

Научный журнал

Основан в марте 2006 г.

Калужский государственный университет имени К.Э. Циолковского

г. Калуга

Содержание номеров журнала реферируется ВИНИТИ

Журнал включён в систему Российского индекса научного цитирования (<http://elibrary.ru/>)

Подписной индекс 42937 в объединенном каталоге «Пресса России»

Научные статьи и доклады

- **социальные и гуманитарные науки**
- **естественные и технические науки**
- **психолого-педагогические науки**

Университетские новости

Из истории университета

Юбилей

Научная хроника

Рецензии

Редакционная коллегия

Королев В.Б., первый проректор КГУ им. К.Э. Циолковского, кандидат исторических наук (главный редактор)

Воронин И.В., начальник управления науки и международной деятельности (ответственный секретарь)

Васильев Л.Г., доктор филологических наук, профессор

Горбачева Е.И., доктор психологических наук, профессор

Ерёмин А.Н., доктор филологических наук, профессор

Краснощеченко И.П., доктор психологических наук, профессор

Лыков И.Н., доктор биологических наук, кандидат медицинских наук, профессор

Маслов С.И., доктор педагогических наук, профессор

Мильтман О.О., доктор технических наук, профессор

Никифоров К.Г., доктор физико-математических наук, профессор

Степович М.А., доктор физико-математических наук, доцент

Филимонов В.Я., доктор исторических наук, профессор

Чернова Г.В., доктор биологических наук, профессор

Штрекер Н.Ю., доктор педагогических наук, профессор

Редактор И.В. Воронин

Адрес редакции:

248023, г. Калуга, ул. Степана Разина, д. 22/48, комн. 605.

Тел.: (4842) 50-30-05

E-mail: UN@tksu.ru

Учредитель:

Калужский государственный университет имени К.Э. Циолковского

СОДЕРЖАНИЕ

СЛОВО К ЧИТАТЕЛЮ	5
Римский В.П.	
Гегель и стереотипы в идентификации и мифологизации модерна и просвещения.....	6
Варава В.В.	
Позитивистская парадигма смерти в контексте философской этики.....	13
Лыткин В.В.	
Проблема идеала в философии XIX века.....	22
Мапельман В.М.	
Особенности ценностной составляющей космических сценариев будущего.....	29
Карулина Т.Б.	
«Просвещенный разум» как методологическое основание философской доктрины К.Э. Циолковского.....	40
Маркина Е.П.	
Рассуждения о Вселенной в философском наследии К.Э. Циолковского.....	46
Калугин О.А.	
Россия в эпоху постглобализации.....	50
Дронов А.И.	
Освоение космоса: стратегические цели и оценка возможностей их реализации.....	66
Астахов А.В.	
Скандинавская ходьба как средство поддержания требуемого уровня физической работоспособности космонавтов в условиях длительного пребывания на планете Марс.....	76
Пустовойт Н.М.	
Философско-антропологические взгляды П.А. Флоренского.....	79
Данилова С.В.	
Путь человечества к мысли о необходимости призрения, воспитания и обучения детей с ограниченными возможностями здоровья.....	89
SUMMARY	93
ОБ АВТОРАХ	95

CONTENTS

WORD TO THE READER	5
Rimsky V.P. Hegel and the stereotypes of identifying and mythologizing art nouveau and enlightenment.....	6
Varava V.V. The positivist paradigm of death in the context of philosophical ethics.....	13
Lytkin V.V. The problem of the ideal in the philosophy of the XIX century.....	22
Mapelman V.M. The peculiarities of the axiological component in the cosmic scenarios of the future.....	29
Karulina T.B. «The enlightened mind» as a methodological basis of the philosophical doctrine of K.E. Tsiolkovsky.....	40
Markina E.P. Arguments about the Universe in the philosophical heritage of K.E. Tsiolkovsky	46
Kalugin O.A. Russia in the era of post-globalization.....	50
Dronov A.I. Space exploration: strategic objectives and the assessment of their implementation possibilities.....	66
Astakhov A.V. Nordic walking as a means of maintaining the required level of the astronauts' physical performance during a long stay on Mars.....	76
Pustovoit N.M. The philosophical-anthropological views of P.A. Florensky.....	79
Danilova S.V. The way of humanity to realising the necessity of upbringing, educating and taking care of physically challenged children.....	89
SUMMARY	93
ABOUT AUTHORS	95

СЛОВО К ЧИТАТЕЛЮ**Уважаемые читатели!**

Вашему вниманию предлагается выпуск Вестника Калужского государственного университета, объединенный по содержанию единой темой – «Человек. Культура. Космос». Активное участие в подготовке номера приняли молодые ученые, будущие философы и культурологи, которые недавно определились с тематикой своих исследований и активно начали работать по избранным направлениям. Это создает хороший фундамент для формирования в Калужском государственном университете им. К.Э. Циолковского научной школы «Русского космизма». Всемирно-историческое значение русского космизма в лице его классиков (Н.Ф. Федоров, В.И. Вернадский, К.Э. Циолковский, А.Л. Чижевский и другие) заключается в развитии оригинальных представлений о путях и средствах достижения социального и личного совершенства. Исходя из осмысления эволюции вселенной как единого целого, русский космизм поставил проблему социального устройства как условия создания гармоничного порядка планетного целого, сознательного согласования развития природы и общества. За рубежом в разное время в русле подобных представлений работали П. Тейяр де Шарден и Э. Леруа, Г. Оберт и Р. Годдард, Р. Эсно-Пельтри, Ж. О'Нейл, Ф. Дайсон, А. Кларк и многие другие. Выяснение возможных путей развития человеческой цивилизации и перспектив ее устойчивого существования занимает важнейшее место как в русском космизме, так и в интеллектуальной жизни Западной Европы.

Идея издания выпуска журнала, посвященного русскому космизму, была поддержана коллегами из Белгорода, Москвы, Орла, Воронежа. Надеемся на продолжение этого взаимовыгодного и полезного сотрудничества наших друзей с КГУ им. К.Э. Циолковского.

Желаем полезного чтения.

Доктор философских наук В.В. Лыткин

УДК 130.2

В.П. Римский ГЕГЕЛЬ И СТЕРЕОТИПЫ В ИДЕНТИФИКАЦИИ И МИФОЛОГИЗАЦИИ МОДЕРНА И ПРОСВЕЩЕНИЯ

В статье обосновывается идея о том, что наука, философия, искусство и литература «нашего времени» оказываются до сих пор ангажированными и подозреваются в концептуальных инвестициях в смыслообразы и стереотипы мифологии модерна и «просвещения», вплоть до её постмодернистских и маскультовых версий. Многие образы мифологии модерна и эпохи Просвещения связаны и с философскими стереотипами, восходящими к философии Гегеля.

Ключевые слова: модерн, мифология модерна, Просвещение, Гегель, постмодерн.

Гегель одним из первых отразил «состояние модерна» европейской цивилизации, на что справедливо указывал Хабермас [17]. К сожалению, в отечественных историко-философских исследованиях, даже в таких фундаментальных, как монография П.П. Гайдено «Время. Длительность. Вечность. Проблема времени в европейской философии и науке» (2006) [1], часто за бортом остаются гегелевские идеи времени, в том числе и гегелевский историзм. Невнимание к философии времени Гегеля является тем более странным, что почти всё «вечное возвращение к Канту» неокантианцами, Дильтеем, Бергсоном, Гуссерлем и Хайдеггером велось в прямом или скрытом диалоге-полемике с Гегелем.

Набор стереотипов, связанный с хронологической идентификацией и самоидентификацией культуры и философии Просвещения и определением динамики модерна, воспроизводится в большинстве учебников по «истории философии». В этой ученической схематизации в качестве «классического» признаётся только французское Просвещение (оно и заслуживает как бы «заглавной буквы») и, соответственно, ограничивается XVIII веком. Английско-шотландское просвещение рассматривается как «недо-просвещение»; «итальянское» «испанское», «русское» представляется в качестве «периферийных» и «маргинальных», а «немецкое» выглядит как «преодоление» ограниченности французских просветителей и «пролог» немецкой «философской классики». Попробуем разобраться в стереотипах и схематизмах понимания Просвещения, как и самого «нового времени», обратившись к философии Гегеля и её интерпретациям.

Например, в гегелевской истории философии, к которой собственно и восходят многие из этих ученических стереотипов, «немецкое просвещение» на трёх страницах (!) представлено такими мелкими фигурами, что даже Лессинг и Гердер выпадают из пространства его

историко-философского исследования [4, с. 400-403]. Разумеется, и Кант, который сам соотносил себя вполне сознательно с Просвещением [9, с. 29-37], уже включён наряду с Фихте и Шеллингом в разряд «новой философии», подготовившей собственно диалектику Гегеля. Так что схему «классической немецкой философии» не Энгельс [18, с. 269-317] разработал, а сам Гегель¹. Здесь мы впервые можем наблюдать как дихотомия «древние – новые» (она же «классики – новые») трансформируется в другую: «новые – новейшие», так как в этом быстробегущем времени модерна и «классики», и «новые», как мы показали выше, были одними и теми же «нововременными».

На эту роль Гегеля в осознании модерном самого себя и в попытке устранить противоречивость самосознания модерна обратил внимание Хабермас, что и дало зачин его основной книги, посвящённой апологии модерна: «Первым философом, который развил ясное понятие модерна, был Гегель» [17, с. 11]. Действительно, именно Гегель не просто использовал термин «модерн» («современность» и «новое время»), но и отразил его в качестве целостной эпохи в развитии «германского духа» на пути к его завершающему образу в конституционной монархии Пруссии и его собственной философии. Но дал ли Гегель «ясное понятие модерна», а тем более Просвещения, как исходного и первичного (может и вечно?) состояния модерна? Попробуем разобраться, опираясь на подробный анализ гегелевских методологических, логических и идеологических установок в осмыслении модерна в интерпретации Хабермаса.

¹ Вообще немецкая «классическая» философия, получившая свой нормативный и номинативный статус по благословению Ф. Энгельса, порой предстаёт в самосознании философского академического сообщества в таком *образе*: тень Фихте от Канта как-то зашла в гости к Гегелю, застав там, в прихожей Шеллинга (в то время как хозяин беседует с Фейербахом)...

Ссылаясь на работу Козеллека «Прошлое Будущее» (1979)², Хабермас приводит такую характеристику гегелевского понимания модерна: «Во-первых, Гегель однажды использует понятие модерна в историческом контексте как понятие эпохи: «новое время» есть «время модерна». Это соответствовало английскому и французскому словоупотреблению того периода: *modern times* и, соответственно, *temps modernes* обозначали к 1800 г. три последние, к тому времени истекшие столетия. Открытие Нового Света, а также Ренессанс и Реформация – эти три великих события, произошедших около 1500 г., образуют порог эпох между Новым временем и Средними веками. Данными суждениями Гегель отграничивает также (в своих лекциях по философии истории) германский христианский мир, который как таковой произошёл из римской и греческой античности. Принятое еще и сегодня (например, для обозначения исторических кафедр) членение на Новое время, Средние века и Древность (или новую, средневековую и древнюю историю) могло сложиться только после того, как термины новое время или время модерна (новый мир или мир модерна) утратили свой чисто хронологический смысл и стали означать новый век, явно оппозиционный по отношению к прошлому. В то время как в христианской Западной Европе новое время обозначало только еще предстоящую, днем Страшного суда открывающуюся мировую эпоху будущего – так было еще в «Философии мировых эпох» Шеллинга, – профанное понятие нового времени выражает убеждение, что будущее уже началось: оно подразумевает эпоху, которая устремлена в будущее, которая открыла себя предстоящему новому. Этим цезура, обозначающая наступление новой эпохи, сдвигалась в прошлое, а именно к началу нового времени; рубеж эпох, пролегающий около 1500 г., в качестве такого начала был воспринят ретроспективно только в XVIII столетии» [17, с. 12]. Однако мы позволим себе усомниться в такой интерпретации гегелевской схемы мировой истории и, в частности, истории философии.

Во-первых, открытие Нового Света, Ренессанс и Реформация *не образуют* «порог эпох между Новым временем и Средними веками», как считал Хабермас, явно модернизируя Гегеля. Если следовать букве и духу Гегеля, то первые два события – открытие и начало колонизации Америки и Возрождение в философии истории прямо отнесены к «средним векам», а вот

«Новое время» начинается с Реформации. Разумеется, между ними есть связь, но связь скорее метафорическая, чем историческая (в гегелевском понимании связь «утренней зари» и «солнца»). Гегель пишет: «Эти три факта: так называемое возрождение наук, расцвет изящных искусств и открытие Америки и пути в Ост-Индию можно сравнить с *утренней зарей*, которая после долгих бурь впервые опять предвещает прекрасный день. Этот день был днем торжества всеобщности, который, наконец, наступает после продолжительной, богатой последствиями и ужасной ночи средних веков» [5, с. 419]. И этим, собственно, и завершает раздел «Средние века». А вот Реформацию, «как таковую, все преобразующее *солнце*, взшедшее после вышеупомянутой утренней зари в конце средних веков, затем развитие отношений после реформации и наконец, новейшее время, начиная с конца XVIII века» [5, с. 420], он всецело относит к «Новому времени», которое здесь не разделяется им на «новое» и «новейшее».

Несколько *иную* чёткую схему мы находим в гегелевской периодизации истории философии [2, с. 1-313]:

1. История греческой философии³.

2. Средневековая философия, в которую включена вся философия Возрождения (возрождение наук) и теология Реформации.

3. Новая философия, которую «возвещают» Бэкон и Бёме, делится на «период мыслительного рассудка» (начинается с Декарта и заканчивается «немецкой популярной философией»); «переходный период» от скептиков Юма и Беркли до «французской философии», завершённой в скудном, по Гегелю, «немецком просвещении»; завершается «новейшая философия» в лекциях изложением и критикой философских систем Якоби, Канта, Фихте, романтиков и Шеллинга.

Для собственной системы Гегель скромно отвёл место в подтексте, так как вся его «история философии» была фактически историческим изложением логики его системы, где историческое содержало в снятом виде логическое, а «последняя философия данной эпохи представляет собою результат этого развития, его истину, воплощенную в том высшем образе... содержит, поэтому в себе предыдущие, включает в себя все предшествующие ступени, есть продукт и результат всех прежних философий» [4, с. 618]. В истории философии и по-

² См.: Koselleck R. *Vergangene Zukunft*. Ffm., 1979.

³От неё не отделена римская философия – Гегель первый отказал ей в оригинальности, всецело подчинив «греческому духу» (ещё один историко-философский стереотип)

является деление Гегелем «нашего времени», модерна на собственно «новое» и «новейшее», что потом будет перенесено его адептами и на «всемирную историю». При этом подводя итоги своей истории философии, в *результатах* он упускает как собственно средневековую философию и теологию, так и философию Просвещения, рассматривая их, вероятно, лишь как негативные моменты в «последовательности философских систем».

Учитывая, что лекции по философии истории Гегель начал читать позже (с 1822 г.) лекций по истории философии (с 1816 г.) и читал до конца жизни, то более аутентичной будет схема всемирной истории, в которой пик «нового времени» представлен Просвещением и Французской революцией. В своей философии истории Гегель уже осмыслил их уроки, а в философии права, которую он начал читать одновременно с философией истории, дошёл до логического конца. Цель и итог его философии истории таковы: «В том, что всемирная история есть этот процесс развития и действительное становление духа, процесс, открывающийся при рассмотрении тех изменчивых картин, которые представляются взору в составляющих ее историях, заключается истинная теодицея, оправдание Бога в истории» [5, с. 455]. И это прямо вписывается в глубинную установку гегелевской, реально *религиозной философии*, «ибо последняя и есть именно мышление о проблемах теологии» [4, с. 207-208], изначально занята в его философских контекстах апологией и рационализацией протестантизма.

Хабермас пишет: «Так как новый мир, мир модерна отличается от старого тем, что *открывает себя будущему* (выделено нами – авт.), то в каждом моменте современности, порождающей новое из себя самой, повторяется и приобретает характер непрерывности процесс зарождения новой эпохи заново, так происходит снова и снова. Поэтому историческое сознание модерна включает в себя отграничение «новейшего времени» от нового: современность как явленность времени в истории внутри горизонта нового времени приобретает особенно важное значение. Гегель тоже понимает «наше время» как «новейшее время». Он датирует *начало современности* (выделено нами – авт.) рубежом, который для мыслящих современников заканчивающегося XVIII и начинающегося XIX столетия обозначен Просвещением и Французской революцией» [17, с. 13]. Но это не так: не уместно исключение Реформации из гегелевского «нового времени», отнесение начала мо-

дерна к Просвещению, что мы показали выше, как и увязка темпоральных интуиций модерна у Гегеля с «будущим». Просвещение и Французская революция, как и сопутствующая им философия, для Гегеля – лишь негативный результат движения абсолютного духа, отталкивание от себя позитивных результатов Реформации, усвоенных германским духом в прусском государстве.

И уж тем более по Гегелю философия оказывается чуждой «будущему» и не зациклена на «настоящем», «нашем времени» как «новом». Да, он пишет, что «никакая философия не идет дальше своего времени» и «настоящее представляет собою наивысшее» [4, с. 514], но далее он делает вывод: «во все времена существовала только одна философия» [4, с. 514]. Уж скорее философия, познающая Абсолют, схватывает сферу Вечного и вечной истины (у Гегеля это профанная вечность философии): «Философия не должна выходить за пределы своего времени; она находится в нём, познает настоящее. Вечно истинное не есть ни прошлое, ни будущее. Это в себе и для себя истинное не есть нечто бесформенное и безобразное, оно – образ, определенный способ проявления духа; это проявление духа настоящего, отличающегося от других образов, есть высшее проявление понятия, каким оно само постигло себя. Этот образ, двойствен – отчасти он принадлежит философии, отчасти внешнему облику наличной действительности. В действительном бытии этот дух подобен пестрому ковру, на котором перекрещиваются и борются друг с другом многочисленные интересы и цели. Этим образом философия не занимается. Предмет рассмотрения философии – гул этой борьбы, возвращенный к мысли: дух – система его простой жизни» [6, с. 382]. И далее он делает свой знаменитый вывод философского и политического консерватора: «Что разумно, станет действительным, и что действительно станет разумным» [6, с. 383].

Модернистское сознание, ориентированное по преимуществу на будущее (это свойственно установке «просвещения!»), в чем прав Хабермас, не останавливается в настоящем и на настоящем, презирает его, игнорирует в вечной погоне за инновациями и будущим. Но это как раз и отрицает Гегель. В его лице мы впервые имеем дело с *одной из ипостасей* самосознания модерна, с *контрпросвещением* и *контрмодерном* – консервативным, *серьёзным отношением к настоящему* как проявлению вечности Духа, в чём он солидарен с платонизмом и христианской теологией. Потому для него идеалом мо-

дерна становится не черпание своей нормативности из самого себя [17, с. 14], как это было у романтиков, или «из природы и жизни», как у Гёте, а соотнесение современности с настоящим, с тем единственным измерением времени, которое доступно нашему созерцанию, в том числе и в качестве *образа вечности*, диалектики вечности и времени, развитой уже в онтологии Гегеля [11, с. 151-153], на новизну которой в сравнении с Кантом не обращают внимание историки философии, исследующие проблему времени.

Хабермас, критикуя постмодернистскую и неоконсервативную критику модерна как «просвещения», совершенно справедливо замечает: «Возможно, постпросвещением они просто маскируют свою сопричастность к почтенной традиции контрпросвещения» [17, с. 11]. Гегель вместе с критикуемыми им романтиками и зачинает эту «почтенную традицию контрпросвещения».

Возможно, мы хотели бы в угоду нашей схематизации отнести Гегеля к постмодерну и неоконсерватизму, но для последних и прошлое, и настоящее, и будущее растворены в текущей *сиюминутности игры* со всеми ценностями культуры или с их прагматическим присвоением в качестве культурного и человеческого капитала: как для постмодерна отсутствуют абсолюты и вечность в качестве нормативного и телеологического идеала времени, так и для неоконсерваторов нет ничего «вечного» и «святого», что не приносило бы прибыль. Вывод, который мы делаем здесь: гегелевский модерн, как и осознание современности романтиками, оборачивается контрпросвещением и контрмодерном.

Также мы не можем согласиться и со следующими, очевидно модернизированными интерпретациями гегелевского «нового времени»: «Современность, которая понимает себя из горизонта нового времени как актуализацию новейшего времени, должна реализовать, осуществить в виде *непрерывного обновления разрыв нового времени с прошлым* (разрыв – это дискурс постмодерна, но никак не гегелевской диалектики; выделено нами – авт.)». Вряд ли можно принять и такое понимание Гегеля, когда «проблема самообоснования, самоподтверждения модерна» представлена для него «в качестве философской проблемы и притом в качестве основной проблемы своей философии» [17, с. 17]. И уж совсем модернистским выглядит следующее положение Хабермаса: «Для этого подходят понятия, обозначающие движения, которые возникли в XVIII столетии вместе

с термином «время модерна» или «новое время» либо получили свое в то время новое и до сегодняшнего дня действительное значение – революция, прогресс, эмансипация, развитие, кризис, дух времени и т.д. Эти понятия стали ключевыми в гегелевской философии» [17, с. 13]. Ну уж никак не являются просветительские понятия «революция, прогресс, эмансипация, кризис» для Гегеля «ключевыми», если не воспринимать его философию в контексте левого неогегельянства, марксизма, неомарксизма и т.п. Или тогда мы должны самого Гегеля признать вслед за Кантом «просветителем»? Что, может быть, и близко к истине, но всё равно никак не вписывает обозначенные понятия в гегелевский дискурс.

Временное самосознание эпохи Просвещения порой не совсем правомерно рассматривают как прогрессистскую «стрелу времени»⁴. Сам концепт «просвещение» имел явно эзотерическую, масонскую природу и лишь на поверхности производил смыслы «рациональности», «свободы», «равенства» и «братства» [14, с. 156]. Смущает нас в *схематичных характеристиках* Просвещения и отнесение всех французских философов – Вольтера и Дидро, Монтескье и Руссо, Гольбаха и Даламбера – к одному, монотонному типологическому ряду.

Сложную природу просветительской философии и философского мышления Просвещения вне историко-философских стереотипов реконструирует на примере Дидро и Гольбаха итальянский автор Джузеппе Рикуперати: «Обращаясь к Дидро и Гольбаху, представлявшим, скорее, радикальную фазу зрелого Просвещения, чем его «особое течение», можно заметить, что они не остановились ни на стадии критическо-деструктивного отрицания, ни на стадии конструктивной натурфилософии, грозившей заключить зарождающегося мыслящего человека в рамки жесткого детерминизма... Дидро, по своей природе менее склонный к следованию какой-либо системе, пошел иным путем. Его кипучий материализм вырвался из плена детерминистской логики: как мыслящий человек и как философ он понял, что существует огромный потенциал творчества, связанный с эстетикой, с областью чувств, с освобождающей, а не сковывающей человека этикой, и что этот потенциал не тождествен действительному разуму. Таким образом, облик философа усложнялся и становился все более бунтарским.

⁴ Действительно, это «время индустриализма» было рациональным продуктом духовного производства первого поколения западных интеллектуалов-просветителей, но оно носило первоначально ограниченный, субкультурный характер

Он устанавливал новые связи с прошлым и с будущим» [12, с. 19]. Здесь Дидро оказывался близок не только зарождавшемуся романтизму, но и немецкой диалектике.

Аналогичную сложность представляет и фигура Ж.-Ж. Руссо. Разве Руссо, повлиявший на самого *великого немецкого просветителя* – Канта [9, с. 29-37], не был первым «романтиком» и «антимодернистом» с его идеей «нравственного регресса» и обожествлением «первобытной стадии» в истории человечества, будучи одновременно плоть от плоти Просвещения? Да и сами романтики уже не вмещались в некие схемы «древние – новые», «классика – новое».

Мы уже отмечали [8, с. 171; 15, с. 28; 16, с. 26-27], что новая мифология показала свою двойственность – рационализм и иррационализм, созидательно-объединительный и разрушительный потенциал в управлении обществом – в эпоху Французской революции. Та концепция линейного поступательного прогресса «цивилизации», которую выработали просветители в борьбе с христианско-католической теологией, в реальной жизни обнаружила тенденцию замыкания в круг по образцу культурологической доктрины Вико – Европа столкнулась с «живым мифом», с новым мифотворчеством. Разум Просвещения под знаменем которого буржуазия вступила в эпоху Великой Французской революции, вдруг обернулся, как двуликий Янус, иррациональным движением стихии народных масс и якобинской диктатурой, религией Разума и обожествлением императора Наполеона. Европа столкнулась с новым мифотворчеством на почве капиталистического фетишистского сознания. На стыке научного рационализма Просвещения и политического мифотворчества родился европейский романтизм, попытка которого утвердить нового Прометея в человеческой культуре, в конце концов, закончилась ницшеанским Сверхчеловеком.

«Новое» становится самоназванием модерна: «Новое время», «современность», «модерн». Если в предыдущих культурно-цивилизационных системах основным вектором темпорального восприятия мира оставалось «прошлое», «традиция» (даже в христианском сознании с его эсхатологическим ожиданием «будущего»), то в эту эпоху основной вектор времени человеческого и социального бытия в горизонте индустриализма и капитализма определяют *инновации*, постоянный поиск «утраченного времени» и его «новое переосмысление», капитализация и присвоение «нового времени», погоня за «грядущим» и будущими темпоральными инвестициями,

в том числе, в культурный (человеческий) и просто – в экономический капитал.

Но эта погоня часто оборачивается не тем Будущим, которое помещается в горизонте грядущего Второго Пришествия Христа и Страшного Суда, и не тем будущим повседневно и уютного бытия человека, а тем «стойческим будущим», которое *уже* *времени*, прямо по Хайдеггеру, определяя в горизонте *моей* личной смерти и *мою* личную повседневность «простого человека» – «здесь и сейчас». И остановку времени, его приземление и профанизацию вечности уже не просто в «вечном возвращении», как у Ницше, а в *простом «вращении»* *земного бытия человека*, его практик самости «здесь и сейчас», на грешной Земле, что проделали «постмодернисты» XX века (трансгуманисты теперь, в XXI столетии, пытаются не только присвоить себе «время», но и «вечность» в её профаном варианте «личного бессмертия»).

Понятно, что схематизмы и архетипы современной мифологии возникали на уровне «культурного бессознательного» и воспроизводились в творчестве тех новых «элит духовного производства», которые сформировались в эпоху *мануфактуризации культуры модерна*. Каждая из этих «мануфактурных корпораций», призванная конструировать мифологию, идеи и концепты модерна, делала это на свой лад. Странно, но менее всего способными к этому оказались «идеологи», «учёные» и «университетские философы» (сами эти понятия часто тогда отождествлялись), разрывая дихотомии культуры и ментальности модерна в пользу жёстких рационализаций и «культы Разума». Это и вызвало призывы романтиков, литераторов и музыкантов по преимуществу, создать на базе «искусства» новую мифологию, вобравшую всё многообразие темпоральных архетипов и мифологем.

Относительно «учёных» и «философов», которые рационализировали проблему времени в XVII-XIX веках, написано достаточно много статей и книг. А вот место *истинных творцов* «новой мифологии», на наш взгляд, остаётся почти не занятым. Мы имеем в виду творчество поэтов и писателей, мыслителей и пророков (не университетских профессоров, каковым оставались и Хайдеггер, и даже Фуко!).

Это они составили то «*Братство*» *взыскующих времени* (разумеется, среди них были масоны и прочие эзотерики), о котором писал Г. Гессе: «В соответствии с нашим уставом жили мы, как должно пилигримам, не пользуясь ни одним из тех удобств, которые порождены миром, обезумевшим под властью золота, числа и вре-

мени, и опустошают человеческую жизнь; сюда относятся, прежде всего, механизмы, как-то: железные дороги, часы и тому подобное... шли мы, как известно, не только через пространства, но и через времена. Мы направлялись на Восток, но мы направлялись также к Средневековью или в Золотой Век, мы бродили по Италии, по Швейцарии, но нам случалось также останавливаться на ночь в X столетии и пользоваться гостеприимством фей или патриархов... Подобно тому, как мы, члены Братства, совершали наши кругосветные путешествия без автомобилей и пароходов, как силой нашей веры мы преображали сотрясенный войной мир и преворчали его в рай, в акте такого же чуда мы творчески заключали в одном мгновении настоящего всё прошедшее, всё будущее, все измышленное» [7, с. 285, 265, 266]. К этому «братству» мы относим И.В. Гёте и О. де Бальзака, А. Шопенгауэра и Ф. Ницше, О. Уайльда и М. Пруста, Т. Манна и Д. Джойса, самого Г. Гессе и множество «последних интеллектуалов» конца XX века.

Маркс когда-то писал, что разделение труда «становится действительным разделением лишь с того момента, когда появляется разделение материального и духовного труда» [10, с. 30], и связывал начало разделения труда с кастой священников. Но если не впадать в модернизацию, равную европоцентризму, то отдельные, специализированные сферы культуры и формы сознания, независимые друг от друга или старающиеся быть таковыми – религия, искусство, мораль, политика, право, наука, философия, литература, журналистика и т.д. – возникают только в эпоху модерна, которая их порождает как таковые, как «вещи в себе и для себя», пользуясь специализированным языком наукообразной философии, но продолжает искать в предшествующие эпохи до сих пор (вечные поиски «классики»), проектируя туда, в культурный капитал прошлого, свои собственные парадигмы, идеи и образы.

В XIX веке окончательно происходит то, что мы называем «мануфактуризацией духовного производства»: разделение религии – на секты и «церкви» (особенно в протестантизме); искусства и литературы – на роды, виды и жанры; морали – на кодексы, этикет и «науку этики»; политики и права – на «государства», «классы», «партии», «власти» (законодательные, судебные, исполнительные), идеологии, юридические и политические «теории»; науки – на «парадигмы», «дисциплины» и «школы», а дисциплины – на «знания» (эмпирические, теоретические).

В немецкой «классической философии», стремящейся стать «наукоучением», т.е. наукообразной философией (наукоучением, гносеологией), также начинают выделяться собственные «дисциплины»: онтология, логика, история философии, философия истории, феноменология, антропология⁵, философия духа, социальная философия, этика, эстетика, гносеология (её окончательно ввели и к ней свели философия неокантианцы) и т.д.

Современный миф в его развитой морфологии – какой-то кентавр, сплав рационального и образного, рационального и иррационального, естественного и сверхъестественного, научного и паранаучного, обыденного и праздничного, и т.п. Он содержит в себе образно-логические, часто наукообразные, паранаучные и даже откровенно квазирелигиозные оценки прошлого и нормы (схемы) планирования будущего по критериям настоящего («здесь и сейчас») в политическом сознании, искусстве, литературе и философии [13, с. 67-74]. Как можно критиковать с позиций рассудка и рационализма другую сторону ментальности модерна – иррационализм и мистицизм, самому не впадая в параноидальную гордыню (бред протестантского, научного и философского величия одновременно)?

В кантовской педантичной заочной полемике со Сведенборгом⁶ и сказалась шизофреническая раздвоенность нововременного сознания. Как можно критиковать с позиций рассудка и рационализма другую сторону ментальности модерна – иррационализм и мистицизм, самому не впадая в параноидальную гордыню (бред протестантского, научного и философского величия одновременно)? Когда мы берём и гипертрофируем одну из сторон действительности и, соответственно, один из моментов нашего мышления, то и получается классическая паранойя (околомышление, парамышление и недомысле)⁷, верная спутница шизофрении, возникших в мыслительных и духовных практиках Нового времени (потому медики-психиатры и

⁵ Антропология, в том числе и «философская», не возникла в XX веке, как пишут в учебных изданиях, – уже Кант начинал изложение своей критической философии с «антропологии», Гегель в конце жизни начинал читать этот курс лекций, а собственно Фейербах положил её в основание своей философии

⁶ Он его аналитически атакует с позиций естествознания, будто это что-то значит для мистика, напрямую общающегося с Богом! Да и Сведенборг, великий учёный и инженер своего времени (в первый доместический период своей жизни), разбирался в ньютоновском естествознании, наверное, не хуже Канта

⁷ Кстати, паранойя (παράνοια) и переводится как «околомышление», «парамышление». Или два мышления в одном? Тогда это или диалектика, или шизофрения

недоумевают над их причинами, не видя того, что и приметил Фуко).

И Гегель в этом культурном хронотопе остаётся не только самым репрезентативным в плане и самосознания, и мифологизации модерна, следуя характеристике Хабермасом гегелевской

философии, но и «вечным бессознательным» «неклассической» или постмодернистской философии, которое она до сих пор вынуждена постоянно «преодолевать» и рационализировать (или мистифицировать).

Список литературы:

1. Гайденко, П.П. Время. Длительность. Вечность: проблема времени в европейской философии и науке / П.П. Гайденко. – М., 2006.
2. Гегель, Г.В.Ф. Лекции по истории философии. Книга первая / Г.В.Ф. Гегель // Сочинения. – Т. IX. – М.-Л., 1932.
3. Гегель, Г.В.Ф. Лекции по истории философии. Книга вторая / Г.В.Ф. Гегель // Сочинения. – Т. X. – М.-Л., 1932.
4. Гегель Г.В.Ф. Лекции по истории философии. Книга третья / Г.В.Ф. Гегель // Сочинения. – Т. XI. – М.-Л., 1935.
5. Гегель Г.В.Ф. Лекции по философии истории / Г.В.Ф. Гегель. – СПб., 2000.
6. Гегель Г.В.Ф. Философия права / Г.В.Ф. Гегель. – М., 1990.
7. Гессе, Г. Паломничество в страну Востока / Г. Гессе. – М., 2004.
8. Динамика гражданского общества, этноконфессиональная толерантность и диалог культур: эпистемологические модели: коллектив. моногр. / В.П. Римский [и др.]; под ред. В.П. Римского. – Белгород, 2012.
9. Кант, И. Ответ на вопрос: Что такое просвещение? / И. Кант // Собрание сочинений в восьми томах. Том 8. Статьи. Лекции. Избранные письма. Из рукописного наследия. – М., 1994. – С. 29-37.
10. Маркс, К. Немецкая идеология. Критика новейшей немецкой философии в лице её представителей Фейербаха, Бауэра и Шtirнера и немецкого социализма в лице его различных пророков / К. Маркс, Ф. Энгельс // Сочинения. – Изд. второе. – Т. 3. – М., 1962.
11. Мельник, Ю.М. Время жить и время созерцать... Экзистенциальные смыслы и философское понимание времени в классической европейской культуре / Ю.М. Мельник, В.П. Римский. – СПб., 2014.
12. Рикуперати, Дж. Человек Просвещения / Дж. Рикуперати // Мир Просвещения. Исторический словарь. – М., 2003.
13. Римская, О.Н. Современное мифосознание и субкультурные религии / О.Н. Римская, В.П. Римский // Научные ведомости БелГУ. Серия «Философия. Социология. Право». – 2012. – № 8 (127). – Вып. 20. – Белгород, 2012. – С. 67-74.
14. Римский, В.П. Демоны на перепутье: культурно-исторический образ тоталитаризма / В.П. Римский. – Белгород, 1997.
15. Римский, В.П. Миф и религия: проблема генезиса и культурно-исторической специфики архаических религий / В.П. Римский. – Белгород, 2003.
16. Римский, В.П. Проблема соотношения мифа и религии: методологический анализ. Дисс... к. филос. Наук / В.П. Римский. – Ростов н/Д., 1985.
17. Хабермас, Ю. Философский дискурс о модерне / Ю. Хабермас. – М., 2003.
18. Энгельс, Ф. Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии / Ф. Энгельс // К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч. 2-е изд. – Т. 21. – М., 1961. – С. 269-31.

ГБОУ ВПО «Белгородский государственный институт искусств и культуры», Белгород

УДК 177.9

В.В. Варава ПОЗИТИВИСТСКАЯ ПАРАДИГМА СМЕРТИ В КОНТЕКСТЕ ФИЛОСОФСКОЙ ЭТИКИ

В статье рассматривается позитивистский подход к смерти, ставший основой для современных танатологических моделей, в том числе и для трансгуманизма. Показано, что рационалистические воззрения, являющиеся основой позитивизма, вступают в противоречие с философской этикой.

Ключевые слова: смерть, наука, позитивизм, философия, этика, законы природы, нравственный закон.

Современная культура настолько перенасыщена различными образами смерти, что складывается ощущение абсолютной прозрачности «последней тайны», ее доступности для человека, который, однако, не перестает при этом оставаться смертным. Во многом подобному взгляду способствовало широкое распространение *позитивистской картины мира*, в которой смерть выступает как закон, как необходимый принцип существования живого. Отсюда один шаг до «трансгуманистского» приручения смерти как необходимого иммертологического звена в ситуации радикального биологического гедонизма, которое это направление пропагандирует.

В тоже время позитивизм с его претензией на «научность», «достоверность», «объективность» сталкивается с серьезным препятствием в лице *этического субъекта*, который хочет не «научной истины», но *правды жизни*, пускай даже ценой разрушения всякой «истины». В русской философии с ее всегдашним запросом на нравственный абсолют это особенно наглядно. В этом смысле этико-философские построения русской мысли находятся в жесткой оппозиции с любыми *иммертологическими проектами позитивизма*. Рассмотрим основные элементы этого проекта, которые складывались в контексте западноевропейского метафизического рационализма.

Определенные успехи науки в середине XIX века поставили под сомнение все непроверяемые, недоказуемые феномены человеческого бытия. Только *принцип верификации* стал единственным методом достижения истинности. Поэтому смерть была переведена в эмпирический ряд, и как тогда казалось, через опытные наблюдения появилась возможность достичь подлинного «знания о смерти». Этому предшествовали определенные традиции классического рационализма. Имя Лейбница одно из наиболее значительных в этой традиции. 69-й параграф «Монадологии» гласит, что «... во вселенной нет ничего невозделанного, или бесплодно-

го: нет смерти, нет хаоса, нет беспорядочного смешения, разве только по видимости» [1, с. 425]. Это своеобразное кредо рационалистического истолкования мироздания. «Здравый смысл» требует наличия всеобщей логической связанности универсума. Мир может быть понят и объяснен только как всецело разумная реальность, чьи проявления суть умопостигаемые феномены.

Бытийность смерти Лейбниц отрицает в силу того, что логически и онтологически она должна была бы быть разрывом сущего, пустотой, то есть, нарушением гармонического устройства Вселенной. Поскольку Вселенная существует, она существует в качестве тотально заполненной реальности. *Сущностно уплотненный универсум* в своем бесконечном бытии стремится в бездну бесконечно малых миров. На острие «иглы мира» раскрывается новый мир, в глубине которого еще один и т.д. До дна сущего дойти нельзя, его просто нет: везде наполненность бесконечно разнообразной жизнью.

Все небытийное, непостижимое – кощунственно для абсолютного разума Бога, который оказывается в определенном смысле и «природой, не терпящей пустоты». Пустота – враг предустановленной гармонии, пустота – враг принципа достаточного основания, пустота – враг самого бытия. Пустота, в конце концов, по Лейбницу, – это софизм. Допустить пустоту – и универсум развалится, его бы просто не было. *Non ergo vacui* преследует Лейбница, и он стремится избавиться от него постулированием тезиса о том, что в природе сущего нет смерти. Вопреки очевидному Лейбниц заявляет: «... не будет так же ни совершенного уничтожения, ни смерти в строго метафизическом смысле» [2, с. 275].

Важно то, что Лейбниц отрицает смерть метафизически, понимая, что *онтологическая пустота* (случись смерть реально в смысле средневекового *ens in rem*) – величайший абсурд, который нельзя ни помыслить, ни допустить. Но эмпирически смерть может существо-

вать, это не так страшно и противоестественно, ибо, как говорит философ: «... смерть как и рождение, есть лишь превращение одного и того же животного, которое то возрастает, то уменьшается» [3, с. 374].

Лейбниц сформировал тот образ смерти, который станет метафизической аксиомой для современной *биоцентричной парадигмы человека*. Элементы умершего тела не истребляются в бытийно ужасное Ничто, они трансформируются в другие элементы, образуя новые сущности и т.д. Человек оказывается чем-то наподобие сознательной «таблицы Менделеева», являющейся органической частью бездушного механического универсума.

Совершенно схожая логика на природу состояний жизни и смерти присуща Моисею Мендельсону, чьи взгляды были весьма популярны в России в XIX веке. «Мы видим, что жизнь и смерть, поскольку они имеют отношение к телу, не так разграничены и разделены в природе, как это кажется нашим внешним чувствам. Жизнь и смерть представляют собою звенья нераздельной цепи перемен, члены беспрерывного ряда изменений, теснейшим образом связанных между собою переходными ступенями. Нет такого мгновения, когда можно бы категорически заметить: теперь умирает животное!» [4, с. 11].

Эта апория, спроецированная на экран смерти, дает загадку вселенского масштаба: что такое последний момент жизни и первый момент не-жизни (смерти)? Есть ли это «уже не», и «еще не», существует ли оно, пускай и в качестве безумно малого мига, но как некая реальность? На это невозможно рационально ответить, как и невозможно понять смену состояний сущего. Чтобы истолковать смерть как *переход без скачков*, Лейбниц использует термин «транскреация». С его помощью оказывается возможным обосновать передвижение тел в пространстве без пустот ссылкой на *непрерывность творения*.

Таким образом, вообще нет никакого разделения в бытии, оно невозможно, ибо привело бы к полной нигилизации сущего. Смерть остается в пределах сущего, как посясторонний элемент. У Лейбница в чистом виде нет идеи трансцендентности, ибо подлинная трансценденция – это и есть та страшная пустота, бесконечная потусторонность, сущностная запредельность, в которой действительно исчезает всякая позитивная достоверность и определенность.

Отрицание смерти как провала сущего в небытийную пустоту коренится в лейбницеvской

монадологической телеологии. Допустить смерть как не-бытие, значит допустить не только онтологическую, но и семантическую пустоту. Смерть как тотальный нигилизатор несет в себе отрицание смысла сущего, а это невозможно, ибо природа, как утверждает Лейбниц, блюдет прекрасный порядок, способствующий полноте и совершенству вещей.

Лейбниц, таким образом, наложил на проблему смерти *монадологическое табу*, стремясь показать, что проблемы, в сущности, нет. Он решает философские проблемы сообразно императивам здравого смысла, подводя итог многовековым исканиям рационализма и определив на долгое время совершенно определенную парадигму смерти. Тем самым был создан новый вариант эпикурейского софизма смерти, представший для новоевропейского научного мышления в качестве «идола закона». Это представление о смерти оказалось столь сильным, влиятельным и живучим, что стало не только *догмой биологии* и вообще науки, но и канонами массового сознания, которое вопреки действительному здравому смыслу, честной интеллектуальной совести и нравственным велениям сердца упорно продолжает верить в то, что смерть есть закон природы.

Онтологически изгнанная из природы пустота-смерть вынуждена будет уже не в качестве софизма, но реальной, непреодолимой трагедией врываться в душу человека последующих эпох, у которого уже не будет того онтологического оптимизма, который был свойствен принципиально не эсхатологичной рационалистической метафизике.

Кант внес существенную лепту в становление рационалистического образа смерти. Это проявилось уже в полной мере в работе 1754 года «Вопрос о том, стареет ли земля с физической точки зрения». В ней Кант, пытаясь объяснить механизмы старения и гибели преимущественно с естественно-научных позиций, формулирует те причины смерти, которые являются основанием философии биологизма, ставшей впоследствии доминирующей теорией истолкования сущности жизни и смерти. Постепенно «научность» под покровом философии будет стремительно проникать в различные описания человека (антропологические, и даже этические) и претендовать на однозначно-непротиворечивую истинность. Философия будет становиться все более и более научной, человек станет постепенно исчезать из сферы гуманитарного знания пока полностью не растворится в бесконечной многоголосице постмодернистского нигилизма.

Кант полагает, что в основе жизни и смерти лежат одни и те же механизмы. Что приводит к возрастанию, приводит также и к убыванию. Механизмы роста и старения имманентны самому живому. Гибель живого объясняется как *количественное убывание витальной силы*, приводящее к морфологической деформации его структуры; это ведет в итоге к смерти. «Ибо, в то время как питательные соки, поддерживающие его жизнь, отлагаясь на каналах, перестают их расширять и увеличивать в объеме, внутренние полости этих каналов сужаются, кругообращение соков затрудняется и животное съезживается, стареет и умирает» [4, с. 98-99].

Такие представления, порожденные рационалистической диалектикой жизни и смерти, лежат в основе радикальной биоцентристской интерпретации человека. Здесь главную роль играет «закон», которому, согласно Канту, подчинено все живое. Это своеобразная *апология естественности*, культ естественности. Закон «естественной гибели» касается как отдельного существа, так и мира в целом. На месте погибшего мира, согласно Канту, в другом месте Вселенной создается другой мир. Плодородность природы (как, впрочем, и ее плотоядность) не имеет предела и не терпит пустоты. Умершее тут же восполняется вновь рожденным и так до бесконечности, ибо «творческая» потенция природы бесконечна. От гибели частного, единичного целое не терпит никакого ущерба, наоборот, оно торжествует. Во «Всеобщей истории и теории неба» Кант пишет: «Бесчисленное множество животных и растений ежедневно погибают и становятся жертвой бренности; но не меньшее число их природа создает вновь в других местах неистощимой своей способностью воспроизведения и заполняет пустоты» [6, с. 212].

Если живое гибнет естественно и закономерно, если это всеобщий принцип существования, то «категорический императив» не имеет ни смысла, ни права на существование. Подлинный категорический императив исходит из констатации *недолжности хищнического строя природы*, он должен разбудить совесть, и, возможно породить высокую живую нравственность «общего дела», а не формально-схоластическую «этику долга».

Таков абсолютный детерминизм смерти: все должно прийти к гибели, ибо это естественно, а значит – закономерно. Смерть гомогенна живому; один и тот же механизм порождает живое, и, в конце концов, говорит Кант, «незаметно доводит его до полной гибели». *Естественно то, что гибнет, а что гибнет, то есте-*

ственно. Смерть естественна – вот краеугольный камень философии позитивизма, которая и есть *философия естественности*, которая входит в жесточайшее противоречие с принципами отечественной философской этики.

Воззрения Гегеля и Шопенгауэра представляют собой также чисто рационалистический способ осмысления смерти. В их построениях смерть находит свое логически закономерное место в универсальной системе жизни, органично в нее встраиваясь и придавая ей целостность и завершенность. В «Энциклопедии философских наук» смерть у Гегеля рассматривается как диалектически необходимый момент выхождения духа, который мыслится исключительно понятийно: «Смерть непосредственного единичного живого существа есть выхождение духа, – это выхождение следует понимать не плотски, а духовно – не как выхождение по естеству, а как развитие понятия. Понятие снимает односторонность рода, поскольку именно род этот не находит для себя адекватного осуществления, а скорее проявляется в смерти как сила отрицательная по отношению к действительности единичных существ» [7, с. 24].

Смерть у Гегеля есть результат фатального противоречия единичного и рода. Всеобщность, необходимость, а значит, и разумность следует искать исключительно в роде: отдельные индивиды неполноценны, ущербны, свою исполненность и завершенность они находят лишь в целом. Но это и есть смерть. Торжество целого проявляется в смерти, в которой единичное терпит полное фиаско: в смерти род показывает себя силой, властвующей над единичным.

Таким образом, смерть необходима, ибо организм изначально болен своей односторонностью, частичностью. Но эта частичность, приговоренная к гибели, не есть предмет для эмоционально-волевого и нравственного переживания. Тожество бытия и мышления – гарант разумности всех действительно происходящих процессов. Гибель эмпирического индивида не самосуца, она играет роль средства, цель же – род и его подготовленность для возникновения в нем духа: Органическая природа, согласно Гегелю, заканчивается тем, что «через смерть единичного род приходит к самому себе» и, соответственно, становится предметом для себя. А в этом и состоит «возникновение духа».

В этом смысле каждый индивидуум есть извечная неполнота, отклонение от родового понятия, он случаен и несуществен. Ему инкриминируется невыполнение онтологической задачи, в силу чего он находит закономерное нисхождение в смерть. Здесь причина и логическое

объяснение смерти: *несоразмерность со всеобщностью*. Это «изначальная болезнь» индивидуума, его «прирожденный зародыш смерти». И снятие этой несоразмерности есть «свершение его судьбы», согласно Гегелю.

В конце концов, Гегель приходит к утверждению логической необходимости смерти. По словам Г. Зиммеля у Гегеля «... жизнь и смерть стоят на одной ступени бытия как тезис и антитезис» [8, с. 38]. Смерть есть как бы логическая асимметрия индивида и рода, которая не имеет отношения к человеку как таковому, с его запросами, терзаниями и тревогами. Данный тип рефлексии оправдывает «естественность» биологического процесса рождений и умираний организма. Здесь смерть объяснена, понятно, почему она есть. Гегель раскрывает механизм функционирования смерти.

Сама же смерть, ее «природа» остаются вне пределов постижимости. Методологическое кредо рационализма – сохранять максимальную нравственную отрешенность по отношению к живому человеческому переживанию, которое в философии Гегеля выражено с максимальной полнотой.

А. Кожев говорит о том, что Гегель впервые осознал фундаментальное значение конечности человеческого бытия. Может это и так. Но какие нравственные выводы сделал Гегель из открытия человеческой конечности? В свете идеи «необходимости смерти» можно вполне определенно ответить, что никаких, имеющих значимость для нравственного бытия человека. Вот итоговое размышление А. Кожева о смысле философии смерти Гегеля: «Человек является тем единственным в мире существом, которое *знает*, что должно будет умереть, поэтому можно сказать, что он есть сознание своей смерти: подлинно человеческое существование есть существующее сознание смерти или смерть, осознающая себя. Человек достигает своего совершенства, достигая полноты самосознания, он является конечным по самой своей сущности, только в сознательном принятии факта своей конечности достигает он кульминации своего человеческого существования. Именно полное (дискурсивное) понимание смысла смерти конституирует ту гегельянскую Мудрость, которая завершает Историю, сообщая Человеку полное Удовлетворение» [9, с. 205].

Шопенгауэр как бы нарочито и демонстративно противостоит Гегелю, обнаруживая с ним сущностное единство. С.Н. Булгаков называет Шопенгауэра «рационалистом навыворот», подчеркивая тем самым, тождество и с Гегелем, и со всей спекулятивной традицией схоластики.

Шопенгауэр говорит: «Глубочайшая внутренняя сущность каждого животного, а также человека лежит в *species*, в нем, а не в индивидуе коренится столь мощно возбуждающая воля к жизни. Напротив, непосредственное сознание находится только в индивидуе, поэтому он мнит себя отличным от рода, поэтому боится смерти. Воля к жизни проявляется в индивидуе как голод и страх смерти, в *species* – как половой инстинкт и забота о потомстве. Поэтому мы видим, что природа, свободная от заблуждений индивида, так заботится о сохранении рода и так равнодушна к гибели индивидов: они для нее лишь средство, а род – цель» [10, с. 494].

Таким образом, род, сохранность которого – высшая цель природы, главная забота «воли к жизни». Она безразлична к мукам и страхам отдельной личности, которая переживает смерть как трагедию. С точки зрения разума, постигшего «высшую» природную необходимость – никакой трагедии в исчезновении индивидуального бытия нет и быть не может.

Если обратиться к взглядам классических позитивистов можно обнаружить очевидные инвариантные черты представителей различных стран в вопросах, касающихся смерти.

Согласно Спенсеру, разрушение (дисгармония), гибель, смерть – естественные, нормальные процессы любого эволюционного развития. Распад способствует организации более сложных форм жизни; и эти ритмы воссоединения и разрушения являются вечными и господствующими во вселенной. Так, признавая естественный подбор полезных видоизменений единственным фактором органической эволюции, он все же считает, что для усиления обеспечения жизни не только естественный подбор играет решающую роль. Все дело в смерти. Он пишет: «Для того чтобы оно усилилось [свойства, обеспечивающие жизнь], необходимо, чтобы индивидуумы, которые обладают не более как средней силой этой способности, чаще подвергались смерти, чем те индивиды, которые одарены этой способностью в высокой степени» [11, с. 405].

Когда Спенсер объясняет нравственные чувства человека, то он прибегает к распространенному в позитивистской среде альтруистическому объяснению из сочувствия и симпатии, которые развились в общем ходе цивилизационной эволюции.

До 1917 года в России были распространены книги французского философа-позитивиста Луи Бурдо: «Вопрос о жизни. Очерк общей социологии» (1902), «Вопрос о смерти и его различные решения» (1911). Это фундаментальные

работы, в которых дана систематизация позитивистских представлений о смерти, включающая рассмотрение таких вопросов как «возникновение представлений о душе и о будущей жизни», исследование доводов в пользу будущей жизни», (невещественность души, простота души), «воплощение душ, метампсихоз», «вопрос о месте будущей жизни», «вопрос о длительности будущей жизни», «виды деятельности в будущем существовании», «закон смертности», «нравственные выводы».

Поскольку философа волновали пантеистические аспекты «будущей жизни», то его философия переходит в естественную религию, в глубокое благоговение перед Природой.

Говоря о смерти, он говорит о ней в терминах «общего закона» и необходимости. Причем рождение и смерть для него – случайности. Л. Бурдо выводит закон «смертной повинности», формулировку которого мы приведем полностью: «Необходимо, чтобы все конечное имело и конец, чтобы все начавшее быть, и переставало быть. Рождение и смерть – два взаимно-соответствующие термина. Конец человека даже необходимее, чем его начало, потому что он мог бы не родиться и это зависело бы от пустяков, но раз он родился, ничто не может освободить его от обязанности умереть» [12, с. 254]. Это своеобразный позитивистский гимн смерти, в котором смысл человеческого бытия низводится на абсолютную степень ничтожества.

Будучи «общим законом», которому подчиняется все, смерть, по мнению Л. Бурдо, не включает в себе ничего, что могло бы вооружить против нее разум. Полагая смерть необходимостью в мировом строе, Бурдо делает такой «нравственный» вывод: «Будем наслаждаться жизнью ... Будем уметь жить, но не будем отказываться и от смерти» [12, с. 201].

Подобные взгляды высказывает и другой позитивист А. Дастр, книги которого также были распространены в дореволюционной России. В работе «Жизнь и смерть» (1914) он делает классический позитивистский вывод: «Смерть представляется простой привилегией высших организаций, она словно выкуп, оплата за искусную сложность организации» [13, с. 72]. Примечательны слова «выкуп» и «оплата», свидетельствующие о сугубо биологическом строе мысли, в котором отсутствует духовно-нравственная телеология человеческого существования.

Очевидно сходство с Кантом, Гегелем, со всей традицией классического рационализма,

вопреки, но и благодаря которому позитивизм и появился.

В позитивистском духе трактует смерть Фрейд. Причем у него отношение к смерти связано вообще с появлением человеческой духовности как таковой. Механизмы формирования религиозных представлений у архаического человека Фрейдом описываются в терминах «воображал», «создавал», «выдумывал». Духовная сфера, по Фрейду, конструируется полусознательно, полу-бессознательно самим человеком. Смерть играет роль «духовного первотолчка»: «У тела умершего любимого человека зародились не только представления о душе и вере в бессмертие, но и осознание вины, страх перед смертью и первые этические требования [14, с. 19].

Фрейд, таким образом, предполагает наличие какого-то до- и безрелигиозного состояния человека, когда он был уже человеком, но еще не имел веры. Это позитивистская утопия относительно происхождения человека и его культуры. Смерть скорее вызывает идею небытия, чем второго, другого бытия. По Фрейду, перед умершим рождается вера; скорее наоборот – смерть порождает страх, тревогу, неуверенность и неверие, в конце концов. Для религиозных людей смерть является религиозным испытанием, и многие теряли веру как раз перед беспощадным и неумолимым ликом смерти.

Марксистскую философию справедливо трактовать как социологический вариант позитивистской идеологии. Так, в «Философском словаре» советского периода можно встретить такое определение смерти: «...необратимое прекращение жизнедеятельности организма, неизбежный, естественный конец существования живого существа». Здесь нет ничего, имеющего хоть какое-то отношение к философии. В.А. Неговский пишет: «Марксистская философия давно решила вопрос о смерти как о закономерном и естественном завершении жизни. Марксистская философия решила и вопрос о бессмертии: после смерти человек остается жить в результатах его творчества, в совершенных им делах» [15, с. 55].

Онтологической основой этих представлений является идея *полного ничто* после смерти. Помимо того, что это состояние *ничто* невозможно никоим образом верифицировать, допущение его в качестве финального, абсолютного и всепоглощающего итога жизни приводит еще и к тому, что тогда в ничто превращается и сама наличная жизнь до смерти. *Если после смерти ничего нет, то ничего нет и до нее*. «Если есть небытие, то что есть бытие, т.е. если есть нечто

несуществующее, ведь тогда и существующее оказывается несуществующим», – писал Н.Н. Трубников [16, с. 77].

Сторонники нигилистических взглядов совершают не только логическую, но более глубокую онтологическую ошибку, допуская существование абсолютно негативного *ничто смерти* как состояния, следующего за абсолютно позитивным состоянием *что жизни*. На чем основывается этот онтологический дуализм, вступающий в абсолютное противоречие и с позитивной онтологической интуицией греков, и с онтологическим нигилизмом буддизма?

Ни на чем, кроме идеологической убежденности. Поэтому В.А. Неговский и говорит, что пока «до конца еще не изучены» все механизмы смерти и умирания, что якобы дает повод для идеалистических спекуляций. Кроме того, за вычетом онтологических, гносеологических и логических аргументов против «небытия» после смерти, есть еще и нравственная аргументация, пожалуй, самая важная для практической жизни человека. Н. Н. Трубников спрашивает: «И что тогда толку, что мы жили, если наша смерть бросила нас в небытие. Значит, наша жизнь не имела смысла, не имела никакой цены» [15, с. 66].

Убежденность в полном уничтожении человека после смерти лишает человека всякого достоинства, что открывает дорогу к цинизму, жестокости, мизантропии. Если моя жизнь не имеет ни цены, ни достоинства, тогда и жизнь других людей тоже их не имеет. Что из этого следует? Н.Н. Трубников делает честный вывод: «Его жизнь и его смерть тогда значат для мира не больше. Значит? А значит, что можно убить себя и другого, можно убить всех. Всем и всему цена копейка» [16, с. 67].

Углубленная рефлексия над нигилизирующим действием смерти ставит под сомнение все ценности жизни, тем самым пробуждает нравственное мышление.

Традицию западно-европейского метафизического рационализма (и иррационализма), и на его основе возникшей метафизики позитивизма и марксизма, в которой обнаруживается идентичность взглядов Гегеля и Шопенгауэра, Канта и Спенсера, можно охарактеризовать в терминах «пантеистического витализма» (Янкелевич) и «диалектического смертобожничества». Само понятие «смертобожничество» (или «смертопоклонство»), принадлежащее русским мыслителям, последователям учения Н.Ф. Федорова, А.К. Горскому и Н.А. Сетницкому, довольно точно выражает тотальное умонастроение секулярной эпохи, полагающее

смерть должным и необходимым явлением в жизни. Авторы труда «Смертобожничество» дают ему такое определение: «утверждение наряду с активностью человечества смерти как предела, ограничивающего человека, рано или поздно ведет к допущению того, что в лице смерти мы имеем дело с превосходящей силой, которая в окончательном итоге так или иначе (в явной или тайной форме) обоготворяется. Можно с достаточной уверенностью говорить, что всякое такое учение, на почве религиозной или безрелигиозной – безразлично, влечет за собой обожествление смерти, выливаясь в практическое и теоретическое смертобожничество» [17, с. 60].

«Диалектическое смертобожничество», усматривающее, безусловно, позитивное биологическое значение смерти для жизни, широко представлено в современном мышлении. Типичным является рассматривать смерть как «жизнеорганизирующий принцип», а жизнь и смерть рассматривать как тождественные понятия, определяющими натуралистическую ценность универсума: «ибо рождение и смерть суть звенья единого жизненного процесса» [18, с. 74].

«Единый жизненный процесс», в котором смерть всего лишь звено – наследие гегелевской диалектики безучастности, в которой нет нравственной уязвленности, личной вовлеченности в осознание уничтожения жизни. Констатируется лишь биологическая работа смерти; смерть в третьем, но не в первом лице.

Таким образом, оказывается, что смерть – результат жизни. Устранение нравственной оценки из эволюционного процесса «рождение-смерть» приводит к телеологическому абсурду – развитие жизни ведет к смерти как цели развития. Научный анти-телеологизм всегда вступал в радикальное противоречие с духовным поиском смысла бытия, составляющим нравственную основу человека. Поэтому наука может предложить человеку лишь такой рецепт «достойного выживания».

Можно сказать, что это «этическое кредо» современной науки, которую не поражает абсолютная безнравственность «условий эволюции», которая не видит ни абсурда, ни зла в этом процессе. Классическая биологическая апология смерти высказана А.А. Богомольцем в книге «Загадка смерти»: «Освободив организм от забот поддержания вида созданием половой функции, обеспечив организм возможную полноту и совершенство индивидуального развития, природа тем самым обрекла его смерти. Смерть пришла к нам, как одна из форм

внутреннего приспособления к эволюции жизни, где ради прекрасного мгновения расцвета индивидуальности принесено в жертву ее бессмертие. Ничто не может остановить разрушительного для формы потока времени! Бессмертна лишь зародышевая плазма, сулящая в грядущих поколениях сохранить путем наследственной передачи частицу нашего “я”» [19, с. 16].

Таким образом, ни *сциентистический оптимизм*, возлагающий надежды на науку и только на науку в деле преодоления смерти; ни *сциентистический скептицизм*, отрицающий возможность победить смерть именно с научных позиций, оказываются не способными вникнуть в действительную проблематику человеческой конечности, так как игнорируют метафизическую основу человеческого существования и несуществования. В результате позитивизм приходит либо к научной, либо к социальной утопии.

Позитивистские представления о природе человека, основанные на естественнонаучных (прежде всего биологических) предпосылках, находят единодушное неприятие у русских философов. Г.П. Федотов пишет: «В наше время биология ... ложится в основу всех новейших идеологий рабства» [20, с. 157]. Философ имел в виду идеологию расизма, но им верно подчеркнута сущность самого феномена: биология, положенная в фундамент тех или иных мировоззренческих построений, детерминирует человека законами природной необходимости, тем самым лишает его сущностной свободы, загоняя в тиски материалистического рабства. Современный повышенный интерес к «телесным практикам» как раз и является разновидностью «новейших идеологий рабства», в свое время отмеченных Г.П. Федотовым.

Э.Л. Радлов в статье «Мистицизм в современной философии» говорил о разочарованности рационализмом, который неизбежно возникает в творческом сознании. Попытки позитивизма отрицать философию бесполезны. Ни Кони, ни Геккель, ни Дарвин «... не в состоянии были убедить, что их выводы, отрицавшие философию, способны дать удовлетворительное решение философских проблем» [21, с. 37].

Обстоятельная критика позитивистского отношения к смерти дана В.Ф. Эрном в статье «Социализм и проблема свободы» (1907), посвященной анализу утопизма социалистических и анархических идей. На примере работы психолога А. Токарского «О страхе смерти» В.Ф. Эрн показывает, как позитивистская наука

и позитивистская философия, стараясь быть ценностно нейтральными, объективными и беспристрастными, совершенно игнорируют *реальность факта смерти* и исключают действительное положение вещей, и, в конце концов, опускаются до уровня мечтаний и фантазирования.

Позитивистское неприятие смерти в «первом лице» сам объект исследования делает недостоверным. Вместо реальности изучения феномена мы имеем дело лишь с отвлеченным текстом, в котором степень достоверности измеряется не действительным переживанием автора, но лишь его научной вовлеченностью. Эрн совершенно точно замечает, что Токарский говорит о смерти так, как будто ее реально не существует, или, по крайней мере, она не имеет к нему никакого отношения. Как итог – полная профанация исследуемого объекта: «И вот оказывается в результате, что из поля зрения науки, совершенно исчезает такой грандиозный и такой универсальный факт, как уничтожение каждого живущего человека *смертью*» [22, с. 71].

Это положение не только сохраняет силу для современных исследований смерти, но приобретает поистине универсальный характер. «Бессмертные» исследователи препарировали смерть, раскраивая ее в бесконечных семиотических, культурологических, танатологических и прочих узорах. Тем самым теряется онтологическая достоверность и нравственная значимость для человека этого, по словам Эрна, «самого универсального, самого кричащего, самого непонятного из всех фактов».

В конечном счете, позитивистская наука рекомендует не думать о смерти, вытеснять размышления о смерти каким-нибудь мыслительным процессом, ибо, с точки зрения позитивизма, как замечает Эрн: «...внимательное вглядывание в факт смерти, есть случай навязчивой идеи, который представляет собой уже явление п а – т о – л о – г и – ч е с к о е!» [22, с. 73].

Критика позитивистской религии прогресса, согласно которой человек смертен – человечество бессмертно, дана С.Н. Булгаковым в статье «Основные проблемы теории прогресса» из сборника «Проблемы идеализма». Абсолютизированное человечество, которым позитивизм пытается оправдать бессмысленность уничтожения человека смертью, оказывается по С.Н. Булгакову, иллюзией, слепой верой, суеверием. В традициях русского абсолютизма смысла жизни С.Н. Булгаков пишет: «Имеет наша жизнь абсолютный смысл, цену и задачу, ее имеет и человечество; но если жизнь каждого человека, отдельно взятая, является бессмысли-

цей, абсолютной случайностью, то также бессмысленны и судьбы человечества» [23, с. 258-259]. Вера в бессмертие бессмысленного человечества это, по Булгакову, вера в *мертвое бессмертие*.

В итоге, позитивистское игнорирование метафизической сущности бытия, пренебрежение к философской стороне жизни, оборачивается вульгаризацией и смерти, и жизни. В.Н. Ильин писал, что «... обыденное мирозерцание обыденных людей – плоский, серенький позитивизм – превратило таинство смерти в такую же обыденщину, как купля, продажа, завтрак, обеды, ужины ...» [24, с. 94]. «Серенький позитивизм», таким образом, оказывается господствующей философией в эпоху всеохватности рационалистического мировоззрения.

Итак, метафизические принципы позитивизма, воспринимающие смерть как закон, можно свести к некоторым инвариантным положениям:

1. Бесконечность мира во времени и пространстве.
2. Вечность как форма бесконечного пространства.

Список литературы:

1. Лейбниц, Г.-В. Монадология / Г.-В. Лейбниц // Собр. соч.: в 4 т. – М.: Мысль, 1982. – Т.1. – С. 413-430.
2. Лейбниц, Г.-В. Новая система природы / Г.-В. Лейбниц // Собр. соч.: в 4 т. – М.: Мысль, 1982. – Т.1. – С. 271-282.
3. Лейбниц, Г.-В. Переписка с Кларком / Г.-В. Лейбниц // Собр. соч.: в 4 т. – М.: Мысль, 1982. – Т.1. – С. 430-529.
4. Мендельсон, М. Федон или о бессмертии души / М. Мендельсон. – Санкт-Петербург, 1837. – 127 с.
5. Кант, И. Вопрос о том, стареет ли земля с физической точки зрения / И. Кант // Соч.: в 6 т. – М.: Мысль, 1963. – Т.1. – С. 93-115.
6. Кант, И. Всеобщая естественная история и теория неба / И. Кант // Соч.: в 6 т. – М.: Мысль, 1963. – Т.1. – С. 115-263.
7. Гегель, Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. Т.3. Философия духа / Г.В.Ф. Гегель. – М.: Мысль, 1977. – 471 с.
8. Зиммель, Г. К вопросу о метафизике смерти / Г. Зиммель // Логос. – М.: Мусагет, 1910. – С. 34-49.
9. Кожев, А. Идея смерти в философии Гегеля / А. Кожев. – М.: Логос, 1998. – С. 208.
10. Шопенгауэр, А. Мир как воля и представление. Т. II / А. Шопенгауэр – М.: Наука, 1993. – 672 с.
11. Спенсер, Г. Опыты научные, политические и философские / Г. Спенсер. – Мн.: Современный литератор, 1998. – 1408 с.
12. Бурдо, Л. Вопрос о смерти и его различные решения / Л. Бурдо. – М.-Петербург: Издание А.С. Суворина, 1911. – 301 с.
13. Дастр, А. Жизнь и смерть / А. Дастр. – СПб.: «Прометей», 1914. – 144 с.
14. Фрейд, З. Мы и смерть / З. Фрейд // Рязанцев С. Танатология – наука о смерти. – СПб.: Восточно-Европейский институт психоанализа, 1994. – 384 с.
15. Неговский, В.А. Об одной идеалистической концепции клинической смерти / В.А. Неговский // Философские науки. – 1981. – №4. – С. 51-63.
3. Непрерывность мира во времени и пространстве («природа не терпит пустоты»).
4. Небытие – не абсолютное небытие, но низшая степень несовершенства природы, пантеистически слабая степень самого бытия.
5. Диалектическое включение небытия в природный круг.
6. Детерминизм существования.
7. «Закон сохранения» (материи, энергии, бытия, жизни).
8. Незыблемость законов логики. Закон противоречия – «последнее логическое основание всего мыслимого» (Кант).
9. Смерть – метаморфоза вещей, не должна иметь отношения к нравственным страданиям человека.
10. Исключение нравственности из философской рефлексии над смертью.

Очевидно, что эти положения располагаются по сторону основополагающих этических принципов, и прежде всего потому, что здесь исключен человек в своей страдающей, то есть нравственной сущности.

16. Трубников, Н.Н. О смысле жизни и смерти / Н.Н. Трубников. – М.: РОССПЭН, 1996. – 383 с.
17. Сетницкий, Н.А. Смертобожничество / Н.А. Сетницкий, А.К.Горский // Из истории философско-эстетической мысли 1920-1930-х годов. Вып. 1. – М.: ИМЛИ РАН, 2003. – С. 53-127.
18. Культин, С.Е. Бессмертие или реальность / С.Е. Культин // Философские науки. – 1991. – №9. – С. 73-84.
19. Богомолец, А.А. Загадка смерти / А.А. Богомолец. – М.: 1927. – 47 с.
20. Федотов, Г.П. Рождение свободы / Г.П. Федотов // Русские философы (конец XIX – середина XX века): Антология. Вып.3. – М.: Кн. палата, 1996. – С. 157-175.
21. Радлов, Э.Л. Мистицизм в современной философии / Э.Л. Радлов // Новые идеи в философии. Сборник пятый. Теория познания II / под ред. Н.О. Лосского. – СПб.: Из-ство «Образование», 1913. – 325 с.
22. Эрн, В. Социализм и проблема свободы / В. Эрн // Новая жизнь. – 1907. – №2. – С. 68-87.
23. Булгаков, С.Н. Основные проблемы теории прогресса / С.Н. Булгаков // Проблемы идеализма. Сборник статей [1902] / под ред. М. Колерова. – М.: Модест Колеров и «Три квадрата», 2002. – 736 с.
24. Ильин, В.Н. Эссе о русской культуре / В.Н. Ильин. – СПб.: Акрополь, 1997. – 461 с.

Московский православный институт святого Иоанна Богослова, Москва

УДК 1.091.470

В.В. Лыткин ПРОБЛЕМА ИДЕАЛА В ФИЛОСОФИИ XIX ВЕКА

В данной статье предпринята попытка анализа некоторых тенденций, характерных для социальной философии XIX века, времени глубоких структурных перемен во всех сферах российского и европейского общества. Как и в наше время, тогда шел поиск путей развития общества, активно обсуждалась и решалась проблема сущности исторического процесса. При этом данную тематику разрабатывали представители различных философских и социологических направлений, то есть складывались различные методологические подходы исследования направленности развития общества. В это время формировались новые философские направления, такие как экзистенциальная философия, философия русского космизма, дававшие впоследствии неожиданные и феноменальные результаты.

Ключевые слова: идеалы, космизм, Циолковский, антропологические идеалы, социальные идеалы, будущее человечества, общественный прогресс, индивидуальное совершенство.

Говоря о философских представлениях русского космизма, о том облике будущего, который разрабатывался в его рамках, мы неизбежно сталкиваемся с проблемой создания идеала. А именно, идеала социального и идеала антропологического [8, с. 56-74]. Неизбежным при этом становится и наше обращение собственно к вопросу о сущности идеала, становлении и развитии социального и антропологического идеала в рамках истории философии и истории социальных учений. Идеал (от греч. *idea*) – образец, образ, определяющий характер и способ поведения человека, общества или его части. Как всеобщая форма целеполагающей деятельности идеал выступает во всех сферах общественной жизни и жизни человека.

В то же время, анализ работ представителей русского космизма, и прежде всего «Космической философии» К.Э. Циолковского явно указывает на их «проектный характер». При этом под проектом мы подразумеваем идею, образ, воплощённые в форму, обоснование, раскрывающие сущность замысла и возможность его практической реализации. Проект, это план работы, мероприятия и другие задачи, направленные на создание нового продукта.

Особенностью мышления русских космистов и К.Э. Циолковского была близость их проектов к социальному утопизму. Социальный утопизм – особый тип сознания, возникший на основе особого понимания и применения утопических идей и поисков. Социальный утопизм и утопия имеют общие корни: незавершенность истории, неприемлемость существующего мира и стремление к социальной гармонии. Однако присущее утопии «мифическое» преобразование мира вытесняется в социальном утопизме стремлением к его реальному преобразованию в соответствии с предлагаемой моделью. Основными характеристиками социального утопизма являются

проективность, нормативность, априоризм, антиисторизм, максимализм, перфектибизм. Установка на преобразование мира, а не на характерное для утопии фантастическое воплощение или теоретическое обоснование идеала подчеркивает присущий социальному утопизму технический, инженерный подход к реальности [9].

Наиболее полно проблема идеала была поставлена и решена определенным образом в немецкой классической философии. И. Кант, связал проблему идеала с проблемой внутренней цели и стал анализировать ее в контексте эстетической способности суждения. По мнению И. Канта, явления, у которых нет цели, и которая могла бы быть представлена образно, не имеют идеала, например, его нет у природы. Единственным из всех известных нам явлений, действующих по внутренней целесообразности, является человек как представитель рода, составляющего его цель [4, с. 204].

Кантовское понимание идеала как «максимума совершенства», недостижимого на практике, но служащего своеобразной путеводной звездой общественного прогресса, сохраняет свое объективное значение и в настоящее время. У Канта идеалы обладают значительным практическим потенциалом и играют заметную роль в человеческой деятельности. Человек, согласно представлениям И. Канта есть не просто разумное существо. Он призывается разумом побуждаться, причем побуждаться активно, к моральному поведению. По мнению И. Канта это выражается в почитании человеком морального закона. Таким образом, философ преодолевает противоречие долга и стремления к счастью, утверждая, что счастье человека и блаженство человечества достижимо, когда их поведение подчинено единому моральному закону [13, с. 207]. Таким образом,

для И. Канта, в целом, смыслом жизни, а, в определенном значении и идеалом, становится связь добродетели и блаженства. У К.Э. Циолковского находим похожие рассуждения. Ученый считал, что вселенная живет вечно, но развитие ее циклично. Вселенная бесконечна во времени и пространстве. В процессе своего бесконечного развития, рано или поздно, в разных своих частях, она закономерно и неизбежно порождает жизнь, которая столь же закономерно эволюционирует в разумную стадию своего развития. В конечном итоге разум, порожденный вселенной, начинает активно воздействовать на процессы, происходящие в ней самой, не допуская ее гибели, но совершенствуя ее, улучшая всячески. Иными словами, разумом движется вселенная к счастью и лишь через разум счастье достижимо для вселенной в целом. Так К.Э. Циолковский формулирует принцип космической этики: цель разума – достижение счастья в масштабах вселенной [15].

С этой точки зрения любая этическая ценность сопутствуется понятием долга, который способствует достижению счастья человеком и человечеством. Так учение И. Канта о долге начинает соседствовать с понятием «заботы» о достоинстве человека и о достижении счастья человечеством. В «Критике практического разума» И. Кант доказывает, что общее для всех людей определение нравственного закона, поисками которого он собственно и занимается, может быть лишь условным, формальным. Дело в том, что это определение нравственного закона не только не может, но и не должно заключать в себе никакого указания на реальное, действительное содержание мотивов и интересов, которыми люди обычно руководствуются [1, с. 65]. Формула нравственного закона не должна, по мнению И. Канта, заключать в себе никакой характеристики содержания предписываемой им деятельности. И если бы формула нравственного закона содержала в себе это указание, указание на то, что надо делать и как, то нравственный закон сразу лишился бы своего безусловного значения, своего абсолютного звучания. Он стал бы зависеть от постоянно меняющихся реальных, фактических условий. Именно поэтому формула основного закона практического разума, получившая у И. Канта название «категорический императив», гласит: «Поступай так, как если бы максима твоего поступка посредством твоей воли должна была стать всеобщим законом природы» [6, с. 261]. Сознательные действия субъекта направлены через категорический императив на высшие цели человечества. Заслуга И. Канта заключается,

в частности, в том, что он связал прогресс общества с сознательными действиями субъекта, направленными на целенаправленное достижение идеала, стремление к этому достижению. Эти действия основываются Кантом на принципе свободы [12, с. 59]. По мнению И. Канта, высказанному им в «Критике практического разума»: «Жизнь есть способность существа поступать по законам способности желания. Способность желания – это способность существа через свои представления быть причиной деятельности предметов этих представлений» [6, с. 320]. Кант понимает идеал как прообраз, прототип всех вещей (и это сближает его с Платоновской традицией), которые, будучи копиями этого прототипа, заимствуют у него материал для своей возможности. При этом, по мнению Канта, содержание идеала относительно, его качественное наполнение и содержание всегда носит временный, конкретный характер. Даже нравственные идеалы не постоянны. Таким образом, идеал отражает неудовлетворенность людей своим настоящим [10, с. 142].

Для человека характерно свободное, сознательное действие в соответствии с целями общества. Идеал является этим представлением об итоговом, предельном совершенстве человеческого рода. Он включает в себя осознание того, что человек есть цель собственной деятельности, а не средство для кого-то или для чего-то, будь то бог или вещь в себе. Согласно Канту, идеал, это полное преодоление противоречий между индивидом и обществом. Каждый шаг по пути прогресса, это, шаг по пути реализации этого идеала.

Русский космизм переходит в практическую плоскость рассмотрения проблемы идеала, становясь «проектом», стремясь определить пути, этапы и шаги достижения своей социальной и гуманитарной утопии. Уже на начальных стадиях оформления определилась характерная черта космизма, идея возможности достижения космического пространства и различных объектов Вселенной, возможность решения земных социальных и гуманитарных проблем за счет научно-технического прогресса, ухода в космос, как идеального места для идеальной социальной преобразовательной деятельности.

По мнению В.Ф. Одоевского в V тысячелетии человечество в техническом и индивидуально-нравственном плане шагнет далеко вперед. При этом, в будущей человеческой цивилизации особое место, по мнению В.Ф. Одоевского будет занимать Россия, как наиболее передовая в техническом отношении страна. Таким образом, В.Ф. Одоевский утверждает, что в бу-

дущем будет реализован социальный идеал славянофилов, западников и большинства русских мыслителей об особенном месте России в будущем развитии человеческой цивилизации, ее особенном предназначении. Ее мессианской роли. В этом произведении Одоевский высказывает идею о том, что космонавтика может стать средством разрешения проблем перенаселения Земли. В описываемый им период времени люди уже нашли: «...способ сообщения с Луною – она необитаема и служит только источником снабжения Земли разными житейскими потребностями, чем отвращается гибель, грозящая Земле по причине ее огромного народонаселения. Эти экспедиции чрезвычайно опасны, опаснее, нежели прежние экспедиции вокруг света: на эти экспедиции единственно употребляется войско. Путешественники берут с собой разные газы для составления воздуха, которого нет на Луне» [11, с. 43]. Более того, В.Ф. Одоевский полагает, что в будущем приблизится к идеалу и человеческая личность.

Деятели Французского Просвещения были правы, рассматривая человека как «самоцель», как высшую цель, как своеобразный «самоидеал». Таким образом, для них главным авторитетом становился не Бог и божественное, а человек. Человеческое, природное. Но, в таком случае, если выводить идеал из человеческих потребностей, то он вновь окажется в подчиненном положении, окажется подчиненным неким внешним обстоятельствам. В данном конкретном случае идеал станет зависимым от Природы. Он опять окажется не свободным, подчиненным. А, значит, нарушится основной принцип, оправдываемый И. Кантом – принцип свободы человека.

Согласно И. Канту идеал – представление о высшей цели и назначении человека на земле. Человек свободен, если живет в соответствии с целью, которую он сам определил, сам перед собою поставил. Иными словами, согласно Канту, цель, а, значит, и идеал, не могут быть навязаны извне [5, с. 70-72]. Идеалом Кантовской этики является нравственное и интеллектуальное самоусовершенствование каждого отдельного человека, каждого индивидуума. Иными словами, каждый человек должен стать бескорыстным и доброжелательным сотоварищем всех других людей, Человек, при этом, должен будет смотреть на других людей, не как на средство своих эгоистических целей, а как на цель своих индивидуальных действий и поступков. Он должен существовать ради других людей. Именно из этих рассуждений и появляется «категорический императив» И. Канта

[5, с. 74]. Перефразируя Канта можно сказать: поступайте так, как хотите, чтобы с вами поступали другие.

Таким образом, Кант поставил человека в круг ограниченного мира явлений; за пределами его он обнаруживает мир непознаваемых вещей, куда помещает абсолютные идеи разума: бога, душу и свободу.

Что же Кант считает идеалом государственного строя? Для И. Канта это то, что можно представить только с помощью чистого разума, что должно причислить к идеям, которым не может быть адекватного предмета в опыте, что есть вещь сама по себе. Такой вещью самой по себе среди людей является совершенная правовая конституция. Совершенный государственный строй – вещь недостижимая, светлая точка на бесконечном горизонте, к которой устремляется человечество в вечном стремлении. Более конкретно И. Кант определяет идеальное общество, идеальный политический строй как всякую истинную республику, которая может быть не чем иным, как представительной системой народа для обеспечения его прав от его имени в лице всех объединившихся граждан и через его избранных (депутатов). Хотя здесь под республикой подразумевается не республиканский строй, а государство вообще, тем не менее, симпатии Кант к республике, как определенному государственному строю, не подлежат сомнению. Правда, он не говорит об этом прямо, ибо не в такое время он жил, чтобы говорить вслух о таких вещах. Что же касается реального, сиюминутного утешения, которым должен удовлетвориться народ, то, по мнению И. Канта, утешение для народа может заключаться в том, что именно монархия является наилучшим государственным строем, в том случае, если монарх добр. Впрочем, это утверждение, по мнению самого философа, относится к тавтологическим изречениям и ничего иного не говорит, кроме того, что лучший строй тот, с помощью которого правитель государства становится лучшим правителем, иначе говоря, лучший строй тот, который является лучшим.

В то же время, при таком подходе идеал оказывается чем-то абсолютно недостижимым или достижимым лишь в абсолютной бесконечности. Идеал подобно горизонту, все время отодвигается в будущее по мере приближения к нему. И. Кант показал, что под категорическим императивом сокрыта идея абсолютного равенства всех индивидов перед лицом закона, а под «эмпирическими» условиями его осуществления, социальное неравенство.

Похожие идеи обнаруживаем и в русском космизме, где «проект» разрабатывается прежде всего для человека, в его интересах, для достижения им персонального совершенства. Под ноосферой (сферой разума) В.И. Вернадский понимал такую стадию в развитии биосферы, когда разумная, интеллектуальная деятельность совокупного человечества начинает принимать геологические, планетарные, а затем и внепланетарные масштабы. При этом жизнедеятельность человека приобретает такое значение, такой характер, когда уже не может протекать вне иных биосферных процессов. При этом само человечество начинает переосмысливать свое место в биосфере, роль и предназначение, как части общепланетарного, космического процесса. Все это ведет к изменению интеллектуальной, научно-технической, нравственной стороны бытия человека и общества, изменению основ их существования.

Идеалом стадии ноосферного развития человечества является его «автотрофность», освобождение его от получения энергии из биосферы Земли, расширение человечества, его эволюционного развития сначала на ближний, а затем и на дальний космос. И К.Э. Циолковский и В.И. Вернадский крайне высоко оценивают здесь место и функции творца, создателя нового знания [7, с. 9]. В частности, по этому поводу В.И. Вернадский отмечал, что: «Я уверен, что все решает личность, а не коллектив, elite страны, а не демос» [3, с. 214]. Впоследствии эта идея «нравственного самоусовершенствования» как единственного пути человечества к идеальному состоянию вошла в состав многих философских концепций (например, религиозно-этического учения Л.Н. Толстого, Ф.М. Достоевского, и вплоть до русского космизма).

Фихте пошел дальше своего учителя. Он стал допускать в качестве возможного средства достижения идеала – насилие. Он полагал, что нельзя дожидаться, пока Кантовский идеал Человека и общества воспримут все. На это потребуется слишком много времени. Достаточно, чтобы некоторые восприняли этот Идеал, а затем насадили его среди остальных, заставив их принять его. Это приведет к созданию идеального общества.

Гегель понял бессилие этого идеала, сравнил исследователей идеи нравственного самоусовершенствования с благороднейшим человеком, который боится обнажить меч в борьбе против порока. Впрочем, Гегель (а так же и Шеллинг) в целом не отвергает возможности насилия для утверждения истинного социального идеала. Единственно, он говорит о необходимости из-

бегать «крайностей якобинцев». Для него, в результате, человеческим, личностным идеалом, воплощенным в реальности, становится Наполеон [5, с. 76]. Соответственно, идеал человека для Гегеля, это уже не всесторонне и гармонически развитая личность, а только личность, умеющая мыслить диалектически. При этом совершенно безразлично, кем эта личность является во всем остальном.

В целом, идеал не является законченным результатом. Результат достигается путем создания и возможного исполнения «плана», «проекта». Человек в виде идеала может находить лишь некое направление на истину. При этом истина сама по себе остается для него недостижимой, ибо это истина абсолютная. С этой точки зрения идеал, как социальный, так и антропологический может рассматриваться только в виде направления к достижению совершенства, но не как рецепт этого достижения. «Проект» же становится возможной дорогой по его претворению в жизнь как «рецепт» по достижению цели.

Вряд ли можно сомневаться в том, что корни проблемы идеала, в том числе идеала социального и антропологического, уходят в античность. Первые попытки по разработке идеала принадлежат, по всей вероятности, Сократу. Позднее они появляются в теории идеального государства Платона (Атлантида). Не случайно и то, что Кант сопоставлял свой идеал с Платоновским эйдосом [10, с. 137].

Фихте продолжает развивать учение Канта о категорическом императиве и морали. Он истолковывает его как интеллектуальную интуицию стремления к активности и свободе. По мнению Фихте, человек, это упорядоченный продукт природы. Природа вложила в человека собственные силы, поэтому в нем сосредоточены и низшие и высшие страсти, в человеке есть понятия необходимости и свободы. Но человек, это не только объект, но и субъект. В то же время, по сути своей, человек активен, поэтому точнее будет рассматривать человека не как сочетание субъективного и объективного, а как тождество субъекта и объекта.

Рассуждая о свободе человеческой личности, Фихте приходит к выводу, что это есть объективная необходимость, при этом свобода в смысле независимости достигается только посредством долгой последовательности человеческих актов. Это моральные акты. Они направляются категорическим императивом, способным воздействовать на весь мир вещей.

В итоге, Фихте приходит к выводу о том, что необходимо стремиться к свободе, причем таким образом, чтобы воля к свободе стала зако-

ном всеобщего поведения, ибо, по его мнению, свобода и есть сама мораль, а не только ее условие. Таким образом, Фихте окончательно формулирует собственный категорический императив.

Движение к свободе есть активный процесс, который требует освобождения от внешней зависимости, ее преодоления. При этом достижение свободы личностью, согласно Фихте, возможно только в рамках истории, разным этапам которой соответствуют различные уровни понимания свободы и ее реализации. Соединение долга с чувством происходит благодаря развитию культуры человечества. Фихте полагал, что: «Воля есть тот пункт, в котором умопостижение и созерцание или реальность тесно сплетаются» [14, с. 14]. Это есть идеальный финал, и Фихте относит его к бесконечно далекому будущему. У Фихте для эмперического «Я», Я чистое не есть нечто постороннее и потустороннее. Именно к тождеству с чистым Я должен стремиться и стремиться обычный человек. Эта цель недостижима, но человек устремляется к ней постоянно. Философия истории у Фихте телеологична. Его абсолютно свободное «Я» не только источник, но и критерий, и цель исторического процесса, находящегося в абсолютной перспективе. История, по его мнению, – устремленный в будущее и бесконечно культивируемый процесс роста практического и теоретического разума, осуществляемый через сознание индивида. Человечество обожествляется Фихте, оно приравнивается к абсолютному «Я». Здесь Фихте близко подходит к Просветительскому убеждению об освобождающей и облагораживающей миссии знаний, направляющих общество к полному равновесию, равенству и единомыслию всех его членов, одинаково развивших свои способности и проникшихся мудростью. Назначением человека в обществе является его усовершенствование до бесконечности. Это и есть идеал Фихте!

Говоря о социальных идеалах, Фихте отмечает, что человек всегда существовал как общественное явление, а поэтому постоянно и изначально нуждался в праве как способе регуляции с другими индивидами. Вследствие этого, по мнению Фихте, у людей всегда было государство как общественный субъект. В то же время, приближаясь к решению вопроса о социальном идеале, Фихте делает вывод о том, что Государство – это необходимое зло, которое станет излишним в тот момент, когда люди достаточно разовьются в моральном отношении. Это произойдет весьма не скоро, спустя миллионы лет, но, все-таки, на определенном этапе,

нравственность заменит собою государство, право и церковь.

К тому времени освободятся все угнетенные народы, все нации и граждане внутри каждого общества станут равны, а войны потеряют смысл и прекратятся. Целью деятельности правительства станет создание условий, при которых всякое правительство станет излишним. Именно в результате всех этих процессов реализуется естественное состояние человека, соответствующее действительной его природе и назначению.

Постулируя принципы социальности, идеальные черты общества, Фихте вводит понятие равенства, как самого важного. При этом Фихте исходит из понятия социального равенства людей как идеала! Если бы этот идеал был реализован в действительности, он смог бы компенсировать людям их обусловленное природой физическое неравенство. Таким образом, по Фихте, вся человеческая история, деятельность и «Я» и общества есть бесконечное приближение к идеалу.

Глубинное познание реальности согласно Шеллингу, возможно только посредством активной интуиции, а она присуща лишь избранныкам, гениям. Он понимает человеческую историю как существенный этап целеустремленного развития абсолюта и реализацию творческой интуиции человека на пути их слияния с высшей объективностью. Эта цель, это слияние никогда полностью недостижима, ее следует понимать лишь как тенденцию бесконечного движения к идеальному человеческому обществу. Но это – долгая, бесконечная перспектива развития индивида и общества. В качестве ближайших целей Шеллинг видит задачу возможной реализации воплощения принципа свободы. Шеллинг полагает, что совокупный результат действий отдельных людей не совпадает с их желаниями и теми целями, ради которых они свои действия предпринимали. В целом, по Шеллингу, сущность и идеал общественного развития – это движение к свободе, что носит абсолютно абстрактный, внеисторический характер: «Где абсолютная свобода, там абсолютное блаженство, и обратно» [16, с. 106].

Историческим, общественным идеалом, согласно Шеллингу, в ближайшем обозримом будущем, должен стать «идеальный правовой строй». В данном случае им явно идеализировался буржуазный общественный строй и буржуазное право. В будущем он видел возникновение «всеобщей федерации наций», «ареопага наций» и даже «государства государств». В этом, по его мнению, будет состоять наиболее

близкая к идеалу реализация морального порядка во всемирных масштабах.

В «Философии права» Гегель создает учение об «объективном духе», которое в значительной степени повлияло на развитие, как социологии, так и социальной философии. «Объективный дух» охватывает у Гегеля сферу социальной жизни. Он понимается философом как сверхиндивидуальная целостность, стоящая над людьми. Она проявляется в человеческих связях и взаимоотношениях. С этой точки зрения, с точки зрения «объективного духа», история рассматривается Гегелем как прогресс «объективного духа» в направлении к свободе, к «сознанию свободы». Конкретно исторически это выступает в последовательной смене «духа» различных народов, выполняющих свою историческую миссию и уходящих один за другим со сцены истории.

В целом, исторический и общественный прогресс Гегель представлял как поступательное движение к абсолютной истине. Переход духа в объективное состояние означает, что его содержание не будет более стоять в разладе с его формой. Этот разлад устраняется выходом личности в общественную жизнь. Личность становится свободной лишь тогда, когда она сознательно начинает участвовать в жизни общества.

Своеобразным пониманием человеческого и социального идеала у Гегеля можно считать его знаменитое высказывание из предисловия к «Философии права»: «Что разумно, то действительно; и что действительно, то разумно» Гегель готов примириться с существующим, приняв его за возможный идеал, и не рекомендует философам вообще заглядывать в будущее. С другой стороны, согласно Гегелю социальный процесс всегда и повсюду глубоко противоречив, а поэтому его никогда нельзя оценивать однозначно. Фокусом объективной социальной нравственности у Гегеля становятся семья и «гражданское общество». Гражданское общество понимается им как сфера активности людей, которая «помещается» между семьей и государством. Но над всем этим у Гегеля сто-

ит государство. Причем здесь речь идет об идеальном государстве, государстве «согласно понятию». Гегель считал, что если бы существовало идеальное, во всех отношениях, абсолютное государство, то его можно было бы обоже- ствить. Но так как такового нет, и оно вряд ли возможно, то к подобному государству можно лишь бесконечно стремиться.

Замечательный русский философ Н.А. Бердяев, говоря об основной проблематике и направленности русской философской мысли, отмечал, что: «Когда в XIX веке в России зародилась философская мысль, то она стала, по преимуществу, религиозной, моральной и социальной. Это значит, что центральной темой была тема о человеке, о судьбе человека в обществе и в истории» [2, с. 118]. В данном случае Н.А. Бердяев отмечает, что именно профессиональная философия (в лице, прежде всего В.С. Соловьева) появляется в России в XIX веке, и в этом плане, в соответствии с концепцией Н.А. Бердяева, Россия естественным образом отставала от Западной Европы. Оставляя в стороне дискуссию о правомерности подобного подхода, обратим наше внимание на то, что Н.А. Бердяев выделяет социальную и антропологическую тематику в русской философской мысли в качестве доминирующей. Нельзя не согласиться с этой позицией замечательного философа, т.к. анализ творчества подавляющего большинства русских мыслителей, включая и представителей русского космизма, показывают, что данная тематика стояла у них на первом месте. Судьбы России и человечества, ее место в мировом цивилизационном процессе, будущее человека и общества, все эти вопросы, прежде всего, волновали русских философов. И для всех для них характерно было стремление заглянуть в будущее, постараться предвидеть, как будет развиваться общество, цивилизация, человек и человечество, иными словами, русская философия самым активным образом работала над созданием социальных и антропологических идеалов.

Список литературы:

1. Асмус, В.Ф. Иммануил Кант / В.Ф. Асмус. – М.: «Наука», 1973. – 534с.
2. Бердяев, Н.А. Русская идея / Н.А. Бердяев // Основные проблемы русской мысли XIX века и начала XX века. О России и русской философской культуре. – М.: Наука, 1990. – 528с.
3. Вернадский, В.И. Письма Петруничеву И.И. / В.И. Вернадский // Новый мир. – 1989. – № 12. – С. 214.
4. Ильенков, Э.В. Идеальное и идеал / Э.В. Ильенков // Философия и культура. – М: Издательство политической литературы, 1991 – С. 203-274.
5. Ильенков, Э.В. Об идолах и идеалах / Э.В. Ильенков. – М.: «Политическая литература», 1968. – 288 с.

6. Кант, И. Критика практического разума / И. Кант // Сочинения в 6 т. – Т.4, ч.1. – М., 1965.
7. Лесков, Л.В. Феномен человека по Циолковскому / Л.В. Лесков // Труды XXX-XXXI чтений К.Э. Циолковского «К.Э. Циолковский и философские проблемы освоения космоса». – М: ИИЕиТ РАН, 1998. – С. 3-23.
8. Лыткин, В.В. Космические альтернативы человечества. Социально-философские, антропологические и религиозные проблемы русского космизма. Монография / В.В. Лыткин. – СПб.: ООО «Книжный дом», 2012. – 208 с.
9. Новая философская энциклопедия. В 4 т. / под ред. В.С. Степина. – М.: Мысль, 2001.
10. Новиков, А.А. О парадоксах идеала / А.А. Новиков // Идеал, утопия и критическая рефлексия. – М.: ИФ РАН, РОССПЭН, 1996. – 302 с.
11. Одоевский, В.Ф. Романтические повести. 4338-й год. Петербургские письма / В.Ф. Одоевский. – Л., 1926. – С. 346–390.
12. Сулова, Л.А. Философия И. Канта (методологический анализ) / Л.А. Сулова. – М: «Высшая школа», 1988. – 223 с.
13. Философия Канта и современный идеализм. – М.: АН СССР, «Наука», 1987. – 272 с.
14. Фихте, И.Т. Наукоучение, изложенное в общих чертах / И.Т. Фихте // Труды С-Петербургского философического общества. – Вып. X. – СПб., 1914.
15. Циолковский, К.Э. Космическая философия / К.Э. Циолковский // Архив ГМИК им. К.Э. Циолковского. Ф. 1, оп. 1, д. 164. – л. 1 об. – 2.
16. Шеллинг, Р.В.И. Философские письма о догматизме и критицизме / Р.В.И. Шеллинг // Новые идеи в философии. – 1914. – № 12. – СПб., 1914.

ФГБОУ ВО «Калужский государственный университет имени К.Э. Циолковского», Калуга