей» [7, с. 136].

Концепция норм как привычек, имеющих значение формы адаптации, получила широкое признание среди исследователей, разделяющих установки позитивизма и бихевиоризма. Однако ни она, ни концепция нормы как формы религиозного послушания и смирения не охватывают всех случаев требований и обязательств, встречающихся в социальной жизни. Наряду с божественными требованиями и требованиями природы человеку знакомо еще одно требование, которое может быть названо требованием справедливости и на силе которого основан третий тип легитимного правления, описанный Вебером.

Третий тип легитимного правления Вебер называет **легальным**. «Легальное правление существует благодаря установленным правилам», в отношении которых верно следующее: «любые законы принимаются и могут при желании изменяться, придерживаясь определенных формальных процедур» [1, с. 157]. Другими словами, легальное правление не просто служит не подлежащим сомнению источником норм для социальных субъектов, но само зависит в своей легитимности от того, какие нормы существуют, и что они санкционируют. «В таком случае проявляют послушание не какой-либо отдельной личности..., а установленным *правилам*, которые как раз и определяют, кто и в какой мере должен ими руководствоваться» [1, с. 158]. Только в случае с легальным правлением можно утверждать, что норма - не просто изъявленное желание того, кто правит, потому что факт наличия нормы предшествует факту правления, служит его основанием, позволяет взглянуть на правление, и не только на правление, как на правую проблему, имеющую нормативное решение. Очевидно, что нормы легального правления радикальным образом отличаются от норм первых двух типов и имеют своим основанием нечто принудительное, наделенное специфическими особенностями в сравнении с силами

сакрального и повседневного мира.

СПЕЦИФИКА РАЦИОНАЛЬНЫХ НОРМ

Считается, что именно М. Веберу принадлежит заслуга создания концепции, объясняющей происхождение такой формы легитимности, в которой легальность служит источником социального значения различных институтов и общностей. Первое, на что он обращает внимание в своем анализе, - это историко-культурный горизонт, в котором значимость легального выше ценности священного и традиции. Исторически и культурно пространство господства норм справедливости неотделимо от того, что называется Западным миром, или Европой. Своим возникновением оно обязано процессу *рационализации* практической деятельности, выразившейся в ориентации на всеобщее и необходимое: «именно на Западе, и только здесь, возникли такие явления культуры, которые развивались... в направлении, которое имеет *универсальное* значение и влияние» [1, с. 338].

Однако термины рационализм и рационализация получают у Вебера настолько широкое значение, что перестают служить обозначением тех специфических черт европейской культуры, ради которых они были введены. Иногда он даже говорит о разных рациональностях для разных культур: «в разных культурах существовали полностью отличные рационализации в разных сферах жизни». Поэтому, говоря о рационализации как движущей силе становления культурно-исторического пространства Европы, следует указывать на своеобразие присущего только ей типа рационализации, и Вебер это делает.

Поскольку интересы Вебера были сосредоточены прежде всего в области исследования хозяйственной деятельности, то и его определение специфики западного типа рациональности наиболее адекватно характеризует именно рациональность экономической сферы. Говоря о ней, он чаще всего использует термин *калькуляция*, имея в виду рассчитывающий и планирующий способ организации деятельности, противопоставляя его интуитивно-харизматическому, традиционному, авантюристическому и т.д. Именно расчет и планирование объединяют хозяйственную деятельность вместе с наукой и правом в единую систему рационализации социальной жизни: европейские наука и право представляются Веберу средствами расчета и планирования природных и социальных событий, без наличия которых капитализм оказался бы невозможен. Но, определяя сущность западного рационализма, в том числе в хозяйственной сфере, через свойственную ему расчетливость, Вебер не открывает ничего нового, если учесть, что уже Платон полагал, что изучение арифметики - наилучший способ воспитания разумного, сведущего в своем деле политика. Таким образом, не удивительно, что в исходном значении понятие рациональности как раз и подразумевает способность к счету, в том смысле, в котором слова разумный и расчетливый являются синонимами. Даже послужившее основой для термина рациональность древнее латинское слово *ratio* своей этимологией обязано процедуре счета, так римляне называли счета. На это обстоятельство обратил внимание Т. Гоббс, считавший вполне естественным отождествить разум и процедуру счета. Именно ему принадлежит одна из наиболее полных и ярких моделей, описывающих действие разума как калькуляцию. Одним из результатов исследования природы разума у Гоббса становится обоснование

концепции естественного права.

Сама концепция не является изобретением Гоббса. В том или ином виде она может быть прослежена в философии, праве, политике на протяжении всей истории западной цивилизации. Одним из первых достоверных упоминаний о ней, закрепленных в тексте, является фрагмент из «Никомаховой этики», где Аристотель говорит следующее: «государственное право... частью естественно, частью - узаконено; оно естественно, если повсюду имеет одинаковую силу и не зависит от признания и непризнания [его людьми]» [8, с. 160]. Достаточно популярной концепция естественного права была и в римско-эллинистический период. Свой ренессанс она переживает на заре Нового времени, благодаря гуманистам и протестантским мыслителям. Идеи последних послужили контекстом формирования взглядов Гоббса, философия права которого служит результатом развития общих тенденций в философии того времени.

Но при этом концепция естественного права у Гоббса по-своему уникальна, она отличается, прежде всего, свойственным ей *типом обоснования*: в ней находит объяснение не то, *что такое* естественное право, а *почему* оно необходимо именно как совокупность норм, требованиям которых следует подчиняться. В отличие от большинства других она не предполагает в человеке никакого мотива или другого действия, кроме простого стремления сохранить собственную жизнь. Это стремление значительнее всех прочих законов и правил, оно выражает единственный принцип, которому человек следует в естественном состоянии. Этот принцип составляет естественное право как основную свободу человека. Однако как мотива его достаточно, что бы начать «войну всех против всех». Но всем мотивам человека в естественном состоянии может быть противопоставлен расчет, который в силах склонить его к тому, чтобы взять на себя ряд обязательств, отказавшись от своего естественного права. Этот расчет проводится разумом, который не только говорит о необходимости принятия обязательств, но и указывает, какие именно обязательства следует принять. Здесь Гоббсом фиксируется та сторона естественного права, где он уже не является простым мотивом, а переходит в *расчет*, который *служит основанием всех обязательств, принимаемых на основе и во исполнение естественного права*. Конечно же, и аффект, например, страх, может стать основанием обязательства, но именно разум позволяет человеку покинуть естественное состояние войны всех против всех, потому что только «разум подсказывает подходящие условия мира, на основе которых люди могут прийти к соглашению. Эти условия суть то, что иначе называется *естественным законом* (курсив мой - А.Т.)». Общим во всех естественных законах является то, что они, будучи вечными и неизменными, не могут противоречить разуму, равно как и выводы последнего не противоречат естественным законам. Поэтому под естественным законом следует понимать «*веление правого разума* относительно того, что нужно делать и от чего следует отказываться» [9, с. 310]. Согласно Гоббсу, только из естественных законов могут быть выведены наши идеи долга и обязанности (правда, речь идет об обязанности *in foro interno* - обязанности желать), а также понятия о справедливости и несправедливости. Значение велений правого разума столь велико, что только благодаря им мыслимо возникновение государства,

обладающего безмерной властью над своими гражданами, ограниченной только естественными законами.

Разработанное Гоббсом понятие «естественного закона», на наш взгляд, как нельзя кстати подходит для обозначения того типа норм, наличие которых мы обязаны легальным типом правления, и которые есть следствие особого типа рационализации западной культуры. Изучая естественные законы, можно «показать, не что такое *право здесь или там*, а лишь что такое *право вообще*, подобно тому, как это делали Платон, Аристотель, Цицерон и разные другие мыслители, которые не занимались специальным изучением права» [10, с. 281]. Проводимое различие между правом здесь или там и правом вообще терминологически фиксируется как различие между естественными и положительными законами, которые, в свою очередь, подразделяются на человеческие и божественные [10, с. 299]. Легко заметить аналогию, которая прослеживается между классификацией, приводимой в «Левиафане», и ранее рассмотренной веберовской типологией легитимного правления. Нормы сакрального и нормы обычая можно с полным правом квалифицировать как положительные законы, «которые не существовали извечно, а стали законами благодаря воле тех, кто имел верховную власть над другими» (там же). Но, что гораздо важнее, все положительные законы должны, следуя логике Гоббса, рассматриваться как существующие вследствие и на основании естественных. Ибо для того, чтобы положительный закон имел силу, он должен быть провозглашен сувереном (правителем). Всякое же государство и представляющий его правитель есть результат соглашения, заключаемого ради достижения цели, предписываемой естественными законами.

Эта отмеченная нами у Гоббса идея, по-разному варьируемая, встречается во всех мало-мальски значительных европейских текстах по этике, философии права, социальной и политической философии. Для этой идеи характерно утверждение о том, что разум может открывать истины, которые все разумные существа должны принимать в качестве обязательных правил для организации собственных действий. «Ибо все, что люди обязаны знать не на основании слов других людей, а каждый по собственному разуму, должно быть чем-то таким, что согласуется с разумом всех людей, а таковым не может быть никакой иной закон, кроме естественного» [10, с. 287]. Легко заметить, что принудительность этих норм имеет своим единственным источником достоверность мышления. То, что естественный закон становится известен благодаря активности мышления, а не социальных и исторических обстоятельств или божественного вмешательства, подчеркивает Дж. Локк. Среди возможных источников закона он указывает хорошо знакомые традицию и откровение [11, с. 10], отмечая, что полученные с их помощью принципы не могут быть причислены к числу законов природы. Подлинный закон природы есть «проявление божественной воли, познаваемой благодаря светочу природы (разуму и ощущениям - А.Т.), указывающее нам, что согласуется и что не согласуется с разумной природой, и тем самым повелевающее нам нечто или запрещающее» [11, с. 4]. Этот естественный закон «не обнаружится так, как это происходит с государственными законами, однако он достаточно известен людям..., поскольку его можно познать с помощью одного лишь светоча природы» [11, с. 5].

Разумеется, что концепция естественного права содержит изрядную долю идеализации, но одновременно - и модель, которая позволяет унифицировать исследование норм, ограничившись одним типом (естественные законы) и рассматривая прочие нормы в качестве производных. В рамках этой модели *норма как волеизъявление* оказывается подчинена *норме как закону*, т.е. норме, обязывающей подчиняться, норме, делающей волеизъявление легитимным и дающей волеизъявлению принудительную силу. Последнее вовсе не означает радикального конфликта между законом и волеизъявлением. Однако для тех, кто исполняет требования норм, *волеизъявление и закон имеют разное значение*: второе уже имеет силу обязательства, тогда как первое еще должно им стать. В случае, когда волеизъявление приобретает нормативную силу на основе закона, оно называется *легальным*, в отличие от тех волеизъявлений, которые исполняются благодаря традиции или авторитета тех, кому они принадлежат. В свою очередь, нормы, составляющие закон, могут быть названы таковыми исключительно в том случае, если установлена не только их независимость от авторитета и традиции, но и их абсолютная необходимость в качестве вечных, неизменных и безусловно обязательных требований. Такие нормы могут называться *рациональными нормами*. Но не потому, что ставшие их прообразами естественные законы, по мнению тех, кто говорил о них, открываются разумом, а потому, что свободное от авторитета и традиции исследование вечного, неизменного и безусловного не может опереться ни на какой другой источник познания, и разум для него служит единственным основанием.

Легальное правление, знакомящее нас с ситуацией различия нормы-закона и нормы-волеизъявления, может быть названо сущностной формой правления, поскольку в ней норма становится феноменом, данным непосредственно, а не через видимость того, что кто-то считает нормой. Указываемый здесь сущностный характер ни в коей мере не способен дискредитировать легитимность харизматического и традиционного правления и значимость устанавливаемых им норм. В качестве сущностных естественные законы обладают преимуществом, неоспоримым только для целей познания, поэтому они могут быть рассмотрены даже безотносительно к тому, учреждается ими какая-то форма правления или нет. И если в социально-философской перспективе верно, что «основным законом... является тот закон, по упразднении которого государство... должно рухнуть и окончательно распасться» [10, с. 303], то в теоретическом плане основным является тот закон, непонимание и незнание которого упраздняет возможность существования нормативного текста как такового. Поэтому совершенно правомерной является тезис Гоббса о том, что «истинное учение о естественных законах есть истинная моральная философия» [10, с. 185].

Вывод. Анализ понятия рациональной нормы, таким образом, позволяет говорить о том, что концепция естественного права в том виде, в каком ею представлена идея рациональной нормы, и по сей день не стала анахронизмом и сохранила свое влияние. Среди наиболее ярких современных концепций в качестве содержащих элементы «естественного права» и ссылки на рациональные нормы можно упомянуть чистое учение о праве Г. Кельзена, теорию справедливости Д.

Роулза, философию политики Л. Штрауса и М. Оукшота и многих других. Поэтому крайне важно понять, что доктрина естественного права не является изобретением Нового времени или какой-либо другой исторической эпохи. По большому счету она принадлежит единому историческому и культурному целому, называемому Европой, или Западом, а тематизированная в доктрине естественного права идея рациональных норм имеет фундаментальное значение для понимания сути политического, правового и прочих нормативных измерений европейской культуры.

Список литературы

1. Вебер М. Соціологія. Загальноісторичні аналізи. Політика: Пер. з нем. - К.: Основи, 1998. - 534 с.
2. Бергер П., Лукман Т. Социальное конституирование реальности: Трактат по социологии знания: Пер. с англ. - М.: Медиум, 1995. - 323 с.
3. Вико Д. Основания новой науки об общей природе наций: Пер. с итал. – М.-К.: «REFL-book» - «ИСА», 1994. – 656 с.
4. Дюркгайм Е. Первісні форми релігійного життя: Тотемна система в Австралії: Пер. з фр. - К.: Юніверс, 2002. - 424 с.
5. Дробницкий О.Г. Моральная философия: Избранные труды. - М.: Гардарики, 2002. - С. 11-344.
6. Юм Д. Трактат о человеческой природе. Книга первая. О познании: Пер. с англ. М.: Канон, 1995. – 400 с.
7. Тард Г. Социальная логика: Пер. с фр. - СПб.: Правда, 1996. - 505 с.
8. Аристотель. Сочинения в четырех томах. Т. 4. – М.: Мысль, 1984. – С. 63-368.
9. Гоббс Т. Избранные произведения в 2-х томах. Т. 1: Пер. с англ. - М.: Мысль, 1964. - 748 с.
10. Гоббс Т. Избранные произведения в 2-х томах. Т. 2: Пер. с англ. - М.: Мысль, 1964. - 748 с.
11. Локк Дж. Сочинения в трех томах: Т. 3.: Пер. с англ. - М.: Мысль, 1988.
12. Хёффе О. Политика. Право. Справедливость. Основоположения критической философии права и государства: Пер. с нем. - М.: Гнозис, Логос, 1994. - 328 с.

Поступило в редакцию 17.02.03

УДК

Гадеев А.В.

КРИТИЧЕСКИЙ АНАЛИЗ ЗАПАДНЫХ КОНЦЕПЦИЙ СУЩНОСТИ ВТОРОЙ МИРОВОЙ ВОЙНЫ.

Актуальность работы. Конец холодной войны и двухполюсного миропорядка породил множество дискуссионных вопросов относительно характера взаимоотношений между народами и странами в формирующемся новом многополярном миропорядке. Среди них центральное место занимают проблемы межгосударственных конфликтов и войн. В их трактовке нет и не может быть единства мнений. Здесь существует широкий разброс позиций - от своеобразной эйфории относительно перспектив исчезновения войн из жизни мирового сообщества до безоговорочной приверженности знаменитой формуле «война всех против всех» в качестве основополагающего принципа.

Цель статьи: анализ западных концепций сущности второй мировой войны.

Историческая память в основе своей конкретна и никогда не бывает идейно нейтральной. Она не просто регистрирует события, но, подвергая их тому или иному истолкованию, деятельно участвует в формировании определенного типа человека, типа личности. С этой точки зрения, в истории найдется не много событий, представления о которых в такой степени влияли бы на мировоззрение людей самых разных социальных ориентации, как вторая мировая война, как толкование ее причин и сущности.

Вопрос о сущности второй мировой войны является одним из сложных в философско-социологических исследованиях новейшего времени. Он не раз обсуждался в нашей периодической печати, а результаты исследований представлены в ряде фундаментальных трудов. Вместе с тем, новое обращение к этой проблеме не является случайным. Несомненно, оно связано с возросшим интересом к нашему прошлому, выражает стремление глубже разобраться в его наиболее сложных и противоречивых явлениях и процессах, желание внести большую ясность в их истолкование. Однако дело здесь заключается и в другом. Постановка вопроса о социально-политической сущности второй мировой войны, которая выводит нас на причины, цели и характер войны, свидетельствует о важности его правильного решения в интересах современности.

Шесть долгих лет полыхал костер этой войны на нашей планете. Вооруженная борьба развернулась на территории 40 стран Европы, Азии и Африки, на просторах Атлантического, Тихого, Индийского и Северного Ледовитого океанов. Формально нейтральными оставались только 6 государств. В войну вступили 72 государства с населением в 1 млрд. 700 млн. человек, т.е. около 80% всех жителей Земли в то время. В армии и флоты было мобилизовано 110 млн. человек. Только четыре

воевавшие державы - Германия, Англия (за 1939-1945 гг.), США и СССР (за 1941-1945 гг.) - произвели 278 тыс. танков, САУ и штурмовых орудий, 488 тыс. боевых самолетов, более 1 млн. 740 тыс. орудий всех видов и калибров, около 62 млн. пулеметов, более 37 млн. винтовок и карабинов, около 13,3 млн. пистолетов-пулеметов. Урон, который причинен человечеству в ходе второй мировой войны, громаден. Особенно тяжелы людские потери. Если во всех войнах XVII века погибло 3 млн. человек, XVIII века - 5,5 млн. человек, XIX века - 16 млн. человек, то за шесть лет второй мировой войны смерть унесла примерно 55 млн. человеческих жизней, в том числе до 17 млн. - на фронтах. Приблизительно 35 млн. человек были ранены и почти 25 млн. из них остались инвалидами на всю жизнь.

Важность научного понимания сущности второй мировой войны подчеркивается и тем обстоятельством, что в ней отразились основные закономерности и тенденции нашей эпохи, а последующее общественное развитие связано с углублением процессов, порожденных великой Победой над фашизмом. И мы знаем, что в мировой литературе существуют не только различные, но и прямо противоположные объяснения проблем, связанных с подготовкой, ходом и окончанием второй мировой войны, а также несовместимые между собой подходы к пониманию послевсенного времени, в частности, по проблемам войны и мира, в зависимости от того или иного истолкования сущности второй мировой войны.

Современная западная философия и социальная теория, испытывающие в последние годы острую тягу к политизации своей проблематики и методологии, уделяют сущности второй мировой войны особое внимание. И это не удивительно. Уроки данной войны, так дорого обошедшейся человечеству, придали изучению проблем второй мировой войны не только академический, но и общечеловеческий, гуманитарный смысл, а накопление ядерного потенциала, способного в случае нового мирового конфликта положить конец человеческой цивилизации, сделало эти проблемы кардинальной темой современной западной социальной теории, равно как предметом острых научных дискуссий.

В отечественной научной литературе основное внимание сосредоточивается на критическом анализе всей пестроты воззрений западных исследований по проблемам происхождения и социальной сущности второй мировой войны. При этом наиболее глубоко и обстоятельно исследуются взгляды западногерманских, американских и английских философов и политологов. Идеиные ориентации современных западных теоретиков, занятых исследованиями философской и социологической проблематики второй мировой войны, содержат весьма разнообразную гамму воззрений. Здесь нетрудно различить отголоски пацифических идей и «нейтральный» социологический подход тех, кто видит в войне «нормальное» социальное явление; очевидны различия оптимистических и пессимистических ориентаций людей, верящих, соответственно, либо в возможность освобождения человечества от бремени войн, либо в неизбежность войн и конфликтов в обществе.

Но, несмотря на многообразие концепций, несмотря на рост антивоенных настроений на Западе, отразившихся, естественно, и на ориентации социальной теории, западные взгляды на сущность второй мировой войны объединяет

отчетливое стремление к защите своих национально-государственных интересов. Рассматривая причины и сущность второй мировой войны, западные теоретики склонны нередко психологизировать и даже биологизировать феномен войны, видя в ней либо проявления свойственной человеку, а значит, как они полагают, и человеческому сообществу животной агрессивности, либо печальный итог направляемой воли политиков.

Неравнозначна литература по второй мировой войне. Несмотря на очевидные трудности классификации западной литературы о второй мировой войне, в ней выделяют два искомых течения: консервативное, занимающее серьезное положение в научных кругах, и либерально-критическое, представленное сравнительно большим числом исследователей и публицистов. Разумеется, деление это в какой-то степени условно. В каждом из течений имеются разные подходы и тенденции. Неравноценны и их публикации - от новаторских, глубоких, привлекающих и осмысливающих огромный материал, до поверхностно-информационных.

В наше время концепции сущности второй мировой войны многих исследователей чрезвычайно усложнились. Существенно изменилась, например, трактовка фашизма умеренными консерваторами. Большинство авторов констатируют связь фашизма со старой германской элитой, владельцами крупных монополий, юнкерством, штатским и военным чиновничеством. С 70-х годов стала наблюдаться научная переориентация многих западных авторов. В последние годы дискуссии о германском фашизме и о фашизме как особом социальном явлении XX века приобретают все более острый характер. Политические и идейные противники нередко используют понятие «фашист» как особое клеймо, после чего все рассуждения теряют смысл. Чаще всего к такому способу ведения дискуссии прибегают тогда, когда нет других, убедительных аргументов. Произвольное использование понятий «фашизм» и «фашист» неизбежно вызывает протест и в России, и в других странах СНГ. Для народов бывшего СССР это - не предмет отвлеченного умствования или произвольного выбора оснований для оправдания выгодных оценок, для них это прикосновение к еще не зажившим ранам, к тяжелым болям, к невосполнимым потерям, к тревогам об исторической судьбе всего их национально-государственного бытия.

Но есть, пожалуй, и другие, может быть, более глубокие причины обостренного внимания к изучению и пониманию германского фашизма. В период сложных политико-экономических изменений и поляризации социальных сил обращение к истокам победы над германским фашизмом просто неизбежно. Изучение такого исторического события позволяет сосредоточиваться на главных предпосылках, обеспечивающих национально-государственное единство всех социальных групп, военную, экономическую и духовную независимость Украины. В сущности, внимание обращается здесь на такие области социальной деятельности, где результаты принимаемых решений трудно исправлять на ходу. От правильного понимания германского фашизма существенно зависит оценка созидательного смысла нашей победы в 1945 г., осмысление всех итогов той войны и подвига советских народов в разгроме мощной агрессивной силы. Поэтому цена неведения, тем более сознательных искажений, здесь особенно велика.

Существующие в мировой научной литературе концепции природы германского фашизма крайне расплывчаты. Часто они уходят от главных его характеристик и мешают объективному изучению этого сложного явления. Уже накануне фашистского нашествия и особенно в ходе тяжелой войны стало ясно, что незнание и непонимание этого опасного врага может дорого обойтись всем народам, подвергшимся агрессии.

В современных условиях отечественными учеными на основе многочисленных исторических документов, в которых национал-социалистическое руководство формулировало цели войны против СССР, доказывается, что германский фашизм - это особо опасная форма социального паразитизма - национально-государственный паразитизм. Этот вывод опирается на тяжелый опыт советских людей, оказавшихся тогда в оккупации.

Идеология и политика превращения других народов в объект военно-силовой колонизации, экономической экспансии и политического давления разработана и используется давно. Об этом свидетельствует захват огромных территорий странами Западной Европы в течение последних четырех столетий. Фашистская Германия, опираясь на этот опыт, разработала свой вариант колонизаторской политики, в которой национально-государственный паразитизм становится главной целью и организующей основой всей жизнедеятельности немецкой нации.

Требование изучать в каждом предмете общее и особенное обязывает соответствующим образом подходить и к западным концепциям различных исследователей, различных государств. Такая задача стоит, но в решении ее, особенно в литературе о сущности второй мировой войны, к сожалению, сделаны лишь первые шаги. Аналогичное положение сложилось и в анализе методологических основ западной литературы. Директор ИВИ РАН член-корр. РАН А. О. Чубарьян, подводя итоги реализации проекта «Мировые войны XX века», подчеркнул необходимость поиска новых методологических подходов к исследованию генезиса мировых войн. Наблюдается слабая координация деятельности философов и историков в области критического анализа западного общественнознания, разбор новейших политико-философских концепций западных исследователей проводится без учета их влияния на общественное сознание.

Особенностями современных западных исследований проблем второй мировой войны являются необычно широкие масштабы публикации и активное участие в них государственного и военно-политического аппарата западных стран. В США, Великобритании, ФРГ и Японии разработаны комплексы установочных трудов о второй мировой войне. Концепции, содержащиеся во всех официальных трудах, дополняются, обновляются, но в конечном итоге повторяются в публикациях большинства современных западных исследователей «второго эшелона», активно используются западной прессой.

Выводы. В целом западная литература о второй мировой войне представляет собой сложный и противоречивый комплекс многочисленных течений, школ и направлений. Философско-теоретической основой западных исследований социально-политической сущности второй мировой войны является прагматизм в качестве методологической основы исследования различных аспектов сущности

войны, а также плюрализм, опирающийся на многообразные социально-политические и другие концепции - научные и ненаучные, истинные и ложные.

Нельзя не отметить, что некоторые западные теоретики предвзято трактуют многие проблемы второй мировой войны, и в первую очередь те, которые имеют социально-политический и философско-исторический характер. Хотя в нашей стране проводится большая работа по критическому анализу западной литературы, освещающей сущность второй мировой войны, задача эта не стала менее актуальной: ежегодно появляются новые работы западных теоретиков о войне, в них используются все новые документы; на международной арене происходит активизация исследований второй мировой войны, в которых темы войны и мира, предотвращения агрессии, обеспечения мирового сосуществования, сотрудничества государств являются самыми актуальными и острыми.

Список литературы

1. Сувениров О.Ф. «Клим, Коба сказал...» // Военно-патриотический журнал. – 1988. - №12. - С.51
2. Гаджиев К.С. О природе конфликтов и войн в современном мире // Вопросы философии. - 1997. - №6. - С.3-4
3. Герасимов И. Д Германский фашизм - политика национально- государственного паразитизма // Долг и память военного поколения. - Москва - Институт философии. -1998.- С. 6-7
4. Международная научная конференция «Причины мировых войн XX века. Сравнительный анализ» // Новая и Новейшая история. - 1997. - № 2. С.200.
5. United States Army war // W. - 1948-1977. Official History of the Second War / LI - 1948-1984.
6. Das Deutsche Reich und Zweite Weltkrieg. Stuttgart- Berlin, 1983
7. Дайтоа кокан сэнси. Токио. - 1.1. - 102 - 1966-1988.

Поступило в редакцию 10.02.03

УДК 1(075.8)

Потапенков А.В.

«РУССКАЯ ИДЕЯ» В ТВОРЧЕСКОМ НАСЛЕДИИ СЛАВЯНОФИЛОВ

Актуальность исследования. Понятие «Русская идея» впервые было введено в научный оборот крупнейшим русским философом В. С. Соловьевым в 1887-1888 гг. В 1888 г. в Париже он прочел доклад «Русская идея», который был посвящен вопросу «О смысле существования России во всемирной истории». В понятии «русская идея» выражаются русское самосознание, национальная культура, судьба России, ее христианское наследие и будущность, пути соединения народов и преобразования человечества. Сущность «русской идеи», по Соловьеву, совпадает с христианским преображением жизни, построением ее на началах истины, добра и красоты.

В концептуальном плане «Русская идея» получила наиболее глубокую разработку в творчестве славянофилов, влиятельного направления русской философской мысли второй половины XIX в. Виднейшими теоретиками славянофильства были: И. Аксаков, К. Аксаков, А. Хомяков, И. Киреевский, А. Кошелев, Ю. Самарин. К ним близко примыкал поэт Ф. Тютчев. Сам термин «славянофильство» весьма условен и выражает их общественно-политические позиции.

Сущность славянофильства определялась идеєю «несхожести» России и Запада, самобытности русского духовно-исторического процесса. Его приверженцы делали упор на самобытном развитии России, ее религиозно-историческом и культурно-национальном своеобразии и стремились доказать, что славянский мир призван обновить Европу своими экономическими, бытовыми, нравственными и религиозными началами.

Славянофилы были убеждены, что только христианское мировоззрение и православная церковь способны вывести человечество на путь спасения, что все беды и все зло в обществе происходят оттого, что человечество отошло от истинной веры и не построило истинной церкви.

Они не отрицали достижения западноевропейской культуры, высоко ценили внешнюю обустроенность западной жизни, с глубоким уважением относились к западноевропейской науке. Но их активное неприятие вызывало господство индивидуализма, разъединенность, раздробленность, обособленность духовного мира людей, подчинение духовной жизни внешним обстоятельствам, господство материальных интересов над духовными. Все это, считали они, явилось следствием рационализма, который стал преобладающим в западном мышлении из-за отхода западного христианства, т.е. католичества (латинства, как писал Киреевский), от подлинной христианской религии.

Славянофильство как умственное течение образовалось к середине XIX в. Может показаться неожиданным тот факт, что в основу течения были положены вовсе не те принципиальные постулаты и идеи, которые приписывались ему его оппонентами: уже Герцен заметил трудность, с которой неизбежно сталкиваются исследователи, когда пытаются привести теории и идеи славянофилов к единой форме или составить из них последовательную политическую программу. Славянофилов часто пытались представить в качестве ультранационалистов и шовинистов, смешивая их концепции с более поздними устремлениями панславизма. В советский период нашей истории их относили к консервативно-реакционному направлению, имея в виду их эмоциональные заявления по реставрации средневековых политических институтов и своеобразную интерпретацию самодержавного режима. Более тщательный анализ идеологии славянофилов указывает на многосложность ее строения, эволюции и существенную трансформацию с течением времени некоторых ее постулатов, на условность разграничения с оппозиционным ей течением западников. Один из активных деятелей славянофильского движения А. Кошелев пояснил, что своим названием это направление мысли обязано не столько своим программным идеям, сколько оценкам, сформулированным его противниками - западниками. «Мы вовсе не желали воскресить Древнюю Русь, вовсе не хотели, обожествляя крестьянина и его общину, всех превратить в него. Мы делали попытку найти в нем, этом крестьянине, истинно русские черты, свойственные нашему народу в целом», - такова трактовка славянофила [1, с. 25]. Найти русский путь и открыть русский мир, сопоставив их с западными культурными и политическими образцами, но сопоставить так, чтобы подчеркнуть особенность, а может быть, и избранность. Открыть свое, чтобы не идти за чужим. Предложить другим свое, пусть и не лучшее, но истинное. Такова была неизбежная логика поиска, за которым часто следовали утверждение и оправдание существующего или желаемого.

Культурным контекстом идейных исканий славянофильства, несомненно, был романтизм как эстетическая доктрина и как мировосприятие, не претендующее на четкие формальные границы и доктринальность, допускающее размытость, таинственность и мистику форм и трактовок. В сфере социально-политического мышления этот метод породил утопии, правда, по содержанию существенно отличающиеся от современных им (Фурье, Сен-Симон) и позднейших социалистических утопий. Но доктрины славянофилов не были беспочвенными. Им удалось сформулировать некоторые идеи, которые оказывали и продолжают оказывать значительное влияние на развитие отечественной мысли. Так обстоит дело и с «русской идеей». Открыв ее в глубинах религиозного православного сознания, славянофилы затем наиболее определенно выразили ее в своей доктрине о социальном идеале. На основе их изысканий и открытой ими традиции позднейшая философская мысль должна была неизбежно обратиться к этой проблеме («Русская идея» - назовут свои работы В. Соловьев и Н. Бердяев); «русская идея» будет неоднократно интерпретироваться в программах консервативных и националистических течений, а также в художественной литературе. Как показал исторический опыт, вычленение «русской идеи» из культурного процесса оказывалось возможным только в ее противопоставлении: оппонентом стала идея «западническая», неотступно сопровождавшая «русскую идею» на всем пути ее становления. Теоретические, философские концепции славянофилов нельзя понять и определить без рассмотрения их в контексте

противостояния: Восток - Запад. Какое место в этой коллизии занимает Россия? Это интересовало славянофилов более всего.

Для славянофилов середины XIX в. Запад - это прежде всего Европа, но в качестве противника принималась только Европа современная: средневековые с его многоцветной культурой, религиозностью, рыцарской этикой и традицией определенно идеализировались славянофилами. Но даже и в современной Европе существовало одно исключение, одна страна, политические и правовые институты которой не были столь деградировавшими, как во всей континентальной Европе, - это Англия. Симпатию у славянофилов вызывали прежде всего традиционализм и консерватизм островной державы.

Россия не может быть идентифицирована как вполне европейское государство по целому ряду причин. Она занимает особое евразийское географическое местоположение. Ее история связывает страну с Востоком не менее тесно, чем с Западом. Существенным отличием является также «особый дух русского народа» и особенный тип мировосприятия, которые проявляются в философской, религиозной, политической и правовой сферах. Активное стремление Европы повлиять на процессы государственно-политического развития России наталкивается как на сопротивление ее оригинальных политических институтов, так и на необычную национальную психологию ее народа. Но, предупреждали славянофилы, в самой России существует сила, способствующая проникновению западного, как правило, вредного влияния. Это - правящий класс самой России, резко противостоящий ее народу.

Столь странная ситуация, при которой правящий класс сознательно или бессознательно принимает вредные для собственной страны идеи и начинания, сложилась относительно недавно - в эпоху петровских реформ. В ходе преобразований сформировался новый управленческий аппарат, органически не связанный с народом и обществом. Его политическая слаженность и кажущаяся эффективность объясняются, прежде всего, отрывом от жизненной реальности. Народившийся тогда же тип чиновника и бюрократа - явно приносной, заимствован из германской и французской государственности. Аппарат этот функционирует в пространстве созданной им среды - иерархической соподчиненности - и на основе написанных им же регламентов, инструкций и приказов. Он оторван как от русской политической традиции, так фактически и от принципов исконного самодержавия.

Славянофилы понимают самодержавие как «олицетворенную волю народа». Это - сила служебная: в задачу самодержавия входит, прежде всего, угадывание «воли народа». Такая функция верховной власти обусловлена причинами ее возникновения. К. Аксаков ссылался на два факта из русской истории, в которых особенно ясно проявился способ возникновения верховной власти на Руси: в 862 г. русские призвали варягов на княжение, в 1613 г. всенародно избрали царем Михаила Романова. В трактовке славянофилов эти факты свидетельствуют о добровольном установлении верховной власти, тогда как в Европе власть всегда возникала на основе насилия. Русский царь, восходя на престол, совершает подвиг самопожертвования, он рассматривает власть как бремя, а не как привилегию. Верховная власть - это подвиг власти.

Взаимное доверие между царем и народом не нуждается в формальных гарантиях. Вся сила власти построена на идеале и нравственном убеждении. И. Аксаков заявил, что «не на контракте, не на договоре зиждутся в России отношения народа и царя, а на

страхе Божьем, на вере в святых членов человеческой совести и души». Западный количественный принцип большинства и сопровождающая его реализация охота за голосами в России неприемлемы. Самодержавие нельзя отождествлять ни с абсолютизмом, ни с азиатской деспотией. Абсолютизм разрывает органическую связь, существующую между царем и народом, его принцип - автократия - власть ради власти. Возникает полицейский тип государства: «Власть обставляется такими мерами политической предосторожности, как будто русский монарх есть завоеватель или узурпатор» [2, с. 104, 156]. Петр I трансформировал русское государство в абсолютизм. Государь превратился в «некую неведомую силу», земного Бога, регламентирующего правила жизни для всех и вся. Государство стало вторгаться во внутреннюю жизнь народа, чего не позволяло себе самодержавие. Рождается идолопоклонничество со всеми протекающими отсюда последствиями. Правительство отчуждается и ведет себя, как оккупационный режим на захваченной территории.

Как предотвратить подобную метаморфозу власти? Путем ее ограничения? Отнюдь нет. Это путь западных конституционных монархов, но не русский путь. Более того, чтобы обеспечить большую свободу для народа, самодержавная власть должна оставаться максимально сильной. Парадокс объясняется тем, что власть не может быть делимой, это означало бы ее ущербность. Если власть передана одному субъекту - государству (царю, правительству), то другой субъект - народ вовсе не должен участвовать в ее осуществлении. У последнего есть свои, более важные задачи духовного и религиозного порядка. К. Аксаков сформулировал эту идею следующим образом: «Внешняя правда - государству, внутренняя правда - Земле; неограниченная власть - Царю, свободу мнения и слова - народу».

Только при истинном самодержавии народ истинно свободен. Политическими институтами народа становятся тогда самоуправление и общественное мнение. То и другое предполагает наличие некой органичной общности, из которой они и вырастают. Образец такого единства славянофилы ищут в национальной истории. В оборот вводятся два понятия, на которых строится вся их политическая концепция: «Земля» и «Государство». Под «Землей» славянофилы понимали «общественно-человеческое начало», «неопределенное и мирное состояние народа», «душу народа». Государство - власть внешняя, сила, охраняющая Землю, «дело государево» [2, с. 19]. Идеальное отношение между государством и народом - состояние взаимного невмешательства.

Из исторической национальной традиции славянофилы извлекают еще один важный для концептуального построения социальный институт - славянскую общину: «союз людей, основанный на нравственном начале, управляемый внутренним законом... обычаем общественным». Только внешняя угроза заставляет общину использовать для самозащиты внешние для нее закон и силу. Это обстоятельство не меняет, однако, отношения народа к власти: он по-прежнему продолжает свое общинное существование, развивая его до общенационального уровня, на котором вечевые собрания заменяются Земским собором.

Характерно, что народ, в оценке славянофилов, не стремится к государственной власти. Русский народ по натуре не властолюбивый, он не настаивает на предоставлении себе политических прав. «Не желая править, народ наш желает жить... Не ища свободы политической, он ищет свободы нравственной, свободы духа, свободы общественной... Он помнит слова Христа: «Царство Мы несть от мира сего», и потому, предоставив

государству царство от мира сего, он, как народ христианский, избирает для себя другой путь - путь к внутренней свободе и духу, к царству Христову: царство Божие внутри вас есть» [3, с. 24-27].

Осуществление земной власти - задача, которая возлагается на государство, оценивается народом как низшая функция в системе его нравственных ценностей. Но на земле без государственной власти существование невозможно, поэтому меч, закон и полиция стали неизбежными инструментами порядка. Но для оценки реально существующих форм власти важнее другое - как относится народ к своему государству: как к средству или как к цели. Истинно христианскому народу, каковым является народ русский, негоже самому непосредственно включаться в процесс государственного управления. Это отвлекает его от собственного внутреннего нравственного пути. Когда государственность и политические свободы становятся целью народа, исчезает его высшая цель - внутренняя правда и свобода.

Подобная метаморфоза произошла на Западе, где народы, верные римской имперской традиции, пошли по пути отвлеченной государственности. Правда внутренняя там была затенена идеями политического строительства и внешней правды, закона. Русского народа, считали славянофилы, пока не коснулась подобная драма «огосударствления», его идеалом по-прежнему остается идеал социального христианства.

Главным устремлением этики славянофильства стало искание Царства Божия и его правды. Все остальное должно выводиться из этой главной посылки. А. Хомяков писал: «Понятие об обязанности находится в прямой зависимости от общего понятия человека о человеческой и всемирной нравственной истине и, следовательно, не может быть предметом, отдельным для самобытной науки... Наука о нравственных обязанностях, возводящих силу человека в право, не только находится в прямой зависимости от понятия о всемирной истине... но составляет только часть из его общей системы философской или религиозной» [4, с. 15]. Для того чтобы «сила сделалась правом», необходимо, чтобы она получила границы, устанавливаемые законом. Но не законом внешним, который также является просто силой (например, завоевание), но законом внутренним, признаваемым добровольно самим человеком. В связи с таким пониманием права как самостоятельного явления, самодовлеющий принцип отвергается славянофилами; по их мнению, сущность права заключается в этике, нравственности.

В исторической перспективе принцип права воплощается не в предписаниях законодателя (всегда формальном, отвлеченно-рациональном и безличном), а в неписаном, живом и плодотворном обычае. Славянофилам обычай казался более органичным, более внедренным в народную жизнь, чем закон. По их мнению, «цель всякого закона, его окончательное стремление - обратиться в обычай, перейти в кровь и плоть народа и не нуждаться уже в письменных документах» [4, с. 164].

В отличие от Запада, «идея правды» в России всегда проистекала из правды христианства, а право всегда стремилось, независимо от реальных результатов, слиться с нравственностью. На Западе, где человеческое «я» заменило собой Бога, самовластие этого «я» оказалось возведенным в степень политического и социального права и в силу этого стремится овладеть обществом. В России народ, по крайней мере в стремлении, хочет жить не по правилам правового общежития, а по требованию религиозно-нравственного закона. Здесь воспринимается не буквальная смысловая правовая

формы, а непосредственная очевидность существующей справедливости. «Даже само слово «право», - утверждал Киреевский, - было у нас неизвестно в западном его смысле, но означало только справедливость, правду» [5, с. 115].

Формальный, «внешний» закон требует нравственности поступка, не заботясь о субъекте поступка - человеке. Его задача заключается в установлении совершенного порядка вещей. Внешняя правда требует внешней нравственности и употребляет внешние средства» [2, с. 56]. Закон же нравственный «внутренний» требует, чтобы нравственным был сам человек, а его поступок проистекал из этого как свободное следствие нравственного достоинства человека.

Отказ придавать главенствующее значение форме права (как и форме государственности) делал славянофилов, по замечанию Н. Бердяева, своеобразными анархистами. По их мнению, христианство, указав человечеству высшее призвание вне сферы государства, ограничив государственность сферой «внешнего» (средства и формы, но не цели общественного бытия), низвело государственность на низшее место в иерархии ценностей. Принуждение определялось христианством как греховное дело: лишь ради слабости и греховности людской необходим закон внешний, необходимо государство - власть от мира сего; но призванием человека остается все то же нравственное и внутреннее движение души.

В позитивном законе государство «определяет свою нравственную высоту, ниже которой стоят многие его члены и выше которой всегда стоят некоторые». Поэтому государство - всегда условная, относительная форма земного общения, чуждая по своей природе высшей правде. Но каждый христианин одновременно является гражданином двух обществ - совершенного небесного и несовершенного земного, государства. Поэтому увлечение народа государственной властью отвлекает его от внутреннего нравственного пути и подменяет свободой политической и внешней свободой духа и внутреннюю. Русское государственное начало, так, как оно выявилось в ходе истории, есть не что иное, как конкретное выражение общественного идеала, осуществление правды на земле [3, с. 29].

Христианский религиозный идеал - основа славянофильской политической доктрины. Это позволяет ей достаточно критически относиться к любой государственной форме, будь это даже абсолютная монархия. Принцип относительности внешних государственных и правовых форм пронизывает всю славянофильскую доктрину. К. Аксаков писал: «Поняв с принятием христианской веры, что свобода только в духе, Россия постоянно стояла за свою душу, за свою веру. С другой стороны, зная, что совершенство на земле невозможно, она не искала земного совершенства, и поэтому, выбрав лучшую (меньшую из зол) из правительственных форм, она держалась ее постоянно, не считая ее совершенною. Признавая свободную власть, она не восставала против нее и не унижалась перед нею» [2, с. 18]. Стремясь отыскать политический идеал в исторической перспективе, славянофилы обращались к Московской государственности (особенно эпохи первых Романовых), находя в ней желаемое: союз государственности и общности, возникший еще при Рюрике.

Земские институты этого периода - явление не случайное, но основополагающее. Их деятельность непрерывна и постоянна, она направлена на

охранение самодержавной власти (в значении суверенной и независимой), но отнюдь не на ее ущемление, ограничение.

Самодержавие, по мнению славянофилов, не есть деспотия. Деспотическим оно может стать лишь тогда, когда будет вмешиваться в общественную, общинную и духовную жизнь народа. Со своей стороны, и общество, если оно «хочет быть плодотворным... ни в коем случае не должно вмешиваться в политику... правительство может и должно защищать, но только общество созидает» [4, с. 391]. Поэтому изменения в общественном организме должны отражать потребности внутренней жизни народа и не осуществляться слишком резко и революционно.

Своеобразная аполитичность русского народа проявлялась даже в таких экстраординарных акциях, как бунты и мятежи. К. Аксаков полагал, что все народные мятежи никогда не ставили своей целью завоевание политических прав или изменение формы правления, они были направлены лишь на замену личности правителя. Народ требовал от правительства одного - защиты своего мирного благосостояния и духовной свободы. По мнению славянофилов, это - ситуация, полностью противоположная тому, что происходило и происходит на Западе.

Европейский парламентаризм содержит две главные опасности: либерализм и следующую за ним революцию. «Декларация прав человека и гражданина» разрушила европейскую и аристократическую традицию. Цель социальных устремлений была перенесена с религиозных и духовных идеалов на позитивный закон и политическое строительство. При этом государство вовсе не самоустраивалось из сферы управления, напротив, после французской революции феодальный абсолютизм уступил место новому, еще более страшному абсолютизму - власти денежного мешка. Десакрализованные государства Европы выдвинули в качестве высшего критерия добра и зла случайную волю «народных представителей», занявших места в парламенте, превращенном в орган новой тирании, «тирании большинства». Личная совесть (отдельного индивида и самодержавного монарха) заменялась слепой машиной, созданной законом и амбициями политиков. Согласно А. Хомякову, диктатура парламентов оказалась более страшной, чем политические извращения монархических режимов. Ведь «собрание политических представителей не может иметь какую-то личную совесть», а законодательство, принятое по большинству голосов, независимо от лежащих в его основе мотивов, всегда остается только грубым обманом.

Новое парламентарное государство использует в целях маскировки идеи национального суверенитета и реформ. Под этими лозунгами парламентарии издадут невероятное количество разного рода законов и декретов. Это, в свою очередь, приводит к полному разрыву между внутренним чувством справедливости и национальным правосудием, нормативными предписаниями. Нагромождение новых законов не может решить проблему преступности: последняя усугублялась в силу неразрешенного и всеуглубляющегося конфликта между правительствами, воспринявшими ложные обещания Французской революции.

Приятное исключение в этой череде европейских политических превращений составила, по мнению Хомякова, Англия. В ней еще сохранилось заметное влияние обычая и здравого смысла, не вытесненных окончательно администрированием и

законодательством романо-германского типа. Сила Англии, как считали славянофилы, в ее верности старине и традициям, которые непонятным, но приятным образом сочетаются с ее тягой к нововведениям. Англичане поняли, что прогрессивным может быть только то, что не отрекается от прошлого. Хомяков считал, что всякий англичанин «тори в душе». Из этого допущения исходит в Англии государственное строительство: государство остается сильным, не зависящим от переменчивого мнения толпы, но вместе с тем разумно ограничивающим свою деятельность, не вторгаясь в сферу общества. Все это проистекает из одного интересного английского качества: «в английском характере есть глубокое и весьма справедливое неверие в человеческий ум. Этим англичанин напоминает русского». Здесь же лежит причина культурного и политического «загнивания» Запада: слишком преувеличена вера в разум, рациональность, в человеческую способность все просчитать и все предвидеть. Хомяков считал, что кризис западной цивилизации обусловлен слепой верой в торжество накопленных ею рациональных знаний. Сначала они убили личную совесть, но вскоре сами столкнулись с рядом вечных проблем, которые без этого критерия (совести) разрешить невозможно. Эти знания продемонстрировали собственную несостоятельность, а разочарование в возможностях научного и логического методов привело к нервному их отрицанию как метода познания вообще. Особенно тяжелые последствия этот интеллектуальный поворот вызвал в сфере знаний о человеке и обществе.

На духовный и интеллектуальный кризис Запада неоднократно указывал «отец» славянофильского движения - Иван Киреевский, предупреждая об опасности и недоступности для России каких-либо существенных заимствований у Запада. Подобные заимствования начались при Петре I, но И. Киреевский, в отличие от большинства славянофилов, принимал петровские политические преобразования. Европейской и американской рациональности он противопоставлял русский тип рациональности, выраженной в вере: «Вера не слепое понятие, которое потому только и состояние веры, что не развито естественным разумом, и которое разум должен возвысить на степень развития... она также не один внешний авторитет, перед которым сразу должен слепнуть, но авторитет вместе внешний и внутренний, высшая разумность, живительная для ума» [5, с. 310-311]. Именно отличный от западного тип мышления не позволяет России осуществлять на Западе прямые заимствования.

Быстрый и пышный расцвет точных наук на Западе, развитие техники и широкое удовлетворение материальных потребностей сопровождаются там утратой внутреннего смысла жизни. Оказались утраченными вечные ценности, социальные и религиозные идеалы, чувства братства, любви, сочувствия, холодный логический анализ разложил основы европейской цивилизации. Исчезают общие интересы и убеждения, везде господствуют духовная апатия и эгоизм. И. Киреевский прослеживает стадии этого процесса разложения: от Аристотеля схоластическая философия, включенная внутрь христианской веры. Затем происходит реформация веры, и философия оказывается внутри веры. Идеи Аристотеля логически развились до идей Гегеля, когда вместе с религией окончательно умирает и воображение, а вместо них воцаряются промышленность и наука.

В политической сфере западная схоластика порождает негативные последствия. «Просвещение, приводящее только к самому зловещему затемнению умов, тирания под видом свободы, равенство, обращающееся в нарушение самых святых прав человеческой личности и превращающее правосудие в вопиющее нарушение правосудия, знание в невежество, ум в тупейшую глупость», - так оценивал ситуацию Иван Аксаков. По его мнению, деспотизм теории над жизнью есть самый худший из всех деспотизмов. Когда же такой теорией становится «теория свободы», вооруженная государственным мечом и увенчанная вместо короны якобинским колпаком, ситуация становится трагической. И. Аксаков приводит пример Франции. Какую бы политическую форму ни принимала она после революции (республика, империя или конституционная монархия), она всегда оставалась воплощением государственного централизованного деспотизма. Союз ложной теории с бюрократической властью, манипулирующей словами «свобода» и «народ», породил новую форму деспотических режимов, которые выросли на почве господства абсолютного разума, мало интересующегося жизнью и человеком, но вооруженного силой государственной власти.

Возникает царство анархии, где партии борются за власть и только за власть, провозглашая при этом самые либеральные и демократические лозунги, оглушая ими морально подавленных людей.

Российские западники пытаются приложить европейские демократические образцы к русскому обществу. Первую серьезную ошибку в этом направлении сделал Петр I: он обратил внимание на внешние политические формы, которые пытался заимствовать, не вникая в содержание жизни общества (И. Аксаков определяет общество как специфическую среду, «в которой совершается сознательная умственная деятельность известного народа, которая создается всеми духовными силами народными») [2, с. 32-33, 716]. Общество является той силой, которая препятствует установлению государственного всевластия, государственного деспотизма. Общество не имеет какой-либо внешней политической организации, оно не совпадает ни с сословием, ни с цехом, ни с корпорацией, вообще ни с каким-либо условием объединения людей. И. Аксаков видит консолидирующий общество фактор в уровне образования: чем он выше, тем сильнее само общество. С социальной точки зрения последнее является посредствующей структурой между народом и правительством.

Сословия, составляющие общество, могут изменяться и исчезать, но само общество сохраняется постоянно (славянофилы в большинстве своем выступали за ослабление и уничтожение сословной дифференциации русского общества). Оно является симфонической, соборной личностью, единым организмом.

Когда общество пытается вторгнуться в сферу государственности, к чему постоянно подстрекают публицисты, и политизируется, тогда подкрадывается беда. Общество начинает применять несвойственные ему в принципе методы внешнего принуждения, внешней организации, внешней условной правды. Этого следует избегать, считает И. Аксаков: «Государство и государственное начало должны быть отвлечены от жизни народа и общества на поверхность и оставаться в тех скромных пределах, какие налагает им духовная и нравственная деятельность самого общества».

Наличие общества - непрменная предпосылка любых политических преобразований, начинать их без наличия жизнеспособного общества бесперспективно. Петровские реформы

не учли этого: они стали осуществляться сами по себе, без учета реальных общественных потребностей и чаяний. Позже российские интеллигенты были очарованы яркими лозунгами: «свобода», «равенство», «братство» - и заговорили о необходимости демократии в России. Но что такое демократия? И. Аксаков утверждает, что это понятие может быть воспринято лишь как противовес аристократии. Однако подобного противопоставления в реальной русской жизни никогда не наблюдалось. На Западе этот лозунг означал требование передать власть в руки низших общественных классов. Однако на практике произошла лишь замена «аристократов» «демократами». Более того, там была сделана довольно успешная попытка внедрить этот принцип как единственно справедливый и абсолютный в сознание простых людей.

«Демократизм на Западе имеет законное историческое значение как выражение вражды и борьбы между угнетенным завоеванным народом и аристократами - завоевателями». Но равенство, которое хотят установить при этом, - чисто внешнее равенство, не исключающее внутренних существенных противоречий. И. Аксаков одним из первых использовал термин, который позже будет широко применяться в политических дискуссиях, - «казарменное равенство»; именно о такой форме равенства мечтают западные социалисты, придающие столь большое значение государственному контролю за установлением равных прав. Западная демократия в своей основе - примитивное почитание принципа правительственного управления, осуществляемого «представительными органами».

Вопреки мнениям отечественных либералов, опыт политического заимствования не подходит для России. Демократическое равенство (равноправие), о котором мечтают западные утописты, недостаточно для русского народа.

У него есть более высокое достижение: «братство - то начало духовного христианского равенства, при котором могут законно и свободно существовать различия в звании, положении и состоянии». Называть же русского мужика «демократом» странно, поскольку он, считали славянофилы, стремится всячески избегать политической власти, стараясь сохранить от вторжения государственности свободу своего земского быта. Если весь народ превратится в правительство, народа как такового уже не будет [2, с. 47, 87-88].

Заимствования, которые западники предполагают сделать у европейских политиков, устарели сами по себе. «Говорить теперь о парламенте как о каком-то идеале или «венце здания» для России - это именно и значит быть ретроградом», ведь в самой Англии, родине парламентарной формы, эта последняя считается устаревшей. Ею пользуются как своим орудием политические партии для установления своей тирании над народом. И в Америке конгресс уже давно превратился в источник наживы для политических дельцов. Оказывается, что вся политическая жизнь страны построена на зыбкой почве непрочного представительства. Неустойчивость власти приводит к пассивности и бездеятельности административной иерархии, государство оказывается в зависимости от парламентских интриг. Какую же ответственность может нести перед страной парламент, состоящий из случайных людей, механическим большинством голосов решающих важнейшие вопросы жизни? «А личная верховная власть несет ответственность, и ответственность тяжкую... перед Богом, перед совестью, перед историей, перед страной».

Запад не воспринимает и никогда не воспринимал Россию как равного себе партнера. «Он может либо бороться, либо презирать ее, все время тщетно пытаясь преодолеть российские невежество и непонятливость» [2, с. 695, 704-705, 363-364]. С Запада в Россию вслед за либерализмом проникают социализм и революции. Дух враждебности, отрицания и разрушения, проникающий из Европы, не смогут нейтрализовать ни администрация западного образца, ни воспринятая оттуда же правовая система. Вместе с тем культивируемые в России беспочвенность и отвлеченность (от национальных традиций и корней) системы воспитания и образования дают почву для прорастания этих ростков зла. Вот где корни всех этих появляющихся, как грибы после дождя, группировок социалистов, революционеров, федералистов, анархистов. Все они прикрывают свою подрывную деятельность лозунгами справедливости, равноправия, справедливого распределения благ.

Преимущество России перед Западом, считали славянофилы, заключается в ее молодости как державы. Молодой монархии нет причины завидовать все усложняющейся и непрочной политической системе Запада. Она морально защищена против вульгарной экономической экспансии и одна только способна на духовное завоевание Европы, так как может еще создать из хаоса накопленных там знаний нечто органическое и целостное. Духовный предтеча и сподвижник славянофилов кн. В. Одоевский точно так же, как и первый русский западник П. Чаадаев, видел превосходство России в ее огромном нерастраченном потенциале: она стоит у начала своего исторического пути, она имеет возможность выбора и изучения европейского опыта, наконец, она вооружена истинной православной идеей.

Славянофилы сформировали идею особого русского пути, развиваясь по которому, Россия сможет донести православную истину до впавших в ересь и атеизм европейских народов. Находящаяся в духовной апатии Европа готова воспринять свет истины. Воздействие русской православной церкви будет осуществляться исключительно мирным и ненасильственным путем. А. Хомяков заметил: «Христианство по существу своей чуждо насилию, оно не составляет государства. Искусственно могли его срастить с идеей государства...

Война, явление мира политического, прикрывала себя предлогом религиозным, что низводит религию до уровня государства... Христианство завоевательное должно быть отвратительным» [4, с. 316-317]. Тем самым теократическая модель государственности отвергалась славянофилами: церковь должна быть отделенной от государства. Христианство способно совершенствовать политическое поведение, лишь внося в него этические начала, но превращаться в политическую силу оно не должно - тогда оно перестанет быть религией.

Две сферы - религиозная и государственная - должны четко разграничиваться. Одухотворение государства вовсе не означает политического слияния этих сфер, сферы абсолютного и сферы относительного. В своих непреложных и вечных аспектах мир вступает в сферу церкви; она принадлежит обществу только в эпохи перемен, движения и борьбы. Государственные законы должны поэтому исходить из условий и изменений в условиях. Франция попыталась сделать братскую любовь непреложным законом и запуталась в эксперименте, ставшем посмешищем, замечал А. Кошелев.

Иными представляли себе взаимоотношения церкви и государства другие лидеры славянофильства - А. Хомяков и И. Киреевский. Политическая форма - вещь относительная, и главное требование к ней заключено в максимальном соответствии христианскому содержанию государственности и христианским принципам. В перспективе христианские общество и государство должны превратиться в церковь.

Славянофилами формулировалась своеобразная теория - «анархического монархизма» - аполитичность общества, приоритет политических идеалов перед политическими фактами. Если можно говорить о славянофильском демократизме, то это был демократизм не формально - политический, не государственно-правовой, а религиозный. Христианство рассматривается славянофилами как бесконечно более высокая ступень бытия, чем конкретные исторические формы бытия, оно индифферентно, за пределами всем вопросам политики. Поэтому никто не вправе предписывать человечеству ту или иную конкретную форму политического устройства в качестве идеальной и абсолютной. Однако сами славянофилы все же пытались найти наиболее оптимальную политическую форму, преодолевающую пороки западной дряхлеющей демократии с ее корыстным расчетом и «арифметическим народоправством».

Такой формой было выбрано самодержавие (не реальное, но идеальное), в котором принцип власти коренится в недрах веры и авторитета, т.е. органического сочетания воли властвующих и подвластных. Очевидной была утопичность этой формы правления для России, чего не скрывали сами славянофилы. И. Аксаков писал: «Мы исповедуем... такие начала, которые, по-видимому, тождественны с началами, признаваемыми официальной властью, покровительствуемыми государством, защищаемыми всей ее тяжеловесной мощью и поэтому исповедуемыми целой массой людей лицемерно, из корысти, из страха. Но, во-первых, признавая эти начала истинными в их отвлеченности, мы отвергаем... всякую солидарность с их проявлением в русской современной деятельности, с их русской практикой; во-вторых, самое наше понимание этих начал и выводы, из них делаемые, нередко совершенно отличны от официального их толкования и от тех выводов, которые извлекают из них официальные ведомства» [2, с. 507]. Здесь славянофилы отмежевались от того официального «славянофильства», которое было сформулировано властями и причины которого вылились в афористическую триаду: «православие, самодержавие, народность».

Славянофилы настаивали на том, чтобы государство отказалось от претензий на нравственный авторитет, на установление своей, государственной религии.

Целый ряд идей славянофилов оказались утопичными, не выдержали исторической проверки, другие - оказались жизненными, востребованными в современных условиях. Большое общественное звучание приобрела славянофильская идея о тесном союзе всех славянских народов. Они понимали славянство как единый целостный организм, особый социокультурный мир.

В центре их идейных исканий находились судьбы России и ее роль в мировом историческом процессе. Они пытались дать ответ на вопрос: что есть Россия? В самобытности исторического прошлого России славянофилы видели залог ее всечеловеческого призвания (они поставили ряд важных социально-политических и философско-исторических проблем, связанных с крестьянской общиной, ее

прошлым и будущим), тем более, что западная культура, по их мнению, уже завершила круг своего развития и клонится к упадку, что выражается в порожденном ею чувстве «обманутой надежды» и «безотрадной пустоты».

Плоды цивилизации в Европе, считали они, в общечеловеческом измерении оборачиваются скорее потерями, чем приобретениями, ибо они оплачены очень тяжелой ценой - потерей целостности человеческой личности, превращением человека из «образа и подобия божьего» в простую статистическую единицу буржуазного рынка. Что же можно противопоставить этому? Земельную общину и артель. А с ними - истины и законы православия.

Славянофилы показали роль православия как фактора, образующего государство и нацию. Православие, как система мировоззренческих представлений и верований, всегда служило фактором государствообразующим, объединяющим русские княжества в единое централизованное сильное государство. Славянофилы глубоко раскрыли негативные стороны западной демократии и выступали за самобытный, самостоятельный путь исторического развития России. По мнению славянофилов, развертывание всемирной истории предполагает не стирание цивилизационных и культурных особенностей, а сохранение этого своеобразия. Навязывание всем народам единого технического или, скажем, информационного цивилизационного уклада существенно обеднило бы многообразие общественной динамики, не позволило бы реализовать глубинный потенциал различных культур, ибо каждая нация и культура имеют свои индивидуальные особенности («природный язык»).

Славянофилы на большом историческом материале доказали, что духу коллективизма русского народа, его извечного стремления к единению, общинности, соборности отвечает православная вера. Славяне, русские не могут жить в закоулках частного, личного интереса, им нужна высшая цель. Такой высшей целью является сохранение и укрепление единства России как ядра всего славянского мира.

По мнению В.Н. Сагатовского, который написал фундаментальный труд «Русская идея: продолжим ли прерванный путь?», эта идея не только не успела воплотиться, но и сама разработка ее осталась неоконченной. Задача заключается не просто в том, чтобы изложить то, что было сделано до нас, - необходим новый синтез уже имеющегося идейного материала, новое видение России в современном мире. А мировая ситуация такова, что требуется разработка стратегической идеи, задающей духовные ориентиры в преодолении кризиса индустриальной цивилизации и возрождения России как великой страны. Россия обладает высоким научным, образовательным и культурным потенциалом, с помощью которого можно сделать страну сильной, богатой и процветающей. «Русская идея», при условии ее творческого развития с учетом новейшей истории, современного состояния философской мысли, будет являться самым адекватным ответом на вызов современной истории. Россия, являющаяся доминантой европейской цивилизации, не может успешно развиваться без сильной государственной власти, о чем неоднократно повторяли славянофилы. Ослабление центральной государственной власти всегда вело Россию к распаду. В истории России чрезвычайно большую роль играло православие, являясь основой духовной жизни российского общества на протяжении столетий.

Самый главный вывод из «русской идеи», который необходимо сделать в современных условиях, сводится к следующему: единственной возможностью для славянских народов выжить является их крепкий союз, причем их сближение должно идти через высокую культуру, духовность, через укрепление духовных, культурных, религиозных, научных и экономических связей.

Список литературы

1. Кошелев А.И. Записки. - Берлин, 1884.
2. Аксаков И. Сочинения. - М., 1886-1887.
3. Аксаков К. Записки о внутреннем состоянии России// Теория государства у славянофилов. - СПб., 1898.
4. Хомяков А. Полное собрание сочинений. - М., 1911.
5. Киресвский И. Полное собрание сочинений. - М., 1911. - Т 1.

Поступило в редакцию 11.02.03

АННОТАЦИИ

Лазарев Ф.В. *Мудрость: от протофилософии к постфилософии* // Ученые записки ТНУ. Серия: Философия. Социология, 2003. – Т.15 (54). - №1. – С.3-17.

Автор исследует феномен мудрости в историко-философском и историко-культурном измерениях. Мудрость рассматривается как способ духовно-практического освоения действительности, презентуя собой intersubjectивную сферу обыденного существования людей, некий универсум жизне-практических смыслов, обладающих непосредственной очевидностью и цельностью.

Ключевые слова: мудрость, философия, софийность, жизненный мир.

Рыскельдиева Л.Т. *Аналитическая герменевтика в «Абхидхармакоше» Васубандху* // Ученые записки ТНУ. Серия: Философия. Социология, 2003. – Т.15 (54). - №1. – С.18-27.

В данной работе анализируются проблемы экспликации как аналитической, так и герменевтической компоненты текста Васубандху и показывается специфика буддийского учения о дхармах. Аргументировано доказывается, что в трактате Васубандху «Абхидхармакоша» представлен специфический вариант аналитической философии, имеющей герменевтические задачи.

Ключевые слова: история философии, буддизм, Васубандху, дхармы, герменевтика, аналитическая философия.

Николко В.Н. *Традиционная логика в проекте депсихизации логики* // Ученые записки ТНУ. Серия: Философия. Социология, 2003. – Т.15 (54). - №1. – С.28-34.

В статье рассматривается традиционная логика в онтологическом аспекте как множество элементов любой природы с некоторыми закономерностями. Автор определяет существо проблемы в том, чтобы определить *статус традиционной логики в системе научного знания*. Целью настоящей статьи является демонстрация возможности интерпретации традиционной логики в качестве такой же дисциплины, как и естествознание.

Ключевые слова: традиционная логика, законы логики, силлогистика, проект депсихизации логики.

Суходуб Т.Д. *Разум в эпоху «постмодернизма»: альтернативные поиски рациональных концепций в современной отечественной философии* // Ученые записки ТНУ. Серия: Философия. Социология, 2003. – Т.15 (54). - №1. – С.35-43.

Анализируются позиции классического концепта «разум» в эпоху «постмодернизма». Рассматриваются и проблематизируются альтернативные поиски рациональных концепций в современной отечественной философии. В качестве наиболее репрезентативных в данном контексте исследования представлены: концепция «тоталлогии» и концепция «интервального подхода».

Ключевые слова: рациональность, постмодернизм, концепция «тоталлогии», концепция «интервального подхода».

Мотренко Т.В. *Гегель в русской философской культуре второй половины XIX века* // Ученые записки ТНУ. Серия: Философия. Социология, 2003. – Т.15 (54). - №1. – С.44-52.

Исследуется формирование гегельянства как самостоятельного течения русской философской мысли, выясняется его роль в становлении русской философии права и философии истории, а также в формировании историко-философской науки в России.

Ключевые слова: гегельянство, философия истории, философия права, диалектика

Курабцев В.Л. *«Дыхание Божие» (Лев Шестов и Св. Писание)* // Ученые записки ТНУ. Серия: Философия. Социология, 2003. – Т.15 (54). - №1. – С.53-62.

В статье анализируются религиозно-философские взгляды Льва Шестова. Рассматривается дискуссионный вопрос о взаимосогласности философских идей присущих как иудаизму, так и христианству.

Ключевые слова: религия, философия, иудаизм, христианство, антропоцентризм.

Александрова С.С. Философская концепция истории Л.Н. Толстого и проблема субъекта истории // Ученые записки ТНУ. Серия: Философия. Социология, 2003. – Т.15 (54). - №1. – С.63-69.

В статье рассматриваются наиболее важные проблемы в творчестве Л.Н. Толстого и его философско-исторические взгляды. А именно: непрерывность исторического процесса, его объективное начало; движущие силы истории; роль личности в историческом процессе и проблема свободы.

Ключевые слова: философия истории, исторический процесс, движущие силы истории.

Дмитриенко Ю.М. Нелинейная природа правового сознания как телеологическая сущность правовых рефлексий // Ученые записки ТНУ. Серия: Философия. Социология, 2003. – Т.15 (54). - №1. – С.70-74.

В работе рассматривается нелинейная природа правового сознания как доминанта формирования посттоталитарного существования. Выделяются её характерологические черты. Исследуется сущность посттоталитарных рефлексий.

Ключевые слова: правовое сознание, правовое бытие, правовые рефлексии, трансформация права.

Тимохин А. М. Типовая специфика рациональных норм // Ученые записки ТНУ. Серия: Философия. Социология, 2003. – Т.15 (54). - №1. – С.75-85.

В статье обсуждается проблема классификации норм. Приводится классификация, основанная на понимающей социологии М. Вебера. В рамках этой классификации выделяются сакральные, традиционные и рациональные нормы. Рассмотрению рациональных норм уделяется особое внимание.

Ключевые слова: рациональная норма, классификация норм, естественное право.

Гадеев А.В. Критический анализ западных концепций сущности второй мировой войны // Ученые записки ТНУ. Серия: Философия. Социология, 2003. – Т.15 (54). - №1. – С.86-91.

Рассматривается актуальная проблема интерпретации исторических событий связанных с событиями мировой истории середины двадцатого века. Анализируются и сопоставляются различные концепции причин второй мировой войны.

Ключевые слова: вторая мировая война, философия истории, концептуальный подход.

Потапенков А.В. «Русская идея» в творческом наследии славянофилов // Ученые записки ТНУ. Серия: Философия. Социология, 2003. – Т.15 (54). - №1. – С.92-104.

Анализируется генезис и сущность феномена «русская идея» в истории отечественной философии. Рассматривается славянофильство как основание развёртывания рефлексии относительно культурной идентичности.

Ключевые слова: русская идея, славянофилы, история философии.

АНОТАЦІЇ

Лазарев Ф.В. Мудрість: від протофілософії до постфілософії // Вчені записки ТНУ. Серія: Філософія. Соціологія, 2003. Т. 15 (54). - №1. – С. 3-17.

Автор досліджує феномен мудрості в історико-філософському та історико-культурному вимірюваннях. Мудрість розглядається як спосіб духовно-практичного освоєння дійсності, презентуючи собою інтерсуб'єктивну сферу повсякденного існування людей, деякий універсум життєво-практичних смислів, що володіють безпосередньою очевидністю і цілісністю.

Ключові слова: мудрість, філософія, софійність, життєвий світ.

Риськельдієва Л.Т. Аналітична герменевтика в «Абхидхармакоші» Васубандху // Вчені записки ТНУ. Серія: Філософія. Соціологія, 2003. Т. 15 (54). - №1. – С. 18-27.

У даній роботі аналізуються проблеми експлікації як аналітичної, так і герменевтичної компоненти тексту Васубандху і показується специфіка буддійського вчення про дхарми. Аргументовано доводиться, що в трактаті Васубандху «Абхидхармакоша» представлено специфічний варіант аналітичної філософії, що має герменевтичні задачі.

Ключові слова: історія філософії, буддизм, Васубандху, дхарми, герменевтика, аналітична філософія.

Ніколько В.М. Традиційна логіка в проекті депсихізації логіки // Вчені записки ТНУ. Серія: Філософія. Соціологія, 2003. Т. 15 (54). - №1. – С. 28-34.

У статті розглядається традиційна логіка в онтологічному аспекті як безліч елементів будь-якої природи з деякими закономірностями. Автор визначає суть проблеми в тому, щоб визначити *статус традиційної логіки в системі наукового знання*. Метою цієї статті є демонстрація можливості інтерпретації традиційної логіки як такої ж дисципліни, як і природознавство.

Ключові слова: традиційна логіка, закони логіки, силогістика, проект депсихізації логіки.

Суходуб Т.Д. Розум в епоху «постмодернізму»: альтернативні пошуки раціональних концепцій в сучасній вітчизняній філософії // Вчені записки ТНУ. Серія: Філософія. Соціологія, 2003. Т. 15 (54). - №1. – С. 35-43.

Аналізуються позиції класичного концепту «розум» в епоху «постмодернізму». Розглядаються і проблематизуються альтернативні пошуки раціональних концепцій в сучасній вітчизняній філософії. Як найбільш репрезентативні в даному контексті дослідження представлено концепцію «тоталогії» і концепцію «інтервального підходу».

Ключові слова: раціональність, постмодернізм, концепція «тоталогії», концепція «інтервального підходу».

Мотренко Т.В. Гегель у російській філософській культурі другої половини XIX ст. // Вчені записки ТНУ. Серія: Філософія. Соціологія, 2003. Т. 15 (54). - №1. – С. 44-52.

Досліджується формування гегельянства як самостійної течії російської філософської думки, з'ясовується його роль в становленні російської філософії права і філософії історії, а також у формуванні історико-філософської науки в Росії.

Ключові слова: гегельянство, філософія історії, філософія права, діалектика

Курабцев В.Л. «Дихання Божіє»(Лев Тичок і Св. Писання) // Вчені записки ТНУ. Серія: Філософія. Соціологія, 2003. Т. 15 (54). - №1. – С. 53-62.

У статті аналізуються релігійно-філософські погляди Лева Шестова. Розглядається дискусійне питання про взаємопіввіднесеність філософських ідей, властивих як іудаїзму, так і християнству.

Ключові слова: релігія, філософія, іудаїзм, християнство, антропоцентризм.

Александрова С.С. Філософська концепція історії Л.М. Толстого і проблема суб'єкта історії // Вчені записки ТНУ. Серія: Філософія. Соціологія, 2003. Т. 15 (54). - №1. – С. 63-69.

У статті розглядаються найбільш важливі проблеми в творчості Л.М. Толстого і його філософсько-історичні погляди. А саме: безперервність історичного процесу, його об'єктивний початок; рушійні сили історії; роль особистості в історичному процесі і проблема свободи.

Ключові слова: філософія історії, історичний процес, рушійні сили історії.

Дмитрієнко Ю.М. Нелінійна природа правової свідомості як телеологічна суть правових рефлексій // Вчені записки ТНУ. Серія: Філософія. Соціологія, 2003. Т. 15 (54). - №1. - С. 70-74.

У роботі розглядається нелінійна природа правової свідомості як домінанта формування посттоталітарного існування. Виділяються її характерологічні межі. Досліджується суть посттоталітарних рефлексій.

Ключові слова: правова свідомість, правове буття, правові рефлексії, трансформація права.

Гімохін О. М. Типова специфіка раціональних норм // Вчені записки ТНУ. Серія: Філософія. Соціологія, 2003. Т. 15 (54). - №1. - С. 75-85.

У статті обговорюється проблема класифікації норм. Приводиться класифікація, що заснована на розуміючій соціології М. Вебера. У рамках цієї класифікації відокремлюються сакральні, традиційні та раціональні норми. Розгляду раціональних норм приділяється особлива увага.

Ключові слова: раціональна норма, класифікація норм, природне право.

Гадєєв А.В. Критичний аналіз західних концепцій суті другої світової війни // Вчені записки ТНУ. Серія: Філософія. Соціологія, 2003. Т. 15 (54). - №1. - С. 86-91.

Розглядається актуальна проблема інтерпретації історичних подій світової історії середини двадцятого сторіччя. Аналізуються і зіставляються різні концепції причин другої світової війни.

Ключові слова: друга світова війна, філософія історії, концептуальний підхід.

Потапенков А.В. «Російська ідея» в творчій спадщині слов'янофілів // Вчені записки ТНУ. Серія: Філософія. Соціологія, 2003. Т. 15 (54). - №1. - С. 92-104.

Аналізується генезис і суть феномена «російська ідея» в історії вітчизняної філософії. Розглядається слов'янофільство як основа розгортання рефлексії відносно культурної ідентичності.

Ключові слова: російська ідея, слов'янофіли, історія філософії.

SUMMARIES

Lazarev F.V. Wisdom: from prephilosophy to postphilosophy // Scientists of note THY. A series: Philosophy. Sociology, 2003. - T.15 (54.) - №1. - P. 3-17.

The author investigates a phenomenon of wisdom in historico-philosophical and historico-cultural measurements. Wisdom is considered as a way of spiritual-practical challenging of the reality, presented by itself inter-subjective sphere of daily existence of people, certain universe of the vital-practical senses possessing direct evidence and integrity.

Key words: wisdom, philosophy, sophistry, the vital world.

Ryskeldiyeva L.T. Analytical hermeneutic in "Abhidharmoksha" Wasubandhu // Scientists of note THY. A series: Philosophy. Sociology, 2003. - T.15 (54.) - №1. - P. 18-27.

In proposed paper problems of an explication as analytical are analyzed, and hermeneutic components of text Wasubandhu and specificity of Buddhist doctrine about Dharmas is shown. It is argued that in treatise Wasubandhu "Abhidharmoksha" the specific variant of the analytical philosophy which had hermeneutic problems is submitted.

Key words: a history of philosophy, the Buddhism, Wasubandhu, Dharmas, hermeneutic, analytical philosophy.

Nikolko V.N. Traditional logic in the project of logic depsyche // Scientists of note THY. A series: Philosophy. Sociology, 2003. - T.15 (54.) - №1. - P. 28-34.

In clause the traditional logic in ontological aspect as set of elements of any nature with some laws is examined. The author defines an essence of a problem in determining *the status of traditional logic in system of scientific knowledge*. The purpose of this article is demonstration of an opportunity in interpretation of traditional logic as the same discipline, as well as natural sciences.

Key words: traditional logic, laws of logic, syllogis, the project of logic depsyche.

Sukhodub T.D. Reason in epoch of "postmodernism": alternative searches of rational concepts in modern home philosophy // Scientists of note THY. A series: Philosophy. Sociology, 2003. - T.15 (54.) - №1. - P. 35-43.

Statements of classic concept of "reason" in epoch of "postmodernism" has been analyzed. Alternative searches of rational concepts in modern home philosophy are considered and problemized. In quality of the most representative in the given context of research are submitted: the concept "totalogy" and the concept of "interval approach."

Key words: rationality, postmodernism, the concept "totalogy," the concept of "interval approach."

Motrenko T.V. Hegel in Russian philosophical culture second half of XIX century // Scientists of note THY. A series: Philosophy. Sociology, 2003. - T.15 (54.) - №1. - P. 44-52.

Formation of Hegel's tradition as independent current of Russian philosophical idea is investigated, his role in becoming Russian philosophy of a law and philosophy of a history, and also in formation of a historico-philosophical science in Russia is found out.

Key words: Hegel's tradition, philosophy of a history, philosophy of a law, dialectics

Kurabtsev V.L. «Lord's Respiration» (Lev Shestov and Holy Scripture) // Scientists of note THY. A series: Philosophy. Sociology, 2003. - T.15 (54.) - №1. - P. 53-62.

In the article religious-philosophical views of Lev Shestov are analyzed. The debating questions on intercorrelation of philosophical ideas in both Judaism and Christianity is examined.

Key words: religion, philosophy, Judaism, Christianity, anthropocentric.

Aleksandrova S.S. Leo Tolstoy's philosophical concept of history and a problem of the subject in history // Scientists of note THY. A series: Philosophy. Sociology, 2003. - T.15 (54.) - №1. - P. 63-69.

In article the most important problems in Leo Tolstoy's works and his philosophico-historical views are considered. Namely: a continuity of historical process, its objective beginning; driving forces of the history; a role of the person in historical process and a problem of freedom.

Key words: philosophies of the history, the historical process, driving forces of the history.

Dmitrienko Y.M. Nonlinear nature of legal consciousness as teleologic essence of legal reflections // Scientists of note THY. A series: Philosophy. Sociology, 2003. - T.15 (54.) - №1. - P. 70-74.

In the paper the nonlinear nature of legal consciousness as a dominant in formation of post-totalitarianism existence is examined. Allocated its characteristic features. The essence of post-totalitarianism reflections is investigated.

Key words: legal consciousness, legal life, legal reflections, transformation of law.

Timohin A.M. Rational norms typology // Scientists of note THY. A series: Philosophy. Sociology, 2003. - T.15 (54.) - №1. - P. 75-85.

In the article problem of classification of norms is discussed. The classification based on M. Weber's Understanding Sociology is presented. In frameworks it is classifications sacral, traditional and rational norms are allocated. To consideration of rational norms pays special attention.

Key words: rational norm, classification of the norms, the natural right.

Gadeev A.V. Critical analysis of the western concepts of World War II substance // Scientists of note THY. A series: Philosophy. Sociology, 2003. - T.15 (54.) - №1. - P. 86-91.

The actual problem of interpretation of historical events connected with events of a world history in the middle of the twentieth century is considered. Various concepts of the reasons of World War II are analyzed and compared.

Key words: the World War II, philosophy of history, the conceptual approach.

Potapenkov A.V. "Russian idea" in a creative heritage of Slavophiles // Scientists of note THY. A series: Philosophy. Sociology, 2003. - T.15 (54.) - №1. - P. 92-104.

Genesis and essence of a phenomenon "Russian idea" in a history of home philosophy is analyzed. It is examined Slavophiles as the basis of expansion of a reflection concerning cultural identity.

Key words: Russian idea, Slavophiles, a history of philosophy.

СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРАХ

Лазарев Ф.В., доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой философии ТНУ.
Украина, Автономная Республика Крым, 95007, Симферополь, Ялтинская 4, кафедра философии, ауд 112-В.
e-mail – flazarev@tnu.crimea.ua

Рыскельдиева Л.Т., кандидат философских наук, доцент кафедры философии ТНУ.
Украина, Автономная Республика Крым, 95007, Симферополь, Ялтинская 4, кафедра философии, ауд 112-В.
e-mail – flazarev@tnu.crimea.ua

Николко В.Н., доктор философских наук, профессор кафедры философии ТНУ.
Украина, Автономная Республика Крым, 95007, Симферополь, Ялтинская 4, кафедра философии, ауд 112-В.

Суходуб Т.Д., доктор философских наук, профессор Центра гуманитарного образования НАН Украины.
Украина, Автономная Республика Крым, 95007, Симферополь, Ялтинская 4, кафедра философии, ауд 112-В.
e-mail – flazarev@tnu.crimea.ua

Мотренко Т.В., кандидат философских наук, начальник Главной государственной службы Украины.
Украина, Автономная Республика Крым, 95007, Симферополь, Ялтинская 4, кафедра философии, ауд 112-В.
e-mail – flazarev@tnu.crimea.ua

Курабцев В.Л., кандидат философских наук,
Украина, Автономная Республика Крым, 95007, Симферополь, Ялтинская 4, кафедра философии, ауд 112-В.
e-mail – flazarev@tnu.crimea.ua

Александрова С.С., ассистент кафедры философии Запорожского государственного университета.
Украина, Автономная Республика Крым, 95007, Симферополь, Ялтинская 4, кафедра философии, ауд 112-В.
e-mail – flazarev@tnu.crimea.ua

Дмитриенко Ю.М., кандидат философских наук, член-корреспондент Международной академии наук экологии та безпеки життєдіяльності, ректор Університету міслі ім. Н.П. Дмитрієнко-О.Є. Уколової.
Украина, Автономная Республика Крым, 95007, Симферополь, Ялтинская 4, кафедра философии, ауд 112-В.
e-mail – flazarev@tnu.crimea.ua

Тимохин А.М., ассистент кафедры философии ТНУ.
Украина, Автономная Республика Крым, 95007, Симферополь, Ялтинская 4, кафедра философии, ауд 112-В.
e-mail – flazarev@tnu.crimea.ua

Гадеев А.В., кандидат философских наук, доцент, заведующий кафедрой социально-экономических наук Керченского морского технологического института.
Украина, Автономная Республика Крым, 95007, Симферополь, Ялтинская 4, кафедра философии, ауд 112-В.
e-mail – flazarev@tnu.crimea.ua

Потапенков А.В., кандидат философских наук, доцент кафедры социально-гуманитарных дисциплин Крымского государственного инженерно-педагогического университета.
Украина, Автономная Республика Крым, 95007, Симферополь, Ялтинская 4, кафедра философии, ауд 112-В.
e-mail – flazarev@tntu.cremca.ua

СОДЕРЖАНИЕ

<i>Лазарев Ф.В.</i> От протофилософии к постфилософии.....	3
<i>Рыскельдиева Л.Т.</i> Аналитическая герменевтика в «Абхидхармакоше» Васубандху.....	18
<i>Николко В.Н.</i> Традиционная логика в проекте депсихизации логики.....	28
<i>Суходуб Т.Д.</i> Разум в эпоху «Постмодернизма»: альтернативные поиски рациональных концепций в современной отечественной философии.....	35
<i>Мотренко Т.В.</i> Н.Н. Страхов и русское гегельянство второй половины 19 века.....	44
<i>Курабцев В.Л.</i> «Дыхание Божие» (Лев Шестов и Священное Писание.....	53
<i>Александрова С.С.</i> Философская концепция истории Л.Н. Толстого и проблема субъекта истории.....	63
<i>Дмитрієнко Ю.М.</i> Нелінійна природа правової свідомості як телеологічна сутність правових рефлексій.....	70
<i>Тимохин А.М.</i> Анализ типовой специфики рациональных норм.....	75
<i>Гадеев А.В.</i> Критический анализ западных концепций сущности Второй Мировой Войны.....	86
<i>Потапенков А.В.</i> «Русская идея» в творческом наследии славянофилов.....	92