

ИСТОРИЯ РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ

УДК 1(091); 165.9
ББК 87.3(2)63; 87.25

Илизаров Симон Семенович

Института истории естествознания и техники имени С.И. Вавилова РАН, доктор исторических наук, профессор, главный научный сотрудник, заведующий отделом историографии и источниковедения истории науки и техники, Россия, Москва, e-mail: sinsja@mail.ru

Куприянов Виктор Александрович

Санкт-Петербургского филиала Института истории естествознания и техники имени С.И. Вавилова РАН, кандидат философских наук, научный сотрудник сектора социальных и когнитивных проблем науки, Россия, Санкт-Петербург, e-mail: nonignarus-artis@mail.ru

Очерки по истории русской философии 50–60-х годов¹

Тимофей Иванович Райнов

Часть третья

Подготовка к публикации С.С. Илизарова и В.А. Куприянова

Ilizarov Simon Semenovich

S.I.Vavilov Institute for the History of Science and Technology, RAS, Advanced PhD (History), Professor, Chief Research Scientist, Head of the Department of historiography and Source study of the history of science and technology, Russia, Moscow, e-mail: sinsja@mail.ru

Kupriyanov Victor Aleksandrovich

St. Petersburg branch of S.I. Vavilov Institute for the History of Science and Technology, RAS, PhD (Philosophy), Research Scientist of the sector of social and cognitive problems of science, Russia, St. Petersburg, e-mail: nonignarus-artis@mail.ru

The outlines of the history of russian philosophy of the 1850-60s years

Timofey Ivanovich Rainoff

Parts three

Prepared for publication by S.S. Ilizarov and V.A. Kupriyanov

DOI: 10.17588/2076-9210.2020.3.039-047

© Илизаров С.С., Куприянов В.А., 2020

Соловьевские исследования, 2020, вып. 3, с. 39.

¹ Начало публикации (ч. 1, 2) см.: «Соловьевские исследования». 2020. Вып. 2(66). Работа подготовлена при финансовой поддержке РФФИ (проект № 19-011-00366 и проект № 20-011-00071).

3. Гетерономия и догматизм мышления

Когда в личной деятельности совмещается несколько общественно-трудовых функций, они неизбежно смешиваются друг с другом. Причиной является как органическая переплетенность всех проявлений личной душевной жизни, так и то, что по условиям времени и личных расположений, каждый склоняется по преимуществу к какой-либо одной деятельности, в силу чего остальные, совмещенные с нею в данной личности, невольно и необходимо к ней приспособляются. Результатом такого взаимопроникновения душевных функций и их приспособленности к главной, преобладающей, и является «смешение» этих функций, характерное для всех «широких» и «разносторонних» натур.

Точки зрения, привычки и формы действия, выработанные в одной области деятельности, они переносят в другие, иногда к этому вовсе не приспособленные. А то преимущество, какое они отдают одной из своих деятельностей, заставляет их смотреть на другие и практиковать эти последние, как подчиненные главной и обязанные воспринимать внушения, исходящие из нее. Благодаря этому, нарушается или и вовсе упраздняется самостоятельность, «самозаконность», «автономия» отдельных общественных функций, совмещенных в деятельности одной личности, или нормальное соотношение их осложняется и искажается примесью лично-психологических факторов. В обоих случаях, каждая из нескольких деятельностей «широкой» природы подпадает не только под свой закон и манеру, но и под принципы других, становясь, таким образом, «чужезаконной» или «гетерономной». Полезна или вредна эта «гетерономия» деятельности, являющаяся обычным следствием слабой дифференциации общества, – это всегда вопрос фактический: иногда она полезна, иногда вредна; случается и так, что одними своими сторонами она плодотворна, а другими зловредна. Но как бы ни обстояло дело с ценностью гетерономной манеры действия, сама по себе она представляет определенный психологический уклад деятельности, которым можно характеризовать иногда историю многих поколений. Эпоха 50–60 годов, с ее сравнительно слабою общественною дифференциацией, была как раз временем господства гетерономных форм деятельности. Укажем здесь только на один яркий пример этого господства.

В статье о суздальцах и суздальской критике, а также в характеристике Шелгунова, Михайловский рассказывает о том, в какие психологические формы вылилась в 60-х годах рознь «отцов» и «детей».

Началось с того, что вялость, непрактичность, плохое знание действительности и склонность к безделью, характерные для поколения «отцов», вызвали психологическую реакцию со стороны «детей», желавших быть противоположностью «отцов» и воображавших, что это им удастся. Но эта реакция не удержалась в границах личного перерождения, а распространилась едва ли не на все, чем занимались «отцы» и что перешло преемственно к «детям». И как бы не справлялись первые со своим жизненным делом, какого бы совершенства

ни достигали они в некоторых областях своей деятельности, – все подвергалось последовательному «отрицанию», и для всего, как дурного, так и хорошего, требовались новые формы и новое содержание. Но потребовать этого было легче, чем выполнить. Если в одних областях деятельности «дети» могли преобразовать наследие отцов, то в других, вслед за упразднением в них этого последнего и за невозможностью заменить его немедленно новосозданным содержанием, оставалось только пересаживать без разбора взгляды, манеры и привычки, выработанные совсем в других областях. И целые области жизни воссоздавались в 60-х годах таким «гетерономным» манером. Сапоги в смятку лучше Шекспира, поэзия Пушкина бессмысленна и бесполезна – эти многие другие, по выражению Михайловского, «бессмысленные вандализмы» являются только наиболее яркими и колющими примерами той «гетерономии», которая окрашивала в 50–60 годах не только эстетику, но и положительно все, подводя чуть ли не все содержание культуры под рубрики «нигилизма» или «староверства».

Не избежало этой «окраски» и философское мышление 50–60 гг. Гетерономия, подчинение философии не философским целям, принципам и вкусам, так глубоко проникла в мышление философов этого времени, что стала как бы вторым законом этой формы деятельности. В этом отношении между мыслителями 50–60 гг. вся разница сводится отчасти к степеням, отчасти к формам гетерономии, но почти никто из них не свободен от ее влияния вполне. Это – необходимое следствие той широты натуры и проявлений, какую они отличались, и обычный эффект переплетения и взаимного приспособления различных общественных функций, которые они выполняли.

У одних мыслителей этого времени гетерономия вытекала из примеси к их мышлению церковно-религиозных мотивов. Это, по большей части, «отцы», духовная физиономия которых сложилась задолго до эпохи великих реформ. Рисуя свой философский идеал, Новицкий замечает, что «теперь (в 1858–60 гг. – *Т.Р.*) уже чувствуется потребность сближения философии и Религии, приближается время, когда убеждения религиозные и созерцания философские сольются в гармоническое единство по высшим требованиям разума и веры». Это «единство» получает почти все свое содержание от религии, а философия должна только облечь его в отчетливо-разумную форму. «В Религии Безусловное открывается, как непосредственное присущие (т.е. присутствие – *Т.Р.*) Его в человеческом сознании, а в философии, как мысль о Бесконечном; Религия преимущественно живет в убеждениях сердца, а Философия в понятиях разума...». Дальше, в примечании, следует уже прямая ссылка на катехизис Филарета: «В немногих словах, но глубоко верно – говорит Новицкий – высказано это различие Философии и Религии в нашем православном катехизисе (стр. 2): «знание принадлежит собственно уму, хотя может действовать и на сердце; вера при-

надлежит преимущественно сердцу, хотя начинается в мыслях»². – Говоря о так называемых «антиномиях» Канта, представляющих собою одинаково необходимые, но диаметрально противоположные суждения о мире в целом, другой из философствующих «отцов», Гогоцкий, не соглашается с их Кантовым решением и замечает: «Если в стремлении к познанию Безусловного неизбежны противоречия (относительные и абсолютные), то лучше и утешительнее думать, что причиною их самое свойство конечных предметов и форм рассудка, отдельно рассматриваемых, а не мышление, не дух наш, взятый в целости, как лучшее из творений Божиих, как образ и подобие Божие»³. Решать один из основных вопросов философии, исходя из религиозных догматов о происхождении человеческого духа – значит вносить в философию гетерономию в самой резкой и неприкрытой форме. Еще дальше идет, пожалуй, Киреевский, который требует от философии – «самый источник разумения, самый способ мышления возвысить до существенного согласия с верою», поднять его «до того уровня, на котором бы он мог сочувствовать вере»⁴. Эта философия «верующего разума» (выражение самого Киреевского) представляет, очевидно, результат самой крайней гетерономии мышления. Развивая эти мысли Киреевского, Хомяков тоже рекомендует философии исходить из данных религии. «Путь, говорит он, нам издревле указан, тот живой путь, который сам ведет человека вперед к его высшей цели»⁵. По сравнению с этими столпами философской гетерономии, близких к ним по мировоззрению, но более осторожный и молодой Юркевич был как бы сторонником автономии философского мышления. Но и он требовал для философии содействия религиозной веры при постижении «высоты безусловной, Божественной идеи»⁶ и, таким образом, хотя и осторожно, вводил в философию гетерономию.

Несколько иным, но все же заметным образом проникает гетерономия и в мышление более молодой группы философов 50–60 годов. Если «отцы» блудут в философии имя и образ Божий, в соответствии с которыми и строят свое мировоззрение, то «дети» заинтересованы всего больше «сыном человеческим», интересами и вкусами человека вообще, и считают, что философия должна удовлетворять прежде всего этой верховной инстанции всякого мыш-

² См.: Новицкий О. М. Постепенное развитие древних философских учений в связи с развитием языческих верований. Ч. I. Религия и философия древнего Востока. Киев: Университетская Типография, 1860. С. 12. (У Райнова неверно указана часть II. – прим. ред.)

³ См.: Гогоцкий С.С. Критический взгляд на философию Канта: рассуждение, напис. магистром философии Сильвестром Гогоцким, для получения звания доц. философии в Имп. Ун-те св. Владимира. Киев: тип. И. Вальнера, 1847. С. 64.

⁴ См.: Киреевский И. В. О необходимости и возможности новых начал для философии // Киреевский И.В. Полное собрание сочинений в 2 т. М.: Тип-фия императорского московского университета, 1911. С. 249–252.

⁵ См.: Хомяков А.С. По поводу отрывков, найденных в бумагах И. В. Киреевского // Хомяков А.С. Полное собрание сочинений в 8 т. Т. 1. М.: Университетская типография, 1900. С. 282–283.

⁶ См.: Юркевич П. Д. Идея // Журнал министерства народного просвещения. 1859. Ч. CIV. Отд. II. С.125. Отд. оттиск. С. 74. (Указание страницы восстановлено ред.)

ления. А этот «человек вообще» – та же «широкая натура», и подчинять философию ее потребностям значит, в большинстве случаев, навязывать философской мысли не один, а, пожалуй, несколько «чужих законов». «Вообще на природу, писал Чернышевский в 1855 году – смотрит человек глазами владельца»⁷, и легко представить себе, какие требования способен предъявлять этот владелец предмету своего владения, когда он сам объявляет себя критерием и мерою всякой истины. И Страхов заявлял, что «для человека исходною точкою всегда будет и должен быть сам человек»⁸, и не только нарисовал «мир как целое» с точки зрения этого «человека», но еще и сделал его реальным центром всего бытия. «Последний судия и решитель всего – писал и Антонович – мы сами; что согласно с нашим внутренним содержанием, со всею нашей обстановкою, что нас удовлетворяет и гармонирует с общемою суммою современных нам знаний, то для нас истина как бы абсолютная, и мы принимаем ее, не справляясь с тем, что с нею станет через сотню лет»⁹. Так же думал и Ларов: «цельный человек есть исходная точка всего, что узнается в науке, всего, что совершается в творчестве философском, художественном или общественном, всего, что происходит в истории»¹⁰. Как и многое другое, и эти взгляды были доведены до крайности Писаревым: «что же такое, наконец, философия?» – вопрошал он. Неужели это медицинская гимнастика мысли, шевеление «мозгами», как говорит купец у Островского, которое начинается по нашей прихоти и прекращается по нашему благоусмотрению, не приведя ни к чему, не решив ни одного вопроса, не разбив ни одного заблуждения, не заронив в голову живой идеи, не отозвавшись в груди живым биением сердца? Да полно, философия ли это?... Так разве ж не философия двигала массой, разве не она разбивала дряхлые миры и расшатывала устарелые формы гражданской и общественной жизни? А XVIII век? А энциклопедисты?...». «Ведь надо же помнить, продолжает Писарев, что не люди существуют для науки и искусства, а что наука и искусство вытекли из естественной потребности человека наслаждаться жизнью и украшать ее всевозможными средствами. Если наука и искусство мешают жить..., так и Бог с ними, мы их знать не хотим; но это неправда, истинная наука ведет к осязательному знанию, а то, что осязательно, что может рассмотреть глазами и ощупать руками, то поймет и 10-летний ребенок, и простой мужик, и светский человек, и ученый специалист...». А всякая иная философия – «бесполезная трата сил и переливание из пустого в порожнее»¹¹. В этих пылких словах

⁷ См.: Чернышевский Н.Г. Антропологический принцип в философии // Чернышевский Н.Г. Полн. собр. соч. в 10 т. СПб.: Типография М. М. Стасюлевича, 1906. Т. X. Ч. II. С. 92.

⁸ См.: Страхов Н. И. Мир, как целое. СПб.: Тип. К. Замысловского, 1872. (статьи 1858–1865 гг.) С. XIII.

⁹ См.: Антонович М. А. Два типа современных философов // Современник. 1861. Т. LXXXVI. Отд.2. С. 404. (У Райнова неверно указан номер тома. – прим. ред.)

¹⁰ См.: Ларов П. Л. Предисловие редактора // Милль Дж. С. Система логики. Т. 1. СПб.: Издание М. О. Вольфа, 1865. С. II.

¹¹ См.: Писарев Д. И. Схоластика XIX века // Писарев Д. И. Полное собрание сочинений в 6 т. Т. 1. СПб.: Тип-фия Товарищ. «Общественная польза», 1894. С. 365–7.

как нельзя лучше выражен идеал философской истины недифференцированной общественной среды, еще не знающей, что нить истины «вообще», что всякая «истина» предполагает особый, специальный угол зрения и что истина, совмещающая точки зрения «простого мужика» и «ученого специалиста», может быть только более или менее элементарною смесью несоединенных и друг друга искажающих методов и результатов мышления.

Гетерономный характер философского мышления у младших представителей 50–60 годов зависел не только от их культа «человека вообще», но также и от преклонения некоторых из них перед естествознанием. Не подвергая его предварительной философской критике, они просто полагали его данные в основу своего мировоззрения, внося таким образом в философию мотивы, не вытекающие из чисто философского метода познания. Так поступали Чернышевский, Антонович, Писарев, Добролюбов и Сеченов, не задаваясь даже вопросом о законности и пределах значения естественнонаучных понятий в философии. Отсюда вытекал особый характер их «материализма». Он не был сколько-нибудь последовательной и законченной системой, которая, как и всякая система, предполагает известное философское обоснование, у них отсутствовавшее. Их материализм был скорее настроением, манерой мысли, незнакомой с философской критикой и легко подпадавшей под власть всяких ярких, простых и внешне законченных формул. Оттого в нем множество самых невероятных противоречий, появляющихся всюду, куда непосредственная власть материалистической формулы не достигала и где, поэтому, мыслители 50–60-х годов хватались за другие, более подходящие «формулы», не чувствуя их несогласия с материалистической. Это – обычное следствие гетерономной манеры мышления, с ее склонностью к смешению различных областей мысли.

Нельзя сказать, чтобы некоторым, по крайней мере, философам 50–60 годов было совершенно неизвестно требование автономности философского мышления. Оно встречается у них в форме потребности в «научной» философии, напр., у Лаврова, Чернышевского, Потебни и др. В понятие о научной философии входил тогда признак непредубежденности и независимости философского мышления, прежде всего, от религиозных догматов и метафизических предпосылок. Религиозно-окрашенное мышление вызывало у сторонников научной философии резкую антипатию. «Известно, как пишутся эти вещи, и что пишется в этих вещах, – то есть, известно это нам, семинаристам – писал бывший семинарист, Чернышевский. Другие могут считать это новым, – могут, пожалуй, считать хорошим, как им угодно. А мы знаем, что это такое»¹². И Страхов смеялся над поклонниками иррационального, из которых «самые глупые – спиритисты, уже переделали мир по своему и наслаждаются беседою с жителями планет»¹³. «Пусть любители призраков гоняются за призраками, –

¹² См.: Чернышевский Н. Г. Полемиические красоты // Чернышевский Н. Г. Полное собрание сочинений: в 10 т. Т. VIII. СПб.: Типография Ц. Крайза, 1906. С. 237.

¹³ См.: Страхов Н. И. Мир, как целое. СПб.: Тип. К. Замысловского, 1872. С. IX.

говорил Ларов. Их еще довольно летает около нас и каждый может выбрать себе кумир по своему вкусу. Время требует ясности, сознания, действительности»¹⁴. Но эти и подобные выпады против метафизических «призраков», не редкие в философии 50–60-х годов, свидетельствуя о проснувшейся потребности и автономности мышления, сами по себе, как мы видели, не обеспечивали их авторов от порока гетерономии мышления, хотя и суживали область проявлений этой последней.

Прямым следствием распространенности этого порока в философии 50–60-х годов является догматический характер тогдашнего философского мышления. Он выражается в безотчетной уверенности мыслителей 50–60-х годов в полной познаваемости мира и в их готовности осуществлять его познание под давлением разных гетерономных факторов. Это – обычное следствие гетерономии мышления. Оно слепо, потому что развивается под влиянием нефилософских побуждений, и оно стремительно, настойчиво и уверенно в себе потому, что слепо и не видит тех вопросов и трудностей, которые преграждают путь более автономному, сознательному и осторожному философскому мышлению¹⁵.

*Догматизм, т.е. слепота и страстность мышления 50–60 гг. все ярче проявился у Страхова. «Человечество – писал он в 1860 году – до сих пор отзывается какою-то тоскою, каким-то страхом за самого себя. Почему всегда истину считают недостижимой? Почему смотрят на себя, как на что-то промежуточное, как на ступень для более счастливых потомков? Такое расположение духа несправедливо. Истина доступна человеку в всем ее величии, во всем сиянии. Мы живем не половинною, но полную настоящею жизнью; мы центр и мера вселенной, со всем ее прошедшим и будущим»¹⁶. Напрасно стали бы мы искать у Страхова доказательства этого оптимизма: он столько же слеп, сколь и уверен в себе, – этот оптимизм. Таким же догматическим оптимизмом звучат и слова Лаврова о науке, которая «шаг за шагом... подвигается выше и выше, составленная из прочных камней, свозимых специалистами... Ей принадлежит будущее и ей одной...»¹⁷ – несмотря на то, что, по словам Лаврова, «процесс сознания не дает возможности решить есть ли он сам, как действительный процесс, результат реального бытия, или реальное бытие есть его продукт»¹⁸, несмотря, следовательно, на то, что мы не знаем, действительно ли познает «реальное бытие» та сама «наука», которой, именно на попрание этого познания,

¹⁴ См.: Лавров П. Л. Практическая философия Гегеля. Статья вторая и последняя // Библиотека для чтения. 1859. Т. 155. С. 59.

¹⁵ Далее в рукописи отсутствует 1 машинописный лист. Пропуск текста, отмеченный * __ *, восстановлен по оригиналу авторской рукописи (ОР РГБ. Ф. 441. Карт. 1. Д. 20. Л. 19–20).

¹⁶ См.: Страхов Н. И. Значение Гегелевской философии в настоящее время // Страхов Н.И. Философские очерки. СПб.: Тип-фия Пантелеевых, 1895. С. 50.

¹⁷ См.: Лавров П. Л. Практическая философия Гегеля. Статья вторая и последняя // Библиотека для чтения. СПб., 1859. Т. 155. С. 54.

¹⁸ См.: Лавров П. Л. Что такое антропология? // Русское Слово. 1860. № 10. Отд. II. С. 68.

будто бы «принадлежит будущее». Но Лавров еще пытается рассуждать, а вот Чернышевский обходится и без этого, когда провозглашает категорически, будто «существенный характер нынешних философских воззрений состоит в непоколебимой достоверности, исключает всякую шаткость убеждений»¹⁹, и когда, сознавшись откровенно в том, что он не вполне знаком с предметом, о котором говорит²⁰, пускается, тем не менее в очень решительные суждения о природе человека, основанные отчасти именно на этом незнании... Догматически и Новицкий, когда, поставив задачу философии* познание «действительности самой себе», в том числе и действительности «Безусловного»²¹, он и не пытается оправдать возможность такого познания, а даже сразу предписывает ему обратиться с данными и указаниями религии. Отождествляя вопреки Канту, теоретический разум с практическим, впрочем, без опровержения мнения Канта, – и Гогоцкий совершенно голословно придает метафизический смысл тем нравственным постулатам, которым творец критической философии отказывал в этом значении²² – и поступает таким образом, движимый слепую, но настоятельно религиозно-метафизическою потребностью. Так и Киреевский, указывая на «цельное мышление», как на средство «постигать высшую истину»²³, ничем не доказывает возможности такого познания и необходимости для него «проникнуться верою», хотя лично он, как и все славянофилы, был вполне убежден и в той возможности и в этой необходимости. Мышление философов 50–60 гг. оставалось, впрочем, в догматическом плену даже и тогда, когда они высказывали некоторые сомнения в достижимости абсолютной истины, к познанию которой неизменно стремились. Например, Антонович, очень решительно настроенный против «метафизики», заявляет тем не менее, что доступная нам временная и относительная истина есть «для нас истина как бы абсолютная, и мы принимаем ее, не справляясь с тем, что с нею станет через сотню лет»²⁴. Так и Потебня, указывая, что «вообще человека характеризует не знание истины, а стремление, любовь к ней, убеждение в ее бытии», думает, что в эволюции человеческой речи – мысли мы приближаемся все таки «к знанию дей-

¹⁹ См.: Чернышевский Н. Г. Антропологический принцип в философии // Чернышевский Н. Г. Полное собрание сочинений: в 10 т. Т. VI. СПб.: Типография и Литография В. А. Тиханова, 1906. С. 205.

²⁰ Там же. С. 199–200.

²¹ См.: Новицкий О. М. Постепенное развитие древних философских учений в связи с развитием языческих верований. Ч. I. Религия и философия древнего Востока. Киев: Университетская Типография, 1860. С. 1–9.

²² См.: Гогоцкий С. С. Критический взгляд на философию Канта: рассуждение, напис. магистром философии Сильвестром Гогоцким, для получения звания доц. философии в Имп. Ун-те св. Владимира. Киев: тип. И. Вальнера, 1847. С. 63, 43–45.

²³ См.: Киреевский И. В. О необходимости и возможности новых начал для философии // Киреевский И. В. Полное собрание сочинений в 2 т. Т. 1. 1911. С. 250; Киреевский И. В. Отрывки // Там же. С. 276. (Названия работ Киреевского восстановлены. – прим. ред.)

²⁴ См.: Антонович М. А. Два типа современных философов // Современник. 1861. Т. LXXXVI. Отд. 2. С. 404.

ствительного предмета»²⁵, т.е. к истине. Юркевич тоже заявляет осторожно: «Вероятно, что мы находимся не в центре вселенной; вероятно, что свет, идущий от внешнего мира, действует на нас, как говорит Бэкон, лучом преломленным...». Но этот «свет» все таки доступен нам, продолжает он, – «мы должны уловлять его, замечать и определять его движения и оттенки в той среде явлений, которая преломила его», потому что, благодаря этому, «познание явлений становится по мере своего совершенства познанием сущности»²⁶.

В заключение этого очерка заметим, что и гетерономия, и вытекающий из нее догматизм мышления в дальнейшем развитии русской философии пошли на убыль. Склонность к автономии мышления и попытки гносеологического уяснения познания мы отметили уже в философии 50–60-х годов. Впоследствии та и другие усиливались и учащались. Эта эволюция стоит в прямой связи с постепенным распадением старого социологического типа русского мыслителя – разностороннего деятеля слабо-дифференцированной культуры – и с рождением и развитием нового, приближающегося к типу «специалиста».

²⁵ См.: Потебня А. А. Мысль и язык. Харьков: Тип-фия. «Мирный труд», 1913. С. 125.

²⁶ См.: Юркевич П. Д. Идея // Журнал министерства народного просвещения. 1859. Ч. CIV. Отд. II. С. 120–121. (Отд. оттиск. С. 69–70. С. 72). (Номера страниц в ЖМНП восстановлены. – прим. ред.)