

Круглый Стол «Революция и наука». Памяти Александра Павловича Огурцова (28 сентября 2017 г.)

Участники: Л.Г. Антипенко, Ф.Н. Блюхер, Г.Б. Гутнер, Т.Б. Любимова, Е.А. Мамчур, Н.Н. Мурзин, С.С. Неретина (ведущая), Ю.М. Резник, В.М. Розин, А.В. Рубцов и другие присутствующие¹.

С.С. Неретина: Я продумывала тему круглого стола до того, как прочитала выступление нового президента Академии наук, где он предлагает способы перестройки академии, как ей добывать доверие в обществе и что он для этого предлагает делать. Но эта тема действительно касается двух главных проблем – **революции и науки**, сопряжения которых я коснусь и для того, чтобы прояснить тему, и для понимания того смысла, какой вкладывал, на мой взгляд, в разработку этой темы Александр Павлович Огурцов, в память которого мы и проводим этот обмен мнениями. Достаточно вспомнить его книги «Философия эпохи Просвещения», немалая часть которой посвящена французской революции и смене приоритетов по отношению к науке, и «Философия науки: XX в.: Концепции и проблемы», чтобы понять, что эта тема была для него животрепещущей. Сама смена этих приоритетов, когда гимн науке, звучавший как провозглашение основ нового мира, прервался глумлением над наукой и казнью ее казалась ему объяснительной схемой революции, анализ которой мог бы прояснить такое явление как тоталитаризм, тем более, что, когда он писал, надвигалось 90-летие нашей революции. Сопоставление казалось неминуемым. Но вот и столетие уже, и оно на нас надвигается странно: будто ее не было, будто, если она и была, то уже превратилась из до сих пор жгущего экзистенциального события в глянцевою картину, в академически-нейтральные рассуждения, чаще всего с негативной оценкой. Будто столетие хочет нас обойти. Есть отдельные хорошие работы историков (О.В. Хлевнюка, В.П. Булдакова) и отдельные философские работы, среди которых надо, конечно, вспомнить Ханну Арендт, но не забыть и О.В. Хархордина, А.В. Магуна, Ю.Н. Пивоварова. О ней, о ее воздействии на нашу жизнь как бы забыли, как и о ГУЛАГе, и вспомнили в основном к памятной дате (хотя, конечно, октябрь... ноябрь... еще впереди, но Февраль прошел тихо). Все всё признают – и в то же время происходит своего рода апофеоз небытия, «прошло и не было равны между собой».

Я хотела бы еще раз напомнить: Александр Павлович ставил акцент на философии Просвещения с дальним прицелом: философия, которая сама себя рассматривала как «путь постижения свободы», соответствовала теме, которая давно была его чаянием: *раскрытие природы тоталитаризма и авторитаризма, призраки которого появлялись всегда в переломные времена*. Но всюду они появлялись чаще всего именно как призраки, с которыми как-то справлялись, у нас же они развернулись, воплотившись во всю ширь и мощь, в плоть и кровь.

¹ Некоторые участники круглого стола за время, прошедшее после его проведения, превратили свои выступления в статьи, которые мы опубликовали в этом же номере журнала и на что будет указано в тексте.

Пытаясь понять Французскую революцию, итог Просвещения – не просто в ее изначальном народном возмущении, а в идейной сути, - он пришел к неутешительному для решения проблемы тоталитарной власти выводу, отметив, что *та* революция была адвокатской. Адвокатами были и К.Демулен, призвавший народ к оружию, и М.Робеспьер, который перешел «от защиты обездоленных к защите народа». *Но это была старая практика.* Легисты во Франции с XII в. занимали особое положение, потому их роль тщательно изучалась – это был действительно мощный слой людей, который сыграл значительную роль в упрочении завоеваний республики. Но именно в личности Робеспьера соединились пороки любой революции – *популизм и экстремизм*, качества, которыми должен владеть адвокат. Поэтому роль личности в истории грандиозна. Кровавая, жестко-жестокая французская революция, она все же несла на себе печать интеллектуализма, проявлявшегося в самом ухарском антиинтеллектуалистском разгуле.

Несмотря на высказываемые опасения самого произнесения этого слова, отчего-то напоминающего детские страхи («опасная затея./Зачем так рисковать?/Зачем себе на шею/ сажать отца и мать?») термин «революция» сейчас в ходу. Например, термин «тихая революция», применяемый к развитию бизнес-моделей юридической формы, прозвучавший на III-м Международном юридическом форуме. На форуме были зафиксированы беспрецедентные перемены, которые сейчас имеют место на рынке юридических услуг и трудовых ресурсов, свидетельствующие о глубоких изменениях, полностью меняющих правила игры. Что-то в этом роде было зафиксировано во Франции XVIII в. Как мы знаем из книги А. де Токвиля «Старый порядок и революция» (1997) Франция вовсе не неуклонно приходила в упадок во второй половине этого века, было время, когда она словно находилась в летаргическом сне, очнувшись от которого каждый гражданин начал волноваться за собственное положение и искать лучшей доли. И король как законодатель участвовал в деятельности фондов, предназначенных для создания ремесленных мастерских, для улучшения жизни бедняков и пр. Рассказывали, что он иногда вручал министрам собственноручно написанные бумаги со словами, что он тоже работает. Революция происходит в момент, когда Франция начинает процветать и когда возникает дисбаланс и злоупотребления в распределении налогов, торговля должностями, действовал плохо отлаженный управленческий механизм при уже имеющейся у граждан возможности управлять по своему усмотрению своей собственностью. Деятельность монарха обсуждалась, а право было против него. Он обязан был подчиняться и подчиниться силе закона. Об адвокатской революции у нас в беседе со Сталиным говорил Герберт Уэллс. Разговор был скомкан. Но Александра Павловича интересовало само это определение революции – правовой передел. Тем более что и Ленин учился на юридическом факультете.

Да и сейчас в СМИ иногда звучат слова об Адвокатской революции сверху, когда заводят речь о том, что Путин внес в Думу законопроект, который может помочь защите по уголовным делам. Говорят также о революции нравственности.

Я не хочу сейчас приступать к анализу ни этих законопроектов, ни состояний дел в юридических фирмах, я лишь фиксирую некую готовность к принятию термина, от которого недавно (да и сейчас еще) шарахались, как от огня. Но совершенно очевидно, что мы сейчас переживаем поворот, чреватый грозной катастрофой, с которой не

знаем, как бороться. И не знаем вообще (или прочно забыли), что значит этот термин. Латинский термин *revolutio* означает «переворот», хотя не всегда «социальный». *Revolutio* – это и деяние Ангела Господня, *отвалившего* по воскресении Иисуса «камень от двери гроба» (Матф. 28 2). Но это и «вращение небесных сфер» (название трактата Н. Коперника). Так ее понимал еще граф В.П. Кочубей, который в 1822 г. писал, что его «какою-то революциею глобуса перекинуло из области образованной в какую-то варварскую страну»². Он писал это в то время, когда этим термином означали совершившееся во Франции и когда слушатели Ф.В.Й. Шеллинга и Г.В.Ф. Гегеля – молодые русские дворяне-романтики – создавали миф о *духовной избранности русского народа*, утраченной-де высшими сословиями, хотя XVIII век оставил нам в наследство две величайших социальных болезни: рабство большей части народа и «их религиозную одичалость, грозившую полным перерождением Православия в магический обиход шаманского типа в порабощенном простонародье и в холодное обрядовое рабовладельцев»³. Слово *revolutio* означало и природную стихию, и *возврат*, поэтому, скажем, Английскую революцию XVII в. называли бунтом, а восстановление законной власти – революцией. Можно согласиться и с Арендт, что современное понятие революции имеет американские корни и связано не столько со сменой власти, сколько с идеей «”привлекательного равенства”», которым, по словам Джефферсона, «бедные наслаждаются вместе с богатыми»», при том, что встал вопрос и о том, чтобы поменять всю общественную ментальность, «ткань» общества, а не только структуру политической сферы⁴.

Возникшее в недрах теологии понятие «революция» обозначило глобальный поворот к модернизации (термин «научная революция» не случаен). Собственно, модернизация и есть Современность (Модерн) даже в те ее моменты, когда, казалось бы, происходит откат к традиции, правда, уже неизвестно к какой, ибо за время модернизации она успевает измениться. Понимание этого рождает своего рода парадоксы российского существования *после* 1917 г.: не желая новой революции, власть предрежащие до 1985 г. именем революции клялись, а после 1985-го, всячески отворачиваясь от этого понятия, настойчиво закрепляя за ним драконтовы характеристики, прокламировали эволюционный ход развития истории. Но свержение советского строя назвали-таки революцией, подчеркивая ее «мирный» характер.

Но при анализе Октябрьской революции надо, однако, обратить внимание на обстоятельство, обычно не учитываемое интеллектуалами ни того, ни нашего времени: одной из характеристик общественного развития России является *отрицательное отношение к власти со стороны любого сословия*, что было следствием ее самодержавного статуса, личной зависимости всех и каждого от государя, отсутствия представительного правления, отсутствия собственности и права на собственность. Жесткая властная вертикаль породила к себе и яростное отношение (злобу, ненависть и презрение) социальных низов, для которых любой вышестоящий по положению,

² Шильдер Н. К. Император Александр I. Его жизнь и царствование. Т. 4. С. 244.

³ Зубов А.Б. Размышления над причинами революции в России // Новый мир. 2006. № 7. http://magazines.russ.ru/novyi_mi/2006/7/zu9.html. Дата обращения 03.12.2017.

⁴ Арендт Х. О революции. М.: Европа, 2011, С.25 – 26. По вопросу о значении термина «революция» Арендт ссылается на: Ryffely H. *Metabolé Politeion*. Bern, 1949.

богатству и правоспособности был столь же социально ненавистен, независимо от личного к нему отношения. Формула «барин хороший, но усадьбу сождем» была обычной, подразумевавшей, что народ видел рядом с собой и над собой не «русского европейца», а барина, представлявшего другой культурный тип, *оскорблявший народ*.

Наши современники на это редко обращают внимание, хотя этому посвящен, например, рассказ Л.Н. Толстого «После бала», где, казалось бы, просвещенный офицер *лично* бьет по лицу солдата за провинность. Мы к тому же должны обратить внимание и на то, что власть (княжеская, царская, имперская) почти всегда в роковые моменты обращалась к народу за поддержкой, одновременно, илотируя его. На этот парадокс обратил внимание М.Я. Гефтер, подчеркивавший также, что жизнь в России начинается не от личности, как то было в Западной Европе, а от «общества» (община, «мир»). Современные «скрепы» родом оттуда. Роль личности у нас сейчас принижена, по-видимому, из-за того явления, которое было названо «культом личности». Я помню, как после выхода моей книги «Точки на зрении», где я рассказывала о судьбе сектора методологии в Институте истории АН СССР, один из философов недоумевал: неужели они так серьезно относились к себе – как к личностям. Но преобладавшие в России коллективизм и соборность, и до сих пор не изжитые, не были преимуществом России, хотя на этом сыграли большевики, а демонстрировали отсталость и неспособность к автономии, как об этом писал И.К. Пантин⁵.

Между тем, издавна в России были и понятие республики, и демократический образ жизни – первое не только в Новгороде и Пскове, но и в раздавившей их Московии: князь Андрей Курбский мечтал о православной республике с представительным (от всех сословий) правлением «без черни», второй – в общине, но он, по словам И.К. Пантина, «не перерос в демократию как строй мыслей и образ правления, но, наоборот, стал основой невиданного тоталитаризма, террористического по своей природе, враждебного всякой свободе выражения взглядов, мнений, интересов»⁶. Демократия как механизм жизнеустройства и демократия как механизм управления разошлись между собой. Либералы, в конце концов, образовали партии и стали через них, т.е. несвободно, ибо говорит не собственный, а «коллективный» разум, преподносить свои ценности. Это даже нельзя назвать делегированием полномочий, поскольку партия предполагает не делегирование, а сложение полномочий (впоследствии, уже в советской России возник слоган: «разоружиться перед партией»). Об этом странном безличностном понимании свободы писал и столп монархии, обер-прокурор Синода К.П. Победоносцев⁷, обсуждавший, кстати, и проблемы социализма.

Чистое отрицание всего старого мира – задача революции. Когда-то Гегель (в «Философии истории») попытался сравнить идеи демократии в Греции и в Новое время и пришел к выводу, что современные ему демократы уничтожили бы греческую демократию. В России чистое отрицание старого мира жестко закреплялось делами. Можно привести такие слова художника К.А. Коровина, которые он привел в своем

⁵ См.: Пантин И.К. Драма противостояния демократия/либерализм в старой и новой России // Полис. 1994. № 3. С. 91.

⁶ Там же. С. 76.

⁷ См. в «Глоссарии» этого номера «Vox» рассказ о книге К.П. Победоносцева «Великая ложь нашего времени».

«Дневнике»: «Один взволнованный человек говорил мне, что надо все уничтожить и все сжечь. А потом все построить заново.

— Как, — спросил я, — и дома все сжечь?

— Конечно, и дома.

— А где же вы будете жить, пока построят новые?

— В земле, — ответил он без запинки»⁸.

В начале нового столетия О.Э. Мандельштам, имея в виду культурные метаморфозы, объявил «Мир сначала!». Казалось бы, этот возглас был услышан: «Мы наш, мы новый мир построим» - это максима социального, уже послеоктябрьского переустройства. Она напрочь изгоняла из сознания старую культуру. Сама интеллигенция жаждала переустройства и призвала его (на свою голову), хотя сама она, носитель старой культуры, долго была оторвана от реального социального дела. Эта оторванность вела к тому, что послеоктябрьская власть *лишала интеллектуалов статуса (пусть только возможного) быть «при власти» (при которой многие из них оказались после Февраля 1917 г.), и считать свое слово авторитетным. Потому быть при статусе оказалось важным делом, породив одновременно желание компромисса, вписывания в систему, при забвении свойства системы поглощать новации.*

К тому же это было время=О, провозглашенное той же интеллигенцией (Малевич) в 1915 г. 1917 – точно – безвременье. И с этим Нулем мы не расстались до сих пор. Потому М.Я. Гефтер и говорил, что освобождаться от советского строя надо не с нуля, а с продиктованного историей начала

Непонятость силы и ужаса, переворачивающееся в преклонение перед этой силой и ужасом, принадлежит древнейшему архетипу сознания – изумлению перед непреклонностью неведомой природы. Это надо отличать от ненависти к власти как понятного и рукотворного принципа. Но живем мы в сознании этого парадокса.

Но – вот новое, революционное, возникшее в конце XX – начале XXI в. Если все прежние революции (во Франции или в США) «дорабатывали» прежние задачи, не отрекаясь от широкого преобразовательного замысла, то в России конец советской власти через практически бескровную революцию 1991 г. обернулся разрывом с замыслом революции 1917 г. 1917 год решал задачи создания *нового* человека - 1991-й провозглашал якобы возврат к *старым* (семейным) ценностям, к православной идеологии, к консервации традиций вопреки свободе.

Однако разрыв с целями революции 1917 г. *не соответствует даже фикциям возвращения к старым ценностям, в том числе предреволюционным.* Происходит *конструирование* традиций и *подстановка* их в прошлое – вещь поистине новая: *ибо никакое другое время не осмеливалось менять прошлое во имя государственных интересов.*

В условиях постоянно организуемых войн провозглашается не мир как следствие революции⁹, а мир как возможность неизменности и несменяемости власти. Нет ни эволюционного вращения коммунистического общества в

⁸ Коровин Константин. То было давно... там... в России. // <http://rubook.org/book.php?book=354682&page=1>. С. 35. Дата обращения 03.12.2017.

⁹ О том же писал и А. Блок: «"Мир и братство народов" - вот знак, под которым проходит русская революция» (http://dugward.ru/library/blok/blok_int_i_rev.html. Дата обращения 03.12.2017).

посткоммунистическое, ни даже изменения его фасада. При этом, однако, начало XXI в. является действительно революционным: оно демонстрирует неведомую до сих пор *любовь народа к власти* и это одно означает, что, как ни убеждай нас власть в *наличии скреп с прошлым, их нет*. Любовь народа и власти, абсолютна – это означает не только то, что ссылки на прежнюю историю неубедительны, но и то, что действительно образуется новое качество жизни, основой которого является *ничто, уничтожившее общество как таковое*. Это стояние в точке нуля обеспечивает автономию, которой действительно не страшны никакие санкции и никакие искажения истории, поскольку она (история) каждый раз придумывается.

Именно потому попытки ликвидировать абсолютные разрывы со своим прошлым или наладить связь с прошлым носят пароксизмальный, скорее желаемый или назывной характер. При осуждении, например, акта отправки российских мыслителей за границу в 1922 г. одновременно осуждается либерализм, представителями которого эти мыслители были...

В.М. Розин: В сообщении прозвучало, что одинаково квалифицируемые события (называемые, к примеру, революцией) возникают из содержательно разных, исторически укорененных, оснований...

С.С. Неретина: Да, которые можно было бы назвать традицией, причем речь может идти о разных пониманиях традиции, тем более относительно революции... Этой теме посвящено сообщение Татьяны Борисовны Любимовой. Я прошу всех желающих выступить называть тему своего выступления.

Т.Б. Любимова: Я назвала свое сообщение «**Философия и контртрадиция**»

Если следовать порядку идей, то революция есть разрыв эволюции. Состав идеи эволюции, как он формулируется в науке, если упростить до предела: наследственность, изменчивость и естественный отбор, исправление ошибок по ходу дела. В таком режиме происходит выживание вида. Состав идеи революции (вращение или возвращение), – концентрация изменчивости в сжатое время, быстрое исправление направления, вместо естественного отбора – неестественный, полное пренебрежение наследственностью.

Но на самом деле более глубокое построение идеи эволюции, ее состав – это идея **линейного** времени, направление от неразвитого к бесконечно удаленному хорошему концу; **шкала ценности**, по которой оцениваются события «хорошо-плохо», выживания в будущем; некая **жизненная сила**, толкающая вперед по этой шкале. Главное – никакой неподвижности, все только становление исправления. Со скачками или без них, - это не имеет значения.

Тогда состав идеи революции – **разрыв линии времени**; изменение принципа предшествующего существования: «Я пришел, чтобы разрушить ваши храмы и возвести свой», так сказал в начале нашей эры Революционер. Шкала оценок «хорошо-плохо» выстраивается по другому **основанию**, наследие отрицается или исправляется, но оно восстанавливается (реставрация) в более причудливом виде. С каждой революцией древо жизни становится все более искривленным, узловатым и хрупким.

Эта двоица связанных идей есть одна из иллюзий. Под ее аккомпанемент хаотично распадается порядок, уже далеко не традиционный. Эволюция - в силу того, что, что признает только становление, революция – как производящая хаос. Вызывает эта пара идей в толще событий истории, распрощавшейся с Традицией, которой современный мир все более и более враждебен. Но что есть Традиция? На этот вопрос отвечает учение Рене Генона и Ананды Кумарасвами . Большинство же пишущих о Традиции на самом деле пишут и исследуют обычаи и нравы, господствующие мнения, более или менее кратковременные формы культуры.

Если очень кратко: Традиция – следование изначальному духовному принципу, вечному принципу, Единому.

Контртрадиция – завершение деградиационного спуска от начала цикла проявления – от верхнего» (светлого) полюса мира (золотой век) к нижнему, тёмному полюсу. Завершается спуск кратким мгновением господства этой самой контртрадиции. Полюса меняются местами, начинается новый цикл проявления. Какое отношение ко всему этому имеет философия? Прямое. Она активно подготавливает этот спуск и завершение, начиная с гуманизма Возрождения.

Единое изначально, вне времени, трансцендентно. Проявлением этого вечного принципа являются множественные состояния бытия. Обе выше названные идеи (революции и эволюции) могли появиться только в новое время, давно забывшее о традиционном состоянии умов, выраженного, например, в формуле из «Чхандогья упанишады» «Тат твам аси» - «Это (абсолют) есть ты». Тот же смысл в словах суфия ал-Халладжа «анна ал-хакк» - «Я есть Истина» (одно из имен Аллаха). Формула, аналогичная Тат твам аси. Это совпадение - знак единства Традиции, которая может отпечатываться в разные времена, в разных культурах и пространствах, в разных словах и образах. Для метафизики, то есть интеллектуального основания традиции, – Абсолют **есть**, он безотносителен, вне отношений пространства, времени и причинности. Мир обусловленный – это мир отношений, условия его: время, пространство и причина-следствие. И он есть только в силу того, что есть Абсолют, непостижимый для ограниченных способностей человека. Традиции присущ высший трансцендентный интеллект.

Интеллект в современной философии понимается только как человеческая способность, подменяется понятием разума, в результате сводимого к исчисляющему разуму, что создает современную науку, приложением которой стала техника, плод вырождения числа в цифру. «Чистое количество – например, деньги, - утрачивают даже «практическое» основание существования. Чистое количество находится **под** всяким человеческим существованием. И если редукция к количеству дойдет до предела, то эта тенденция “спуска” приведет к окончательному растворению актуального мира»¹⁰. Деньги – яркий показатель утраты символического значения, они теперь просто цифры, значат только сами себя, интеллект погружен в «материю», а человек стал цифрой.

Когда люди, критически настроенные к тому, что происходит в современном мире и понимающие катастрофические последствия присущих ему тенденций, **ищут «начала»**, т. е. намереваются обратиться к традиции, они не в состоянии это сделать,

¹⁰ Генон Р. Царство количества и знамения времени, М., 2011. С. 119.

поскольку она на определенном этапе закрылась, стала недоступной. Поэтому и эти обращения якобы к традиции вырождаются в традиционализм, который при дальнейшем падении порождает псевдорелигии¹¹. Следующим этапом становится не просто псевдотрадиция, т. е. подделка в силу неспособности понять изначальные символы, мифы, но контртрадиция, предваряемая антитрадицией. Псевдотрадиция становится контртрадицией, когда за этими проявлениями стоят уже не столько человеческое непонимание, сужение интеллектуального горизонта, а внечеловеческие силы, но только силы тёмного полюса мира, как выражается Генон.

Непонимание Традиции приводит к переворачиванию символического порядка, профанации его. Это хорошо видно на трактовке мифа, как и вообще древних культур. Интерпретация символов и мифов, например, чаще всего предстает натуралистической, что объясняется общей чертой упрощения и в основном материалистической установкой мышления. К примеру, миф для традиции ничего общего не имеет к тому, что в современной науке так называется. «Миф укоренен в наибольшей близости от абсолютной истины, которую вряд ли можно было бы передать словами»¹², Так писал А. Кумарасвами в книге «Индуизм и Буддизм».

Сам миф не есть народное творчество, выдумка, это не волшебная сказка. Это метафизические формулы, символические указания путей возвращения от множества к единому, от нашего индивидуального «я», единицы беспредельного множества, единицы ряда, к Высшему Тожеству, единственному Самому, высшей Самости. Многообразие мифов-историй (итихасы - это мифы и истории) с помощью тонкой расшифровки их внутренних смыслов, произведенной Кумарасвами и Геноном, предстает как одна и та же история, самотождество коей надо искать в метафизической глубине множества мифов. Там, в глубине, рассказана одна и та же история — путь от запредельного Единого к проявлению, развертываемому в множество, т.е. в пространство и время, к месту действия и созерцания, восприятия, представления, данных чувств, событий, страстей и всего неисчерпаемого разнообразия мира, в котором запредельное отражено как в разбитом зеркале. Каждый осколок при этом не есть присутствие единого «во плоти», а только образ, который при определенной точке зрения может быть символом. Сами рассказы очень интересны и даже захватывающи. Их чудеса, тайны, волшебство и магия не есть чудеса и тайны литературы, это вообще не литература и не искусство в нашем понимании. Чудесность мифа не есть волшебство сказки, хотя старые сказки суть осколки мифа, оторвавшиеся от единого корня метафизического традиционного состояния умов. Поскольку современное состояние умов далеко не традиционно, ничего запредельного эти умы не имеют в уме, постольку миф перестает сохранять правильную форму. Она для исходного смысла есть путь оттуда — сюда и возвращения обратно, воссоединения, как в сказке: Ивана-царевича сначала расчленили, потом окропили мертвой-живой водой, и его части воссоединились, и он ожил. Формулы чаще всего в сказках воспроизводятся, но вносится некий искажающий нюанс и рассказываемая история обретает моральный,

¹¹ См.: Генон Р. Теософизм. История одной псевдорелигии. Калининград, 2014. (Без нумерации).

¹² Кумарасвами А. Индуизм и буддизм. Б/м. 1943. С. 8.

назидательный смысл. В антитрадиционном мире, коим и является современный мир, многие знаки (критическое их множество) подменяются.

Какова может быть мера и, значит, критерий оценки философичности? Точно это не успех на рынке, это не логичность, оригинальность или хорошее качество текста. Интересность – тоже нет. Все это не о философии. Философия не берет нигде, ни меру, ни критерии самооценки. Философия выставляет из самой себя и для самой себя критерии; а мера философичности – что это такое? Я думаю, что ближе всего к своей мере философия подходит в стиле мышления. Это, конечно, не означает обязательно, что она будет легка или трудна для понимания. И это не стиль в эстетическом смысле. Это характер хода, пауз, многомерных отсылок, прежде всего скрытых, преткновений, повторений, согласований. Философия есть преданность истине, а о ней невозможно мыслить и говорить линейно, но можно объемно, должно звучать всё, как тутти в оркестре. Чем дальше во времени или по культуре мыслитель, тем более стертыми и понятными кажутся его концепции: время стирает нюансы и многие направления отсылок. Возникает обманчивая простота, представляющаяся понятностью. Иными словами, философичность подобна музыке мысли, но ни в коем случае не нарочитым ритмам и красотам, выразительности поэзии. Считается, что поэзия может быть философичной. К тому же и сами философы часто цитируют больших поэтов: так, Хайдеггер часто цитирует Гёльдерлина, Рильке и других немецких поэтов, и не только. Хотя знает, что философия никоим образом не есть поэзия и вообще не есть искусство. Как она и не наука, не теология или что-то из других форм культуры, выработанных в современной цивилизации. В этом двойственный характер философии – в ней неявно сохранилось тяготение к началам, к истине, а формы она вынуждена принимать чуждые ей. Особенно удивительно, когда ей предъявляют требования «быть на мировом уровне». Платону этого бы не удалось, бюрократический стиль журналов был бы ему как сок цикуты. У каждого философа свой стиль мышления, хотя все они об одном – об истине.

С музыкой что только ни сравнивали. Но в случае философии речь идет не о форме и содержании. Музыка, если она действительно музыкальна, не есть вообще как-то более или менее сложно организованный звук, хотя и сам звук не есть только звук. В книге Хазрата Инайята Хана «Мистицизм звука» музыка называется мостом между мирами проявленным и непроявленным, если выразить ту же мысль метафизически, а если мистически, то она есть «потерянное слово». Она есть космический язык: «Фактически нет ничего безмолвного; существующее в этом мире говорит, представляется ли оно живым или нет и поэтому словом является не только слышимое нами, но все есть слово»¹³. Хазрат Хан сам был прекрасным музыкантом, суфием, в начале XX в. он посетил Россию, некоторое время общался с А. Скрябиным, который воспринял он него некоторые идеи, воплощенные впоследствии в его знаменитой «Мистерии». Так вот, аналогия между истинной философией и Музыкой не только в форме устройства этих отдельных форм культуры, не в той же логике (аналогия означает по той же логике), они связаны «на глубине», в своей метафизике. Не напрасно же Хайдеггер призывал прислушиваться к истине как несокрытости (алетейе),

¹³ Хан Х.И. Мистицизм звука. М.: Сфера, 1997. С. 206.

к бытию, к Логосу, не оставаться в плену у логоса своей души, обольщенной сущим, предметностью. Стиль мышления Хайдеггера своеобразный. Мысль Хайдеггера петляет, рыскает, как будто все время меняет направления, как рыба в воде. Т. Манн сказал, что немцы - «философы и музыканты», в данном случае, пожалуй, несомненно первая черта.

Есть что-то очень глубокое, точка в неведомом самого сокровытого, что соединяет все устремления души даже тогда, когда отрицают ее, души, существование, как, например, в буддизме. Об этой точке схода на горизонте не только нашего сознания, но всех сил души, говорит Традиция, представителями которой мы называем Рене Генона, Ананды Кумарасвами и в определенной степени сюда же относится Мирча Элиаде. Генон был суфием. Кумарасвами тоже принадлежит Традиции. Он был по рождению индусом, и точка зрения его чисто традиционная. Элиаде же остается в своих самых точных суждениях о традиции западным человеком, исследователем (например, в книге «Йога», о йоге, которую он изучал на месте, т. е. в Индии, самым исчерпывающим образом и непосредственно).

Эти три мыслителя для нас суть авторитеты (в разной степени) в учении о традиции. Традиция не есть исторические формы культуры; это то, что без изменений передается во времени (или помимо времени, над временем). В отношении философии – авторитет в этой связи (образец философичности) для нас Хайдеггер, философ, который, оставаясь западным человеком, с наибольшей заинтересованностью искал «изначальное мышление». Правда, поле его столь пристального внимания к Традиции было ограничено судьбой западноевропейской философией, с некоторым ударением на немецкой мысли, в частности, ее предназначении. Мировой ее роли, так сказать, чтобы немецкий народ стал историческим народом (просто по Гегелю!). В этом смысле, это особенно интересная фигура и, кстати, очень неоднозначная.

Философия на Западе подстраивается под науку, материализуясь в технике, психотехнике, насилии и войне; что производит только хаос. Это и есть ее основное служение контртрадиции. через концепции материализма, прагматизма, индивидуализма, а затем и интуитивизма, и, наконец, психоанализа, сводя все к нижнему, темному полюсу, пробуждая самые темные стороны психизма, что приводит только к окончательному разрушению, «второй смерти». Контртрадиция в лице психоанализа тоже обращается к низшим нечеловеческим силам, человек «падает в грязь» тонкого мира. Аналогия с нисхождением в ад, которая в ритуалах посвящения есть предваряющая стадия испытания. Это обратная аналогия – пародия. «При “нисхождении в ад” существо исчерпывает некоторые низшие способности, чтобы иметь возможность затем подняться к высшим состояниям; в «падении же в грязь» низшие способности, напротив, полностью им овладевают, доминируют над ним и, в конце концов, полностью его поглощают»¹⁴.

Е.А. Мамчур: Я, когда готовилась к круглому столу, думала, что речь пойдет только о научных революциях, а здесь – о социальных... Будет ли представлять интерес мое сообщение о научных революциях?

¹⁴ Генон Р. Царство количества и знаменья времени. С. 247.

Разные голоса: Это-то, скорее всего, самое интересное...

Е.А. Мамчур: Мое сообщение «Революции и традиции в науке».

Вначале, послушав других участников круглого стола, я подумала, что я здесь не к месту. Говорили о революциях в социальной сфере. У меня все время вертелась мысль: как это все увязать с революциями в науке да еще и с творчеством А.П.Огурцова, памяти которого посвящен круглый стол? Но потом я поняла: все действительно связано. Организатор и вдохновитель нашего круглого стола Светлана Сергеевна Неретина все хорошо продумала. Дело в том, что в 1997 г. вышла книга «Отечественная философия науки: предварительные итоги» (М., Из-во РОССПЭН). Одним из ее авторов был Александр Павлович Огурцов. Двумя другими были я и Н.Ф. Овчинников. В книге есть специальная глава, посвященная дискуссиям 70-х–80-х гг. в российской философии науки по проблемам, связанным с феноменом научных революций. В значительной степени эти дискуссии стимулировались публикацией перевода на русский язык книги известного американского философа науки Т.Куна, которая как раз и называлась «Структура научных революций»¹⁵. Кун утверждал, что эволюционная модель развития науки, прекрасно работавшая с самого начала возникновения науки нового времени оказалась несостоятельной, поскольку обнаружилось, что в научном познании время от времени происходят революции. Причем, у научных революций много общих черт с революциями социальными.

Тем не менее, пытаясь построить модель революций в научном познании, Кун обратился не к социологии, а к более близкой сфере – к истории мировой культуры и истории цивилизаций. Известно, что Кун, как и другие представители пост-позитивистской философии науки (у нас оно получило название «исторического направления»), находились под влиянием книги О.Шпенглера «Закат Европы»¹⁶, которая была посвящена анализу исторического развития последовательно сменяющих друг друга культур и цивилизаций. Шпенглер положил в основу своей концепции циклическую модель развития культуры. Согласно этой модели каждая культура проходит стадии возникновения, развития, расцвета и упадка (у Шпенглера упадком было превращение культуры в цивилизацию). Причем никакой преемственности между различными культурами не существует.

В отечественных философских кругах дискутировались такие вопросы: существуют ли революции в науке, если да, то любое ли изменение в научном знании может считаться революцией; обязательно ли научные революции сопровождаются разрывом постепенности в развития знания и т.д. По первому вопросу спектр предложенных решений простирался от предложений считать любое изменение в содержании знания революцией, до отрицания самой возможности отказа от эволюционизма и кумулятивизма. В конце концов, утвердилось мнение, что революции в науке совершаются, но это не любое изменение, а лишь то, которое настоятельно требует постановки вопроса о преемственности знания, о возобновлении традиции.

¹⁵ Кун Т. Структура научных революций. М., Наука, 1962

¹⁶ см.: Шпенглер О. Закат Европы. Ч.1. М.; Пг., 1923.

Кун характеризовал свою модель исторического развития науки в терминах *несоизмеримости* последовательно сменяющихся друг друга парадигм. Согласно этой концепции, при смене парадигм меняется все: содержание знания, цели и ценности научного сообщества, смысл одинаковых по названию терминов, фигурирующих в старой и новой парадигмах, и, самое главное, разрыв постепенности происходит даже на фактуальном уровне.

В нашей философии концепция несоизмеримости подверглась серьезной критике. Изменение содержания знания, конечно, не оспаривалось. Было очевидно, что при смене парадигм происходит замещение онтологии старой теории онтологией новой. Это замещение влекло за собой изменение смысла одинаковых по названию понятий, фигурирующих в старой и новой парадигмах. Так, например, на смену понятия «места» (*topos*) в аристотелевской физике в галилеево-ньютоновской физике пришло понятие пространства. Аристотель определял «место» тела как *первую границу объемлющего его тела* и доказывал, что места не отделимы от тел (в природе нет пустоты. Ньютон также как и Аристотель употреблял понятие «места», но вкладывал в него совершенно другой смысл. В галилей-ньютоновской физике места отделимы от тел. Пространство физики Ньютона – это *вместилище* тел: если удалить все тела, останется пространство.

Резкой критике подверглись два других тезиса: 1) утверждение сторонников концепции несоизмеримости о полном изменении в процессе научных революций целей и ценностей научного сообщества, и 2) утверждение об отсутствии преемственности на фактуальном уровне.

1) Сравнивая аристотелевскую физику с физикой Галилея и Ньютона, сторонники несоизмеримости утверждали, что аристотелевская наука имела совсем другие цели и ценности, по сравнению с наукой нового времени. Так ли это, однако? Конечно, аристотелевская физика отличалась от ньютоновской. Хотя Аристотель и ссылался на опыт, он понимал его совсем не так, как Галилей и Ньютон. Его наука была созерцательной, экспериментов он не делал. Но задачи, которые он ставил перед научным познанием, были теми же, что и у представителей новоевропейской науки, да и у современных ученых. Основной целью познавательной деятельности ученого Аристотель считал создание теорий, которые соответствуют природе. Его позиция была выражена в его известном тезисе: «В научном познании следует двигаться от более явного для нас, к более явному по природе».¹⁷

Именно эта цель делает физику Аристотеля наукой, хотя и ошибочной по содержанию. Дело было не в целях и ценностях, а в используемых методах. Именно они были несовершенны. Созерцательный характер его физики, понимание опыта просто как наблюдения, отказ от вмешательства в естественный ход вещей не дали ему возможности получить знание, «явное по природе».

2) В основе отрицания преемственности на фактуальном уровне лежало явление теоретической нагруженности научных фактов. При этом в кругах сторонников несоизмеримости считалось, что основная трудность с реконструкцией преемственности в данном случае заключается не просто в том, что в науке нет

¹⁷ Аристотель. Физика // Соч. в 4-х т. М.: Мысль, 1981. Т.3. С. 61.

«голых» данных. Она в том, что в интерпретацию эмпирических данных включается и та теория, которая лежит в основе парадигмы и нуждается в обосновании. Получалось, что в процедуре обоснования существует круг: фундаментальная теория парадигмы сама себя обосновывает.

Вот как писал об этом К. Поппер, - «Наблюдения и в еще большей степени предложения наблюдений и утверждения об экспериментальных результатах всегда являются интерпретацией наблюдаемых фактов ... интерпретацией в свете теорий. И это одна из главных причин, почему так обманчиво легко осуществить верификацию теории и почему мы должны занять очень критическую позицию по отношению к нашим теориям, если мы не хотим при эмпирической проверке теории попасть в замкнутый круг»¹⁸.

В самом по себе в этом замечании нет ничего неверного. Но оно требует коррекции: в таком виде оно не является приемлемым.

В самом деле, проделанный в нашей философии науки тщательный анализ процедуры обоснования теорий¹⁹ показал, что Поппер упустил из вида, что базисные теории парадигм *не включаются* в интерпретацию эмпирических данных, претендующих на статус фактов науки. Эти данные интерпретируются *другими* теориями, отличными от доминантных теорий парадигм. Вопреки мнению Поппера в реальном познании нет «круга» в аргументации при доказательстве или проверке теории. Поэтому факты науки могут быть квалифицированы как кросс-парадигмальные: они не меняются, остаются одними и теми же, несмотря на смену парадигм.

Приведу пример. В современной космологии существует явление, называемое «красным смещением». Кратко его суть можно изложить так. Результаты анализа спектров далеких галактик показывают, что длина волны света, поглощаемого химическими элементами в атмосферах этих галактик, по сравнению с длиной волны света, поглощаемого теми же элементами на Земле, изменяется в сторону ее увеличения, т.е. смещается в сторону красного конца спектра. Считается, что «красное смещение» свидетельствует об удалении галактик друг от друга, т.е. о расширении Вселенной. «Красное смещение» считается фактом, подтверждающим гипотезу «Большого взрыва» и модели нестационарной Вселенной.

Существует и другое объяснение «красного смещения». Его пытались объяснить «старением» («усталостью») фотонов, идущих к нам от далеких галактик. В процессе движения фотоны теряют энергию, а так как энергия фотонов прямо пропорциональна их частоте, а частота обратно пропорциональна длине волны, то «старение» фотона так же может вызывать «красное смещение» линий спектра.

Мы не будем сейчас рассматривать те трудности обоснования теорий, которые возникают в связи с тем, что в данном случае один и тот же факт подтверждает две различные гипотезы (проблема эмпирической эквивалентности конкурирующих

¹⁸ Popper K. The Logic of Scientific Discovery. London: Hutchinson & Co, 1959. P. 90.

¹⁹ См. Мамчур Е.А. Проблема социо-культурной детерминации научного знания. М., 1987. С. 70 - 76; Образы науки в современной культуре. М., 2008. Как возможно эмпирическое обоснование теоретического естествознания // Философский журнал. 2009. № 2 - 3. С. 64 - 76 и др.

теорий). Это уже другая проблема. Напомним, что нас интересует вопрос о преемственности на фактуальном уровне, и от нас требовалось обосновать возможность преемственности, т.е. обосновать возможность существования в познании кросс-парадигмальных фактов. Надеюсь, что в этом плане приведенный пример является достаточно убедительным: факт «красного смещения» является как раз одним из кросс-парадигмальных фактов.

К.Поппера, как и других пост-позитивистов подвела холистская идеология. Она помешала им дифференцировать два на самом деле различных уровня интерпретации эмпирических данных. Фактами выступают данные, которые интерпретируются отличными от базисной теории парадигмы. Доминантная теория парадигмы привлекается только к объяснению уже проинтерпретированных данных. Для непосвященных эти два уровня предстают как бы «склеенными» между собой. Но если за этой склеенностью не увидеть границы между ними, понять, как возникают кросс-парадигмальные факты, а значит и преемственность, на фактуальном уровне оказывается невозможным.

Идеология сторонников концепции несоизмеримости была не только холистской, но и излишне «революционной». Н.Ф. Овчинников иронически называл ее «революционной». Ученые – приверженцы этой идеологии – нацелены на новизну и готовы с легкостью отказаться от любых элементов существующего, уже апробированного и, казалось бы, доказавшего свою эффективность знания. Они согласны строить новую теорию на совершенно новых основаниях, не связанных преемственно со старым знанием.

Но есть другие ученые, более «консервативные» и осторожные. Их стратегия – не разрушение, не разрыв со старым знанием, а его максимальное сохранение. В отличие от «революционеров», они руководствуются стремлением по возможности минимизировать изменения. Такие ученые нацелены на преемственность со старым и уже оправдавшим себя знанием, на максимально возможное его сохранение. Они за сохранение традиций. И если они соглашаются на изменения, то только тогда, когда эти изменения действительно необходимы.

К исследователям последнего типа относился один из преобразователей современного естествознания Вернер Гейзенберг. Он утверждал: «На успех (в науке) может рассчитывать лишь тот, кто стремится изменить как можно *меньше*»²⁰. С позиции Гейзенберга именно такие *минимальные* изменения обнаруживают трудность, которую невозможно разрешить средствами старой теории. Они делают очевидным, что действительно нужен новый подход, новая парадигма мышления. Они убедительно показывают, «что к введению нового нас вынуждает предмет, сами явления, сама природа, а не какие-либо человеческие авторитеты...»²¹.

Как правило, потребность в таких минимальных изменениях порождается необходимостью решить некоторую частную проблему. В случае перехода от классической к квантовой физике такой проблемой было излучение абсолютно черного тела. М. Планк, который также относился к «консерваторам», «и в мыслях не

²⁰ Гейзенберг В. Изменения структуры мышления в развитии науки // Гейзенберг В. Шаги за горизонт. М., 1987. С. 199.

²¹ Там же. С. 198.

стремился, пишет Гейзенберг, опровергнуть классическую физику, он хотел только добиться ясности в ... проблеме излучения «черного тела». В итоге он, к своему ужасу, обнаружил, что для объяснения такого излучения вынужден выдвинуть гипотезу, не вмещающуюся в рамки классической физики и с точки зрения старой физики казавшуюся ... совершенно безумной. Позднее он попытался смягчить свою квантовую гипотезу, чтобы противоречие с классической физикой стало не столь шокирующим. Но попытки эти были безуспешны²².

«Консервативную» идеологию исповедовал и другой реформатор естествознания Нильс Бор. Решая вопрос о границах классического языка при описании микро-реальности, он утверждал, что считает наилучшей стратегией в данном случае «попытку использовать описание (микрообъектов – *Е.М.*) в классических терминах *до пределов, совместимых с индивидуальностью атомных процессов*»²³.

Анализ истории физического познания XIX–XX вв. показывает, что идеология «консерваторов» была, как правило, более продуктивной, нежели идеология «революционеров». И как это ни звучит парадоксально, именно «консерваторы» оказывались подлинными революционерами (уже без кавычек): именно они двигали познание вперед.

С.С.Неретина: Но в науке не может быть идеологии... Всё же – основание в опыте... расчет на новизну...

Е.А.Мамчур: Есть!

А.П. Огурцов, кстати, также выступал за максимально возможное сохранение традиций в науке. Так он писал: «Приверженность принципам, консервативность (в определенных границах, конечно) составляет неотъемлемую, необходимую черту всякого творческого мышления»²⁴. Александр Павлович обращает внимание на амбивалентность установок исследователя, иллюстрируя ее конкретными примерами из истории науки. Он утверждает, что несмотря на то, что такие ученые как Н. Бор, А. Эйнштейн, Э. Ферми, Э. Шредингер были великими преобразователями в науке, они демонстрировали и подлинную приверженность классике.

Возникает впечатление, что в науке действует тенденция, которую можно охарактеризовать как *тенденцию максимального наследования*²⁵. Ее суть в том, что в процессе развития научного знания сохраняется *все, что можно сохранить*. Она действует и в периоды научных революций, когда действительно происходят радикальные изменения. Действует эта тенденция не только на уровне субъективных устремлений ученых, но часто независимо от этих устремлений и даже вопреки им. Таким образом, она имеет характер объективной тенденции, являющейся эпифеноменом деятельности ученых. Соответствие идеологии ученых этой

²² Там же.

²³ Bohr N. The Turning Point. The foreword to the Theoretical Physics in the Twentieth Century. A Memorial Volume of Wolfgang Pauli / Eds. M.Fierz and V.F Weisskopf. New York; London, 1960. P. 2.

²⁴ Цит. по: Отечественная философия науки: предварительные итоги. М.: Из-во РОССПЭН, 1997. С. 328.

²⁵ Подр. см.: Mamchur E. The Principle of “Maximum Inheritance” and the Growth of Scientific Knowledge// Ratio. V. XXVII. 1985. № 1.

объективной тенденции приводит к тому, что исповедующие ее исследователи очень часто оказываются победителями.

В качестве примера можно привести одну из весьма драматичных ситуаций в истории физического познания. Речь идет о явлении β - распада нейтрона. Он распадается на электрон и протон. Эти частицы фиксировались экспериментально, и все было как будто бы в порядке. За исключением одного – энергия (равно как импульс и момент количества движения) нейтрона до распада были больше, чем суммарная энергия продуктов распада - электрона и протона, что противоречило соответствующим законам сохранения. Куда-то исчезала часть энергии (а также импульса и момента количества движения). Можно было, конечно, пожертвовать некоторыми законами сохранения, в частности, законом сохранения энергии. Некоторые ученые предложили именно такой путь дальнейшего развития физики. Но к чести большинства ученых, такой путь был отвергнут. Чтобы спасти положение, не пожертвовав законами сохранения, В. Паули выдвинул гипотезу, согласно которой энергия уносится неизвестной ранее частицей, которая впоследствии получила название «нейтрино». Поскольку в эксперименте нейтрино не фиксировалось, предположили, что эта частица не взаимодействует с веществом.

На протяжении многих лет нейтрино существовало только на бумаге и в головах физиков. Но, в конце концов, оно было открыто. Поначалу предположение о существовании нейтрино казалось типичной гипотезой *ad hoc*, да оно и было таковой. Но оно сыграло огромную роль в развитии физики элементарных частиц. Так идеология сохранения традиции, продемонстрировала свою позитивную роль в науке: благодаря ей удалось спасти здание физики, рушившееся прямо на глазах у физиков.

Подведем некоторые предварительные итоги нашего вынужденно краткого изложения вопроса о соотношении в познании революций и традиций. Логический позитивизм разрабатывал эволюционную и кумулятивистскую модель развития научного знания. Сторонники пост-позитивистского направления в философии науки, пришедшие на смену логическому позитивизму верно утверждали, что эта модель не адекватна реальному положению дел в научном познании, поскольку она не учитывала тех периодов в развитии знания, которые характеризовались разрывом постепенности, т.е. периодом научных революций.

Представителями пост-позитивизма была сформулирована циклическая модель развития науки. Кун назвал ее концепцией несоизмеримости последовательно сменяющихся друг друга парадигм. Согласно Куну и другим представителям пост-позитивистской философии, революции в науке означают полный разрыв постепенности. Дискуссии как в западной так и в отечественной философии науки показали, однако, что такая модель также не является адекватной реальному познавательному процессу. По-видимому, куновская циклическая модель может функционировать, только если ее дополнить некоторыми элементами эволюционизма.

Нужно отметить к тому же, что модель Куна является не только циклической, но и однолинейной. В последнее время появились двух, трех линейные модели. Это так называемые *модели синтеза*. Они не являются циклическими и не предполагают разрывов постепенности. Можно даже предположить, что они отрицают существование революций в научном познании. Эти модели в настоящее время привлекают к себе

интерес исследователей истории научного познания. Но в связи с тем, что модели синтеза уже выходят за рамки обсуждаемой на круглом столе проблемы, оставим их пока в стороне.

С.С. Неретина: Ну, вот сейчас мы столкнулись с иным пониманием традиции, чем выше было заявлено Татьяной Борисовной. Это проблема, которой в свое время занимался М.К. Петров, он называл ее «трансляцией знания» ...

Т.Б. Любимова: У меня реплика в связи с современной наукой и знанием. Для Традиции и наука и знание есть нечто совсем иное, нежели то, что называют этими именами современные люди. Локальное усовершенствование имеет цель внутри самого локуса и момента. Точно так, как во внутреннем пространстве человека, в сознании формируется центр, «я», которое определяет цель пространства и времени именно этого человека, так называемую личность. Это «я» производит частичную поляризацию всего целого, Универсального существования. А. Кумарасвами, называет это «я» Сатаной в своей замечательной работе «Кто такой “Сатана” и где находится “Ад”? В этом иллюзорном центре сознания, в «я», т.е. принципе индивидуации, исток неадекватного страстного стремления к владению (проекция воли к власти), развернутого в так называемое историческое время. Происходящий разворот в масштабе большого времени незаметен в локальном масштабе, это невидение (закрытость) присуще не только «простым» людям, но и так называемым элитам. Они неизбежно истолковывают всё через свои схемы понимания. Последние же жестко прикреплены к «я» сознания, контуры поляризации сознания этими «я» слишком несовместимы с ментальностью древних, к какой бы традиционной цивилизации те ни относились (конечно, древность и традиционность не одно и то же, но всё же). Поразительное отношение проявляют современные «элиты» к так называемым артефактам древности, добываемым или при раскопках или при грабеже музеев Востока. Они в современном мире просто товар, или же для более экзотически или даже оккультно настроенных товарищей они суть магические предметы. Но магия в древности – священная наука, в современном мире это нечто совсем странное. Поэтому если даже будет какой-то эффект от этих артефактов, то он будет совсем не тот, на который рассчитывали. Без высшего знания – которое и есть знание – не может ничто существовать, все прикреплено к Принципу, к Единому, проявляющемуся через разные состояния мира во множественных состояниях бытия в разнообразно сужающихся и искажающихся контурах, не предназначенных к смешению их друг с другом. Эти миры (контуры сумм возможных условий проявления, одним из которых является наш человеческий мир) отпечатываются и в разных цивилизациях (через всевозможные актуализации этих сумм возможностей, абсолютная концентрация коих – в Едином). Поэтому они не могут без ущерба смешиваться и не должны этого делать. Как не следует мешать все краски без разбора на одном холсте. Множество культур, народов, цивилизаций – древних и новых, прошлых и будущих, известных нам и не известных – все составляет единой звучание Вселенной, глубоко «осмысленное», сверхсмысленное, как сказано в суфийской притче – это «потерянное слово».

Одна из целей истинной философии — распутать насколько возможно клубок предубеждений, относящихся к Традиции и ее изначальному единству, не обращая со словами так, как если бы они были «вещами» словарей. «Потерянное слово» оживило бы философию, поместило бы ее и укоренило в месте, ближайшем к абсолютной Истине (как сказал Кумарасвами о ифе. Поэтому Платон более философ в своих мифах, нежели в рассуждениях под именем Сократа).

Кумарасвами обладал замечательными способностями, знал более десятка языков, оставил большое число значительных работ. Более всего его интересовало индийское искусство. Понятно, чтобы расшифровать значение представленных в нем форм, надо хорошо знать мифы, писания, понимать ментальность этого народа. Он был знаком с книгами Рене Генона и воспринял идею Единой Истинной Традиции, ведь его собственные исследования и интуиции подтверждали эту точку зрения.

Мирча Элиаде был тоже блестящим знатоком Традиции. Он иногда ссылается на работы Кумарасвами. Но все же его точка зрения несколько отличается от собственно традиционной. Чем же? Как это ни удивительно, но именно его индийский учитель С. Дасгупта привнес западный дух в его исследования, хотя и учитель и ученик были замечательными и весьма тонкими исследователями традиционной культуры. Но Дасгупта был сторонником сравнительного метода, сближая западную философию и индийскую мысль, называя даршаны философскими системами, против чего Генон и Кумарасвами высказывались довольно решительно, не столько в адрес Дасгупты, сколько в адрес современных им западных исследователей. Это довольно тонкое различие и не очень важное на первый взгляд, однако, именно это есть знак развилки, в которой разделяются западный и восточный умственные миры. Для современных востоковедов даршаны суть философия, философские системы. Так их называют и некоторые индийские ученые, придерживающиеся идеи сравнительного исторического метода, например, С. Радхакришнан в своей «Индийской философии» и Дасгупта в книге «Философия йоги и ее отношение к другим системам индийской мысли». Но это уже надо понимать как влияние западной культуры.

Именно этот опыт погружения в традицию открыл перед Элиаде возможность глубоко понять единство изначальной Традиции, ибо он полагал, что ту или иную форму йоги можно найти везде, где целью является переживание священного. Эту мысль можно расширить и за пределы сохранившейся в Индии изначальной традиции. Тем более, что «по сути, Элиаде через феномен йоги делает срез индийской религии и мифологии вообще»²⁶. Но метод, на котором он интеллектуально основывается - психологический, юнгианский. В целом, он располагается вне традиционной точки зрения: его историзм и присущая большинству историков мифологии и религии феноменологическая описательность с истолкованием по схемам, используемым современной наукой (архетипы по К. Юнгу, структурализм, отчасти даже социологизм) перекрывают для него эту возможность. Хотя опыт пребывания в Индии и обучения у мастеров йоги сделали его исследования весьма притягательными и познавательными для нас. Можно с некоторым приближением назвать его метод отношения к традиции

²⁶ Элиаде М. Йога: бессмертие и свобода. СПб., 2004. С. 55.

как к материалу исследования (чисто западное отношение «исследования»), чем-то вроде включенного наблюдения.

И, наконец, центральная для учения об истинной изначальной Традиции фигура — Рене Генон (1886-1951). Учился на математическом отделении колледжа, увлекся зотерическими учениями. Участвовал в работе мартинистов, затем порвал с ними. В 1912 г. он принял ислам, получив имя Абд-эль-Вахид-Яхья. Трое мыслителей, о которых только что было сказано, суть полномочные представители Традиции для западных людей, со стороны западной философии внешним свидетелем может быть Хайдеггер, хотя он не стоял на этой позиции, но, по крайней мере, он не занимался «историографией» или сравнительной и описательной историей философии, стремился проникнуть в тайну изначального мышления. И сколь бы ни был он проницателен в устройстве слов древнего языка философии, нельзя сказать, что он поднялся на уровень настоящей метафизики, этим именем он называет нечто, присущее западной философии, как он это понимает. Хотя объяснения истоков господства, воли к воле через меру сущего и меру бытия сущего представляется близким к традиционному. Просто его понятия бытия и Логоса бытия не могут заместить традиционного принципа, Единого, Абсолюта. Он призывает к изначальному мышлению, но ищет его в сознании, в то время как традиционное мышление имеет всегда своей целью духовную *реализацию* человеком себя истинного. В этом смысле все-таки, как ни захватывающе интересно чтение его книг, он никак не может быть назван человеком традиции. Как и вся западная философия, его концепции готовят подспудно псевдо- и контртрадицию. Ведь Германия его времени была именно контртрадиционной, это совершенно очевидно²⁷.

В.М. Розин: Давайте все-таки вернемся к теме, которую начала обсуждать Светлана Сергеевна. Она, безусловно, очень интересная. Вряд ли есть прямые обусловленности науки и революции, но опосредованные, конечно, есть. Научное и художественное творчество субъективно, интересубъективно и одновременно институционально, а революция перекраивает все эти три условия. Меняются видение и мироощущение ученых и художников, меняются коммуникации, формируются новые институты науки и искусства. Вот, например, воспоминание А. Шнитке о Прокофьеве.

«А между тем, — пишет Шнитке, — начало XX в. обещало человечеству долгожданную надежность исторического маршрута. Войны, во всяком случае великие, казались уже невозможными. Наука вытеснила веру. Любые еще непреодоленные препятствия должны были вскоре пасть. Отсюда — холодная, спортивная жизненная установка на наиболее полезное, равно как и одухотвореннейшее, в судьбах молодых людей, Прокофьева в том числе. Это был естественный оптимизм — не идеологически внушенный, но самый что ни на есть подлинный. Та многогранная солидаризация с эпохой и ее атрибутами — скорыми поездами, автомобилями, самолетами, телеграфом,

²⁷ Возможно, что людям, обладающим, несомненно, гораздо более обширными познаниями, лучше знающими, покажется, что я довольно смело, если не сказать «дерзко» (дерзость же надо гасить прежде пожара) «раздала всем сестрам по серьгам». Наверное, это так и есть. Только не это было моей целью, не оценки как таковые. Важно соотношение, пусть и не очень точно определенное, этих фигур, этих козырных королей. Из этого взаимного соотношения можно легче понять, что для нас есть Традиция и контртрадиция, и чем мы в нашем общем деле философии занимаемся.

радио и так далее, – что давала отрезвляюще-экстатическую, раз и навсегда достигнутую, точнейшую организацию времени, отразившуюся и в житейских привычках Прокофьева... Видимо, каждый человек на всех поворотах пути остается тем, чем он был с самого начала, и время тут ничего не может поделать. Следует лишь сказать, что мрачные начала бытия Прокофьеву также не были чужды...Этот человек, конечно же, знал ужасную правду о своем времени. Он лишь не позволял ей подавить себя. Его мышление оставалось в классицистских рамках, но тем выше была трагическая сила высказывания во всех этих его гавотах и менуэтах, вальсах и маршах»²⁸.

С одной стороны, революция ломала старый мир, создавая новую интеллектуальную оптику и мироощущение, в рамках которых складывались условия для новых подходов и идей, для своеобразной революции в мышлении, науке и искусстве, с другой, одновременно, закрывала многие привычные традиции и ходы мысли. Яркий пример подобной революции в мышлении можно увидеть в творчестве Л.С. Выготского. Для него революция была связана, прежде всего, с учением Карла Маркса.

Как известно, Выготский был высоко образованным, гуманитарно ориентированным человеком, достаточно вспомнить его ранние исследования в области театроведения, политэкономии, углубленные занятия немецкой классической философией, литературоведческие исследования. Тем не менее, он искренне принял марксистскую методологию и серьезно старался провести ее в жизнь, построив на ее основе новую психологическую науку. Нужно учесть и такой момент. В конце 20-х гг. XX в. в психологии начинаются идеологические дискуссии, ориентированные на осуждение буржуазных школ в психологии как идеалистических, и борьбу как с этими школами, так и их сторонниками в России.

«Субъективно, – пишет А.В. Брушлинский, – именно Выготский больше всех лидеров психологической науки в нашей стране искренне стремился быть марксистом. Насколько мне известно, никто из них не отвечал на идеологическую критику своих научных исследований столь болезненно и радикально, как это сделал Выготский в начале 30-х годов в доверительной, дружеской беседе с Б.В. Зейгарник. Выготский говорил ей: “Я не могу жить, если партия считает, что я не марксист”²⁹. Сам Выготский в работе «Исторический смысл психологического кризиса (методологическое исследование)» писал следующее: «Я не хочу узнавать на даровщину, скроив пару цитат, что такое психика, я хочу научиться на *всем* методе Маркса, как строят науку, как подойти к исследованию психики... Марксистская психология есть не школа среди школ, а единственная истинная психология как наука; другой психологии, кроме этой, не может быть»³⁰.

В этой связи частично становится понятным, почему Выготский так странно относился к другим психологическим концепциям. Как правило, он их резко критикует,

²⁸ Шнитке А.Г. Слово о Прокофьеве // Беседы с Альфредом Шнитке. М., 1994. С. 210.

²⁹ Брушлинский А.В. Психологическая наука в России XX столетия: проблемы теории и истории. М., 1997. С. 218.

³⁰ Выготский Л.С. Исторический смысл психологического кризиса (методологическое исследование) // Выготский Л.С. Собр. соч.: в 6 т. М., 1982. Т.1. С. 421, 435.

а часто и отвергает («Исследовать такую проблему, как мышление и речь, – пишет Л.С. Выготский, – для современной психологии означает в то же время вести идейную борьбу с противостоящими ей теоретическими воззрениями и взглядами»³¹), и одновременно широко использует полученные в этих концепциях результаты. Например, Л.С. Выготский в пух и прах разбивает концепцию Ж. Пиаже, но совершенно спокойно использует его данные об эгоцентрической речи, а также многие другие наблюдения. Если методология Пиаже, как это пытается показать Л.С. Выготский, насквозь ложная, то почему же полученные на ее основе данные наблюдений почти все верные?

Обсуждая ценностные установки психологов этого периода, В.П. Зинченко пишет: «Это была замечательная плеяда ученых, которые всерьез приняли задачу революционного преобразования общества, создания нового человека – активного творческого деятеля. На первый план выступила проблема организации трудовой деятельности, профессионального образования, учебной деятельности, профессионального отбора и диагностики. Конечно, были и концептуальные достижения, но преобладала прагматическая ориентация»³².

Поэтому уже не удивляет заявление Выготского в статье «Исторический смысл психологического кризиса» о том, что «Общая психология», построенная на марксистских основаниях, позволит получить знания для переделки самого человека. «В этом смысле, – пишет он, – прав Павлов, называя нашу науку последней наукой о самом человеке. Она действительно будет последней наукой в исторический период человечества или в предыстории человечества. Новое общество создаст и нового человека. Когда говорят о переплавке человека как о несомненной черте нового человечества и об искусственном создании нового биологического типа, то это будет единственный и первый вид в биологии, который создаст сам себя... В будущем обществе психология действительно будет наукой о новом человеке. Без этого перспектива марксизма и истории науки была бы неполной»³³.

Уже в самой ранней работе «Психология искусства» сказывается влияние на Выготского марксизма. Начинает Выготский с критики основных в его время концепций искусства. Это понятно. Затем, как бы мы сегодня сказали, характеризует методологию своего исследования, а также вводит основную гипотезу, опирающуюся на любимый Марксом метод построения противоречий. Центральная идея подхода Выготского в «Психологии искусства» состоит в том, что до эстетических (художественных) переживаний можно дотянуться только *опосредованно* через анализ художественной формы. При этом форма должна браться «структуралистски», а эстетические переживания пониматься не в духе «психологизма», т.е. как индивидуальные переживания и образы, а как «объективные законосообразные структуры» (отсюда и название метода – «объективно аналитический»).

³¹ Выготский Л.С. Мышление и речь // Там же. Т. 2, М., 1982. С. 22.

³² Зинченко В.П. Культурно-историческая психология и психологическая теория деятельности: живые противоречия и точки роста // Вестник Московского университета. Серия 14. Психология. 1993. N 255. С. 44.

³³ Выготский Л.С. Исторический смысл психологического кризиса (методологическое исследование). С. 436.

«Анализируя структуру раздражителей, – пишет Выготский, – мы воссоздаем структуру реакции. Простейший пример может пояснить это. Мы изучаем ритмическое строение какого-нибудь словесного отрывка, мы имеем все время дело с фактами не психологическими, однако, анализируя этот ритмический строй речи как разнообразно направленный на то, чтобы вызвать соответственно функциональную реакцию, мы через этот анализ, исходя из вполне объективных данных, воссоздаем некоторые черты эстетической реакции...Общее направление этого метода можно выразить следующей формулой: от формы художественного произведения через функциональный анализ ее элементов и структуры к воссозданию эстетической реакции и к установлению ее общих законов»³⁴.

Какие же «законы» устанавливает Выготский? По сути, их три. Во-первых, оказывается, форма художественных произведений по отношению к психике индивида выступает как своеобразная формирующая «семиотическая машина». Во-вторых, акт формирования, с психологической точки зрения, может быть представлен как механизм, в основе которого лежат противоречия и их разрешение (снятие). В-третьих, на психологическом плане это акт должен быть поддержан, с одной стороны, активностью индивида (его переживаниями, фантазией, работой понимания, сопротивления, борьбы и пр.), с другой – возникающими при этом аффектами.

«Вся задача трагедии, как искусства, заключается в том, чтобы заставить нас переживать невероятное, для того чтобы какую-то необычную операцию, проделать над нашими чувствами»³⁵ <...>

Мы приходим как будто к тому, что в художественном произведении всегда заложено некоторое противоречие, некоторое внутреннее несоответствие между материалом и формой, что автор подбирает как бы нарочно трудный, сопротивляющийся материал, такой, который оказывает сопротивление своими свойствами всем стараниям автора сказать то, что он сказать хочет³⁶ <...> тройное противоречие, лежащее в основе трагедии: *противоречии фабулы и сюжета и действующих лиц*. Каждый из этих элементов направлен как бы в совершенно разные стороны... Что же нового привносит трагический герой? Совершенно очевидно, что *он объединяет в каждый данный момент оба эти плана и что он является высшим и постоянно данным единством того противоречия, которое заложено в трагедии*³⁷. Даже самое искреннее чувство само по себе не в состоянии создать искусство... необходим еще и творческий акт преодоления этого чувства, победы над ним»³⁸.

Выготского вполне можно считать не только психологом, но и методологом. Под влиянием марксизма и складывающегося в начале XX столетия методологического подхода, он обсуждает методологические проблемы психологической науки, пытаясь наметить решение вопроса о предмете психологии, который выглядел ненаучным на фоне конкуренции разных теоретических школ. Выготский убежден, что психология переживает глубокий кризис, преодолеть который можно лишь на основе правильного

³⁴ Выготский Л.С. Психология искусства. 3-е изд. М.: Искусство. 1986. С. 40.

³⁵ Там же. С. 236.

³⁶ Там же. С. 205.

³⁷ Там же. С. 243.

³⁸ Там же. С. 321 - 313.

метода мышления. Под влиянием марксистской методологии он в 1927 г. формулирует три важных тезиса, которые, по его мнению, должны вывести психологию из кризиса. Во-первых, указывает практическую цель психологической практики ("психотехники") – «подчинение и овладение психикой». Во-вторых, подчинение целей развития психологической науки прикладным задачам психологии (т.е. психологической практике). В-третьих, безусловное превращение психологии в естественную науку.

«Не Шекспир в понятиях, как для Дильтея, – пишет Выготский, – но психотехника – в одном слове, т.е. научная теория, которая привела бы к подчинению и овладению психикой, к искусственному управлению поведением»³⁹. «Скажем сразу: развитие прикладной психологии во всем ее объеме – главная движущая сила кризиса в его последней фазе... Психология, которая призвана практикой подтвердить истинность своего мышления, которая стремится не столько объяснить психику, сколько понять ее и овладеть ею, ставит в принципиально иное отношение практические дисциплины во всем строе науки, чем прежняя психология... Психотехника поэтому не может колебаться в выборе той психологии, которая ей нужна (даже если ее разрабатывают последовательные идеалисты), она имеет дело исключительно с каузальной, с психологией объективной; некаузальная психология не играет никакой роли для психотехники... Мы исходили из того, что единственная психология, в которой нуждается психотехника, должна быть описательно-объяснительной наукой. Мы можем теперь добавить, что эта психология, кроме того, есть наука эмпирическая, сравнительная, наука, пользующаяся данными физиологии, и, наконец, экспериментальная наука»⁴⁰.

И в самой последней, большой работе Выготского «Мышление и речь» видно влияние марксистской методологии, особенно там, где он обсуждает понятие развития. Поясняя в начале книги общую программу исследований, он пишет: «Объединяющим моментом всех этих исследований является идея развития, которую мы пытались применить в первую очередь к анализу и изучению значения слова»⁴¹. В свою очередь, в «Мышлении и речи» можно выделить два разных, по сути, не связанных между собой понимания развития. С одной стороны, развитие Выготский трактует биологически и марксистски, в этом случае он употребляет такие выражения как «рост» (мышления, значений, понятий), «проращивание», «почка», «самодвижение», «отбор». В этой модели отсчет развития мышления начинается чуть ли не с животного мира или с самого раннего детства. «Не является для марксизма, – пишет Выготский, – и сколь-нибудь новым то положение, что в животном мире заложены корни человеческого интеллекта... во всяком случае, нет основания отрицать наличие генетических корней мышления и речи в животном царстве, и эти корни, как показывают все данные, различны для мышления и речи»⁴².

В так понимаемом развитии мышления Выготский различает отдельные этапы, промежуточные формы (сравни поиск промежуточных звеньев между человеком и обезьяной), незрелые, неустойчивые формы, которые постепенно созревают,

³⁹ Там же. С. 389.

⁴⁰ Там же. С. 387, 390.

⁴¹ *Выготский Л.С.* Мышление и речь. С. 23.

⁴² Там же. С. 112, 113.

усложняются, адаптируются к среде. С точки зрения подобной биологической концепции, мышление в самой простой зачаточной форме (как почка, семя) присутствует уже у совсем маленького ребенка, как только он осваивает первые значения слов, и в сложной развитой (понятийной) форме – у подростка и взрослого. По мнению Выготского, развивается мышление под влиянием причин и факторов, трактуемых сугубо в естественнонаучном ключе. Критикуя Ж. Пиаже, он пишет: «Таким образом, отношение развития и функциональной зависимости заменяют для Пиаже отношения причинности... Он забывает известное положение Ф. Бэкона, что истинное знание есть знание, восходящее к причинам; он пытается заменить причинное понимание развития функциональным пониманием и тем самым незаметно для себя лишает всякого содержания и само понятие развития»⁴³. Впрочем, в данном вопросе Л.С. Выготский действует вполне последовательно, реализуя свою установку на построение психологии как положительной точной науки.

Однако наряду с биологическим представлением о развитии в «Мышлении и речи» мы находим совершенно другое понимание развития, вероятно, сложившееся под влиянием философских идей: развитие как механизм осознания, как способ овладения с помощью знаков собственными психическими процессами. Естественно ожидать, что Выготский покажет, как связано первое квазибиологическое понятие, на основе которого он устанавливает основные закономерности развития детского мышления, со вторым понятием развития, а также оба эти понятия связаны с идеей использования слова-знака, понятия знака. Однако в «Мышлении и речи» мы этого не находим, так же как не находим, например, как связаны с этими понятиями развития интересные рассуждения Выготского относительно обучения и развития.

Анализируя второе понимание развития у Выготского, А.А. Пузырей «додумывает Выготского до конца», утверждая, что, во-первых, это понимание тесно связано с психологической установкой, заявленной Выготским еще в статье «Исторический смысл психологического кризиса», во-вторых, вообще такое понимание развития есть отказ от понятия развития психики⁴⁴. Пузырей, конечно, прав, утверждая, что исследование может быть разным, в частности, ориентированным на психотехническое развитие нового человека. Л.С. Выготский периодически формулировал установку на подобное развитие, тем не менее, его исследования этой установке не отвечало. Зато оно последовательно реализовало естественнонаучный подход. Впрочем, я не совсем точен. В «Истории развития высших психических функций» Выготский действительно выстраивает такую онтологию, которая отвечает психотехнической установке. Но установке, не противоречащей естественнонаучному подходу, как это утверждает Пузырей, а, напротив, реализующей именно ее, причем строго и дважды.

Так, Выготский, с одной стороны, проводит аналогию между отношением человека-инженера к природе (такой человек овладевает природными процессами с помощью орудий и машин) и отношением развивающегося ребенка к своей собственной психике и поведению (которыми ребенок овладевает, научается управлять

⁴³ Там же. С. 65.

⁴⁴ Пузырей А.А. Культурно-историческая теория Л.С. Выготского и современная психология. М., 1968. С. 85 - 86.

с помощью орудий-знаков). «Каждой определенной ступени в овладении силами природы необходимо соответствует определенная ступень в овладении поведением, в подчинении психических процессов власти человека... Человек вводит искусственные стимулы, сигнифицирует поведение и при помощи знаков создает, воздействуя извне, новые связи в мозгу»⁴⁵. С другой стороны, Выготский ту же самую аналогию, правда, расширяя ее, распространяет и на отношения «внешнее-внутреннее», «социальное-психическое», доказывая, что интериоризация социального опыта и отношений по сути есть механизм воздействия активной социальной среды («социального инженера» – родителя, педагога, друзей и т.д.) на психику ребенка, который в результате этого развивается.

Проводя глубокую аналогию внутреннего и психического с природными процессами, на которые воздействует «инженер» (один раз в форме социального опыта, а другой – активности самого ребенка), Выготский, с одной стороны, может приписывать психике законы и имманентные изменения, т.е. развитие, напоминающее биологическое, с другой – утверждать, что использование знаков и интериоризация социального опыта как раз и запускают эти законы и изменения. Подобная психотехническая установка и онтология, безусловно, способствуют формированию нового («возможного») человека, но совсем не такого, о котором мечтает Пузырей. Новый человек, по Выготскому, вполне вписывается в вариант идеологического техницизма и марксизма – это инженер чужих и своей душ, вполне чуждый духовности и гуманитарной культуры.

Теперь один яркий пример того, как революция обрывает интеллектуальную традицию. Речь пойдет о традиции, которой Ф.М. Достоевский следует в «Дневниках писателя», традиции утверждавшей духовное превосходство России и православия над Европой.

Достоевский в «Дневниках писателя», рассказывая о своих взглядах, особенно не на кого не ссылается, но историческое исследование показывает, что за его мыслью и поисками стоит большая традиция. Попробуем охарактеризовать ее, опираясь на замечательную работу В.В. Зеньковского «История русской философии». Традиция, о которой я говорю, начинает складываться в конце XVIII – начале XIX вв. в работах Н.М. Карамзина и особенно П.Я. Чаадаева. Несколько слов о культурных и антропологических основаниях этой традиции. Самый конец XVIII и начало XIX вв. знаменуются в России формированием личности, ориентированной на Европу и одновременно начинающей думать о России. Для личности же, по моим исследованиям, характерно *самостоятельное поведение, определенная оппозиция обществу, продумывание собственной жизни, установка на ее построение*. Необходимое условие личностного бытия – **выстраивание под себя мира и себя в этом мире**. Если говорить конкретно о становящейся российской личности указанного времени, то можно отметить следующие ее особенности.

- Как правило, это были образованные люди, которые стали думать о России, почувствовали себя ответственными за жизнь крестьян и бедных.

⁴⁵ Выготский Л.С. История развития высших психических функций // Собр. соч.: в 6 т. Т. 3, М., 1983. С. 80.

- Практически все они были верующими, причем не формально.
- Это были люди, знающие Европу и сравнивающие с ней Россию.
- Состояние России они оценивали как неудовлетворительное, требующее изменений и в то же время признавали самобытность России, своеобразную несоизмеримость ее Европе.
- Думая о жизни и положении крестьян и бедных (то, что Достоевский называет «народ»), образованные, думающие люди, как правило, приходили к мысли о ненормальности сложившейся ситуации.
- В той или иной мере они продумывали указанные реалии – вера, Европа, Россия, народ – и искали выход.
- Выход виделся (по сути, выстраивался личностью) в движении, предполагающем нравственную работу личности, общества и государства, в направлении построения мира, ядро которого составляла вера и православие.

Если Карамзин способствовал своими работами, и особенно «Историей государства российского», выделению России как самостоятельного предмета мысли и ответственности, а также противопоставлению ее Европе и возвеличиванию, то Чаадаев указал искомый выход, конституировав саму традицию. Мировоззрение Карамзина весьма оптимистическое: «род человеческий приближается к совершенству» пишет он, ибо «Божество обитает в сердце человека»⁴⁶. «У Карамзина, как историка, – отмечает Зеньковский, – начинается воскресать идея “священного” характера власти, оживает утопическая идеология XVI в., – но уже, конечно, без церковного пафоса. В охранительном патриотизме Карамзина церковное обоснование учения о власти подменяется заботой о славе России, мощи и величия ее. Это обмирщение былой церковной идеи заменяло церковный пафос эстетическим любованием русской жизнью, русской историей. Тут, конечно, прав Пыпин, когда он обвиняет Карамзина в том, что он укрепил национальное самообольщение, содействовал историософскому сентиментализму и, отодвигая в сторону реальные нужды русской жизни, упивался созерцанием русского величия»⁴⁷. Теперь Чаадаев.

«Мы уже говорили, – пишет Зеньковский, – что это была натура страстная и сосредоточенная; добавим: натура, искавшая деятельности, – но не внешней, не мелочной, не случайной, а всецело и до конца воодушевленной христианством. Если один из величайших мистиков христианского Востока (св. Исаак Сирианин) глубоко чувствовал “пламень вещей”, то к Чаадаеву можно применить эти замечательные слова так: он глубоко чувствовал “пламень истории”, ее священное течение, ее мистическую сферу. В теургическом восприятии и понимании истории – все своеобразие и особенность Чаадаева. Мы уже говорили в предыдущих главах о теургическом моменте в русских религиозных исканиях: когда еще все мировоззрение русских людей было церковным, эта теургическая “нота” уже зазвучала в русской душе (XV – XVII вв.) в мечте о “Москве – третьем – Риме”. Тогда русские люди полагались на “силу благочестия”, как преобразующее начало, и строили утопии “священного царства” и преобразования России в “святую Русь” именно на этом основании. Царство Божие, по

⁴⁶ Зеньковский В.В. История русской философии. Том 1, часть 1. Париж: YMCA-PRESS, 1948. С. 137.

⁴⁷ Там же.

теургической установке, строится при живом участии людей, – и отсюда вся “бескрайность” русского благочестия и упование на его преображающие силы. С упадком церковного сознания и с торжеством процессов секуляризации, как внутри церковного общества, так и за пределами его, эта духовная установка не исчезла, но стала проявляться в новых формах. Русский гуманизм XVIII и XIX вв. (в его моральной или эстетизирующей форме) рос именно из теургического корня, из религиозной потребности “послужить идеалу правды”. Тот же теургический мотив искал своего выражения и в оккультных исканиях русских масонов, и в мистической суетливости разных духовных движений при Александре I, – он же с исключительной силой выразился и у Чаадаева... *Основная богословская идея Чаадаева есть идея Царства Божия, понятого не в отрыве о земной жизни, а в историческом воплощении, как Церковь<...>* “Призвание Церкви в веках, писал позже Чаадаев, было дать миру христианскую цивилизацию”, – и эта мысль легла в основу его философии истории»⁴⁸.

Рассуждения Чаадаева по поводу мировой истории прошли два этапа. На первом он приходит к мысли о том, что именно в Европе воплотились идеи и замысел христианства, а Россия осталась в стороне, выпала из мирового исторического процесса. Но такой вывод по поводу России не укладывался в голове, противоречил самой идеи провиденциальности Творца. Поэтому на втором этапе Чаадаев выходит на идеи, составляющие суть рассматриваемой традиции. А именно, у России есть свое назначение, она вступит в игру позднее, Россия определит историческое развитие Европы и всего мира, главное содержание этого будущего этапа истории будет раскрытие в форме социальной жизни идей подлинного христианства и православия.

Вот мысли Чаадаева, относящиеся к первому этапу. «Чаадаев, как никто другой в русской литературе, воспринимал Запад религиозно, – он с умилением, всегда патетически воспринимает ход истории на Западе. “На Западе все создано христианством”, “если не все в европейских странах проникнуто разумом, добродетелью и религией, то все таинственно повинуется там той силе, которая властно царит там уже столько веков”. И даже: “несмотря на всю неполноту, несовершенство и порочность, присущих европейскому миру... нельзя отрицать, что Царство Божие до известной степени осуществлено в нем”»⁴⁹. «Горячие и страстные обличения России у Чаадаева имеют много корней, – в них нет какой-либо одной руководящей идеи. Во всяком случае, Чаадаев не смог включить Россию в ту схему провиденциализма, какую навевала история Запада. Чаадаев откровенно признает какой-то странный ущерб в самой идее провиденциализма: “Провидение, говорит он в одном месте, исключило нас из своего благодетельного действия на человеческий разум... всецело предоставив нас самим себе”. И даже еще резче: “Провидение как бы совсем не было озабочено нашей судьбой”. Но как это возможно? Прежде всего, систему провиденциализма нельзя мыслить иначе, как только универсальной; с другой стороны, сам же Чаадаев усматривает действие Промысла даже на народах, стоящих вне христианства. Как же понимать то, что говорит Чаадаев о России, что “Провидение как бы отказалось вмешиваться в наши (русские) дела”? Слова “как бы” ясно показывают, что Чаадаев

⁴⁸ Там же. С. 137, 166.

⁴⁹ Там же. С. 174.

хорошо понимал, что что-то в его суждениях о России остается загадочным. Разве народы могут отойти от Промысла? Отчасти мысль Чаадаева склоняется к этому – Россия, по его словам, “заблудилась на земле”. Отсюда его частые горькие упреки русским людям: “мы живем одним настоящим... без прошедшего и будущего”, “мы ничего не восприняли из преемственных идей человеческого рода”, “исторический опыт для нас не существует”, и т.д. Все эти слова звучат укором именно потому, что они предполагают, что “мы” – т. е. русский народ – могли бы идти другим путем, но не захотели. Оттого Чаадаев и оказался так созвучен своей эпохе: ведь такова была духовная установка и русского радикализма, обличения которого обращались к свободе русских людей выбрать лучшие пути жизни»⁵⁰.

А вот мысли второго этапа. В письме Тургеневу (1835 г.) Чаадаев пишет: «Россия, если только она уразумеет свое призвание, должна взять на себя инициативу проведения всех великодушных мыслей, ибо она не имеет привязанностей, страстей, идей и интересов Европы»⁵¹. «Провидение создало нас слишком великими, чтобы быть эгоистами, Оно поставило нас вне интересов национальностей и поручило нам интересы человечества». В последних словах Чаадаев усваивает России высокую миссию “всечеловеческого дела”. Но дальше еще неожиданнее развивается мысль Чаадаева: “Мы призваны обучить Европу множеству вещей, которых ей не понять без этого. Не смейтесь, вы знаете, – это мое глубокое убеждение. Придет день, когда мы станем умственным средоточием Европы... таков будет логический результат нашего долгого одиночества... наша вселенская миссия уже началась”. В своем неоконченном произведении “Апология сумасшедшего” Чаадаев пишет (1837): “мы призваны решить большую часть проблем социального порядка... ответить на важнейшие вопросы, какие занимают человечество”. Ныне Чаадаев признается: “я счастлив, что имею случай сделать признание: да, было преувеличение в обвинительном акте, предъявленном великому народу (т. е. России)... было преувеличением не воздать должного (Православной) Церкви, столь смиренной, иногда столь героической”. В письме графу Sircour (1845-ый год) Чаадаев пишет: “наша церковь по существу – церковь аскетическая, как ваша – социальная... это – два полюса христианской сферы, вращающейся вокруг оси своей безусловной истины”⁵².

В какой мере осуществился прогноз Достоевского, обусловленный рассмотренной традицией? Достоевский в своих дневниках, действительно, с одной стороны, постоянно критикует Европу, конкретно, как бы мы сегодня сказали, за отсутствие духовности, понимаемой в духе православия (как будто католичество и протестантство – не христианство и не духовность), а также за наличие буржуазных рыночных отношений. Не раз в «Дневниках писателя» Достоевский прохаживается по поводу расчетливых мелких буржуа, кулаков, жидков и даже немцев, эксплуатирующих русский народ. С другой стороны – он вынужден признать на Западе высокую культуру труда, вообще высокую культуру. С третьей стороны, Достоевский отлучает Россию от Европы, говоря, что Россия есть нечто совсем самостоятельное и особенное, на Европу совсем не похожее. С четвертой, объединяет Россию с Европой.

⁵⁰ Там же. С. 175.

⁵¹ Там же. С. 176.

⁵² Там же. С. 177.

В-пятых, почему-то утверждает, что основной тренд социального развития в мире идет в направлении приобщения к православию. В июньском разделе «Дневников писателя» Достоевский в частности пишет: «Русской душе европейская культура всегда была ненавистна, поэтому русские примыкали к самому левому, революционному, лагерю, т.е. становились борцами против Европы...Россия – не Европа...давно уже есть в России в зародыше и в возможности, но не в революционном виде, а в том, в каком и должны эти идеи всемирного человеческого обновления явиться: в виде божественной правды, в виде Христовой истины, которая когда-нибудь да осуществиться же на земле и которая всецело сохраняется в православии»⁵³.

По форме констатация и прогноз, а по сути, это был социальный месседж, адресованный царю, верхам, образованным людям. Революция семнадцатого года лишила этот месседж смысла, превратила в утопию, показала его нереалистичность, в том числе потому, что были частично уничтожены, частично растлены властью церковь, православие, да и сам народ (вот здесь, пожалуй, имеет смысл говорить о народе, поскольку болезненной, катастрофической трансформации подверглись абсолютно все). Но также и потому, что к настоящему времени кардинально изменились все культурные и социально-экономические условия. Вряд ли в этой ситуации может возродиться золотая мечта русских религиозных мыслителей. Конечно, в настоящее время церковь и православие возрождаются, но не в рамках той традиции, которую мы проанализировали. Стоит почитать концепцию православной церкви и другие ее документы, чтобы понять – православная церковь не ставит своей задачей указать путь решения основных европейских и мировых проблем, и даже, построения царства Божьего на земле (интересно, а какую тогда конечную цель указывает современное православие?).

Мне могут возразить, приведя заявления российских СМИ, точнее властей и Кремля, которые снова противопоставляют Россию Западу и Европе, пишут о духовных скрепах, о том, что ну да, Запад силен своей экономикой, зато мы духовные и встали с колен, и рано или поздно, но укажем путь всем. Но это не рассмотренная здесь традиция, а пустая форма, имитация, призванные решать идеологические задачи власти.

Реально же наше противостояние Западу обусловлено совсем другими причинами: отставанием в социально-экономическом плане; нежеланием реального демократического развития (власть не идет на институциональные реформы – политические, судопроизводства, экономические); наличием в российской культуре феодальных отношений и старой традиции одних жить за счет других; неконкурентоспособностью на мировом рынке и неумением или нежеланием выстраивать отношения с ведущими западными странами (поэтому, действительно, нас используют как сырьевой придаток западного хозяйства и «сливают»); желанием правящих элит бесконечно удерживать власть, что выливается, в частности, с одной стороны, в пропаганду того, что нас эксплуатирует и обижает Запад, а с другой – в указанный миф противостояния России и Запада.

⁵³ Достоевский Ф.М. Дневник писателя за 1876 г. май – октябрь. Т. 23. СПб.: Наука, 1981. С. 39 - 41.

С.С. Неретина: Мне все время хотелось подать реплику, что многие интеллектуалы начала XX в. в какой-то момент как бы проснулись в другой стране и другом времени. Когда И.М. Гревс-ученый-медиевист, сподвижник В.И. Вернадского, кадет стал упрекать свою ученицу О.А. Добиаш-Рождественскую, что она стала интересоваться марксизмом, она ответила, что ее увлекло желание понять народ, принявший идеи Маркса. Игорь Константинович Пантин в статье, по-моему, уже двадцатилетней давности «Драма противостояния демократия/либерализм в старой и новой России» писал о том, что только что ставший марксистом Плеханов начал осознавать, что революционная интеллигенция не имеет ничего общего с крестьянством и что рабочий класс является проводником социальных идей в крестьянскую среду с совершенно рутинным сознанием. Поэтому, конечно, хотелось бы понять, что означал антилиберальный уклон отечественной демократии и как учение сочетается с фактами. Может быть, здесь что-то прояснит Юрий Михайлович.

Ю.М. Резник: Моя тема «**Есть ли будущее у русского революционера?**». Русская революция не завершена, поскольку не решены фундаментальные задачи переустройства российского общества. Каждая попытка решить эти задачи заканчивалась неудачей, а место революционеров занимали всякий раз контрреволюционеры, которые ввергали страну в кровавый хаос и добивались своих целей авторитарными и тоталитарными методами. Мы всё так же далеки от демократических идеалов, как и сто лет назад. А значит революционный человек будет воспроизводиться в каждую новую эпоху исторического развития России снова и снова. Я бы хотел в данной статье проблематизировать некоторые предпосылки для существования и воспроизводства революционного человека в современной России. Меня, как и многих коллег по философскому цеху, продолжает волновать вопрос: а есть ли будущее у такого человека и какой тип революционера будет востребован в обозримом времени.

Беда современной России заключается, в частности, в том, что она не породила собственного субъекта революционных и эволюционных изменений, способных вывести страну на новый виток исторического развития, а не ввергнуть её в пучину тирании. Она так и осталась беременна революцией, а место пророков революции оказалось занято проходимцами всех мастей.

Можно предложить **деятельностную типологию революционеров.**

Революционер – убежденный и фанатичный сторонник какой-либо политической идеи, готовый во имя её осуществления на насильственное свержение государственного строя и приближающий всё своей деятельностью строительство «нового» общества.

Представлю три возможные проекции революционера на вероятное будущее России, которые выделяются мной по характеру социального действия:

1) революционер-коллективист, субъект традиционного и ценностно-рационального действия, кровно заинтересованный в усовершенствовании существующего социального порядка и укреплении национального единства страны на основе общих политических, духовных и религиозных ценностей;

2) революционер-индивидуалист, субъект целерационального действия, ориентированный на расширение гражданских и политических свобод человека, а также на раскрытие его творческого потенциала и укрепление чувства личного достоинства (эго-деятель);

3) революционер экологического типа («экологист»), субъект ценностно-рационального действия, активность которого направлена на сохранение и приумножение природного и социокультурного разнообразия в мире (эко-деятель).

Принципиальное различие между революционными деятелями и не-деятелями (массовыми индивидами) в осуществлении революции состоит, на мой взгляд, в следующем. Деятели – это люди с активной жизненной позицией, которые живут во времени, создавая и расширяя в нем собственное пространство. Их отличает выраженное стремление к переменам и изменениям в жизни своей страны. Напротив, не-деятели не имеют собственной позиции. Они предпочитают встраиваться в модель революционного действия других субъектов (прежде всего, эго-деятелей), обладающих значительно большим потенциалом активности. Поэтому их революционная позиция не проявлена, а тип активности характеризуется пассивностью, неосознанностью и потребительской направленностью.

Революционные коллективисты (эмо-деятели). Эмо-деятель – эмоционально уравновешенный и коллективистский (по менталитету) субъект ценностно-рационального или традиционного действия. Его ситуативное поведение направляется преимущественно чувствами и страстями, а долговременные установки – устойчивыми ценностями и идеалами. Этот тип деятеля существует уже длительный исторический период, хотя в большинстве своём его отношение к революции критическое. В качестве примера можно привести большинство русских купцов, общинных крестьян, советских колхозников, членов нынешних религиозных сект и общин в России. Приверженность ценностям системы (социального целого) делает их необычайно устойчивыми в социально-психологическом плане субъектами⁵⁴.

Как правило, коллективистские деятели не способны на радикальные меры и предпочитают ограничиваться полумерами. Они склонны вести умеренный образ жизни и обнаруживают приверженность традиционным ценностям, а также определенность во всем, что касается их приверженности коллективистским идеалам. При этом они руководствуются стратегией благополучия.

В целом данный тип можно охарактеризовать как существо коллективное со слабо выраженной самостью и максимально зависящее от социальной группы, к которой он экзистенциально сопричастен в силу культурной традиции. А его образ жизни отличается ориентацией на принципы коллективной ответственности и социальной справедливости.

Вялотекущее развитие – наиболее вероятный исход революционного будущего России, в котором ведущую роль могут занять революционеры-коллективисты (эмо-

⁵⁴ Данный вид революционера можно описать в терминах психологии как пассивный, а иногда пассивно-неконструктивный и избегающий тип (в типологии А. Адлера), преимущественно рецептивный тип, т.е. ориентированный на потребление и безопасность (Э. Фромм), конформистский тип, принимающий одобряемые в его рамках цели социального действия и старающийся достигать их стандартными средствами (Р. Мертон), стихийно-обыденный тип (К.А. Абульханова-Славская).

деятели). Их приход к власти возможен, о чём свидетельствует наш революционный опыт, но удержать её они не способны, уступая место более агрессивным революционным деятелям. На смену им приходят контрреволюционеры и революционеры-индивидуалисты.

Революционеры-персоналисты (эго-деятели). Революцию совершают обычно эго-деятели, т.е. те, кто наиболее заинтересован в расширении пространства индивидуальной свободы. Это – люди, ориентированные главным образом на себя и свои силы, игнорирующие зачастую коллективные интересы и стремящиеся к извлечению максимальной выгоды из общего дела. Следуя далее теории Вебера, можно предположить, что они руководствуются логикой целерационального и частно-корпоративного действия, придерживаясь критериев формальной рациональности (расчет, деловая эффективность и личный или корпоративный успех). Речь идёт в первую очередь о новых буржуа, которые никак не сменят людей во френче, о которых с таким пафосом писал Н.А. Бердяев⁵⁵.

Революционеры-персоналисты как группа эго-деятелей отличаются следующими чертами: ориентация на формальные цели и результаты; следование ситуативным установкам, размытость жизненных принципов, ценностная пластичность; способность предугадывать новый расклад сил и влияний, чтобы не просто «плыть по течению», а извлекать выгоду из социального окружения для собственного положения; ориентация на временные стандарты потребительского поведения своей группы; умение всегда находиться в «нужном месте» и в «нужное время»; информационная всеядность и социальная бесчувственность; стремление к быстрому исполнению дел⁵⁶.

Именно такие эго-деятели и эго-группы составляют костяк управляющего класса сегодняшней России. По своему типу эго-деятель является преимущественно статусной (а не модальной) личностью, которая определяется совокупностью стандартизированных ролей, закрепленных за соответствующим статусом и расположенных в определенной конфигурации⁵⁷.

Революционеры-экологи (эко-деятели). Напротив, эко-деятель как тип революционера формирует иной стиль взаимодействия с природным и окружением и ориентированы на гармонизацию социальной среды⁵⁸.

Можно предположить, что данный тип революционера, невзирая на возможные последствия и опасности для него лично (например, угроза безопасности или

⁵⁵ Я согласен с Н.А. Бердяевым в том, что буржуазный строй и демократия не являются единственно возможными вариантами для общественного развития России. Мы должны выйти из тесных рамок дилеммы «коммунизм – капитализм» и искать новые социальные формы, памятуя о том, что последние приобретают со временем сакральный характер в обществе.

⁵⁶ Им свойственны также такие черты, как: активно-конструктивным или активно-деструктивным стилем, стремлением к господству над слабыми (А. Адлер), склонностью к эксплуатации и низким социальным интересом (Э. Фромм), повышенной агрессивностью (К. Хорни), установкой на обладание и присвоение (Э. Фромм), инициативностью без опоры на ответственность и эффективной организацией времени (К.А. Абульханова-Славская) и пр.

⁵⁷ См.: Культурология. XX век: Энциклопедия. Т. 1. СПб, 1998. С. 406.

⁵⁸ Экологи составляют важную часть общедемократического движения во многих странах Запада. Они выступают обычно не только в защиту природы, но и против милитаризма и распространения ядерного оружия на территории своих стран, а также участвуют в акциях, направленных против загрязнения окружающей среды и ущемления демократических прав населения.

нарушение комфорта), предпочитает следовать своим убеждениям о долге, достоинстве, демократических и иных ценностях и т.д.⁵⁹

Эко-деятели предпочитают жить и работать, не заботясь о символическом оформлении и публичной оценке результатов своей деятельности. Им важны не формальные условности, ведущие к успеху и процветанию, а общий социальный (и нравственный) смысл происходящего и практическая польза их действий. Не случайно Э. Гидденс противопоставляет «практическое» или «молчаливое» действие дискурсивному действию, субъект которого может высказываться устно об условиях своей жизни.

Так кто же такой эко-деятель, и почему именно с ним я связываю надежды на революционное возрождение России? С моей точки зрения, это – человек, стремящийся в любых революционных акциях к равновесию с природной и социальной средой, принимающий все разнообразие мира, ориентированный на самосовершенствование и заботящийся о своем непосредственном окружении⁶⁰.

Следовательно, эко-деятель как тип революционера во многом опережает своё время. Это, как правило, модальная личность, которая укоренена в собственную культуру и находится в гармонических отношениях с природным и социальным окружением.

Соотношение субъектов революционного процесса. По отношению к революции эго-деятели, эго-деятели, эко-деятели проявляют себя по-разному. Наиболее активная часть революционеров формируется из числа эго-деятелей. Последние демонстрируют агрессивный стиль поведения и вовлекают в сферу своих интересов другие группы и в первую очередь – не-деятели. В рамках революции они занимают ведущие роли. Как правило, этот тип деятелей является доминирующим в странах с развитой экономикой, демократическими свободами и научно-техническими достижениями.

Эко-деятели только выходят на историческую арену. Их революционный выбор связан с сохранением и приумножением природных и культурных ресурсов, ослаблением деструктивных последствий научно-технической и информационной революции, отказом от любых форм насилия.

Каждому типу революционного человека соответствует своя личностная стратегия. «Коллективисты» предпочитают руководствоваться стратегией благополучия, которая налагает на революционные изменения определенные ограничения. Нельзя сделать всех счастливыми и благополучными при дефиците ресурсов и неравенстве способностей или жизненных шансов всех участников

⁵⁹ Ведущим типом действия выступает для эко-деятеля ценностно-рациональное действие, основанное на вере субъекта в безусловную, «самоудовлетворяющую ценность определенного поведения как такового, независимо от того, к чему оно приведет» (*Вебер М.* Избранные произведения. – М.: Прогресс, 1990. – С. 628).

⁶⁰ Мне представляется недостаточно разработанным в научном плане образ эко-деятеля как человека созидателя. Именно созидателя, а не творца. Творить могут (да и должны) все люди, а вот созидают единицы. Созидание имеет более широкий и определенный смысл, чем творчество: умножение материального, интеллектуального и духовного богатства общества. Созидать может тот, кто обладает активно-конструктивным и социально-полезным стилем деятельности (А. Адлер), продуктивной направленностью и ориентацией на сотрудничество с другими людьми, развитыми потребностями в свободном выборе идентичности и системы взглядов (Э. Фромм), творчески-преобразующим и инициативным характером (К.А. Абульханова-Славская).

революционного процесса. «Индивидуалисты» полагают, что цель их революционной деятельности может оправдать практически любые средства, которые позволяют радикально изменить основы общественной жизни. Они выбирают стратегию успеха. Наконец, «экологисты» убеждены в том, что при условии достижения гармонического взаимодействия между человеком и средой можно будет предоставить каждому условия для творчества. Они придерживаются соответственно стратегии самореализации.

При этом в основе каждой революционной стратегии лежат представления о логике постреволюционного общественного развития страны. Так, «коллективисты» исходят из идеи общего блага («один на всех, мы за ценой не постоим»), а значит всем нужно создать сопоставимые условия для жизни и не допустить несправедливости. Главная нравственная категория – социальная справедливость. «Индивидуалисты», напротив, стремятся к максимально выгодной в данных условиях ситуации, когда у них появятся конкурентные преимущества и устойчивый успех, критерием которых бесспорно выступает индивидуальная свобода. «Экологисты» же мечтают о гармонии с миром, которая позволит раскрыть творческий потенциал каждого человека. В качестве же приоритета общественного развития для них выступает категория допустимого, т.е. та граница, за которой начинается разрушение баланса, сложившегося между человеком и средой его обитания.

Итак, революция является сферой столкновения и противоборства разных сил и субъектов. Значит ли это, что будущее Русской революции связано с расширенным воспроизводством лишь одного из типов субъектов революционной деятельности – эго-деятели. Нет, конечно, хотя можно предположить, что в современном российском обществе, в котором большинство по-прежнему составляют эго-деятели и их представления о желаемом социальном порядке (общее благо), опять за дело возьмутся эго-деятели и доведут его до конца. Возможно, на новой этапе революционных изменений к ним примкнут «экологисты», заинтересованные в демонтаже авторитарно-бюрократического государства. Ну, а революционеры-коллективисты примкнут к победителям. Тем более, что им не привыкать и они делают это не впервые.

Проекция бытия и возможные сценарии деятельности русского революционера

У каждой революции имеются основные действующие лица. Герои Русской революции, которые стояли у её истоков, – эго-деятели, сумевшие подчинить своим интересам общество и навязать свою волю большинству, состоящему из не-деятелей.

Выскажу рабочую гипотезу: будущее революции в нашей стране вероятнее всего связано с преодолением подчиненной роли эго-деятелей, которые могут реализовать свою миссию при поддержке эго-деятелей. Пока они не выйдут на политическую арену и не заявят о своих правах, Русская революция так и останется незавершенным проектом.

Представлю теперь возможные сценарии грядущего этапа революции, растянувшейся на целый век.

Первый сценарий: «свобода для всех» и имперский проект. Свободные личности (эго-деятели) не могут жить в большой державе (империи). Им там тесно. А вот революционеры, придерживающиеся традиционных и интернационалистских

ценностей (эмо-деятели), предпочитают вести имперский образ жизни. Им нужна империя или великая держава, которой бы они могли гордиться. И путь развития национального государства в России, который предлагали в своё время П.Б. Струве и другие русские мыслители, им явно не подходит. «Нация – это духовное единство, создаваемое и поддерживаемое общностью культуры, духовного содержания, завещанного прошлым, живого в настоящем и в нем творимого для будущего»⁶¹. Следовательно, нация построена на идее единства, а классовое общество – на антагонизме классов. Пока же можно предположить, что интересы классов преобладают в социальном пространстве современной России и лучше воспринимаются «коллективистами», чем национальные интересы.

К тому же в Российской Федерации проживает не одна, а множество наций. Как быть тогда с этим? Струве говорит о воспитании индивидов и масс в национальном духе. Для него русская нация должна стать «любовно-сознательно творимой стихией нашего бытия, той высшей ценностью, от которой, как от мерил, должны исходить и к которой должны приходить бесчисленные поколения русских людей»⁶². Но как быть с теми народами, которые не считают себя русскими и строят свою национальную идентичность на других духовных и религиозных основаниях?

Увы, категория «российская нация» пока еще не разработана в теоретическом плане и не закреплена законодательно, а с понятием «интернационализм» у многих людей связаны негативные ассоциации. Тот же П.Б. Струве предложил различать два вида интернационализма: (1) «мирный или пацифистский, призывающий нации к примирению и объединению во имя какого-то высшего единства» и (2) «интернационализм воинствующий или классовый, призывающий к расчленению мира не на нации, а на классы, враждебные друг другу»⁶³.

Струве считал, что образцом интернационализма первого вида было Христианство. «Методами этого интернационализма является проповедь духа любви и братства людей во Христе. Политические и социальные цели ему сами по себе совершенно чужды»⁶⁴. Но как быть опять же с тем, что Россия является многоконфессиональной страной, в которой присутствуют и сосуществуют практически все мировые религии? Значит ли это, что такой интернационализм должен быть экуменическим? Не думаю. Это лишь один из путей объединения и сближения церквей, относящихся в основном к христианству.

Ещё один путь к объединению наций на основе мира и процветания – реализация евразийского проекта. О нём много написано и сказано. Но почему-то идея евразийского будущего не устраивает большинство постсоветских стран. Возможно, потому так трудно идёт их процесс их интеграции в рамках СНГ и Евразийского экономического союза.

Таким образом, интернационализм, пусть даже миротворческий, не является реальной альтернативой глобализма или национализма, которые доминируют во всём мире. Не может он быть и реальной основой для решения национального вопроса и

⁶¹ См.: Вехи. Из глубины. М.: Издательство «Правда», 1991. С. 474 - 475.

⁶² Там же. С. 475.

⁶³ Там же. С. 473.

⁶⁴ Там же. С. 473.

преодоления межэтнических конфликтов. Полагаю, что мы недооцениваем практические возможности федерализма как формы устройства многонационального государства и принципа двухуровневой организации власти (центральная и региональная власть).

Как бы там ни было, коллективисты выбирают «свободу для всех» и всеобщее социальное равенство. Их влечет идеал социальной справедливости, а в качестве желаемого общественного устройства они предпочитают более мягкий вариант империи, а не национальное государство. Есть ли будущее у такого идеала, с которым связаны ностальгия по советскому прошлому и стремления многих людей сохранить прежние ценности? Кто сказал, что тяга к имперскому величию и процветанию, с одной стороны, и к идее социальной справедливости, с другой, не воплотится в каком-нибудь проекте православной цивилизации или евразийского союза. Да и «социализм с человеческим лицом» еще не исчерпал себя.

И всё же победа революционных коллективистов в ближайшем будущем маловероятна. А значит возможен второй сценарий.

Второй сценарий: «свобода для лучших» и демократическое национальное государство. Эго-деятели предпочитают менять социальную среду под себя. Они утверждают ценности индивидуализма, либерализма и юридического формализма, на что сетовал Н.А. Бердяев⁶⁵.

У индивидуализма и коллективизма есть альтернатива – персонализм, который, как считает Э. Мунье, должен прийти на смену буржуазно-индивидуалистической и «коллективистской» (или социалистической) цивилизации. Он меняет представление о революции и революционном человеке. «Мы революционеры в двояком плане, но только во имя духа. Во-первых, мы революционеры, потому что человечество продолжает существовать, потому что жизнь духа – это победа над нашей леностью; мы должны постоянно встряхивать себя... Во-вторых, мы революционеры 30-х годов: современный мир до такой степени покрылся плесенью, что, для того чтобы дать возможность пробиться новым росткам, нужно сокрушить эту изъеденную червями массу... Революция делается не силой, а духом. Дух – это владыка жизни»⁶⁶.

Следовательно, первый шаг в революционном переустройстве мира и личностного бытия человека заключается, по мнению персоналистов, в утверждении примата духа над материальностью, телесностью и пр. Второй шаг состоит в преодолении негативных последствий индивидуализма и коллективизма, а также в разрешении противоречия между обезличиванием человеческого мира, с одной стороны, и обесцениванием идеи общности, с другой. Этому может способствовать персонализм.

Либерализм, отдавая предпочтение принципу меризма, создал индивидуалистическое общество и породил такой тип, как эго-деятель. «Индивидуализм – это не только мораль, но и метафизика полного одиночества, того одиночества, которое остается нам, когда мы теряем истину, мир и сообщество

⁶⁵ Бердяев Н.А. Размышления о русской революции // Бердяев Н.А. Новое средневековье. Размышление о судьбе России и Европы. М., 1991. С. 450.

⁶⁶ Мунье Э. Манифест персонализма: Пер. с фр. / Вступит. ст. И.С. Вдовиной. М.: Республика, 1999. С. 31.

людей»⁶⁷. Это – образ жизни, который характеризуется не только одиночеством, но и животным эгоизмом, покоящимся на стремлении контролировать свою территорию.

Социализм как течение мысли и общественное движение, предпочитая следовать принципу холизма, сформировал коллективистское общество, пронизанное ценностями целого и воспроизводящего коллективистский тип. «Значение коллективизма состоит в том, что вот уже в течение длительного времени он ведет борьбу за восстановление утраченной универсальности»⁶⁸. Коллективисты разделяют идеи общего блага и социальной справедливости, противопоставляя их индивидуализму и индивидуальной свободе.

Следовательно, персонализм рассматривается его сторонниками как «срединный» путь к раскрытию всех бытийных возможностей человека и, прежде всего, к развитию его личностного потенциала. Он базируется на принципах выхода за собственные пределы понимания (требования принять точку зрения «Другого»), ответственности за судьбу «Другого», умения отдавать себя, делиться с ближним, стремление к верности. Целостная личность вбирает в себя такие измерения, как призвание, воплощение и сопричастность.

Замечательно. Но почему-то мне такая перспектива революции в России кажется наименее правдоподобной. Может быть потому, что холизм побеждает в соревновании за лучший проект общественного развития, требующий мобилизации всех национальных ресурсов. И никакой «срединный» путь не способен примирить между собой две исконно враждующие стороны – «индивидуалистов» и «коллективистов». Другая линия разногласий продолжает спор между «западниками» и «почвенниками», который длится уже почти два века.

Увы, персонализм так и не стал сегодня альтернативой индивидуализму и коллективизму, хотя попытки сделать его революционной идеологией предпринимались неоднократно. Вот почему так трудно идёт процесс институционализации гражданского общества в России, которое базируется на признании прав и свобод личности, в т.ч. права на поддержание её личного достоинства. Поэтому у нас так и не сложилась система поддержки малых форм предпринимательства, которые составляют социально-экономическую базу данного общества.

Получается так, что индивидуализм и коллективизм недостаточны, а персонализм избыточен для осуществления революционных перемен, не затрагивающих сами основы человеческого существования. И тогда стоит рассмотреть ещё один сценарий, который рассматривает персонализм как частный принцип революционной деятельности, подчиненный требованию сохранения жизненных форм.

Третий сценарий: «свобода для творчества» и «общий дом бытия» (планетарное государство). Экологизм я рассматриваю как основополагающий принцип организации общественной жизни, согласно которому любые изменения в мире, в т.ч. революции, должны осуществляться постепенно и с оглядкой на явные или неявные последствия для бытия человека и среды его обитания. Экологическая политика направлена на

⁶⁷ Там же. С. 40.

⁶⁸ Там же. С. 43.

«очищение» или преобразование социоприродной среды человека и повышение качества его бытия, о чем писал Э. Мунье⁶⁹. Но это в теории. А на практике мы имеем дело с многочисленными экологическими движениями, партиями зеленых и пр., которые распространяют своё влияние далеко за пределами природоохранной деятельности и давно уже стали частью политических систем западных стран.

Наиболее радикальные «экологи» не признают национального государства или империи, базирующейся на единстве этнокультурных и/или религиозных ценностей. Они выступают за строительство планетарного государства или своего рода экологической империи. Поэтому им больше подходит мирный интернационализм, «призывающий нации к примирению и объединению во имя какого-то высшего единства»⁷⁰. И такой высшей ценностью человечества они объявляют Экос как бытие допустимого⁷¹.

Эко-деятели и их революционный вариант – «экологи» – предлагают по сути дела новую философию мира. И это – философия допустимого как предельно-возможного в бытии человека, устанавливающего границу его вмешательства в социоприродные процессы. Иными словами, категория «допустимое» выражает меру (или степень) участия человека в преобразовании мира, который может существовать лишь на собственных основаниях и в соответствии с законами эволюции. Она характеризует гармонический синтез «естественных» (природно обусловленных) и «искусственных» (культурно обусловленных) начал бытия человека. По мнению «экологов», если мы хотим сохранить жизнь на планете, то пора переходить в отношении Природы от позиции «демиург» («хозяин», «повелитель») с его эгоцентрической этикой к позиции «хранитель-корректировщик», которой соответствует этика благоговения перед жизнью. И на место установок господства над Природой следует поставить критерий самоограничения во имя жизни.

И здесь я готов присоединиться к тем исследователям, которые настаивают на признании экологизма в качестве идейной доктрины, претендующей не только на изменение общественной организации и на сохранение окружающей среды в целом, но и на выработку принципов новой экософии, т.е. утверждение господства Экоса. Из всех течений экологизма мне импонируют представления экосоциализма. Однако для большинства российских людей такой путь остаётся пока далеким идеалом, отложенным на неопределенное будущее.

Но вернусь к сегодняшней России. Партии экологической ориентации не набрали на прошлых парламентских выборах даже одного процента голосов. А это значит, что, помимо низкой политической активности граждан, экологизм как идея ещё не стал реальностью. Нет и практик разнообразных субъектов экологической политики, которые бы опирались на массовое участие людей. Поэтому в этой ситуации

⁶⁹ Мунье Э. Манифест персонализма: Пер. с фр. / Вступит. Ст. И.С. Вдовиной. М.: Республика, 1999. С. 32.

⁷⁰ Вехи. Из глубины. М.: Издательство «Правда», 1991. С. 473.

⁷¹ Я не исключаю, что в будущем Практис, победивший когда-то Логос и породивший губительные тоталитарные проекты и антигуманные социоинженерные эксперименты, уступит место Экосу, который утвердит со временем приоритеты сохранения и поддержания баланса между деятельностью человека и его социоприродным окружением. Главным же смыслом человеческого существования станет со-творчество или творческая коэволюция человека и мира.

«экологисты» вряд ли смогут консолидировать общество и повести его за собой. Пока же они вынуждены примыкать к другим революционным деятелям и предлагать им программы экологического развития.

Таким образом, революционный человек продолжает изменяться в наше время. Он приобретает новые черты, являющиеся проекциями его бытия в современном социуме. Однако не все из них выдерживают испытание временем. Так, выбор «срединного пути» развития революционности (от коллективизма и индивидуализма к персонализму) пока не состоялся, равно как не получили развитие и разные варианты союза с экологистами. Общество по-прежнему расколото на «индивидуалистов» и «коллективистов», а «экологистов» продолжает не замечать, приравнивая их к чудаковатым борцам за права человека.

При этом нынешняя Россия не смогла осуществить проект национального государства, продолжая сохранять многие признаки империи и формально отстаивая принцип федерализма. А обычному российскому человеку так и не удалось, несмотря на попытки некоторых СМИ, привить ему образ свободной личности. Он культивирует в себе имперское мышление и продолжает потреблять в умеренных дозах патриотизм или разные формы национализма. Не прижился также в нашем обществе экологизм как идея и практика гармонизации отношений между человеком и окружающей средой.

И всё же, несмотря на то, что ещё не пришло время собирать камни, нельзя опускать руки. Думаю, что в новом проекте революционного переустройства России нужно попытаться соединить такие принципы, как: (1) персонализм (ориентация на раскрепощение духа человека и эмансипацию личности, а также на раскрытие её творческого потенциала), (2) миротворческий интернационализм (форма межнационального и культурного единства мира, складывающегося на основе общих духовных и религиозных ценностей) и (3) экологизм (способ сохранения и приумножения социоприродного разнообразия в мире). Но эти принципы не стоит воспринимать буквально. Ведь они должны ещё показать свою жизнеспособность в обозримом будущем, которое, я очень надеюсь, обязательно наступит.

Ф.Н. Блюхер: Написав в свое время кандидатскую диссертацию по философским и естественно-научным основаниям медицины, я решил проверить содержание некоторых спорных пунктов моей работы и напросился на участие в медицинской конференции в Новосибирске. Так как я был единственным «приезжим из московской академии» выступающим, организаторы поставили мой доклад на пленарное заседание, которое проходило в большом зале Сибирского отделения Академии наук, при полном конклаве местного партийного и административного начальства. Один из пунктов моего выступления гласил, что медицинская наука должна заниматься не таким предметом как «здоровье человека», а быть обобщением практики медицинского лечения. Последовавшая затем критика моего выступления не выявила существенных аргументов, опровергающих это мое заявление. Но в самом конце обсуждения слово взял один из партийных чиновников и сказал, что я «не понимаю взаимодействие теоретической и практической науки, которое уже давно утвердила Коммунистическая партия». Дело было в 1987 г., и от слов партийного

руководства можно уже было легко отмахнуться и забыть, но иногда когда-то сказанные слова имеют свойство возвращаться через некоторое количество лет и, возникнув в виде вопроса, будоражить ваш ум. Изложенный ниже текст — моя попытка разобраться «как РКП (б) решало проблему взаимодействия теоретической и практической науки».

Если мы сравним положение Академии и Университетов в первые годы революции, то увидим странный диссонанс. При том, что советская власть на словах и организационно признает значение фундаментальной науки, приоритетом ее внимания становятся вузы. Именно в вузах должен был быть обучен «новый аппарат», именно там должно было быть реализовано знаменитое «во-первых — учиться, во-вторых — учиться и в-третьих — учиться»⁷² Для этого вузы нужно было национализировать. Хотя в условиях Российской империи сделать это было значительно проще, чем в странах, где существовало частное высшее образование, тем не менее, отдельные элементы старой буржуазной системы образования в виде академической свободы преподавателей и обязанностей студентов (как то: приемные экзамены, плата за обучение) немного усложняли задачу. Для ее решения Совнарком РСФСР издал «Декрет о правилах приема в высшие учебные заведения» от 2 августа 1918 г., отменяющий приемные экзамены, предоставление аттестатов об окончании какой-либо школы и взимание платы за высшее образование. В соответствии с «Декретом» в 1918 г. на четырех факультетах МГУ вместо 2500 студентов стало числиться 8682. Не менее решительно новая власть взялась за пересмотр структуры образования, (был закрыт юридический факультет и организован факультет общественных наук, открыт рабочий факультет) и изменение кадрового состава (в результате общероссийского конкурса 1919 г. и высылке ряда преподавателей в 1922 г. на физико-математическом факультете вместо 28 профессоров стало 107 преподавателей)⁷³. А с 1920 г. меняется структура управления МГУ и руководящий состав Университета, который начинает руководствоваться тремя принципами, сформулированными В.И. Лениным: 1) наука только для бедных; 2) уничтожение «свободы преподавания», преподавательская работа «по нашим указаниям»; 3) улучшение материального положения работников МГУ (из личной беседы Ленина с Д.П. Боголеповым).

На фоне таких стремительных и коренных преобразований вузов в Академии наук РСФСР, кажется, ничего не происходило. Этому, видимо, способствовало и то представление о работе академических ученых, которое имел В.И. Ленин. Работники учреждения академического типа «должны будут под руководством своего президиума работать систематически над просмотром всех бумаг и документов»⁷⁴. Скорее всего, для Ленина разница между академической наукой и университетской была в том, что именно последняя была непосредственно связана с практикой, в то время как «академики» лишь систематизировали большие объемы знаний, которые могли быть добыты и в других областях науки и практической деятельности. Руководил Академией с мая 1917 г. до 1936 г. А.П. Карпинский, ученым секретарем до 1929 г. неизменно был С.Ф. Ольденбург, устав Академии изменили лишь в 1925 г., число академиков с 1917 г.

⁷² Ленин В.И. Избр. произв.: в 3-х томах. Т.3., М.: Политиздат, 1970, С. 728.

⁷³ См.: URL: <https://ru.wikipedia.org>. Дата обращения 12.11.2017 г.

⁷⁴ Ленин В.И. Ук.соч. С. 733.

по 1929 г. не превышал 46 членов, месячный оклад в 50 рублей соответствовал 25 дореволюционным рублям, т. е. средней зарплате квалифицированного рабочего. Празднование 200-летнего юбилея Академии наук в 1925 г. рассматривалось Советской властью как пропагандистское политическое мероприятие. «Предложение академика нашло полное понимание у большевистских лидеров Советской России, только начинавших преодолевать международную изоляцию постверсальского мира. Советское дипломатическое "наступление" было признано целесообразным дополнить культурным и специальную Комиссию СНК СССР по организации празднования 200-летнего юбилея РАН возглавил сам председатель СНК СССР А.И.Рыков»⁷⁵. Основные «преобразования» произошли в Академии наук лишь в 1929 году, но связаны они были уже не с Октябрьской, а с так называемой «сталинской» революцией.

В условиях резко расширившегося потока студентов с 2500 в 1917 г. до 21279 в 1922 г. только в МГУ⁷⁶ и смены профессорско-преподавательского состава был нарушен естественный порядок подготовки профессиональных университетских специалистов. Часть профессионалов инженеров, техников и ученых выехала из России за границу. Именно они, по сообщению А.П. Огурцова, преобладали в отдельных отраслях французской прикладной науке в 20-40 гг. XX в. В России же довольно быстро обнаружился дефицит профессиональных специалистов; так, председателем комиссии по губернской гидрофикации в Воронеже назначается 22 летний будущий писатель А. Платонов, имеющий к тому времени за плечами реальное училище и два курса железнодорожного политехникума. Нельзя сказать, что в России не осталось ученых, - позаботиться о быте и работе для отдельных специалистов Советская власть могла и, насколько мы можем судить по биографиям отдельных ученых (В.А. Стеклов, В.И. Вернадский, А.П. Карпинский, А.Ф. Иоффе, Н.Д. Зелинский, А.Н. Северцов и другие) делала все возможное, чтобы наука в стране не только существовала, но и развивалась. Проблема возникла с уменьшением среднего слоя специалистов (ученых-педагогов, ученых-практиков, хороших техников, квалифицированных рабочих), который был необходим для естественного функционирования профессиональной научной среды и решения задачи доступного высшего образования в условиях крайней ограниченности имеющихся средств. И если схожую задачу, возникшую в промышленности, можно было решить закупкой за рубежом технологий и целых заводов, то перенос в Россию преподавателей для вузов был невозможен из-за незнания большинством новых учащихся иностранных языков.

Выход был найден в объединении в высшем образовании двух противоположных подходов: соединения в одном образовательном процессе передачи сугубо практического опыта и теоретических дисциплин. Так, в инженерном образовании появляется обязательный курс сопромата и начертательной геометрии, хотя, возможно, будущий инженер никогда не будет в своей работе сталкиваться ни с сопротивлением материалов, ни с аппаратом линейной алгебры, а в гуманитарном и социальном образовании — математики, которая, по словам преподавателей математиков, необходима «для тренировки ума». Объяснить широкое введение

⁷⁵ Из воспоминаний Е.Г. Ольденбурга // URL: <http://www.ihst.ru/projects/sohist/diary/Oldenbourg.htm>. Дата обращения 12. 11. 2017 г.

⁷⁶ См.: URL: <https://ru.wikipedia.org>. Дата обращения 12. 11. 2017 г.

теоретических дисциплин в образовательный процесс потребностями специализации или структурой изучаемой дисциплины, если не предполагать реализацию политической программы, крайне затруднительно. В чем же выражалась эта программа?

Советское высшее учебное заведение не только готовило специалистов, оно еще участвовало в их распределении в соответствии с потребностями государства. Тем самым, вуз должен был выполнять государственную задачу - выделять не только «преданных делу партии», но и просто умных студентов. К сожалению, освоение практического опыта не позволяло выявить из числа 200-400 студентов курса этот специфический контингент, и тогда в ход шли теоретические дисциплины. Их изучение позволяло не только отсеять исключительно «преданных», но и в какой-то степени гарантировать, что легко освоившие их студенты смогут освоить и другие теоретические дисциплины, связать теорию и практику и в дальнейшем сами смогут повышать свое образование.

Мы часто, сравнивая высшее образование в СССР с современным западным и российским высшим образованием, справедливо отмечаем системность, ширину и теоретичность обучения в высших учебных заведениях Советского Союза. Однако, это лишь одна сторона медали. Как в свое время заметил Огурцов, многие частные дисциплины и знания любознательным студентам приходилось осваивать самостоятельно, посещая лекции профессоров на других факультетах, разыскивая интересные книги, которых не было в официальных программах, посещая различные кружки, например, ММК или В.С. Библиера, по существу, заниматься самообразованием. Можно лишь радоваться, что в советском высшем образовании существенное место занимала теоретическая наука, подчас не связанная непосредственно с предметом обучения, хотя, возможно, причина тому была банальна. Революция нарушила естественный порядок роста «научных кадров» и новая власть была вынуждена решать задачи культурного и цивилизационного развития страны теми немногими средствами, которые были в ее распоряжении.

С.С. Неретина: Григорий Борисович Гутнер попросил несколько изменить тему «революция и наука» и высказать свое мнение об «интеллектуальной элите и русской революции», о чем в философской литературе написано много «за» и «против».

Г.Б.Гутнер: Образ мысли русской интеллектуальной элиты. Путь к революции? Основная гипотеза моего сообщения в том, что в течение почти полутора столетий в нашем обществе постоянно транслируются определенного рода мыслительные схемы, оказывающие на него очень сильное влияние. Эти схемы были выработаны примерно к середине XIX в. дворянской интеллектуальной элитой, в пореформенный период были освоены интеллигенцией, а затем разными путями привились в сознании масс. Последнее, впрочем, произошло, скорее всего, уже после революции. Важно, что имеются в виду именно схемы, а не идеи или учения. Под схемами я в данном случае подразумеваю способы конструирования идей или идеологии. Последние при полном тождестве схем могут оказаться совершенно разными. Тождество же можно найти при сопоставлении многих конкурирующих

идеологий, например, националистической, революционно-демократической и даже либеральной.

Тем не менее, формирование самой схемы лучше всего прослеживается в при анализе русского национализма. Яркий образец конструирования, основанного на ней можно найти у славянофилов, позже у панславистов. Но чтобы лучше понять ее характер, нужен краткий исторический экскурс, касающийся русского дворянства.

Состояние умов этого сословия (по крайней мере, его образованной части) на протяжении первой половины XIX в. я бы охарактеризовал как кризис идентичности. Вызван он был очевидным несоответствием между представлениями о дворянском достоинстве и реальным положением дворян в империи.

С одной стороны, указы, изданные Петром III и Екатериной II, резко повысили статус сословия. Это привело к осознанию себя как свободных и ответственных личностей, призванных играть особую роль в судьбе страны (а не государев слуг, как прежде). С другой стороны, дворянство оказалось отстранено от реальной политики. В ней оно могло участвовать только в рамках государственной службы, т. е. превращаясь в элемент бюрократического механизма. Альтернативой была только частная жизнь. Этот диссонанс между представлением о своем достоинстве и реальным статусом порождал в русском дворянстве весьма разнообразные, но часто деструктивные настроения: от беспросветной скуки до политического радикализма.

Важно, однако, что распространение таких настроений шло одновременно с формированием национального сознания. Последнее возникло, по-видимому, с петровских реформ и имело структуру традиционного европейского национализма. Происходила постепенная замена объекта лояльности. Наряду с традиционным — личность монарха — появился другой, выражаемый абстрактным понятием «страна», «Отечество» или позже «народ». Этот абстрактный объект, постепенно обрастал неким содержанием и медленно вытеснял традиционный.

Национализм, с одной стороны, открывал перспективу для преодоления кризиса идентичности. Национальная идентичность могла заменить сословную. В истории других европейских стран существовали такие прецеденты (Об этом см., например, Л. Гринфельд «Национализм. Пять путей к современности»). Однако русское дворянство столкнулось здесь с новой трудностью.

Концепты, потенциально определяющие новую идентичность, были тесно связаны с процессом заимствования. «Отечество» возникает в ходе преобразований, а преобразования основаны на европейских идеях. Так русская элита изначально оказывается в ситуации сравнения. Перед глазами всегда присутствует некий эталон, заданный извне. Отношение к эталону меняется в течение десятилетий и сильно зависит от оценки его достижимости. Можно выделить четыре типа сопоставления. Они лишь условно представляют собой смену настроений элиты. Все четыре могли возникать в разных вариациях вполне синхронно и довольно сложно друг с другом взаимодействовать.

1. Мы уже достигли многого. Наше военное и политическое могущество не уступает европейским державам. Нужно ещё одно усилие в сфере просвещения и мы равны им во всем.

2. Наше положение безнадежно. Отсталость непреодолима. Создать сами ничего путного мы не сможем никогда.

3. Нам не нужно ничего заимствовать. То, что мы ищем в Европе на самом деле есть наше исконное достояние. Европа же все давно извратила. Мы уже ее превзошли.

4. То, что мы искали в Европе и полагали для себя ценным, в действительности есть зло. Нужно искать нечто противоположное. Но оно как раз и составляет самую суть нашей народной традиции. Нужно обратиться к своим истокам и строить свою национальную жизнь, не подражая Европе, а противопоставляя себя ей.

Заметим, что два последних состояния соответствуют эволюции ресентимента, как она описана у Шелера. Причем последнее и представляет собой собственно ресентимент, характеризующийся обесцениванием предмета зависти и «переворачиванием» ценностей.

Искомая идентичность, таким образом, конституируется посредством ресентимента. Он задает схему, позволяющую построить образ себя и определить свое положение по отношению к другому. В дополнение к Шелера, нужно указать одну особенность этой схемы, которая, на мой взгляд, очень важна не только для русского национализма, но и для других попыток строить свою идентичность.

Исходный эталон, задающий точку отталкивания представляет собой идеальную конструкцию. Он не отражает историческую реальность европейской жизни, а задает отвлеченный образ «Европы», формируемый сообразно абстрактным, изначально заданным принципам.

Точно также образ себя искусственно конструируется путем ресентиментного «переворачивания» исходной конструкции.

Таким способом задается совершенно искусственный образ мира, в рамках которого выстраивается картина прошлого и, что самое опасное, задаются стратегии будущего.

Я полагаю, что описанная схема не ограничивается русским национализмом и не сводится к отношению Россия-Запад. В пореформенную эпоху она определяла идентичность разных социальных групп. В качестве возможных оппозиций присутствовали "народ-дворянство", «интеллигенция-власть», «общество-бюрократия», «силы прогресса-силы реакции». Марксистская идея классового антагонизма оказалась в этом контексте чрезвычайно уместной. Однако исток следует, по-видимому, искать в национализме дворянской элиты.

Два замечания в заключение.

1) Трудно сказать, когда описанная схема начала всерьез работать в массовом сознании. Скорее всего, это произошло в советское время. Именно тогда она, во-первых, стала основой официальной идеологии, а, во-вторых, появилась широкая возможность для ее массового распространения (в частности, через систему образования).

2) Можно предполагать, что многие наши соотечественники и ныне пытаются таким способом определять свою идентичность. Наряду с традиционным противопоставлением «Россия-Запад», здесь очень важно противопоставление «капиталистического» настоящего и советского прошлого. Эта тема требует специального исследования. Есть, однако, много оснований полагать, что образ

советского прошлого фигурирует сейчас в сознании как искусственная конструкция, созданная в рамках логики ресентимента. Если это так, то советская идентичность будет воспроизводиться довольно устойчиво.

Все сказанное в этом кратком сообщении звучит, возможно, несколько декларативно. Более аккуратное рассуждение, со ссылками на источники и анализом текстов я предлагаю читателю в статье: Г.Б. Гутнер. «Ресентимент и образ мысли русской интеллектуальной элиты», публикуемой в этом номере журнала «Vox».

С.С. Неретина: Мы сегодня попытались рассмотреть с разных сторон и содержание термина «революция», и поставленные революцией экзистенциальные проблемы, нарастание необходимости общественных изменений и возникновение связанных с этим катастрофическим процессом мифов и легенд. Теме «**Революция и миф**» посвящено выступление Николая Николаевича Мурзина.

Н.Н. Мурзин: В революции – наверное, любой – очень важен мифологический подтекст. Собственно, революция – один из протосюжетов мировой мифологии. Возможно, правда, лучше называть это переворотом, катастрофой, переломом, изменением порядка. В практически идеальном виде мы это находим у греков, где начало истории – как раз цепочка, последовательность таких вот судьбоносных переломов, переходов власти: от Урана – к Кроносу, от Кроноса – к Зевсу. Гераклит, философ, в тон общему настроению греческой мифологии заявляет свое знаменитое «война – отец всего; одних сделала богами, других – людьми». Война в данном случае – *polemos*; столкновение, конфликт, в том числе и идейный – отсюда взялась «полемика». Вплоть до Платона греческую мудрость не оставляло мрачное вдохновение породившего ее мифа. Для Платона, мы помним, не только в извержении вулканов, но и в громе интеллектуальных баталий реально слышать отголоски «борьбы с гигантами за бытие» (*gigantomahia tes ousias*, что иногда переводится как «схватка гигантов за бытие», но это уже недалеко от «битвы титанов» в ее современном, аллегорическом значении противоборства великих умов). В основании всего сущего лежит тяжба, соперничество воли. Платон верен традиции, когда определяет энтелехию одной воли как *земное*, а другой – как *небесное*.

Небесно-ориентированная воля, как правило, устанавливает и чтит высшее, идеальное, сверхположенное всему сущему начало, с которым следует соотносываться – это боги или умопостигаемые сущности (универсалии), на которых основана вся иерархия существования, но которые сами от нее отличны и обладают собственным идеальным бытием. Осознавая несовпадение, разведенность (в силу самых разных причин – от ошибки до намеренного обособления и противостояния) земного и небесного, небесно-ориентированная воля все же считает единственно приемлемым вариантом устремлять все свои усилия к их гармонизации, адекватации – иногда даже в виде подчинения всего содержания жизни плану, схеме, матрице. Поэтому ключевой для философии термин «начало» – это начало не только в смысле истока, точки отсчета, но и в смысле власти, *arche*, как когда мы говорим «начальство», «единоначалие». Недаром в позднем философско-религиозном явлении античного мира – гностицизме – от этого значения «архэ» произошли *архонты*, злые создатели и

правители материального мира, в темницу которого заключена оживляющая его (поневоле) небесная бессмертная душа.

Земная воля исходит от земли и склонна ко всему земному (эмпирическому); на мифологическом языке такие происхождение и сущность обозначаются термин «хтоническое». Это, условно говоря, гиганты, земнорожденные, идущие снизу – противники богов. Земная воля склонна в принципе отрицать небесное начало, объявлять его призрачным, несуществующим – или ложно выделенным в нечто трансцендентное, а на самом деле – вторичным, производным, зависимым от единой всеобщей материальности. Так греки с самого начала заложили под свое «небесное» бомбу, сделав Урана-Небо порождением Геи, Матери-Земли. Далее история представала в мифе как череда восстаний одного начала на другое, с победами, поражениями и финальным примирением/компромиссом. Однако этот компромисс мог быть истолкован как временный – или просто переводящий все в другой план. То, что закончилось на уровне чистого мифа, могло продолжаться уже в человекоразмерной истории, угадываться в разделениях и конфликтах уже ее движущих сил – как в войнах разных народов с их несовпадающими ценностями между собой, так и в диалектике власти/подчинения, рабства/господства, низменного/возвышенного внутри одной и той же культуры, т.е., в возмущении, восстаниях, переворотах и революциях.

Миф – настоящий миф, а не идеологическая поделка, приспособленная под очередную «злобу дня» – менее всего прославляющее, победительное, несомненное увековечивание своих героев. Перефразируя знаменитое определение мифа как того, что в прошлом и в будущем, но никогда не в настоящем, можно сказать, что миф – это *всегда* трагедия в прошлом и (очень часто) тревога, смутное предощущение трагедии в будущем. Эта трагедия будущего, или лучше сказать, катастрофа, может никогда не получить своего мифологического воплощения, зеркального трагическому мифу прошлого. Она будет клубиться, ощущаться, намекать, подводить к своей возможности – согласно какой-то специфической логике, глубоко имплицитной мифическому повествованию. Это логика мифа как истории. Собственно, миф есть не что иное, как противостояние, удерживание, откладывание трагедии будущего. Вот почему – а вовсе не в силу неразвитости сознания времени у древних – миф как бы застывает в вечном настоящем. Это настоящее – пауза смутной тревоги, а не золотой покой, величавая уверенность в непреходящем характере своего бытия. Все силы мифа, и действующие силы внутри мифа, устремлены к тому, чтобы *не* смотреть за свой горизонт. Но тревога пронизывает миф, потому что горизонт, в полном соответствии с Ницше, начинает заглядывать в него с другой стороны, несмотря на отведенный взгляд мифа, избегающий его, обращенный в себя. Всегда где-то с краю, загнанное вглубь или отесненное на периферию, царапает сознание нечто неучтенное, не укладываемое, не приемлющее его золотой магии. Или хуже, в самой сердцевине его вдруг начинает чувствоваться вместо непререкаемой силы какая-то слабость, страшная догадка о наличии некой ахиллесовой пяты, в которую, придет срок, некий враг и нанесет удар, чтобы навсегда сокрушить все, что было мифом воздвигнуто.

Единственный, наверное, актуальный миф, в котором это было до какой-то степени отражено – это северный миф о гибели богов: Рагнарек. Недаром Ницше утверждал, что раз мы гипербореи, то с молоком матери впитали истину: все боги

должны умереть. Однако я выразился осторожно «до какой-то степени», потому что Рагнарек – поздний и, возможно, сознательно сконструированный миф. «Старшая Эда» писалась (записывалась, редактировалась) в 13-м веке, когда натиск христианства и его победа над северным язычеством могли казаться близким и бесспорным делом. Согласно одной из теорий на этот счет, конец Одина и всего скандинавского пантеона, оформленный мифологически, согласно «традиции», мог быть намеренной инвективой одолевающей силы, попыткой убить двух зайцев сразу – не только устранить противника, но и сделать это как бы его же собственными руками и средствами, на его же территории. Так это или не так – сложный вопрос. Но право на сомнение у нас, сегодняшних, имеется. Однако в любом случае, Рагнарек – хороший пример вырывающейся на волю внутренней катастрофичности мифа, диалектика сведения его счетов или даже героического самоубийства.

Смысл опрокидывания, переворачивания (используя термины Хайдеггера) мира мифа в финальной катастрофе строится на идее достаточно простой: некая сила, утверждающая себя в мире, *вначале* побеждает – но *в конце концов* все ее враги, все, в противостоянии с чем она зиждит себя и свой порядок, восстанут и вернуться, чтобы нанести ответный удар и, говоря языком физики и Фрейда, восстановить изначальное равенство потенциалов, уравновесить пассионарность ее Эроса энтропией своего Танатоса. Согласно этой логике тот, кто начинает, берет себе инициативу, право первого хода, торжествует в увертюре партии, но терпит поражение и даже гибель в финале.

Великим космогоническим напряжением сил боги добиваются триумфа и отбрасывают хаос. Так начинается – и даже зачинается – история. Однако силы, противостоящие им, не усмирены и не сокрушены окончательно. Они уходят в подполье, скрываются в глубинах земли, растворяются в материи. После этого они получают именование *хтонических*. Там, в средоточии вещей, их тлетворное пребывание искажает мировую гармонию. Так греки боялись извержения вулканов – не только по эмпирическим причинам, но и потому, что столь сильное возмущение земных недр казалось им предвестием освобождения *гигантов*, древних противников богов. Страх, что поверженный однажды восстанет и отомстит, одержит верх – вот эмоциональный контекст всей античной мифологии. Ницше был совершенно прав, когда отказывался видеть в ней исключительно светлую, умиротворенную грезу. Мы унаследовали от греков яростное стремление к идеалу, и при этом – подтачивающее уверенность сомнение в его достижимости или долговечности, отчаянье от относительности его осуществления, трепет от преследующего сознание кошмара демонического реванша. Так страшиться сил, разрушающих жизнь, может только тот, кто знал в жизни счастье и любовь, тот, кто действительно был благословлен тем, чего очень горько лишаться. Мы, по видимости, не найдем ничего похожего в иудейском ветхозаветном пессимизме, где бог просто встает на сторону разрушительных сил, и даже управляет ими; он – голос жестокой мудрости лишений. Греческий *энтузиазм* («героический энтузиазм», как высказался по схожему поводу Бруно) противопоставлен в мировой истории иудейской *воле*, выносливости, терпению. Воля – это иудейский концепт, ничего античного или арийского в нем нет, тут Ницше, со всей его тонкостью, промахнулся. Когда Гумилев говорит о себе: «я угрюмый и упрямый

зодчий/храма, восстающего во мгле», он ближе к пониманию сущности воли, чем Ницше. Воля требуется вовсе не в мире без бога, мире атеистов и авантюристов – нет, по-настоящему она нужна как раз в мире тотально, может быть даже, тоталитарно божественном, ветхозаветном. Она необходима, когда утрачена всякая надежда, обрушена наивная вера, и вопрос стоит «быть или не быть». Здесь к Ницше снова возвращается пронизательность; он определяет еврейство, иудаизм именно через способность ответить на этот вопрос: «быть», с ужасающей силой, ясностью, определенностью. Воля означает неотступность. Если ушел в пустыню – не поворачивай, не колеблись: ходи по ней хоть сорок лет, води остальных и умри на пороге Земли Обетованной, как Моисей. Если Бог повелит, будь готов даже единственного сына своего принести в жертву, как Авраам. Ветхозаветный Бог ничего не оставляет дьяволу, силам разрушения, потому что впитывает, поглощает, сливается с ними сам, сравнивается с ними в непререкаемости, требовательности, угрозе; сначала сравнивается, а потом и превосходит. Он первый пьет чашу ярости и гнева – и преображается в чудовище, перед лицом которого обращаются в бегство все прочие чудовища. Они делаются просто не нужны – иные боги, демоны, страхи, ибо *Ему* отмщение и *Он* воздаст, а Бегемот и Левиафан – Его игрушки, и не более.

Тем не менее, и позиция столь страшного и могучего божества не гарантирует ему абсолютной застрахованности от подземных толчков, могущих пошатнуть его трон. Постепенно и этот бог делается все более «небесным», а следовательно, страшные силы начинают растождествляться с ним и искать новую форму, вместилище, оракул. Это не обязательно дьявол – дьявол по своему характеру осторожен, хитер, вкрадчив, он воистину змей и в чем-то слишком грек: недаром он так импонировал романтикам. Он бывает и меланхоличен, и высокомерен, и словоохотлив, но никогда не беспредельно зол и жесток, что подразумевает титул повелителя сил разрушения. Для этого ему надо окончательно лишиться остатков небесного происхождения и облика, стать мерзкой и отвратительной тварью без имени и внешности, так что бывшие товарищи-ангелы не признают его; некая подобная метаморфоза описывается в «Потерянном рае» Мильтона. Но тут ведь восстают не только земля или подземный мир, не только смерть и разрушение. Согласно диалектике добра и зла все, что угодно, отвергнутое одним началом, переходит, присваивается другим. Бог отвергает знание – и делает знание своим врагом. Знание уходит в нижний мир и начинает объединять его в плацдарм против Бога. Триумфы науки сокрушают наивную веру, теснят религию, высмеивают или доводят до абсурда ее догмы и постулаты. И вот уже Гельдерлин пророчествует, за десятилетия до Ницше, что «готовится к смерти сам старый Иегова».

Философия, при всех ее отличиях от религиозного дискурса, подобно ему, да и всем великим нарративам и парадигмам древности, носила, конечно же, «небесный», божественный характер (по схожей логике Гарольд Блум именует Мильтона и других ненавистников Сатаны, поэтов и не-поэтов, «ангельской школой»). По крайней мере, им отличалось то ее магистральное направление, которое получило у Аристотеля название *первой философии*, или *теологии*, или *метафизики*. В лице метафизики философия постулирует свою приверженность миру гармонии, идеала, абсолюта – верхнему миру, кристальным небесам, на которых расположена мандала-матрица творения, его

великий прообраз и план. Это такое сущее (ибо как можно отказывать совершенству в существовании, что позже возведет в принцип Ансельм), которое признается первым и лучшим: ориентиром, регулятивом, образцом для подражания – как бы сверх-сущим (термин М. Хайдеггера). Соответственно, в человеке таковой считается та его часть, которая наиболее адекватно воспринимает это сверх-сущее, если не вообще совпадает с ним по природе – это духовная, душевная, умная часть. Она отныне преподносится как наиболее благородная, а потому ведущая инстанция в архитектонике человеческого устройства; все прочее – подчинено, нейтрально или даже враждебно. Так утверждается первичная иерархия макрокосма и микрокосма, мира и человека. Платон приходит к пониманию, что душа устремлена к миру идей, поскольку сама сродни идеям, родом оттуда, из метафизических областей Гипер-Урании. Подобное познается подобным и через подобное. Мы становимся свидетелями становления идеи *аристократии* – подчинения порядков сущего тому, что по природе своей есть из всего самое первое и самое лучшее.

Уже Платон предполагает, что познавать значит искать и находить подобное. Познание тем легче и естественнее, чем в большей степени душа обращена к чисто духовным вещам, идеальным началам, которым она сама сродни. В идеальном варианте познание – это вообще чистое *самопознание*; познавая идеальные сущности, душа «мысленно» возвращается в небесный мир, откуда и они, и она родом. Отсюда чеканная формула Платона: познание – это припоминание. Все истинное и так запечатлено в душе изначально; а запечатлеться в ней может лишь то, что подобно ее собственной природе. Трудности же познания связаны с тем, что познавать идеальные сущности (эйдосы или «идеи») душе приходится через их несовершенные материальные подобию, поскольку и сама она обнаруживает себя воплощенной в физическом теле в материальном мире. А материя – это начало и исток всего хаотического, темного, неясного, двусмысленного. При этом, правда, Платон утверждает, что и материи свойственно своего рода стремление к высшему началу, желание быть им оформленным в нечто четкое и ясное, максимально возможно подобное идеальному эйдосу.

Аристотель вслед за Платоном тоже разделяет бытие на две области: высшую небесную, или надлунную – мир идеальных сущностей и вещей (например, светил) и низшую, подлунную – область, где все в движении и ничего не бывает определено до конца.

Фактически эта античная установка продержалась вплоть до Декарта (и, соответственно, начала Нового времени). Средневековая теология тоже исходила из идеи, что обращение души к познанию Бога – самый естественный для нее путь, потому что Бог – идеальнейший из всех возможных «предметов» познания; все остальное более смутно и, следовательно, заслуживает куда меньше внимания.

Настоящая революция, переворот в европейском мышлении, происходит с Декартом – и потому справедливо связывается именно с его именем. Декарт, как и его великие предшественники, чтит высшие начала и Бога. Однако он разворачивает человека таким образом – причем буквально разворачивает, как будто взяв за плечи – чтобы он теперь смотрел на мир, материю, природу, которые *перед* ним, а Бог оказывается *в* нем и *за* ним. Сам Бог так и устроил, снимает здесь Декарт с себя

ответственность – он запустил мир как совершенный механизм, а потом отошел в сторону. Также он вложил в меня, в человека, идею самого себя и другие интеллектуальные средства – средства к познанию мира. Мы обернуты *на* мир; мы движемся *от* Бога *к* природе, подобно тому, как время движется из прошлого в настоящее, и мы с каждым днем оказываемся все дальше от своего истока. Для грека с его обращенностью к «архэ» это, наверное, неслыханное новаторство. Отсюда вырос и весь поздний экзистенциализм с его «заброшенностью в мир», «бездомностью» и «сиротством». Но главное следствие переворота, осуществленного Декартом, не в этом, а в том, что начиная с него, принципиально иначе трактуется трудность познания материального мира. Теперь это не аргумент *против* обращения познания на него – теперь это аргумент *за*. Платон и Аристотель могли сравнивать низшие области сущего, материю и природу, с ничтожнейшими из вещей, наподобие обрезков ногтей, и брезгливо интересоваться, есть ли какая-то идея для *них*, т.е., возможно ли в принципе их познание, взаимодействие с ними умной части души. Да, материя у Декарта тоже какой-то хаос, вихрь. Но теперь трудность познания этого вихря – это *задача, которая поставлена перед разумом* (недаром параллельно происходит Реформация, учреждается протестантизм с его культом труда как естественного призвания человека *на* земле и *к* земле). Когитации даны картезианскому когито не ради них самих, не как духовное наследство из высшего мира и залог возвращения в него, а как средства, инструменты, возможности. Их предмет – и цель когито – уже не столько *в* нем, сколько *перед* ним. Именно с этого момента мир переходит в статус *представления*, чему подведет итог уже в 19-м веке Шопенгауэр. Разум же поставлен с этим миром в отношения неизбежной обращенности *к* нему, *на* него (интенциональность Гуссерля или та же воля – к познанию, к истине – Шопенгауэра и в большей даже степени Ницше). К концу 19-го, началу 20-го века переворот, революция в западном мышлении осуществились практически полностью – что и подытожил Хайдеггер, заявивший, что с Ницше западная метафизика достигла крайней точки своего развития и претерпела фундаментальное *переворачивание*, переоценку всех своих изначальных ценностей. Ницше, мы помним, откровенно провозглашал прометеический, богоборческий пафос своей мысли; для него «небо», «Бог», платоновский «идеальный мир» были только призраками, иллюзиями, которым следовало умереть, растаять, исчезнуть. Он провозгласил тотальную телесность, всевластие природы и, как последний регулятивный принцип мышления, поставившего себе целью «сокрушение идолов», «верность земле».

В результате именно ницшевское понятие ресентимента (злой зависти низшего к высшему, воли к ниспровержению всего, что ориентировано на благородный идеал) стало ключевым для определения мотивов и движущей силы социальных и политических революций начала 20-го века. Отождествление себя с грязью, с самым низменным в мироздании перестало нести уничижающий смысл – оно, как и в познании, стало источником силы, новой ценностью, опровергающей старый исконный порядок, ориентированный на возвышенное и прекрасное. Материя стала не ошибкой и путаницей, а целью и судьбой. Это были снова и снова все те же восставшие гиганты, мечтавшие бросить вызов олимпийскому порядку и даже ниспровергнуть его. Предреволюционная романтическая эстетика русского Серебряного века была вся

пронизана вдохновением «дионисизма», «титанизма», «могучего варварства». При этом огромные мифические фигуры скорее окутывали все происходящее, как призрачные силуэты, видные лишь проницательному взгляду художника или мыслителя – в «действительности» же на улицы хлынули толпы униженных и озлобленных людей, жаждущих мести и разрушения, нисколько не глубокие, не «сверхъестественные», не демонические. Соединение титанизма и ресентимента, хтонического и политического – вот алхимическая формула русской революции: химера, сплав несоединимого. На знаменитой картине ранних 20-х бунтующие пролетарии соединяются в как бы символическую фигуру народа-гиганта – подобно тому, как на обложке гоббсовского «Левиафана» отдельные люди соединяются, составляя аналогичного сверхчеловека, означающего Государство. Но гоббсовская Единая Фигура нейтральна по виду; гигант же на революционном полотне страшен и угрожающ. Он мифологичен и хтоничен даже больше, чем символичен.

Что же тогда играло роль ненавистного Олимпа для восставших гигантов? Это последний и самый интересный вопрос для всех, кто хочет проникнуть в самую суть русской революции. Вряд ли эта была царская власть – она, скорее, играла роль ближней, эмпирической мишени для непосредственно осуществлявшего революцию ресентимента. А вот абсолютной, метафизической целью являлся, скорее всего, Запад. Поэтому имеет смысл, на мой взгляд, говорить не столько о революции в России, сколько о перманентной революционности (не в смысле прогрессивности) России в отношении Запада. Точно так же, рассуждая об «имперскости» России, надо понимать, что речь в этой «имперскости» не вообще об империи; наша империя – не абы какая. Это империя земли и хаоса в противовес европейскому «хрустальному фаланстеру», столь ненавистному для Достоевского и других радикальных славянофилов. Это империя окраины и подземья; это нижний мир подрыва и угрозы, и это беспредельная внешняя пустота блуждающих титанических масс и энергий. России, нацеленной на противостояние с Западом, нравится ассоциировать себя с антагонистами западных же мифов, с Гогом и Магогом, от которых Александр Македонский, по преданию, возводил мифическую стену, чтобы запереть их за ней. Это прорывается в печально знаменитых блоковских «Скифах», и не только. Мы – все то, что они отрицают, что им неизвестно. Но если в *их* мифах их боги побеждают и отстраняют эти угрожающие силы, то в *наших* историях – и, более того, в нашей Истории – *мы* победим; мы опрокинем их порядок, взгромоздим Пелион на Оссу. Как выразился один публицист, «мы рождены, чтобы разрушать их мифы». Какая печальная участь, если вдуматься. Вот и Ницше определял ресентимент как начало ре-активное, как то, причина действий чего всегда вне его, а не в нем самом. Чтобы действовать и определять себя, ресентименту всегда нужен другой – пусть и другой отрицаемый; он – точка отсчета для ресентимента. Поэтому революции в России, как преобразования социального строя в стране ради ее же пользы, никогда по-настоящему не было. Революция не может быть нашим внутренним событием, потому что мы сами – по крайней мере, с какого-то времени и до неясного пока из настоящего момента будущего – суть *eventum tantum* внешней (мировой?) революции, меняющего раз за разом формы мифологического противостояния Западу. Любая наша революция – лишь часть, этап нашей борьбы с ним, вечной битвы выдумавших себя гигантов против не менее воображаемого

Олимпа. Собственную же власть мы свергаем разве что тогда, когда она перестает, как нам кажется, соответствовать своей роли капитана Летучего Голландца, предводителя мирового реакционного мятежа, и становится недостаточно революционной по сравнению с собственным народом, какие бы конкретные социальные группы его на тот момент ни представляли.

С.С. Неретина: Спасибо, Николай Николаевич. Следующее сообщение Александра Вадимовича Рубцова, как это видно из поданной мне записки, должно быть посвящено анализу «Модерна как эпохи революций и как революции. Дуализму Нового и Порядка... Нарциссизму революций и самой революционности: грандиозности и всемогущественности».

А.В. Рубцов в своем выступлении сопоставил графики движения в истории, характерные для философии, искусства, науки, техники и политики, и проанализировал специфику отношения к новому в этих формах сознания и деятельности, а также - производное от этого - отношение к революциям и революционаризму. Он критически оценил расхожие представления об априорной ценности новаторства и революционности в познании и художественном творчестве, рассказав о характерных проявлениях нарциссизма в революциях и идеологиях, а также в новейшей политике. Революционаризм Высокого Модерна, в том числе новаторский радикализм русского авангарда А.В. Рубцов связал с установками всего Нового времени. Постмодерн рассматривается им как реакция на универсалистские претензии политического тоталитаризма и тотальной проектности в архитектуре.

[Выступление А.В. Рубцова также в процессе редактирования потребовало другой формы изложения: он написал для этого номера журнала (см. данный Выпуск) специальную статью «**Революционаризм в науке. Искусстве и политике. Оценочные суждения в логике нарцисса**»].

С.С. Неретина: Последнее выступление Леонида Григорьевича Антипенко касается логических трудностей, возникающих в результате воздействия на общество революционных процессов. Собственно, о них говорили почти все участники нашего нынешнего обсуждения, ибо в такие моменты действительно возникают кажущиеся неразрешимыми апории оснований власти, права, образования, самого мышления, хотя при этом предъявляются требования понимания до конца непонятого происходящего или, в терминологии Хайдеггера, смутного предпонимания. Итак, выступление

Л.Г. Антипенко: «**Онтология социальной революции**». Два тезиса составляют тематику моего сообщения. Первый тезис затрагивает вопрос об апории, возникающей при рассмотрении процесса исторического развития социума. Имеется в виду противоречие, представленное в форме сочетания двух противоположных его аспектов: *непрерывный/прерывный*. Второй тезис – постановка и попытка решения вопроса о присутствии (месте) в нём социальной революции (вопрос о степени её неизбежности или необходимости).

В термин *онтология* вкладывается здесь содержание, противоположное по смыслу содержанию таких понятий, как *психология* и *гносеология*. Так что, скажем, книги

Гюстава Лебона (1841–1931) «Психология народов и масс» и «Психология социализма»⁷⁷ могут послужить образцами, по отношению к которым выступает в качестве противоположности онтология. Но онтология не является для нас чисто отрицательным понятием, за которым скрывается неопределённость. Мы избираем фундаментальную онтологию Мартина Хайдеггера. Её отличительная черта – подступ к истине бытия во времени. («Бытие как таковое, – писал Хайдеггер, – соответственно открывает свою потаённость во времени. Таким образом, время указывает на непотаённость, т.е. истину бытия»⁷⁸). Здесь имеется в виду не механически-нивелированное время, а время историческое, несущее на себе бремя исторических событий.

Понятие исторического времени не означает, однако, что оно относится только ко времени, присущему человеческой истории. Напротив, по Хайдеггеру, историческим временем охватывается всё, чему присуще бытие-существование: человек, Земная биосфера, Солнечная система, Галактика, Вселенная. Но предмет нашего внимания – социальная история. В её рамках временной ход событий подвергается испытанию со стороны философских категорий необходимости и свободы. Во всяком случае, те философские системы мышления (к ним принадлежит фундаментальная онтология Хайдеггера), которые ставили и ставят задачу избавить человека от фаталистического наваждения, пытались найти такую интерпретацию необходимости, при которой не отпадала бы необходимость свободы.

В частности, большую работу, в плане научно-философских изысканий по выяснению связи возвышенной духовной истины с идеями свободы и необходимости проделал наш выдающийся соотечественник А. С. Хомяков (1804–1856). Мысль человеческая, писал он, от действия жизни и зависимости её от природы внешней свыкается со строгими законами логической необходимости. «Разумным кажется только то, что развивается в сцеплении причин и следствий. Безначальная и самосушая воля, неосязаемая для пытливого ума, получает весь характер произвольной догадки и, в сравнении с понятиями определёнными, выведенными из жизненного опыта, падает на степень тёмного и сомнительного инстинкта»⁷⁹. А что получается в результате? Да то, по Хомякову, что наука не смогла до сих пор «довести логическое развитие далее самоотрицания необходимости, возвращающего мысли свободу, но сама свобода носит ещё клеймо отрицания и не представляет творческой и всемогущей воли»⁸⁰. Поэтому если свобода и отстаивает своё право на свободное волеизъявление, то не иначе, как в «образах и символах религиозных»⁸¹.

В том же девятнадцатом столетии, несколько позже Хомякова, выступил со своими суждениями о свободе и необходимости Л.Н. Толстой (1828–1910). Он – автор романа «Война и мир» – поделился в эпилоге этого романа своими мыслями с читателем о том, как он оценивает ход исторических событий вообще и тех событий,

⁷⁷ См.: Лебон Гюстав. Психология народов и масс. СПб: «Макет», 1995. – 316 с.; его же. Психология социализма. СПб: «Макет», 1996. – 544 с.

⁷⁸ Хайдеггер Мартин. Время и бытие. М.: «Республика», 1993. С. 33.

⁷⁹ Хомяков А. С. «Семирамида». Исследование исторических идей // Хомяков А. С. Соч.: в 2 т. Т.1. М., 1994. С. 274.

⁸⁰ Там же.

⁸¹ Там же.

которые запечатлел он, как художник, в созданном им произведении. Кредо его и теперь интересно в том плане, что оно до сих пор витает во многих философствующих умах.

Предмет истории, писал Лев Толстой, есть жизнь народов и человечества. Непосредственно уловить и обнять словом – описать жизнь не только человечества, но одного народа, – представляется невозможным. Все древние историки употребляли один и тот же приём для того, чтобы описать и уловить кажущуюся неуловимой жизнь народа. Они описывали деятельность единичных людей, правящих народом; и эта деятельность выражала для них деятельность всего народа. На вопросы о том, каким образом единичные люди заставляли действовать народы по своей воле и чем управлялась сама воля этих людей, древние отвечали: «на первый вопрос – признанием воли божества, подчинявшей народы воле одного избранного человека; и на второй вопрос – признанием того же божества, направлявшего эту волю избранного к предназначенной цели»⁸². Одним словом: «Для древних вопросы эти разрешались верою в непосредственное участие божества в делах человеческих»⁸³.

Новая история, указывает далее автор, отвергла оба эти положения. Но что, по его мнению, надо поставить взамен? Необходимо объяснить, как на фоне научной необходимости возникает представление о свободном волеизъявлении. Откуда оно берётся? Ответ звучит так. То, что известно нам в истории, мы называем законами необходимости подобно тому, как это делается в опытных науках. А то, что неизвестно, носит название свободы. «Свобода для истории есть выражение неизвестного остатка от того, что мы знаем о законах жизни человека»⁸⁴. Следовательно, свобода, по Толстому, представляет собой аберрацию исторической формы сознания людей, возникающую из-за неполного знания предмета. И чтобы устранить эту аберрацию, надо устранить из человеческого воображения причины, её вызывающие. Причинами он называет проявления свободы воли, волеизъявления. От свободы воли ничего не останется, когда будут установлены законы непрерывного движения. «Отыскание этих законов, – утверждает Толстой, – уже давно начато, и те новые приёмы мышления, которые должна усвоить себе история, вырабатываются одновременно с самоуничтожением, к которому, всё дробя и дробя причины явлений, идёт старая история»⁸⁵.

По такому пути, полагает он, шли все науки человеческие. Образец – математика. Придя к бесконечно малому, эта точнейшая из наук, по словам Толстого, оставляет процесс дробления и приступает к новому процессу суммирования неизвестных, бесконечно малых величин. «Отступая от понятия о причине, математика отыскивает закон, то есть свойства, общие всем неизвестным бесконечно малым элементам»⁸⁶.

Оригинальная сторона суждений Толстого о свободе и необходимости заключается в том, что он применил концепцию лапласовского детерминизма к изучению исторических явлений. Представление же о законах, как законах

⁸² Толстой Л. Н. Собр. соч.: в 12-ти томах. Т. 6. М.: Изд. «Правда», 1987. С.315.

⁸³ Там же.

⁸⁴ Там же. С. 359.

⁸⁵ Там же. С. 369.

⁸⁶ Там же. 360 – 361.

непрерывного движения, основывается здесь на предположении (чаще всего принимается по умолчанию), что *течение времени* удовлетворяет критерию непрерывности. В таком случае вышеуказанная апория *непрерывное/прерывное* устраняется, отпадает и вопрос о методе её разрешения.

В фундаментальной онтологии Хайдеггера исторический процесс не обходится без вторжения в него причин, выводящих его за рамки непрерывных каузально-детерминистических связей. Но эти причины проистекают не извне, не от тех или иных богов, а коренятся в существовании самого времени. Так, скажем, настоящее может возникать «из переключки истока и цели»⁸⁷. Видение же времени в качестве сочетания последовательных *Тенерь* («уже не» и «ещё не») затемняет его сущность. События истории бытия не суть то, что занимает место в безразличной протяжённости исторического процесса. Бытийная история есть история отдельных эпох, удерживающих себя (в истории) в смысле греческого *эпохе'*. (Греческое слово *эпохе'* значит: удержание, самообладание, воздержание от суждений. В данном случае имеется в виду присущее эпохе *самообладание*). Последовательность таких эпох, говорит Хайдеггер, с одной стороны, не является случайной, с другой, – она «не может быть вычислена как неизбежная». И всё же их переключка даёт о себе знать. «Они перекрывают друг друга в своей последовательности...»⁸⁸.

Два момента в этих высказываниях нуждаются в пояснении. Как видно, о последовательности возвращения эпох мы можем судить только вероятностным способом (в смысле математического ожидания). А фраза «Они *перекрывают* (курсив мой. – Л. А.) друг друга в своей последовательности» говорит о том, что они не тождественны друг другу, как это предполагается в учении Ницше о вечном возвращении⁸⁹.

Функционирование дальнедействующей связи между историческими эпохами и событиями простирается и за пределы человеческой истории, охватывает собою в едином историко-временном потоке историю и предысторию так, что в нём преломляется и творческий процесс природы, и творческая деятельность человека. И тогда, когда мы доходим до понимания того, что деятельность Творца (Природы) и деятельность человека, сотворённого Творцом, гетерогенны, не совпадают по своим результатам, нам открывается сущность социальных революций (см. об этом в работах Гоёне Вронского⁹⁰, П.А. Флоренского⁹¹ и других мыслителей подобного масштаба). Социальные революции порождаются в борьбе двух противоположных классов. К одному из них принадлежат те, кто отстаивает тенденцию дальнейшего расхождения между отмеченными здесь деятельностями, в другом, – те, кто ей противостоит. Первых принято называть революционерами, вторых – реакционерами, или консерваторами.

⁸⁷ Хайдеггер Мартин. Время и бытие. С.279.

⁸⁸ Там же. С. 396.

⁸⁹ Там же. С. 110.

⁹⁰ Гоёне Вронский и его учение о философии математики // Биографии знаменитых математиков XIX столетия. Вып. 3. / Собрал В. В. Бобынин. М., 1894. С. 15 – 16.

⁹¹ Священник Павел Флоренский. Из богословского наследия // Богословские труды. XVII. М., 1976. С.127 – 128.

Образцово-показательным примером, подтверждающим наш вывод, служит развернувшаяся в годы Великой французской революции (1789–1799) Вандейская война между французской буржуазией и крестьянско-дворянским сословием Вандеи.

С.С. Неретина: Благодарю всех участников «круглого стола» и присутствующих за плодотворное обсуждение темы. Я надеюсь, что это не в последнюю очередь вызвано и почтением к памяти Александра Павловича.

Я в заключение хотела бы отметить, что, хотя и немного, но нам все же удалось «покачать» некоторые понятия – важнейшие из них и само понятие революции, и не менее важное – «традиция». Представление о революции вышло за рамки сугубо исторического ее рассмотрения, хотя нам-то истории и не хватало.

Но все же, хотелось бы вернуться и к объявленной теме. Сбой системы – в этом смысле я немного продолжу тему апорий, которую затронул Леонид Григорьевич – резко выявился и в конце XX в., когда появились вбросы-выбросы и социальных, и научных, и философских проблем и вопросов, на которые остро реагировала мысль. Один из таких мощных вбросов было появление идеи культуры как столкновение энергий мысли на границах (сознания или мышления – в данном случае неважно). Важен именно энергетический вброс и противоположенность культуры идее цивилизации как механически и технологически налаженной жизни. Революция, а именно ее энергией питалась мысль людей середины (сердцевины) XX в., требовала прорыва духа, который нечеловеческая сила машины необходимо должна была перемалывать. Этот парадокс во многом объясняет революционную непредсказуемость, чем и объясняется необычайный «взрыв культуры» (характерен сам этот термин – книга Лотмана) и в первые послереволюционные годы, и, главным образом, во второй половине XX в. (Московская и Тартуская структуралистские школы, появление и авторитетность идеи философии культуры М.М. Бахтина и В.С. Библера и многое другое). Но этим объясняется и обратное: такой же силы эффект выброса культуры из состояния жизни.

Вброс и выброс – нервный сбой социума революционного нулевого времени. Александр Павлович писал о французской революции как раз во время распада советской идеологии, который позволил поставить ряд новых проблем социальной истории науки: подавление философии в СССР, возникновение науковедения в СССР в 20-е гг. XX в., возврат к анализу отечественных историко-научных разработок, преданных забвению из-за господства тоталитарной идеологии, в частности В.И. Вернадского, К.Э. Циолковского, В.Н. Муравьева и др. Для него идеи Вернадского служили своего рода контрапунктом отношения к революции, нервного сбоя вброса-выброса. О Вернадском был его последний доклад в Бордо (опубликованный по-французски⁹²). Вернадский был человеком, по которому катком прокатилась европейская наука. Он уехал в Европу в начале 20-х гг. XX в., желая там остаться, и вернулся в Россию, когда его никто не ждал: Европа отказала ему в учреждении Института геохимии, а Россия позволила. И держала его, несмотря на то, что дом был

⁹² *Ogurtsov A.P. L'histoire de la science comme chemin vers la noosphère: la conception de V.I. Vernadsky // Vladimir Ivanovitch Vernadsky: la France et l'Europe / Sous la direction de G.Aksenov et M.Dennes. Bordeaux: Editions de la Maison de Sciences de l'Homme d'Aquitaine, 2016.*

наводнен «врагами народа» - он воспитывал сыновей П.А. Флоренского, держал в качестве секретаря дочку расстрелянного кн. Д.М. Шаховского и его жену.

Такой же вброс-выброс наблюдался и во время французской революции, где судили короля и где террор также проходил с помощью парика и мантии. Оговорюсь: он не успел до конца довести тему появления тоталитарного мышления: о нем, наверное. Сейчас говорить сподручнее – в эпоху тотально-технической прозрачности жизни: собственности, образа жизни, поведения, даже образа мысли. Но проникновенная попытка Александра Павловича сравнить обе революции важна, чтобы подчеркнуть сходство их идейного протекания при разности содержания, он применил в анализе «двойственный» методологический прием, которым мы часто пренебрегаем. Но потому и прошляпили новое качество современной власти – принципат (использование демократических процедур при проведении авторитарной власти), который тоже начинался с террора и приведший к абсолютно катастрофическому состоянию нашей науки. Все это связано еще с тысячью факторов, из которых не последнее - нежелание отказаться от хищных законов российского так называемого капитализма (при этом почему-то считая, что это общие законы капитализма). Это говорю уже не я – это из речи нового президента Академии наук Александра Михайловича Сергеева, который, сделав ряд важных признаний о состоянии и причинах краха науки (прыжок из одного экономического уклада в другой, не обеспеченный поддержкой ни промышленности, ни государства; базирование высоких технологий на сырьевой экономике, вестернизация науки, отдающая приоритет университетам и пр.), смазал, на мой взгляд, выводы. Между тем, мы их не слишком хорошо знаем, эти законы, тем более историю их складывания. Мы мало интересуемся не тем, что такое капитализм, а тем, как он произошел. В учебниках по истории до сих пор в основном ставится акцент на политику внеэкономического захвата (огораживаний и пр.). О том, как конкретно происходил этот долговременный трудоемкий процесс, пишут в основном западные исследователи (и мы, к счастью, это читаем, переводим, реферируем). Я хорошо помню книгу Уолтера Ульмана, который был знатоком средневековой политической мысли (книга «The Individual and Society in the Middle Age» 1966 г. медиевистам была известна) и который описывал особенности возникновения денежных мешков в европейских странах, в Англии, например, где свободные люди отказывались занимать высокое положение, например, считаться воинами-рыцарями (это требовало дорогого снаряжения), сохраняя и накапливая свои кубышки. Огораживания – тот выброс, который свидетельствовал о сломе старой системы, а не характеристика нового строя. И сейчас многое у нас постигается не деятельным умом, не экспертным сообществом (хотя оно уже есть и в ряде случаев хорошо работает – это прозвучало на днях памяти Б.Г. Юдина), а случайным вбросом некоей идеи, парировать которую мы часто оказываемся не в силах из-за человеческой трусости и исследовательской вялости, о которых говорит и Сергеев. Та идеологическая кампания 2013 г., целью которой была дискредитация Академии и которая справедливо считается одной из причин умаления науки, оказалась возможной потому, что сама Академия червоточила, отдавая своих членов в угоду именно идеологии, и это не было ею проанализировано, в этом не был дан отчет. В свое время были ликвидированы секторы М.Я. Гефтера, Ю.А. Левады и некоторые другие,

сливались и разъединялись институты по идеологическим причинам (Институт истории АН СССР был разделён надвое - на Институт всеобщей истории и Институт истории СССР из-за того, что партком не желал исключать из КПСС по требованию А.И. Некрича, написавшего - исключительно по опубликованным источникам - книгу «1941. 22 июня»).

Наука, прежде всего, должна уметь правильно ставить задачи, четко описывать результаты. Обтекаемые формулировки рожают недоверие к будущей академической тактике. Упование на власть, конкретно – на одного человека страны, на ее президента, на то, что «власть готова к корректировке», что именно «в рамках этой корректировки Академии наук должны быть даны... функции научно-организационного руководства академическими учреждениями», возможно, но вряд ли оправданно для академической автономии, от которой невозможно отказаться. Если желать сохранять именно *научные* принципы. Создание попечительского совета под руководством президента страны, работа академиков непосредственно в академии, т.е. превращение их в бюрократов и менеджеров, - эти меры свидетельствуют о том, что научные интересы отданы на откуп тем якобы рыночным интересам, при отстаивании которых мало кто «отважится думать» (Кант). Конечно, цепочка «средняя школа—университет—научная школа» очень важна, «здесь важно уделять внимание каждому звену». Но я не уверена, что приоритет надо отдавать научным *школам*. Их надо иметь. На моих глазах разрушилась школа В.С. Библера, поскольку сейчас нет понятия культуры как центрального понятия, тартусская и московская школы, поскольку исчез структурализм. В данном контексте слова «научная школа» оказываются просто выигрышными словами. Именно средняя школа должна перестраиваться. Хотя как выбираться из «долины смерти», неясно. Как преодолеть время=0, неясно. Здесь должна решать природа, наблюдение и вдумчивое деятельное терпение и внимание.

С идеей вбросов-выбросов связан жгучий интерес АП к истории философии. Здесь дело не в ставшей расхожей фразе, что история философии есть сама философия. Он различал два этих понятия, полагая, что история исполняла роль осведомителя о срывах, сломах и перекапываниях, что история – не эволюционный процесс (с этой ролью справляется банальная традиция), а революционный. Она трансформаторна, по определению: след не может не быть очерченным. Многие из нас, повторю, боятся слова «революция», помня о кровавых социальных катаклизмах, с ним связанных: мы знаем террор английской революции, французской и русских 1905 и 1917 г. Была, правда, американская, которая, хотя и сопровождалась национально-освободительной войной, но при этом обошлась без гильотины, расстрелов и концлагерей. И у нас в 1991 г. дело до таких эксцессов не дошло.

Литература

Арендт Х. О революции. М.: Европа, 2011. – 464 с.

Аристотель. Физика // Соч.: в 4-х т. М.: Мысль, 1981. Т.3.

Бердяев Н.А. Размышления о русской революции // Бердяев Н.А. Новое средневековье. Размышление о судьбе России и Европы. М., 1991.

- Брушлинский А.В.* Психологическая наука в России XX столетия: проблемы теории и истории. М., 1997.
- Вебер М.* Избранные произведения. М.: Прогресс, 1990.
- Вежи.* Из глубины. М.: Издательство «Правда», 1991.
- Выготский Л.С.* Исторический смысл психологического кризиса (методологическое исследование) // *Выготский Л.С.* Собр. соч.: в 6 т. М., 1982.
- Гейзенберг В.* Изменения структуры мышления в развитии науки // *Гейзенберг В.* Шаги за горизонт. М., 1987.
- Генон Р.* Царство количества и знамения времени, М., 2011.
- Генон Р.* Теософизм. История одной псевдорелигии. Калининград, 2014.
- Достоевский Ф.М.* Дневник писателя за 1876 г. май – октябрь. Т. 23. СПб.: Наука, 1981.
- Зеньковский В.В.* История русской философии. Том 1, часть 1. Париж: YMCA-PRESS, 1948.
- Зинченко В.П.* Культурно-историческая психология и психологическая теория деятельности: живые противоречия и точки роста // Вестник Московского университета. Серия 14. Психология. 1993. N 255.
- Зубов А.Б.* Размышления над причинами революции в России // Новый мир. 2006. № 7. http://magazines.russ.ru/novyi_mi/2006/7/zu9.html. Дата обращения 03.12.2017.
- Коровин Константин.* То было давно... там... в России. // <http://rubook.org/book.php?book=354682&page=1>. Дата обращения 3.12.2017.
- Культурология. XX век: Энциклопедия. Т. 1. СПб, 1998.
- Кумарасвами А.* Индуизм и буддизм. Б/м, 1943.
- Кун Т.* Структура научных революций. М., Наука, 1962.
- Лебон Гюстав.* Психология народов и масс. СПб: «Макет», 1995. – 316 с.;
- Лебон Гюстав.* Психология социализма. СПб: «Макет», 1996. – 544 с.
- Ленин В.И.* Избр. произв.: в 3-х томах. Т.3., М.: Политиздат, 1970.
- Мамчур Е.А.* Проблема социо-культурной детерминации научного знания. М., 1987.
- Мунье Э.* Манифест персонализма: Пер. с фр. / Вступит. ст. И.С. Вдовиной. М.: Республика, 1999.
- Пантин И.К.* Драма противостояния демократия/либерализм в старой и новой России // Полис. № 3. 1994.
- Пузырей А.А.* Культурно-историческая теория Л.С. Выготского и современная психология. М., 1968.
- Толстой Л. Н.* Собр. соч.: в 12-ти томах. Т. 6. М.: Изд. «Правда», 1987.
- Священник Павел Флоренский.* Из богословского наследия // Богословские труды. XVII. М., 1976.
- Хайдеггер Мартин.* Время и бытие. М.: «Республика», 1993.
- Хан Х.Йн.* Мистицизм звука. М.: Сфера, 1997.
- Хомяков А. С.* «Семирамида». Исследование исторических идей // *Хомяков А.С.* Соч.: в 2 т. Т.1. М., 1994.
- Шнитке А.Г.* Слово о Прокофьеве // Беседы с Альфредом Шнитке. М., 1994.
- Шпенглер О.* Закат Европы. Ч.1. М.: Пг., 1923.

Элиаде М. Йога: бессмертие и свобода. СПб., 2004.

Bohr N. The Turning Point. The foreword to the Theoretical Physics in the Twentieth Century. A Memorial Volume of Wolfgang Pauli / Eds. M.Fierz and V.F Weisskopf. New York; London. 1960.

Mamchur E. The Principle of “Maximum Inheritance” and the Growth of Scientific Knowledge// Ratio. V. XXVII. 1985..№ 1.

Ogurtsov A.P. L’histoire de la science comme chemin vers la noosphère: la conception de V.I.Vernadsky // Vladimir Ivanovitch Vernadsky: la France et l’Europe / Sous la direction de G.Aksenov et M.Dennes. Bordeaux: Editions de la Maison de Sciences de l’Homme d’Aquitaine, 2016.

Popper K. The Logic of Scientific Discovery. Hutchinson & Co, London, 1959.

Ryffely H. Metabolé Politeion. Bern, 1949.