

Философия России. Сергей Иосифович Гессен. Конспект 1. Биографический очерк

Говоря грубо, нас обступает сейчас гораздо больше соблазнов внешней культуры, и потому нам сейчас труднее быть свободными личностями, чем нашим предкам. Поэтому в смысле достигаемого отдельными людьми результата мы действительно имеем иллюзию постоянного, как бы на месте стоящего борения, напоминающего подъём и падение волн вечно волнующегося океана. Но в глубине, под этим вечным и однообразным волнением, философ по праву видит непрерывно ширящееся в своей силе и объёме течение, рост свободы – усиление центростремительной силы в человеке, проявляющееся в усложнении встающего перед личностью долга, тех задач, которые ей предстоит решить своими свободными действиями. Возвращаясь опять к нашему сравнению, мы можем сказать, что, если степень отклонения нашего фактического поведения, уподобленного нами пунктиру, от той непрерывной идеальной линии, которую вычерчивает нам долг нашей личности, то увеличивается, то уменьшается, то остаётся себе равной, – сама эта идеальная линия нашего долга усложняется с течением времени, принимает всё более сложные и труднее поддающиеся рациональной формулировке очертания. В этом усложнении «индивидуального закона» личности, непрерывно совершающегося в глубине, тогда как на поверхности мы видим вечное волнение тех же её подъёмов и падений, и заключается рост человеческой свободы и личности, т. е. развитие нравственности.

Гессен С. И. «Основы педагогики»

Сергей Иосифович Гессен – русский философ-неокантианец, педагог, правовед, историк педагогики, литературовед, публицист, соредактор журнала «Логос». В «Словаре профессоров и преподавателей Санкт-Петербургского университета (1819–1917)» его достижения описываются следующим образом: «Педагогические идеи Гессена получили всемирную известность, использовались для организации образовательного процесса в ряде стран. В центре его внимания были вопросы этики и философии воспитания, а также развитие идей социальной педагогики. Являлся одним из создателей сравнительной педагогики. Исследовал историю развития отечественной педагогики в XX в. Критиковал идею огосударствления образования и введение принципа партийности».

Сын Иосифа Сауловича (впоследствии Владимировича) Гессена, общественного и политического деятеля, правоведа и публициста. Родился 16 (28) августа 1887 г. в Усть-Сысольском уезде в городе Усть-Сысольск, умер 2 июля 1950-го в польском городе Лодзь. Будучи внебрачным сыном от православной женщины Анны Ивановны Макаровой (дочери хозяина квартиры, в которой И. В. Гессен жил, отбывая ссылку в Усть-Сысольске) в 2 года был взят в семью Гессена, в 9 лет усыновлен официально.

Не будет ошибкой сказать, что решающее влияние на формирование интереса юного Сергея к правовой проблематике играла атмосфера, царившая в доме его отца – выдающегося российского юриста еврейского происхождения, главного редактора (наряду с Н. И. Лазаревским) юридического журнала «Право» (1898–1917) И. В. Гессена (1865–

1943). Дадим слово его ученику, одному из крупнейших зарубежных историков русской философии А. Валицкому (1930–2020):

«Сергей постоянно помогал отцу, читая корректуры "Права", что сильно повлияло на развитие у него интереса к праву и вообще на его мировоззрение. Квартиру его отца, соседствовавшую с редакцией "Права", часто посещали члены редколлегии и ведущие авторы, такие как В. Набоков, П. Милюков, Л. Петражицкий, А. И. Каминка и другие. Конечно, Сергею много дали встречи и беседы с этими людьми. Помимо отца он многим был обязан своему дяде, Владимиру Гессену, одарённому ученому-правоведу, позднее выдающемуся деятелю кадетской партии».

Сергей Гессен учился с 1896 г. в 1-й СПб гимназии (исключен 1904 за принадлежность к «СПб комитету Северного союза средних учебных заведений»), в 1905 получил разрешение сдать экзамен на аттестат зрелости за полный курс гимназии. Обучался на философских отделениях в Гейдельбергском (1905-1906) и Фрейбургском (1906-1909) университетах у В. Виндельбанда, Э. Ласка, И. Кона и Г. Риккерта. Под руководством последнего защитил докторскую диссертацию «Об индивидуальной причинности» (1909), в которой были развиты идеи Г. Риккерта, высказанные им в учении о «границах естественнонаучного образования понятий». В 1909 году Гессен входил в «гейдельбергское философское содружество», объединявшее немецких и русских философов-неокантианцев (таких, как Р. Кронер, Г. Мелис, Н. П. Бубнов, Степун), и участвовал в издании в Лейпциге сб. «Vom Messias: Kulturphilosophische Essays» («О Мессии»); высказанные здесь идеи стали основой программы культурно-философской деятельности, которая была реализована в процессе создания международного журнала по философии культуры «Логос», выходившего в России в 1910-1914 годы. Гессен принимал деятельное участие в редакционно-издательской работе журнала. По воспоминаниям Ф. Степуна, «сложный план международного “Логоса” выработывался нами совместно, но душою всей этой затеи был, бесспорно, Гессен. Идея воплощения вечного Логоса философии в многоязычном журнале увлекала его своею новизною и красотой... Работать с С. И. было очень легко: во-первых, потому, что он никогда не отказывался от работы, а брал главную тяжесть на себя, а во-вторых, потому, что не лишённый некоторой хорохористости, он был очень отходчив и добр самую настоящей добротой». По замыслу основателей, издание журнала «Логос», название которому дал Риккерт, а подзаголовок («Международный журнал по философии культуры») – молодые инициаторы проекта, должно было привести ни больше ни меньше как к появлению философски фундированного нового мировоззрения, новой «системы» и даже новой «философской культуры», затрагивающей и сердца и умы людей. Обратимся к работе Гессена «Моё жизнеописание» (1947):

«Из моих друзей и коллег по учебе упомяну здесь Р. Корнера и Г. Мелиса. В 1908 г. мы организовали философский кружок, в который входил тогда и наш профессор Риккерт. Не раз я устраивал там дискуссии. Главной темой наших бесед были проблемы гносеологии. Кроме философии Баденской школы, мы основательно изучали Марбургскую школу (Коген, Наторп, Кассирер), а также логику Гуссерля. Позднее вошли также Ф. А. Степун и Б. Яковенко. Здесь возникла мысль об издании «Логоса».

В Москве я прочёл доклад в философском кружке, собравшемся вокруг М. К. Морозовой, и стал действительным членом редколлегии издательства «Мусагет», в котором выходил «Логос». Часто бывая в собраниях «Мусагета», я встречал представителей символизма, с которыми подружился, особенно с А. Белым и Э. Метнером. В то время я изучал сочинения Бергсона «Время и свобода воли» и «Введение в метафизику», которого я перевёл на русский язык. Изучал я также L'identite et realite («Тождественность и действительность») Мейерсона, о котором написал большую

статью, переведенную затем по просьбе автора на русский язык. Начал я заниматься и русскими философами: В. Соловьёвым, А. Введенским, Н. Лосским, И. Лапшиним, которых в то время совершенно не знал. Кроме того, я написал две статьи и серию рецензий для двух номеров «Логоса», а также много других статей и рецензий для газеты «Речь», главными редакторами её были П. Н. Милюков и мой отец. В начале этого плодотворного периода Жуковским, с которым я позднее подружился, был издан мой перевод «Философии истории» Г. Риккерта. <...>

... с 1910 по 1914 г., я сновал между Петербургом и Москвой (по поводу «Логоса»), ездил во Фрейбург и Швейцарию, где в основном жила моя жена с ребёнком и куда я приезжал надолго во время каникул. Летом 1910 г., кроме подготовки к экзаменам, я занимался Марбургской школой и посещал лекции и семинары Г. Когена, П. Наторпа и начинавшего в то время Н. Гартмана. Летом 1911 г. во Фрейбурге я слушал лекции по аналитической геометрии Гефтера, лекции по физике, а также посещал семинары Риккерта и Кона и принимал участие в дискуссиях прежнего философского кружка. Кроме того, я, как и раньше, писал рецензии для «Логоса» и для сборников «Новые идеи в философии», издал книгу Риккерта «Наука природы и наука культуры». Я разбрасывался так отчасти по легкомыслию, отчасти из-за необходимости заработка. Из более важных работ я написал только «Философию наказания»...». <...>

Революционные проблемы февраля 1917 г. сосредоточили внимание Гессена на вопросах либерализма и демократии. Вместе с тем он сохранял и социалистические симпатии. Так, Гессен достаточно активно сотрудничает с группой Г. В. Плеханова «Единство», приступает к теоретической разработке проблемы правового социализма в контексте эволюции современного государства. Его брошюра «Политическая свобода и социализм», написанная для серии популярных изданий «Библиотека свободного гражданина», стала первым эскизом будущей концепции места правового социализма и эволюции современного государства, хотя позднее в воспоминаниях он и признает: «Несмотря на моё кантианство, я, как и раньше, ощущал себя ближе к правовому марксизму Плеханова, чем к революционному социализму. Полагаю, что причиной тому было моё непреодолимое тяготение к Западу и мой демократический либерализм, заставлявший с подозрением относиться ко всяким проявлениям популизма... Мои статьи в «Единстве» были образчиком оторванных от реальности теоретических выводов и абсолютно бессильной позиции».

В конце сентября 1917 г. Гессен с семьёй переезжает в Томск, где в течение четырех лет он занимает должность декана историко-филологического факультета местного университета (второй декан в истории факультета). В томский период силы Гессена были направлены по преимуществу на выполнение задач по организации образовательного процесса. И не случайно, что именно в Томске впервые в ясном виде намечаются главные черты его философии образования: «Томск оставил неизгладимый след в моем научном развитии. Здесь окончательно сложилась моя система педагогики. Мои основы педагогики были только детальной разработкой постепенно расширявшегося конспекта моих лекций». Из работы Гессена «Мое жизнеописание» (1947):

«В Томске я провёл четыре года. Это были годы революции и гражданской войны, эпидемии сыпного тифа и больших материальных лишений; несмотря на это, я вспоминаю эти годы с удовольствием. Факультет, в котором я сначала замещал декана, напоминал семью, не знающую ни интриг, ни взаимных подсиживания, что так часто характеризовало провинциальные университеты. Почти все члены факультета были молодыми доцентами Петербургского университета.

В 1919 г. состав факультета пополнился профессорами Казанского и Пермского университетов, так что немногочисленный сначала факультет сделался вскоре многолюдными <...>. Кроме работы над созданием факультета, все время моё и силы поглощали лекции и семинарские занятия, к которым я готовился с педантической добросовестностью. В течение четырех лет я прочитал следующие курсы: логика, история греческой философии, этика и философия права, философия Канта, основы педагогики. Из семинарских занятий особенно врезался в памяти моей семинар по этике Канта. Лекции мои собирали большую аудиторию, слушали меня также юристы и даже медики, а также любители «из города» (в особенности учителя). Кроме университета, я каждое лето должен был ещё читать лекции по педагогике на учительских курсах, а также в Педагогическом институте, основанном при университете для будущих преподавателей средних школ. Постепенно из меня выработался хороший и опытный академический оратор, умеющий подать товар лицом. Так как я много работал над лекциями, вставал регулярно зимою в 6 часов утра, чтобы к 10-ти иметь свежеприготовленный, подробный конспект очередной лекции, чтение лекций не развратило, а побудило меня расширить и углубить свои знания. Я продолжал в Томске усердно учиться, но на окончание диссертации о Канте у меня уже не хватало ни времени, ни сил. Обилие лекций, работа над созданием нового факультета, деканство, общественные обязанности, связанные с профессурой, совершенно поглотили меня. Томск, однако, оставил неизгладимый след на моем научном развитии. Здесь окончательно сложилась моя система педагогики. Мои «Основы педагогики» были только детальной разработкой постепенно расширявшегося конспекта моих лекций. Курс этики и философии права, конспект которого погиб во время Варшавского восстания, представляет собою первый пласт книги, над которой я сейчас работаю («Существо и призвание права. Введение в философию права») и содержание которой излагаю в своих лекциях по философии права на юридич. факультете Лодзинского университета. Наконец, в Томске же я очень подвинул вперед своё изучение физики Аристотеля, Галилея и «специальной теории относительности» Эйнштейна. В обществе физиков при Томском университете я прочитал доклад на эту тему (эмбрион моей позднейшей работы о физике Галилея), и дискуссия по поводу этого доклада, а в особенности частые дружеские беседы на ту же тему с В. Д. Кузнецовым (ныне членом Всесоюзной академии) очень много дали мне для углубления моих мыслей в этой области».

Тяжелые условия жизни, наступившие в Западной Сибири после падения правительства Колчака, заставили Гессена в 1921 г. вместе с семьей возвратиться в Петроград. Он преподает педагогику в университете, читает курс введения в философию в Педагогическом институте им. А. И. Герцена. Тем не менее позиция убежденного противника коммунистической доктрины и усилившиеся негативные проявления большевистского режима заставляют его задуматься об отъезде из России: «Мне казалось, что в условиях всё более прикручивающейся диктатуры я не смогу открыто высказывать своей точки зрения на марксизм, социализм, правовое государство, цели и воспитания и реформу школьной системы. А так как не смогу и затаить своих мыслей на эти темы, то неминуемо попаду в конфликт с правительством, что в лучшем случае окончится удалением меня из университета».

О дальнейшей судьбе С. И. Гессена, связанной с эмиграцией из Советской России, будет рассказано во втором очерке.



На фотографии – С. И. Гессен.

Философия России. С.И. Гёссен. Конспект 2. Гессен в эмиграции

Во время Варшавского восстания Гессен чудом избежал смерти от рук разъяренных власовцев. Однако его труды погибли. Среди рукописей, сгоревших в Варшаве, были важные работы, написанные во время немецкой оккупации: подробный черновой вариант «Философии педагогики», большая работа по религиозной философии Достоевского, книга «Подлинное и мнимое преодоление капитализма» и том под названием «Упадок и возрождение демократии». В основе двух последних книг лежали лекции Гессена, читавшиеся им на подпольных университетских курсах.

А. Валицкий, «Философия права русского либерализма»

В конце 1921 г. Гессен с семьёй тайно пересёк границу по льду Финского залива. В автобиографии он не без горечи писал: «Покидая Петербург, я разделял общее убеждение большинства моих друзей и знакомых, что Советская власть не продержится долго. Мне и в голову не приходило, что я покидаю Россию навсегда. Впоследствии я не раз ещё жестоко поплатился за свой легкомысленный оптимизм, который соблазнил меня выдавать собственные желания за реальную действительность и жить всё время на бивуаке, вместо того чтобы примириться с жизнью на чужбине и стараться войти в эту жизнь, не рассчитывая на скорое возвращение на родину».

В 1922 г. состоялся переезд Гессена с семьёй в Берлин, который в первой половине 1920-х гг. является центром российской эмиграции. Краткий «берлинский» период (1922-1924 гг.) значим для творческой биографии мыслителя написанием и выходом в свет «Основ педагогики», имеющих подзаголовки «Введение в прикладную философию». Термин «прикладная философия», по мнению А. Валицкого, «означал для него попытку реализовать высшие ценности и таким образом преодолеть всякий возможный кризис».

С 1923 г. значительно расширяется география публикаций Гессена: его философские и педагогические сочинения печатаются в различных европейских журналах и специальных изданиях Русского зарубежья. В это же время он начинает читать выездные лекции в Пражском институте им. Я. Коменского, а в 1924 г. переезжает в Чехословакию на постоянное место жительства.

Статьи «пражского» периода (1924–1936) Гессен условно разделяет на четыре группы: по теоретической философии, из которых, по его мнению, самой значительной была статья о физике Галилея и её отношении к физике Аристотеля; по социальной философии (прежде всего серия статей «Проблема правового социализма», печатавшаяся в «Современных записках»); очерки о Ф. М. Достоевском, В. С. Соловьёве, Л. Н. Толстом; педагогические статьи. Философские воззрения Гессена трансформируются, в них уже отчетливо проявляются те новые перспективы, которые приведут вскоре к интеграции в его философском творчестве гносеологических и онтологических начал, в связи с чем Н. О. Лосский отметил сближение Гессена с «интуитивизмом и духом русского конкретного идеал-реализма», разрабатывавшимся самим Лосским. С 1923 по 1931 год участвует в подготовке и издании журнала «Русская школа за рубежом» (Прага), затем (вплоть до 1939) в журнале «Русская школа» (Прага).

В 1933 г. Гессен получает приглашение из Польши прочесть курсы лекций в Обществе свободного воспитания и Свободном польском университете в Варшаве, а

осенью 1934 г. ему официально предлагают занять кафедру философии воспитания на педагогическом факультете. Гессен принимает предложение занять кафедру. Окончательный переезд в Варшаву (вместе с младшим сыном Дмитрием) состоялся в сентябре 1936 г. Научная мысль Гессена в эти годы концентрируется вокруг проблем философии воспитания и структуры школы в современном демократическом обществе.

Годы войны для Гессена стали тяжелым испытанием. Он стоически переносил все лишения, неутомимо работал. Как и многим другим, на его долю выпало пережить гибель родных, друзей; в 1943 г. он чудом избежал отправки в концлагерь. В 1945 г., когда Свободный польский университет стал частью вновь открытого Лодзинского университета, Гессен, по приглашению ректора Т. Котарбиньского, переезжает в Лодзь.

В последние период своей жизни Гессен сотрудничал с ЮНЕСКО. В 1949 г., по просьбе генерального секретаря Д. Хаксли, он, совместно с М. Ганди, П. Тейяр де Шарденом, Б. Кроче, Ж. Маритэном и др., участвует в работе Комитета философских оснований прав человека. Проблема общечеловеческих ценностей, прав и свобод человека вновь поставлена учеными в статье «О правах человека в либерализме, социализме и коммунизме», опубликованной в материалах ЮНЕСКО.

Сергей Иосифович скончался в Лодзи 2 июня 1950 года. Похороны состоялись, согласно его последней воле, на Лодзинском православном кладбище. После смерти, в 50–90-е годы в странах Европы возрос интерес к наследию Гессена; в городе Вадо Лигуре (Италия) создан центр информации и документации по наследию Гессена.

Работы Гессена могут быть тематически разделены на три области, связанные с тремя культурными ценностями: о праве, об образовании и о хозяйстве. К основным трудам мыслителя относятся следующие (включая утраченные – в конце списка):

Гессен С. И. Über Individuelle Kausalität: Studien Zum Transzendentalen Empirismus (Об индивидуальной причинности: исследования трансцендентального эмпиризма), Berlin, 1909 (диссертация защищена во Фрайбурге, опубликована в том же году в Берлине: Kant-Studien. Ergaenzungshefte; Nr. 15).

Гессен С. И. От редакции [Вступительная редакционная статья] // Логос. Международный ежегодник по философии культуры. Русское издание. Кн. 1. М., 1910. (В соавторстве с Ф. А. Степуном).

Гессен С. И. Мистика и метафизика // Логос. Международный ежегодник по философии культуры. Русское издание. Кн. 1. М., 1910. С. 118–156.

Гессен С. И. Неославянофильство в философии // Речь. № 243. М., 5 сентября 1911.

Гессен С. И. Философия наказания // Логос. Международный ежегодник по философии культуры. Русское издание. Кн. 1–2. М., 1913. С. 183–232.

Гессен С. И. Идея нации // Вопросы мировой войны. Сборник статей под ред. проф. М. И. Туган-Барановского. Пг., 1915. С. 562–589.

Гессен С. И. Политическая свобода и социализм. Пг., 1917.

Гессен С. И. Очерки философской педагогики. Очерк I. Педагогика как наука. Предварительное определение образования // Журнал Министерства народного просвещения. Томск. 1919. № 1. С. 143–163.

Гессен С. И. Что такое трудовая школа? // Свободная трудовая школа, сб 2, Томск, 1920.

Гессен С. И. Основы педагогики. Введение в прикладную философию. Берлин, 1923. (Современное издание: Гессен С. И. Основы педагогики. Введение в прикладную философию. М., 1995).

Гессен С. И. Фребель и Монтессори (Очерк философской теории игры) // Русская школа за рубежом. Кн. 1. Прага, 1923–1924. С. 8–42.

- Гессен С. И.* Проблемы правового государства и социализм // *Современные записки.* Ежемесячный общественно-политический и литературный журнал. Париж, 1924–1929. (Серия статей в трёх частях. Имеется два современных издания: *Гессен С. И.* Правовое государство и социализм // *Избранные сочинения / С. И. Гессен.* М., 1999; *Гессен С. И.* Правовое государство и социализм // *Избранное / С. И. Гессен.* М., 2010).
- Гессен С. И.* Органы управления народным просвещением в СССР. Прага, 1926.
- Гессен С. И.* The Education of the Adolescent. London, 1927.
- Гессен С. И.* Десять лет советской школы // *Русская школа за рубежом.* Кн. 28. Прага, 1928. С. 473–520. (В соавторстве с Н. Ф. Новожиловым)
- Гессен С. И.* Лев Толстой как педагог // *Русская школа за рубежом.* Прага, 1928. Кн. 29–30. С. 631–653.
- Гессен С. И.* Трагедия добра в «Братьях Карамазовых» Достоевского // «Современные Записки», Париж, 1928, Т. XXXV, С. 308–338.
- Гессен С. И.* Монизм и плюрализм в систематике понятий // *Труды Русского Народного университета в Праге,* 1928.
- Гессен С. И.* Кризис демократии и новейшая эволюция школьных систем (Сб. ст., посв. П.Н. Милюкову). Прага 1929.
- Гессен С. И.* Лев Толстой как мыслитель // *Lev Tolstoj. Sbornik stati a bibliografickych prehledu. Usporadalijiri Horak a Evgenij Ljackij* (Wyd. Slovansky Seminar University Karlovy). Praha, 1929. С. 9–33. (Современное издание: *Гессен С. И.* Лев Толстой как мыслитель // *Избранное / С. И. Гессен.* М., 2010)
- Гессен С. И.* Трагедия зла (Философский смысл образа Ставрогина) // «Путь», № 36. Париж, 1932. С. 44–74.
- Гессен С. И.* Судьба коммунистического идеала образования // *Новый град.* № 6. Париж, 1933. С. 42–60.
- Гессен С. И.* Государство и школа во Франции и Англии. Рига, 1934.
- Гессен С. И.* Борьба утопии и автономии добра в мировоззрении Ф. М. Достоевского и Вл. Соловьева // «Современные Записки», Париж, 1931. Т. XLV, С. 271–305; Т. XLVI, С. 321–351.
- Гессен С. И.* Ruska pedagogika u XX veku (Русская педагогика в XX веке) // *Unitel.* Beograd. № 9–10. Maj-Jun., 1939. S. 556–584
- Гессен С. И.* O sprzecznościach i jedności wychowania (О противоречиях и единстве воспитания. Задачи педагогики личности). Lvov–Warsawa, 1939.
- Гессен С. И.* Struktura i treść szkoły współczesnej. Zarys dydaktyki ogólnej (Структура и содержание современной школы. Очерк общей дидактики). Warszawa, 1947.
- Гессен С. И.* Autobiografia. La pedagogia russa del XX secolo / L. Volpicelli (ed.), Roma, 1956. (Русское издание: *Гессен С. И.* Мое жизнеописание / Подгот. к печати, предисл. и послесл. А. Валицкого // *Вопросы философии.* 1994. № 7–8. С. 150–187)
- Гессен С. И.* Studia z filozofii Kultury (Исследования по философии культуры), Warszawa, 1968. (Посмертный сборник)
- Гессен С. И.* Filozofia, kultura, wychowanie (Философия, культура, образование). Wrocław, 1973. (Посмертный сборник)
- Гессен С. И.* Философия воспитания, 1939 (утрачена во время Варшавского восстания 1944 года)
- Гессен С. И.* Мнимое и подлинное преодоление капитализма, 1942 (утрачена во время Варшавского восстания 1944 года)
- Гессен С. И.* Существо права и его назначение, 1945 (утрачена).

BIBLIOTEKA PEDAGOGICZNO-DYDAKTYCZNA

Nr 20

SERGIUSZ HESSEN

**O SPRZECZNOŚCIACH
I JEDNOŚCI WYCHOWANIA**

ZAGADNIENIA PEDAGOGIKI PERSONALISTYCZNEJ



KSIĄŻNICA - A T L A S

S. A. ZBIENIŃSKI, ZAKŁADY KARTOGRAF. I WYDAWN. T. N. S. W.
LWÓW — WARSZAWA

На фотографии – обложка книги С. И. Гессена «О противоречиях и единстве воспитания» (1939), написанной на польском языке.

Философия России. С.И. Гёссен. Конспект 3. Об индивидуальной причинности С. И. Гессена

Не соблюдая же границ метафизика, насилувавшая произвольно не признанные её точки зрения в угоду другим, не менее правомерным, давала всегда максимум предпосылок, т. е. тот же (трансцендентный) минимум, затуманенный всегда какими-нибудь моментами, взятыми из имманентного бытия. В этом смысле ценность есть минимум трансцендентного бытия, трансцендентное же бытие есть ценность, затемненная и суженная имманентными моментами.

С. И. Гессен

В 1909 г. С. И. Гессен (1887–1950) защитил докторскую диссертацию «Об индивидуальной причинности», в которой были развиты идеи Г. Риккерта (1863–1936), высказанные последним в учении о «границах естественнонаучного образования понятий». В работе Гессена рассматривается проблема индивидуальной причинности на основе различия между науками «идиографическими» (описывающими особенное) и «номотетическими» (устанавливающими закономерность). Гессен посвящает диссертацию научному руководителю, сопровождая это посвящение следующими словами: «*Моему дорогому учителю профессору Генриху Риккерт, с сердечным почтением и благодарностью*». В свою очередь, Риккерт в письме к Паулю Зибеку пишет о Гессене, что тот «*один из моих одареннейших учеников, молодой человек весьма незаурядной интеллигентности и энергии*». Диссертация была написана на немецком языке и до сих пор не переведена на русский. Для краткого изложения её основного содержания мы обратимся к статье «*Формы причинности в трансцендентальной философии*» отечественного исследователя русской философии, д. филос. наук Ю. Б. Мелих. Приводим выдержки из текста:

«Индивидуальная причинность связывается Гессеном с индивидуальным законом и сверхиндивидуальным, надличностным бытием. Гессен отмечает, что понятие индивидуальной причинности представляет собой кажущийся парадокс, решение которого призвано расширить ту сферу философии, которая способствовала и сделала возможным образование этого понятия — а именно трансцендентализм. Традиционно понятия общего, объективного используются для познания и объединения реальности. Первоначальное открытие Сократом объективности в родовых понятиях не позволяло рассматривать индивидуальное как носителя объективности. Кант открывает понятие трансцендентальной, априорной общности, которую он обозначает словом «вообще» (überhaupt). «Истина связана с общностью. Но это общее истинно не потому, что оно понимает особенное в себе, или потому, что оно из особенного выведено, а потому, что оно покоится на необходимых и общезначимых предпосылках... Весь смысл этой общности состоит в необходимости и общезначимости, с которой все субъекты должны признавать различные априорные понятия, которые предполагаются при всех истинных общих и особенных суждениях об объектах». Таким образом, возникает различие между общеродовым и априорным общезначимым, которое заставляет ответить на вопрос об их связи друг к другу и к эмпирии. Кант, однако, совершает подмену общезначимого (Allgemeingültigen) общеродовым (gattungsmässigen Allgemeinen), первое относится к общезначимым логическим построениям, второе предполагает опыт. Послекантовский трансцендентальный рационализм, представленный марбургской школой, связывает

априорную общность с родовой и видит в «априори своего рода высшую эмпирию, истинные высшие законы о действительности».

Трансцендентальному рационализму Гессен противопоставляет трансцендентальный эмпиризм, который жёстко различает эмпирию и априори, последнее является сферой философии и не связано с эмпирическими науками. Открытие Кантом сферы априори выводит на первый план «область предпосылок», т. е. область ценностей, «которые каждым, кто выносит научное суждение, совершает этическое действие, или ощущает эстетическое удовольствие, имплицитно признаются и которые теперь должны быть только раскрыты и привнесены в сознание». Априорная общность ценности не связана здесь с родовой общностью понятия, которая является теперь только одной из возможных оценок (истинности) эмпирии. Это делает возможным допущение не только общего, понятийного, но и индивидуального (эмпирического) в априори и, таким образом, делает возможным введение индивидуальной причинности. Индивидуальное, куда бы оно не относилось – к индивидуальному понятию истории, или к индивидуальной реальности, может быть также трансцендентально обосновано, как и общеродовые понятия. Так высший закон природы является таким же эмпиричным, как и смутное чувственное впечатление, данность которого может утверждаться и мыслиться трансцендентально, а следовательно и объективно, как любой общий закон. И уже здесь намечается вопрос ценностной установки в процессе трансцендирования эмпирии, вопрос о должном. Критический эмпиризм утверждает наличие гомогенного бытия не на трансцендентальном основании, а на основании того, что «всё бытие одинаковым способом основывается на должном». <...>

Раскрывая понятие «объективной действительности», он пишет: «В своей тотальности она расстилается перед нами как замкнутая, покоящаяся в себе всейность (Allheit): прошлое, настоящее и будущее сняты (aufgehoben), они образуют непрерывное полностью замкнутое постоянное целое. Само время теряет здесь всякий смысл. Время и пространство совпадают, остаётся только в некоторой степени недифференцированная форма созерцания. Соответственно и причинность теряет своё особенное значение, которое отличает её, например, от субстанциальности. Эта мыслимая метафизически завершённая действительность является нам как бесконечная всеобъемлющая вещь, причинная необходимость временной последовательности становится постоянным необходимым совместным бытием, с необходимостью взаимосвязанные вещи становятся свойствами постоянной вселенной, которая представляет эту достижимую своей идеальности действительность». Эта мыслимая завершённая действительность является «царством абсолютной необходимости», а понятие первичной причинности теряет свои специфические свойства и оборачивается в противоположное понятие необходимости. Приведение последовательного анализа первичной причинности к её противоположности, т. е. необходимости, является, по Гессену, свидетельством «невозможности применения понятия формы к тотальности содержания», а также того, что такое понятие формы «не имеет соответствующего ему объекта, который оно конституирует», и что, таким образом, оно является «лишь регулятивным принципом». <...>

Гессен различает понятия одноразового (einmalig) от индивидуального в истории: последнее образует нечто незаменимое, нераздельное, единое одноразовое, первое же означает одноразовое в экспериментальной действительности, проявление в одном экземпляре общеродового понятия. Общее (das Allgemeine) в смысле исторического целого коррелирует с одноразовым в смысле исторически индивидуального. Понятие общего применимо ко всей действительности, а «историческая общность (Allgemeinheit) является ценностно ориентированной (wertbezogene) общностью целого, каждая часть которого

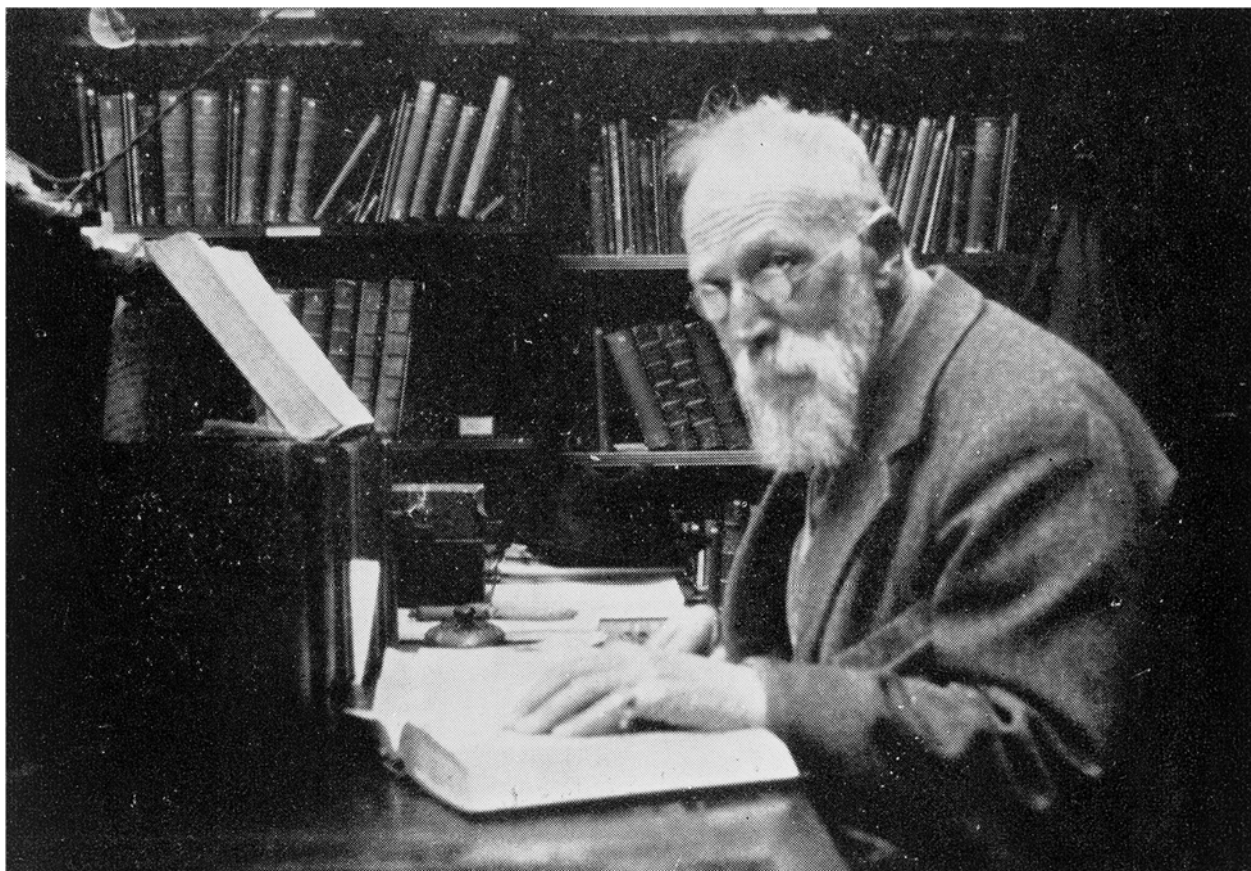
означает индивидуальный член, обладающий или непосредственной или опосредованной связью с какой-либо ценностью». <...>

При объяснении необозримо многообразных исторических событий в их взаимосвязи следует руководствоваться принципом «точно соответствующего включения объясняемого события в непосредственно охватываемое целое», осознавая при этом, что это только точка зрения, определенный вид понятийной обработки единой объективной действительности, а именно исторический, а не сама действительность. Гессен отмечает, что здесь разрабатываемый им трансцендентальный эмпиризм, определяющий философию как науку о ценностях, осознаёт, что он не может решать эмпирических проблем и примиряется с опознанием своих границ. Специфика познания исторической причинности по отношению к причинности действительности состоит в своеобразии выбора типа причины на фоне их бесконечности: «она [историческая причинность] персонифицирует все эти причины в своём собственном лице... История... как раз исключает непосредственные действительные причинные связи, чтобы довольствоваться “персонифицированной” причиной». Гессен приводит пример смерти Цезаря, причиной которой стали «кинжалы заговорщиков» и которая означает больше, чем физический акт смертельного удара, она объясняет исторические события, даёт им обоснование. Гессен соглашается с М. Вебером, который для понятийного объяснения исторических отношений использует понятие «реальной основы» (Realgrund) и противопоставляет его понятию «познавательной основы» (Erkenntnisgrund). После рассмотрения специфики исторической причинности по отношению к естественнонаучной Гессен констатирует, что «мы не можем знать, ... где находятся границы между действительностью и двумя её охватывающими мирами естествознания и истории».

Гессен констатирует противоречие, возникающее из противоположных требований к причинному объяснению исторического развития: с одной стороны, это ценностная установка и индивидуализация, а с другой — подведение под свободное от ценностного значения понятие общего. Решение этого противоречия Гессен видит именно в допущении первичной причинности действительности, которая отличается от исторической причинности и позволяет, по его мнению, рассматривать противоречие между индивидуализацией и обобщением как противоречие между целями и средствами, что в результате приводит к объединению этих обеих форм. «Принимая во внимание причинность действительности, историческая причинность являет собой в высшей степени сложный продукт понятийной её обработки». Историческая причинность «определяется выбором, в котором индивидуальность причинно объясняемого явления играет только ограничивающую роль. При этом выбранная историческая причина является персонифицированной причиной». Таким образом, следуя Гессену, исторические явления, факты всегда должны быть соотнесены с личностью, должны быть персонифицированы и только так и возможно говорить о причинности в истории, о её теоретизации. <...>

Гессен проводит строгое разграничение философии и метафизики, что не означает, что его не занимает проблема единства, целостности. «Последнее единство», по его мнению, дано лишь в иррациональном, в мистике, которая является отрицанием всякого формального знания, она не имеет формальных предпосылок своего существования и потому находится вне философии. Мистику невозможно теоретизировать, а, следовательно, замечает Гессен, «ей не соответствует никакого тома» философии. Связанная с переживанием, мистика представляет собой общий переплёт всей системы. Таким образом, по Гессену, только в мистике решаются те проблемы, которые традиционно считала своими метафизика. «Примирить, объединить оба мира каким-

нибудь рациональным доказательством нельзя, так как дуализм обоих миров есть предпосылка философии, как объективной науки. Можно только признать факт реализованной ценности и подвергнуть этот факт тому или иному истолкованию».



На фотографии – Г. Риккерт (1863–1936), немецкий философ, один из основателей баденской школы неокантианства

Философия России. С. И. Гёссен. Конспект 4. Об индивидуальной причинности. Отрывки

Индивидуальная причинность, в прояснении и определении которой состоит предмет данного исследования, является, по всей видимости, парадоксальным или, во всяком случае, весьма проблематичным понятием. Оно слишком тесно связано с определенным направлением в современной эпистемологии, чтобы рассчитывать на всеобщее признание, даже в том специфически формальном смысле, который слово признание имеет в философии и которое на самом деле должно было бы называться стремлением к особой интерпретации «признанного» понятия. Но именно такие новые и, по-видимому, весьма парадоксальные понятия особенно подходят для прояснения сущности и общего значения того философского направления, которое впервые выдвинуло эти понятия. Их обычно рассматривают как центральные точки, где сходятся все важные вопросы, как лучи света, и в то же время как пробные камни, по которым можно измерить истинность соответствующего учения

С. И. Гессен, «Об индивидуальной причинности»

Дополним анализ, проведенный Ю. Б. Мелих, небольшим отрывком с размышлениями самого Гессена, развернутыми в его более позднем тексте – в «Основах педагогики» (1923). Не будет ошибкой сказать, что в важном отношении «Основы педагогики» лишь развивают более ранние идеи Гессена о причинности: индивидуальная причинность предстаёт здесь перед нами как, по сути, причинность индивидуализирующая (по отношению к тому или иному исторически неповторимому явлению – лицу или событию). Кроме того, процитируем несколько специально переведенных отрывков непосредственно из самой диссертации русского философа – «Об индивидуальной причинности: исследования трансцендентального эмпиризма» („Über Individuelle Kausalität: Studien Zum Transzendentalen Empirismus“). Обратимся к текстам:

«Под свободой очень часто понимают простое отрицание необходимости и всего того, что характерно для причинно-обусловленных фактов. Если для последних существенно то, что они имеют причину, из которой они необходимо вытекают, и постольку могут быть заранее предвидены, то существо свободных поступков видят в том, что они не определены никакой причиной и, следовательно, совершенно непредвидимы. С этой точки зрения я свободен постольку, поскольку во всякий момент могу поступить, как мне заблагорассудится, совершенно случайно, совершенно без всяких причин, без всяких оснований поступить так, а не иначе. Именно в этой полной неопределенности, произвольности и случайности действия, совершенной его непредвидимости видит существо свободы так называемое учение индетерминизма. Свобода понимается им прежде всего как возможность произвольного выбора. Так ли это на самом деле? Не подменяется ли в этом обычном воззрении, философским выражением которого и является в сущности индетерминизм, свобода своей искаженной личиной – произволом?»

Ведь если бы это чисто отрицательное понятие свободы было правильно, то нам пришлось бы поистине самыми свободными людьми признать детей и душевнобольных, поступки которых именно и отличаются полной случайностью, неустойчивостью, непредвидимостью. Нам пришлось бы допустить, что свободные действия вызывают в

окружающих не чувство уважения и уверенности в человеке, а чувства страха и опасности. Подобно тому, как мы боимся случайности или испытываем ужас перед лицом неведомой нам и непредвидимой в своих действиях силы природы, точно так же мы боимся за детей и чувствуем страх перед безумными, случайные и произвольные поступки которых мы не в состоянии предвидеть с тем, чтобы заранее себя от них оградить. Случай как таковой для нас невыносим. Ибо, в самом деле, что может быть ужаснее силы, действующей без всякого основания, бессмысленно и беспричинно? Мы все сплошь и рядом действуем произвольно, но если только мы не философствуем, стараясь во что бы то ни стало оправдать нашу предвзятую теоретическую точку зрения, мы все прекрасно чувствуем резкую грань между произвольными поступками и нашими свободными действиями».

Из диссертации:

«В настоящей работе предпринята попытка осветить на примере понятия индивидуальной причинности всеобщие вопросы учения о методе и теории познания с точки зрения «трансцендентального эмпиризма». В этой целенаправленной разработке «трансцендентально-эмпирической» тенденции и её применении к особой проблеме причинности состоит актуальная задача данной работы, которая в целом вытекает из трудов Риккерта и предполагает их. В частности, это касается «введения» и I главы. В стремлении выявить всеобщие логические проблемы на почве понятия индивидуальной причинности также находят своё объяснение и оправдание различные «экскурсы». Они не относятся к разработке проблемы индивидуальной причинности в строгом смысле слова, но пытаются показать общие следствия и научную плодотворность нашего решения проблемы. То же самое отчасти относится и к главе 3, которая также совершенно необходима для полного понимания, сказанного ранее. <...>

Трансцендентальный эмпиризм и понятие индивидуальной причинности. Проблема индивидуального до Канта: докритический рационализм и эмпиризм. Открытие Кантом трансцендентальной всеобщности. – Его позиция по данной проблеме индивидуального. Трансцендентальный рационализм и трансцендентальный эмпиризм. – Докритический рационализм и эмпиризм. Докритическая концепция всеобщего. Кантовское понятие об априори всеобщего: понятие «вообще». – Критическая оппозиция рационализма и эмпиризма. Трансцендентальный рационализм. Трансцендентальный эмпиризм: априори и эмпирия. Проблема индивидуального. Гомогенность бытия. Проблема действительности. Априори действительности и наука. Позиция имманентности. Причинность и закономерность: Разделение Риккертом этих двух понятий. Концептуальное слияние этих двух понятий. Проблема индукции. – Краткая характеристика трансцендентального эмпиризма: а) Позиция имманентности, б) Проблема индивидуального и действительности, в) Философия как наука о ценностях, г) Соответствие областей ценности. – Понятие мнения. Мнение и понятие. Понятие ценности и понятие бытия. Мнение как действительность и мнение как содержание (множественность). <...>

Философское направление, которое мы здесь представляем, мы назвали «трансцендентальным эмпиризмом», а наше исследование озаглавили «Исследования трансцендентального эмпиризма». Что мы понимаем под трансцендентальным эмпиризмом? И действительно ли с ним неразрывно связано понятие индивидуальной причинности?

Что же касается последнего вопроса, то мы должны сказать, что на докантовской почве наше понятие было не только невостребованным, но фактически бессмысленным. Ведь со времен Сократа, который открыл объективность в общем

родовом понятии, и до Канта, который противопоставил всеобщности родового понятия совершенно новый вид трансцендентальной всеобщности, индивидуальное не могло рассматриваться как носитель объективности. Что касается рационалистов, то это было ясно с самого начала. Понятие всеобщего является для них действительным носителем объективности, единственным носителем, из которого вытекает истинное знание. Индивидуальное или чувственное есть элемент, мешающий истине; в нём нельзя уловить никакой необходимости и уж подавно никакой причинности. Но также и эмпирики, поставившие под сомнение продуктивность данного понятия и выдвинувшие на первый план проблему индивидуального, чтобы придать индивидуальному опыту логический приоритет над всеобщим, не смогли обеспечить индивидуальное ни необходимостью, ни причинностью. Настолько сильным было учение о всеобщем понятии, в одиночку образующим объективность. Для Юма причинность также тождественна всеобщей закономерности. Индивидуальная причинность не была ему знакома. Необходимость, которую он устранил, чтобы заменить её психологически выведенной необходимостью «belief», получаемой путём привычной ассоциации, была необходимостью общего закона, а не индивидуальной причинной связи. Ибо в этом рационалисты и эмпирики были едины: в основе индивидуального нет логической проблемы.

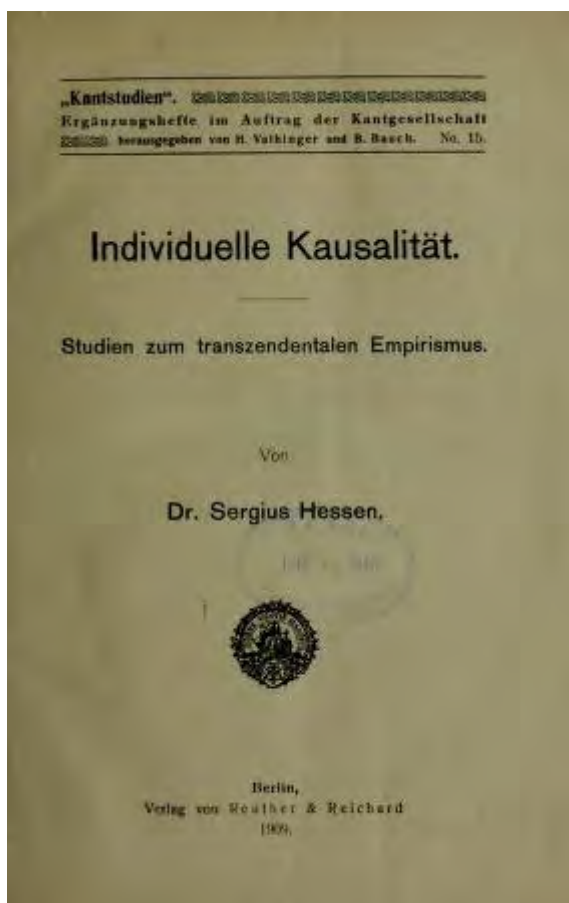
В противоположность этому Кант открыл совершенно новое понятие трансцендентальной всеобщности, на котором теперь основывается логическая необходимость, и тем самым сделал возможной постановку нашей проблемы. Сам он, однако, ещё не видел такой возможности, менее всего в области логики. Понятие всеобщего у него является подлинным носителем трансцендентального достоинства; именно чистые рассудочные понятия составляют в том числе индивидуальное эмпирическое созерцание. Понятийное, т. е. всеобщее, сокрыто в каждой объективной, общезначимой логической структуре, посредством схем понятия делают возможным индивидуальное эмпирическое созерцание. В причинности Кант видел «общее правило» и не отличал её от закономерности. Причинную связь он усматривал лишь в общем законе и в этом отношении, несмотря на своё открытие, двигался по пути старой рационалистической тенденции.

Этому трансцендентальному рационализму Канта, восходящему к влиянию докритического рационализма, мы хотим противопоставить трансцендентально-эмпирический взгляд, который выдвигает на первый план проблему индивидуального, даёт ей трансцендентальную трактовку и в этом отношении не только не подрывает объективность посредством индивидуального, как это делали докритические эмпирики, а ещё более укрепляет её. Лишь с этой точки зрения понятие индивидуальной причинности вообще обретает какое-либо значение. Из *contradictio in adjecto* оно становится краеугольным камнем истины.

Но что такое трансцендентальный эмпиризм? Имеет ли вообще смысл говорить о трансцендентальном эмпиризме и рационализме? Разве Кант не упразднил навсегда эту докритическую альтернативу? Рационализм и эмпиризм как учебные понятия безусловно упразднены Кантом, и если мы ещё употребляем эти термины, то имеем в виду не единые теории, а наклонности, предпочтения, тот исторический элемент, который нельзя усмотреть во всеобщем понятии и который выступает мотивом для разного рода интерпретаций Канта.

Характерной чертой докритического рационализма было то, что он хотел вывести частное из общего. Всеобщее являлось для него ценным и в то же время единственно истинным, ибо оно полагается исключительно на рассудок. Всеобщее было для него также и самым простым, тем, что содержит в себе сложное и чувственное. Но это чувственное,

действительность, являлось для него элементом, который не имеет ценности и нарушает истину. — Докритический эмпиризм, напротив, хотел вывести общее из частного. Простой факт был для него единственно надёжным, единственно истинным. Всеобщее было для него лишь вероятной гипотезой, результатом сложной абстракции. И самым простым, самым ценным ему казалась эмпирическая индивидуальная действительность. — И докритический рационалист, и докритический эмпирик фактически придерживались одного и того же понятия всеобщего. Это было всеобщее по родовому признаку. Под универсальностью рода, имеющего под собою несколько видов, подразумевалось всеобщее, имеющее нечто общее с несколькими объектами. Итак, мы видим: проблема всеобщего была основной проблемой докритического периода. Всю противоположность двух направлений в конечном счёте сводится к разному определению всеобщего... ».



На фотографии – обложка диссертации С. И. Гессена «Об индивидуальной причинности» (1909)

Философия России. С. И. Гёссен. Конспект 5. Вступительное слово в журнал «Логос»

Обладание истиной не может составлять привилегии народа так же, как оно не может быть привилегией отдельной личности. Истина может быть только вселенскою, и от народа требуется подвиг служения этой вселенской истине, хотя бы, и даже непременно, с пожертвованием своего национального эгоизма.

В. С. Соловьёв «Три речи в память Достоевского. На пути к истинной философии»

Вступительная статья «От редакции», написанная С. И. Гессеном в соавторстве с русским философом и также соредактором журнала «Логос» (1910–1914) Ф. А. Степуном (1884–1965), впервые была опубликована в первом русском издании «Логоса» в 1910 году и позднее переиздана в сокращенном виде в немецком издании «Logos. Internationale Zeitschrift für Philosophie der Kultur». Статья раскрывает планы и цели издания «Логоса». Для молодых русских философов проект «Логос» стал грандиозной по своей значимости попыткой создания «философской республики» (лат. res publica – «общее дело») – международного дела философии. За подробностями обратимся к самой работе, где отражено отношение авторов к основным течениям философской мысли в России и объяснена необходимость создания нового журнала. Приводим выдержки из текста:

«Впервые проснувшись к самостоятельной жизни, русская философская мысль в лице романтиков-славянофилов жадно устремилась навстречу всеобъемлющему, все стороны жизни и мысли охватывающему синтезу. Это стремление, казалось, столь роднило её с духом всякой подлинной философии, с неустанным стремлением её к завершению и системе. Но, сознательно стремясь к синтезу, русская мысль бессознательно двигалась в направлении к хаосу и, сама хаотичная, ввергала в него, поскольку ею владела, и всю остальную культуру России. Причина этой трагической подмены коренилась, а быть может, и всё ещё коренится в том основном факте, что мысль наша никогда не была вполне свободною и вполне автономною. Основные принципы русской философии никогда не выковывались на медленном огне теоретической работы мысли, а извлекались в большинстве случаев уже вполне готовыми из тёмных недр внутренних переживаний. Лишь частным случаем этого общего правила является и основное заблуждение славянофильской школы. <...>

Деля единство жизни критерием подлинной философской работы, славянофильство роковым образом приходило к слишком скорому приятию синтеза, к подмене единства заданного уже готовым единством. Но, двигаясь по линии этой подмены, славянофильство неминуемо должно было двигаться и к отрицанию бесконечной прогрессивности истории во всех областях культуры. <...>

Творчество Соловьёва всецело уходит в темные корни его иррациональных переживаний. Его же рациональные построения носят отнюдь не творческий, а лишь пассивно повествовательный характер. Sub specie (с точки зрения. лат.) ценности теоретической истины, Владимир Соловьёв едва ли создал нечто новое и значительное. Его система бесконечно важна лишь как условная транскрипция или сигнализация новой полноты и глубины переживаний. Как прозрачны и ясны ни казались бы основные понятия философской системы Соловьёва по сравнению с теоретическими положениями его

предшественников, примат жизни и подвластность теоретической мысли остаются всё же главными признаками её. <...>

<...> то в ещё большей степени то же можно сказать о позитивистическом течении русской мысли, относившемся к философии большей частью не только скептически, но прямо-таки нигилистически. Тут не только не было сознания автономии философии, но даже прямо провозглашалась необходимость подчинения её иным, главным образом этическим и политическим ценностям. <...>

Основное противоречие русской мысли – противоречие сознаваемой цели и подсознательного тяготения, – породившее у наших мистиков полную невозможность прийти к зрячему синтезу, воскресало таким образом в противоположном лагере в противоречии провозглашавшегося абсолютного господства разума и фактического пленения его посторонними истине мотивами. Пытавшийся примирить это противоречие Михайловский своим понятием двуединой правды только закрепил его. Основному противоречию нашего позитивизма он только придал рациональную формулировку, аналогичную той, в которой Владимир Соловьёв рационально закрепил основное противоречие нашего мистического течения. <...>

Острее чем когда-либо надо нам помнить, что на страже русского синтеза раз навсегда поставлен темною волей судьбы темный и иррациональный хаос. Надо помнить, что за поспешным приятием скороспелого синтеза неминуемо последует, а отчасти уже и последовало, ещё большее разочарование в философии, в науке и вообще в бесконечном значении какой бы то ни было культурной деятельности. Смутную, но несомненно подлинную потребность в синтезе и системе, столь живо ощущаемую ныне всеми, нам надо заботливо направить по могучему и широкому руслу мировой культуры. Философия, как рациональное знание, ведущее к научно доступному единству, может и должна сыграть в этом отношении далеко не последнюю роль. Но для этого прежде всего необходимо сознать культурное и освобождающее значение её.

Философия прежде всего учит, что синтез должен быть целью, а не исходным пунктом культурных исканий. Первозданное единство иррациональных переживаний превращает она в идею единой научной системы. Она разграничивает многообразные области культуры, ставит пределы их требованиям и запросам, указывает каждой её особое место и делает тем самым каждую вполне свободной в пределах ею же осознанных границ. Так противопоставляет она слепому синтезу, основанному на рабстве то тех, то иных областей духа, их свободный и прочный союз. Эта мысль глубокой связи между понятием границы и свободы составляет одну из наиболее важных в культурном отношении мыслей критицизма, а потому она должна неминуемо стать неотъемлемым достоянием всей посткантовской философии. <...>

<...> для того, чтобы философия могла занять в отношении культуры это единственное соответствующее ей положение, разграничивающее и освобождающее силы, нужно прежде всего сознать то особое положение, которое она сама занимает в системе культурных ценностей. Надо бескорыстно предоставить ей полную свободу саморазвития и самоопределения, ибо философия – нежнейший цветок научного духа, и она особенно нуждается в сознании бескорыстности её задач. <...>

Все более и более распространяющийся прагматизм является философским выражением этого настроения неудовлетворенности и сомнения в силе рационального мышления; он явно провозглашает конечное и подчиненное значение философского знания, призывая к темному хаосу первичных и субъективнейших переживаний. Кажущаяся

смелость его выступлений не в состоянии скрыть подлинной сути питающего его настроения, настроения отчаяния и тоски. Он является протестом, реакцией против эпигонства современной философии, которая, забывая запросы живой конкретной личности, удовлетворяется миром ею же созданных абстракций, протестом против игнорирования философией последних вопросов и её неустанного вращения в сфере предпоследних проблем. <...>

Есть в общем два вида эпигонства; эпигонство эклектическое и эпигонство школ. Первое беспринципно. Вначале оно признаёт историю, но, не имея никаких критериев оценки, оно вырождается в крайний историзм, т. е. безусловное признание всего прошлого, независимо от породившей его обстановки. Оно не видит в прошлом пути к настоящему; не решаясь судить его, оно стремится его консервировать. Фактическая истина, схоластический спор об авторитетах заменяют спор по существу. Автономии философского духа нет и в помине, живая истина подчинена мёртвой учёности, правильной цитировке текстов. Лучшие из эпигонов ещё те, которые истину стремятся подчинить принципу красоты. <...>

Но, воспитанные на готовом, на безусловном признании уже данных истин, эклектики и эстеты слишком быстро удовлетворяются в поисках за новым подменой и фальсификацией его, ибо по-прежнему нет автономии философского духа, и научная истина подчинена чуждому ей Богу новизны. <...> Если эклектическое эпигонство беспринципно, то эпигонство школ излишне принципиально. <...>

Односторонность современных школ тесно связана с их односторонней ориентированностью на какой-нибудь одной специальной науке или группе наук, ведущую обыкновенно к выбрасыванию за борт целого ряда философских проблем. <...> Между тем для действительного и бесспорного преодоления ограниченности современного эпигонства необходимо, чтобы философская мысль вобрала в себя не только полноту специально научных мотивов, но также и мотивы остальных областей культуры – общественности, искусства и религии. «Логос» и будет стремиться разрабатывать научно-философским методом все эти области, запросы и нужды которых должны получить надлежащее философское удовлетворение. <...>

Но подлинный синтез, которого мы теперь ждём, должен быть основан не только на полноте школьных, специально-научных и общекультурных мотивов. От него не должны ускользнуть и все национальные особенности философского развития. <...> Безусловно, он будет так же глубоко национален, как в своё время глубоко национальна была и система Гегеля, имевшая, однако, сверхнациональный смысл и сверхнациональное значение только потому, что вобрала в себя всё громадное идейное наследство, завещанное ей иными нациями. <...>

Разные издания «Логоса» не будут поэтому простым переводом друг друга, а будут скорее приспособляться к индивидуальным особенностям развития философской мысли отдельных народов. <...> Для русского «Логоса» в этом отношении неминуемо возникает целый ряд вопросов и сомнений величайшей важности. Возникает прежде всего вопрос, была ли у нас и имеется ли в настоящий момент русская философская традиция. Двадцать лет тому назад Владимир Соловьёв отрицал наличие её (статья «Россия и Европа» в «Национальном вопросе»). Изменилось ли теперь положение к лучшему? Об этом можно много спорить. Но именно этот самый факт возможности спора указывает на то, что если за последнее десятилетие и появились в России глубоко серьёзные философские исследования, то всё же бесспорной, прочно установившейся традиции у нас нет. <...>

Мы по-прежнему желая быть философами, должны быть прежде всего западниками. Мы должны признать, что как бы значительны и интересны ни были отдельные русские явления в области научной философии, философия, бывшая раньше греческой, в настоящее время преимущественно немецкая. <...> Вся наша забота должна исключительно принадлежать теоретической истине, философии как таковой. Если же есть в стихии русского духа нечто своё и глубоко оригинальное, то оно неминуемо проявится и в сфере философского творчества. <...>

Нужно ученичество органическое, не просто лишь усваивающее, но вместе с тем идвигающее вперед. Нужно усвоение через творчество и творчество через усвоение. Вот главное условие создания у нас собственной философской традиции. <...>

<...> имея в виду создание и упрочение русской философской традиции, мы ни в коем случае не должны ставить себе целью русскую философию во что бы то ни стало. Такая цель исходит из посторонних философии соображений народного достоинства и оригинальной философии как необходимого атрибута культурной народности. Она нарушает таким образом принцип автономии философии, подчиняя её инородной ей ценности нации... ».



На фотографии – Ф. А. Степун (1884–1965), русский философ-неокантианец, друг Гессена, соредактор «Логоса»

Философия России. С. И. Гёссен. Конспект 6. Журнал «Логос»

Это необыкновенно одарённый и очень инициативный человек. Ему принадлежит весь замысел «Логоса», без него в России эта идея никогда не была бы реализована. Кроме того, план его был совершенно бескорыстным, потому что «Логосом» он озлобил и сделал своими врагами множество пожилых профессоров, как мне рассказал профессор Кистяковский из Москвы. И теперь, именно потому, что он мой ученик, у него будут трудности с докторской защитой в Петербурге.

Г. Риккерт о С. И. Гессене

Международный ежегодник по философии культуры «Логос» смело можно назвать примером, памятником и проектом продуктивного сотрудничества поверх границ национальных государств в истории европейской философии. Первоначально журнал задумывался русскими авторами и исключительно для России. Но вскоре общий критический настрой по поводу духовного состояния эпохи и желание практически участвовать в созидании культуры будущего мотивировал авторов концепции разработать план международного журнала. Руководителем данного проекта выступил Сергей Иосифович Гессен (1887–1950). Уже благодаря этому факту, любой рассказ об интеллектуальной истории России без упоминания Гессена является существенно неполным. В Германии журнал выходил с 1910 по 1933 год, в России – с 1910 по 1914 год, в Италии – с 1914 по 1936 год. Для того чтобы прояснить значение журнала «Логос» для развития философской культуры России, обратимся к работе «Журнал “Логос” и его место русской философии и культурной жизни начала XX века» (2010) отечественного исследователя истории русской философии, доктора философских наук А. А. Ермичева (род. 1936):

«Тридцатого мая 1909 г. на вилле тайного советника Генриха Риккерта по Турнзеестрассе, 66 во Фрейбурге на некую встречу собрались около десяти человек с тем, чтобы обсудить интересное предприятие, предложенное молодыми учеными – вчерашними студентами и учениками хозяина дома. Главным гостем был знаменитый книгоиздатель Пауль Зибек, а вся встреча была устроена для того, чтобы уговорить его на издание нового философского журнала, который, по замыслу молодых ученых, мог бы наверняка и к лучшему изменить ситуацию в современной европейской культуре. Собрание было вполне представительным. Инициатором его выступило гейдельбергско-фрейбургское содружество русских и немецких студентов, обучавшихся у В. Виндельбанда и Г. Риккерта. Здесь были Р. Кронер, Г. Мелис, Н. Бубнов, С. Гессен, Ф. Степун; возможно, были и другие. Возглавлял молодых хозяин дома – сам Г. Риккерт – идейный попечитель и руководитель названного содружества. В работу собрания – вот неожиданность! – активно включаются выдающиеся деятели русской культуры – неразлучная тогда троица – Д. С. Мережковский, З. Н. Гиппиус и Д. В. Философов, известный парадоксальностью философ Лев Шестов, и издатель философской литературы, переводчик и участник знаменитого сборника «Проблемы идеализма» Д. Е. Жуковский. Этим последних уговорили прийти русские участники содружества, думая тем повысить свой престиж в глазах Зибек.

О собрании сохранилось несколько свидетельств, которые зафиксировали очевидное различие русских и немецких участников в подходе к целям и задачам культуры.

Вот как, со слов Льва Шестова, об этом написал А. Штейнберг: «Мережковский сразу же обнаружил в Риккертте профессорское безразличие к судьбам церкви и религии, а Шестову всё это казалось стремлением уловить стихию культурного творчества в проволочные сети логических таблиц». Напротив, «Риккерт и его свите приват-доцентов горячие заявления во славу прародимого хаоса казались просто нарушением добрых академических приличий, которое, впрочем, как выразился впоследствии один из молодых немецких сотрудников журнала, “варварам простительно”». Хотели как лучше, получилось как всегда; Лев Шестов попытался развить мысль, «что немцам здорово, то русским смерть», но поддержал его только Мережковский, а «молодёжь наша, – посмеялся Шестов, – меня чуть не заклевала».

Но главная цель собрания была достигнута. Господин Зибек согласился на издание «международного ежегодника по философии культуры», чего так хотели инициаторы встречи. Г. Риккерт доводит эти переговоры до приемлемого всеми конца и подписывает нужный контракт. Жизнь знаменитого журнала, известного и поныне философам Германии и России под именем «Логоса», началась.

Ко времени собрания идея журнала была не только хорошо продумана, но уже и изложена в небольшой книжечке с претенциозным названием «О мессии». Она в главных своих моментах была прописана одним из участников содружества, а в будущем – бессменным редактором немецкого «Логоса» Рихардом Кронером в его статье «Листок из блокнота нашего времени». Статья указывала на «атомистическую раздробленность» жизни, понижение качества культуры, религиозный индифферентизм и духовную нищету современников. В том виновны секуляризация научного знания и материализм с их экспансией во все сферы жизни, лишившие человека понимания общего смысла бытия. <...>

История «Логоса» – «международного журнала по философии культуры» известна. Он выходил в Германии (1910–1932) в России (1910–1914; русское издание было возобновлено в Праге в 1925 г.), в Италии (но позднее, в 1914–1916 гг.). Один номер журнала «Селем» – «Дух», похожего по замыслу на «Логос», выпустил Д. Лукач в Будапеште (1910) О соответствующих изданиях велись переговоры с французами, англичанами, американцами. Беспрецедентный на то время проект создания мировой республики философов, объединённой верой во всемогущество философского разума и обязанностью в своих изданиях перепечатывать самые важные статьи из других национальных изданий! В те месяцы, когда в Германии молодое немецко-русское содружество продвигалось к международному журналу, который выполнил бы функцию синтезирующего «supernationalen» начала в современной культуре, в Москве Э. К. Метнер вместе с А. Белым и несколькими близкими друзьями обсуждает вопрос об основании книгоиздательства, которое дало бы возможность и высказать, и претворить в жизнь беспокоящую их идею «гармонического аполлонизма» в культуре в противовес царящему в ней «дионисизму». Издательство было названо «Мусагетом» по имени водителя всех муз – искусств, наук и вообще всей творческой деятельности. Синтезирующее начало в «Мусагете» тоже было дополнено началом «supernationalen»: «При учреждении “Мусагета” мы, – напоминал Э. К. Метнер А. Белому, – условились, что не будем ни западниками, ни славянофилами, что, трудясь по мере сил на пользу русской культуры, мы не станем противопоставлять Россию Европе, а рассматривать Россию как часть Европы» “. <...>

И вот, наконец, европейски ориентированная газета «Русские ведомости» в № 82 от 10 апреля сообщила: «На днях книгоиздательство “Мусагет” выпустило первый номер

международных философских выпусков “Логос”, выходящих приблизительно в те же сроки в Германии». <...>

Сначала русский «Логос» может быть оценен в его значении для нашего философского процесса, а потом в более ёмком общекультурном и даже философско-историческом плане. Исследования и оценки по этим двум направлениям начались сразу же по выходе первой его книги с боевой статьи В. Ф. Эрна «Нечто о Логосе, русской философии и научности». Она представляла собой образцовый пример философской публицистики, в которой все содержание было подчинено нужному лейтмотиву и выгодно оттеняло его. Сам автор признаётся, что собственно журнальные статьи он не анализирует. То, видимо, помешало бы его быстрому перу. Ведь только в первом номере под одной обложкой выступили очень разные мыслители – от спиритуалиста и позитивиста Э. Бутру до К. Фосслера, испытавшего на себе влияние Б. Кроче, до самых разных неокантианцев. Но анализ реальных тенденций европейской философии не входил в планы Эрна. <...>

Не будем повторять уже не раз исследованное и описанное сражение Эрна с «Логосом». Но нельзя не согласиться с оппонентами Эрна, когда они показали, что теоретико-познавательная сторона его противопоставления, во-первых, далеко не нова, а известна в русской философии со времени Ивана Киреевского, а во-вторых, просто порочна, так как покоилась на безусловно ошибочной и даже абсурдной интерпретации *ratio* как «схематического отвлечения», «среднего разреза» сознания людей. Прибавим к тому ещё одно соображение. Если В. Ф. Эрну знакомо «весёлое мастерство диалектики», «дискурсивно-логический Логос» как одно из проявлений Божественного Логоса – а это ему знакомо! – то, казалось бы, нужно было как-то соотнести «разум в среднем разрезе» и «весёлое мастерство». Этого Эрн не сделал. У него на первом плане продолжает фигурировать злосчастный «средний разрез» как принципиальная основа культуры.

Возражая «неистовому Роланду» славянофильства (а так иногда именовали Владимира Францевича), редактор русского «Логоса» С. И. Гессен, выступая в Санкт-Петербургском Религиозно-философском обществе – то было 22 ноября 1910 г. – говорил, что противопоставление Логоса и *ratio*, во-первых, «не представляет собой чего-то специфически русского, а известно и на Западе», а во-вторых, на Западе, в частности у Гегеля, такое противопоставление воспринимается как момент в процессе познания, когда *ratio* даже в таком примитивном рассудочном виде «обнаруживает себя необходимой ступенью для достижения той ступени Логоса точно так же, как в этике право есть необходимая и потому достойная ступень для достижения абсолютной ступени любви или конкретной нравственности». В нашем случае, добавим от себя, рассудок обнаруживает себя начальной и необходимой ступенью в формировании конкретного понятия. «Просто отвергнув рационализм, – продолжает С. И. Гессен, – невозможно его и преодолеть: преодолеть рационализм можно, только вобрав его в себя и указав ему его границы». Другая ошибка В. Ф. Эрна носит столь же общий характер. Он игнорировал контекст общеевропейского философского развития, который в значительной мере определялся такими новациями, как интуитивизм, прагматизм, феноменология. <...>

Между тем С.И. Гессен в уже упомянутом выступлении указал, что в современном неокантианстве внимание к иррациональному не есть «случайная обмолвка», а серьёзная проблема. Иррациональное, – поясняет С. И. Гессен, – придаёт рационализму динамический бесконечный характер. Понять серьёзность этой проблемы для «логосцев» можно было уже на материалах первой книги, внимательно вчитываясь в статью С. И. Гессена «Мистика и метафизика», Ф. А. Степуна «Трагедия творчества» и Б. В. Яковенко

в его двух статьях о немецкой философии. Таким образом, русские носители принципа *ratio* ничего не имели против божественного *Logos*'а, но лишь искали мостов между ними. <...> Таким образом, «Логос» в этом процессе сыграл роль одного из важных звеньев европеизации нашей философской жизни в её движении к синтезу, начатой Соловьёвым. Но и того нельзя не видеть, что известность «Логоса» в значительной мере была определена «пиаровской» акцией В. Ф. Эрнэ.

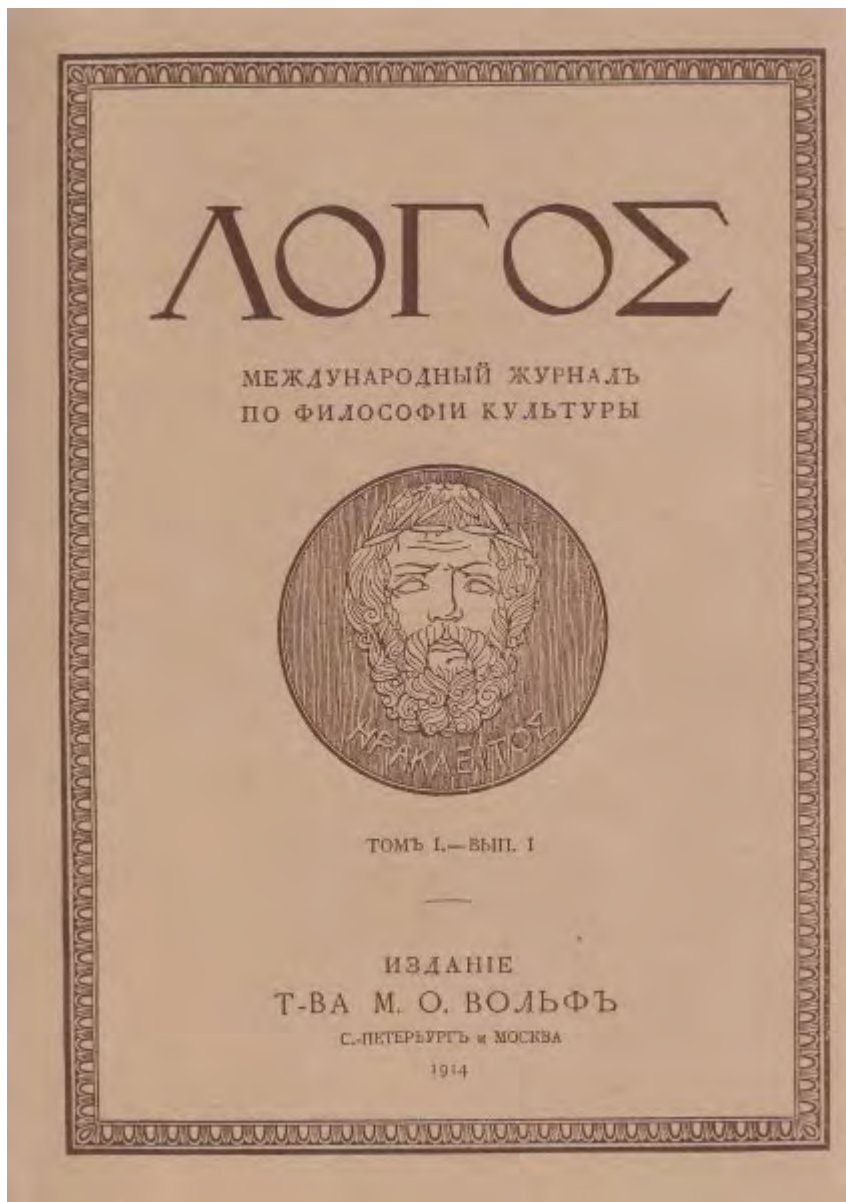
Для критического идеализма – а молодые организаторы журнала были его воспитанниками и адептами – «истинная действительность не есть, а творится. Она в цельной форме является идеалом, которому мы служим вечным стремлением к совмещению мира ценностей в мир фактов... Деятельность личности в этой земной жизни приобретает глубокое значение и находит себе полное оправдание». Даже подзаголовок издания «журнал по философии культуры» говорил о претензии его основателей ни в коем случае не замыкаться в пределах академической философии, а продолжить великое дело обновления человечества.

Молодых людей из «Логоса» вдохновляла любовь к высшим ценностям и одинаковая любовь к Европе и России. Они были убеждены, что европейская философская образованность русского духа даст их любимой родине возможность сказать какое-то слово, ещё не произнесённое историей. Такие надежды обозначены ими в сборнике «О мессии». Из четырех обновителей, о которых повествуется в нем, двое – русские; то были А. И. Герцен и В. С. Соловьёв. А Предисловие к сборнику поясняло: «То, что Россия представлена двумя мыслителями, основывается на внутреннем отношении нашей главной мысли к индивидуальности русского народного духа, мистические глубины которого сохранили свою живительную силу». Авторы уверены, что в истории мессианская вера всегда была из этого источника! <...>

Редакционная статья первого номера русского «Логоса» завершается предложением, которое звучит вполне по-мессиански: «Сознавая и созидая по мере сил своих полноту школьных, культурных и национальных мотивов как всеобъемлющую полноту общечеловеческой традиции, мы охватываем тем самым всю бесконечность мирового разума и проникаем в глубь божественного Логоса». <...>

Русский культурный ренессанс волновался жаждою синтеза различных начал просвещения. Попытки его стали обнаруживаться. Религиозно-философская мысль смело двинулась к культурному синтезу со стороны христианства, значительно модернизированного «новым религиозным сознанием». Идеалисты из «Логоса», настаивая на потенциальных возможностях русского духа, двигались к такому же синтезу со стороны философии и иных ценностей европейской жизни. Новых западников «объединяло стремление духовно срастить русскую культуру с западной и подвести под интуицию и откровение русского творчества солидный профессионально-технический фундамент».

Но чем, собственно, и был русский культурный ренессанс, как не реализацией такого стремления? Потому особенно понятным становится запоздалое признание Ф. А. Степуна «...задним числом (т.е. из уже послереволюционного времени.– А. Е.) нельзя не подивиться той подчас враждебной страстности, с которой в Москве, накануне Великой войны, воевали друг с другом приехавшие из Германии “логосцы”, засеившие в издательстве “Мусажет” на Пречистенском бульваре и потомки старых славянофилов, объединявшие свои силы в издательстве “Путь” на Знаменке».



На фотографии – обложка журнала «Логос» русского издания 1914 года.

Философия России. С. И. Гёссен. Конспект 7. Постановка вопроса о мистике и метафизике у С. И. Гессена

...в основе истинного знания лежит мистическое, или религиозное, восприятие, от которого только наше логическое мышление получает свою безусловную разумность, а наш опыт — значение безусловной реальности. Будучи непосредственным предметом знания мистического, истина (всеединное сущее) становится предметом знания естественного...

В. С. Соловьёв «Критика отвлеченных начал»

Статья С. И. Гессена (1887–1950) «Мистика и метафизика» была опубликована в первом издании журнала «Логос» в 1910 году. По мысли Гессена, различие между мистикой и метафизикой при ближайшем рассмотрении не выдерживает критики: метафизика возникает из смешения границ между отдельными областями знания и культуры – аналогичным же образом, в попытке переступания *последних* границ между философией и жизнью, между сферой культурных ценностей и иррациональным переживанием возникает и мистицизм. Что в мистике, что в метафизике правомерные в своих границах опыт и/или точка зрения возводятся в статус абсолютного бытия, создавая при этом некий «-изм». Приводим выдержки из текста:

«Для мистика мир есть бесконечная тайна, в моменты исключительного экстаза открывающаяся ему каким-то неизъяснимым образом. Не только понятия, но даже слова обыкновенно бессильны передать всё богатство, всю бесконечную полноту пережитого им в откровении. Обычное наше дискурсивное познание, как бы чисто и отвлеченно оно ни было, есть лишь низшая ступень постижения мира: подлинное единство, абсолютная, вечная истина открываются лишь на высшей ступени интуитивного познания. В этом сходятся все самые различные мистические системы, как бы ни называли они эту высшую ступень познания: экстазом, интуицией, божественным светом или любовью. Всякая мистика есть, таким образом, — иррационализм. <...>

Для рационалиста в узком смысле вся действительность разумна, она вся без остатка доступна дискурсивному знанию, может быть охвачена во всей полноте своей понятиями. Для последовательного эмпириста вся действительность без остатка не разумна, и такому скептицизму, этому продукту последовательного эмпиризма, не поможет никакое интуитивное знание. – Таково обычное противоположение мистицизма и метафизики: первый – иррационализм и носит субъективный характер, даже во всех своих разветвлениях, где эта крайняя субъективность есть только путь к абсолютной объективности бытия Божия и воссоединения с Божеством. Вторая – рационализм, она означает либо абсолютное изгнание всех субъективных элементов (рационализм в узком смысле), либо абсолютное отрицание какой бы то ни было объективности (последовательный или скептический эмпиризм). <...>

Нетрудно, однако, видеть, что это обычное противоположение метафизики и мистики, как ясно и просто ни казалось бы оно на первый взгляд, при более точном рассмотрении не выдерживает критики. Ведь все великие метафизические системы, даже самые рационалистические, полны мистических моментов в смысле утверждения превосходства интуитивного знания над дискурсивным: так, Аристотель говорит о непосредственном созерцании аксиоматических истин, Декарт об интуитивном

внутреннем свете, обнаруживающем истинность метафизических аксиом, даже у Гегеля в его понятии конкретной идеи можно найти целый ряд моментов интуитивного знания. Наконец, обратно, во всех решительно мистических системах можно наряду с утверждением превосходства интуитивного знания над знанием абстрактных понятий, являющимся только ступенью к нему, подметить целый ряд моментов дискурсивного мышления. <...>

С точки зрения критического идеализма или, точнее ещё, философии как науки о ценностях, философия резко отличается от тех предметов, которые она трактует. Так, логика не есть эмпирическая или математическая наука, она не есть психология или механика, она — наука, изучающая то, что делает эмпирические науки науками, т. е. она изучает формальные предпосылки наук о бытии. <...>

<...> логика изучает тождественный смысл, связанный с самыми различными психическими и физическими состояниями: например, её интересует тождественный смысл теоремы Пифагора, независимо от тех конкретных (всегда различных) условий действительного её понимания различными познающими субъектами или от того, написана ли она красным или белым мелом на черной доске или напечатана черной краской на белой бумаге. <...>

Но ещё яснее задача философии, в том смысле, как мы её здесь понимаем, станет ясной тогда, если мы попробуем иллюстрировать её на примере эстетики. Эстетика не есть произведение искусства, точно так же, как логика не есть наука о бытии. Эстетика есть наука о предпосылках всякого искусства, независимо от наших материальных представлений о красоте. Она изучает формы художественного смысла, тождественного, независимо от различных психических состояний и восхищённых зрелищем произведений искусства субъектов и от различных способов физического воплощения этого смысла, сплошь и рядом различных. Она, таким образом, изучает то, что делает искусство искусством, что вообще позволяет нам спорить о красоте того или иного предмета, и отсутствие чего исключает из сферы художественного вопроса целый ряд предметов, с точки зрения физической или психической структуры своей часто весьма схожих с предметами, признаваемыми нами за художественные. <...>

Она есть наука о том необходимом минимуме предпосылок, без которого одинаково невозможны и красота и безобразие, но соответствие которому недостаточно ещё, чтобы признать за каким-нибудь объектом материальную красоту, точно так же, как недостаточно соответствия закону противоречия и всем вообще формальным законам логики, чтобы признать закон Коперника о вращении по кругам истинным. <...>

Всякая метафизика вращается в сфере бытия, всё равно имманентного или трансцендентного. Только в противоположность эмпирическим наукам, изучающим части бытия, метафизика хочет познать бытие в его целом, постигнуть сущность, первооснову бытия, так сказать, истинное бытие. Эмпиризм, отрицающий трансцендентное, «истинное» бытие, тем самым отрицает и философию, он в философии видит лишь обобщение данных эмпирических наук. В этом смысле он тоже исходит из метафизического понятия философии как науки о бытии. <...>

Освобождающая роль философии как формальной науки о ценностях и заключается в том, что она отграничивает отдельные области науки друг от друга, примиряет противоречия, к которым приводила метафизика, возводившая специальную точку зрения в общую, и таким образом снимает те, от неправильной постановки задачи возникшие проблемы, в которых беспомощно билась метафизическая мысль. <...>

Метафизика тоже искала единства, но единства, так сказать, бытийного: ей нужно было материально определить первопричину бытия, из которой вытекает вся видимая множественность его. И она искала её в воздухе, в атомах, в математических понятиях, в понятиях исторических. И тем самым она проглядывала ту подлинную сферу философии, которая не может быть определена никаким известным уже словом, которую предполагают и физические, и математические, и исторические понятия и которая в этом только смысле может быть названа априорной. <...>

Не соблюдая же границ метафизика, насилувавшая произвольно не признанные ею точки зрения в угоду другим, не менее правомерным, давала всегда максимум предпосылок, т. е. тот же (трансцендентный) минимум, затуманенный всегда какими-нибудь моментами, взятыми из имманентного бытия. В этом смысле ценность есть минимум трансцендентного бытия, трансцендентное же бытие есть ценность, затемнённая и суженная имманентными моментами. <...>

Метафизика, сказали мы, возникает там, где преступаются границы, положенные между отдельными областями знания и культуры. Она всегда ведёт за собой нарушение границ между чистой логикой (формой) и науками о действительности (содержанием). Нашей целью и будет показать, что всякий мистицизм возникает совершенно аналогично там, где не соблюдаются последние границы между философией и жизнью, между сферой культурного творчества или, иначе, культурных ценностей и сферой иррационального переживания, ни в каких культурных ценностях не отлагающегося. Мистицизм и означает в таком случае несоблюдение последних границ философского знания, безнадежную попытку охватить понятием иррациональное, найти форму для абсолютно лишённого формы, абсолютно единого и неразложимого переживания. <...>

Для философии, понимаемой как наука о ценностях, проблема мистики есть, таким образом, проблема философии мистики, т.е. проблема науки, изучающей те предпосылки, которые позволяют нам поставить вопрос о положительной или отрицательной ценности какого-нибудь переживания как переживания. Уже из самой нашей постановки вопроса ясно, что в дальнейшем мы постараемся отрицательно ответить на этот вопрос. Философия мистики невозможна в том смысле, в каком возможна философия науки, общественности, искусства и религии, т. е. всех тех культур составляющих ценностей, в идеальном значении своём отрешённых от всякой конкретной личности. Говоря образно, система философии состоит из четырёх томов, из которых самый толстый первый – логика. Как бы тоц, быть может, ни был четвертый том философии религии, но это все-таки том. Мистике – это мы и постараемся доказать – не соответствует никакого тома: ей соответствует лишь переплёт, окружающий всю четырехтомную систему. <...>

Мистицизм есть вид метафизики, возникающей там, где нарушенные границы суть те последние границы, которые отделяют область философии и культуры от сферы иррационального переживания и мистики. Почему переживания? Да потому, что область философии есть область культуры, т.е. предметных ценностей, кристаллизующихся вне личности, от неё отрешённых. Это и есть область объективной значимости, сверхличной, независимой от субъективных переживаний. Область иррационального есть область, лишённая предметных ценностей, не отлагающаяся ни в каких сверхличных значимостях: это и есть область тайников души, область подсознательного (по модному ныне выражению Джемса) переживания. Почему мистики? Да потому, что нарушение границ этой подсознательной сферы, стремление включить её в философию приводит к теориям, обыкновенно называемым мистическими, или, в нашей более удачной терминологии, к

мистицизму. <...> Доказательство наше и будет заключаться в детальном рассмотрении тех последних границ, нарушение которых неизбежно приводит к мистицизму».



«Мистическое Рождество» – одна из последних картин флорентийского художника Сандро Боттичелли (1445–1510), написанная в период острого мировоззренческого кризиса и увлечения мистицизмом.

Философия России. С. И. Гёссен. Конспект 8. О типах мистического опыта и метафизических систем у Гессена

... мистика не только продолжает существовать втайне, но время от времени показывается и въявь (хотя бы только с заднего двора), производя комическую панику среди трезвых умов

В. С. Соловьёв «Критика отвлеченных начал»

В статье «Мистика и метафизика», опубликованной в 1910 г. в журнале «Логос», С. И. Гессен (1887–1950) различает четыре понятия переживания, стремящегося охватить «бесформенную» сферу иррационального, и четыре соответствующих им типа мистицизма. Впрочем, речь у Гессена идёт не столько о переживаниях как таковых, сколько о философии и о её границах, которые связаны с этими переживаниями. На взгляд Гессена, данные понятия не расширяют границ нашего знания, а являются «пограничными столбами», указывающими на моменты критического самоограничения философского исследования. Эти понятия различаются только из-за различных философских проблем, которые с ними связаны. Обратимся к выдержкам из текста:

«Мы уже знаем, что философия как наука о ценностях исходит в своём анализе из преднаходимых ею культурных благ, т. е. реализованных ценностей. Ценности эти — наука, общественность, искусство, религия. Философия ищет предпосылки этих ценностей, отвечает на вопрос, как возможна общая значимость их как ценностей. В этом заключается та специфическая философская проблема, которая не подведомственна никаким другим наукам и может быть разрешена исключительно философией. <...>

Социология или психология объяснит нам, какие свойства бытия человеческой природы вызвали действительно существующую науку, искусство и т. д., т. е. она объяснит нам происхождение бытия различных областей человеческой деятельности, но не объяснит нам факта реализации ценностей как ценностей и тем более не сможет разрешить вопроса о полноте или законченности культуры. <...> Реализованная ценность — это иррациональный факт истории, который абсолютно дан, т. е. который можно только пережить, найти, вскрыть. <...>

Если переживание в виде абсолютно (т. е. и формально и материально) иррационального факта истории указывает на начальные границы философского исследования, то нетрудно показать, что и последнее понятие, к которому приходит философия, указывает, с другой же стороны, на ту же область иррационального переживания. Философия, как мы знаем, ищет предпосылки общей значимости культурных ценностей. Она не решает проблем бытия или вообще каких-либо материальных проблем. Математика доказывает теорему Пифагора, религия «доказывает» воскресение Христа, — логика же и философия религии устанавливают формальные предпосылки теоремы Пифагора и воскресения Христа, а отнюдь не доказывают каким-то вторым образом уже доказанные математикой и религией истины. В этом смысле философия ничего не доказывает, она не даёт настоящего «решения». Предпосылка не разрешает проблемы, а заключает в себе проблему. Вскрывая формальные предпосылки науки, философия отвечает на вопрос, «как возможна наука». Но она отнюдь не разрешает проблемы возможности науки, ибо возникает дальнейший вопрос: как возможны формальные предпосылки науки. Логика ответила на вопрос о возможности

науки тем, что свела его к другому, уже не чисто логическому вопросу, а относящемуся также к другим философским дисциплинам. <...>

Теория познания, устанавливая предпосылки этих различных предпосылок отдельных наук или, иначе говоря, устанавливая формальные предпосылки «науки вообще», ещё более обобщает, концентрирует проблемы, сведённые уже методологией к методологическим формальным предпосылкам. <...> Достаточно, например, решить вопрос, как возможна причинность вообще, чтобы тем самым уже разрешить проблему закономерности и исторической причинности. <...>

Последнее понятие ценности, к которому приходит философия, есть поэтому наиболее «проблематичное» понятие: в него сведены все те отдельные разрозненные проблемы, с которыми пришлось встретиться философскому исследованию. <...>

Философия, таким образом, не есть мудрость, σοφία, стоиков. Философия есть только объективный путь к мудрости – φιλοσοφία, как ее понимали Сократ и Аристотель. Максимум, на что способна философия, – это найти наиболее общую предпосылку, найти последнее и постольку наиболее «проблематичное» понятие. Но она не в состоянии разрешить эту наибольшую проблему, требовать от неё такого решения, значит нарушать границы философского исследования. Последнее решение можно только пережить. <...>

Мы знаем уже, что в сфере имманентного бытия единство невозможно. Попытки дать такое единство всегда основаны на смешении материального (всегда частного) понятия бытия с формальным понятием ценности. Они ведут обыкновенно к порабощению одной частью бытия других частей, почему-либо не признанных, к возведению одной возможной точки зрения в единственно возможную. Единство возможно лишь чисто формальное – это и есть единство философии, которой постольку принадлежит освобождающая и примиряющая роль. Мы знаем теперь, в чём состоит это формальное единство: это не есть единство готового решения, но единство заданной проблемы, единство последнего понятия ценности, в котором сведены воедино все те отдельные и разрозненные проблемы, которые мы находим в области культуры, вся та расщеплённость методов и точек зрения, которая отличает сферу бытия. Полагая границы различным областям науки и культуры, философия тем самым объединяет их. Но это формальное философское единство не есть, вообще говоря, «последнее единство», доступное только жизни, переживанию. <...>

Реализация же ценностей в процессе истории, а в особенности уверенность в их реализации в будущем – есть предмет веры, преимущественно религиозной. Постольку и идея миропорядка и идея прогресса есть вера в миропорядок и прогресс, т. е. объект переживания. <...>

<...> например, закон противоречия, принцип причинности и другие логические законы в одинаковой мере обосновывают и ныне материально ложное положение Коперника о движении планет по кругам и ныне более истинное положение Кеплера о движении их по эллипсам. И тот и другой закон «возможны» лишь на основании указанных формальных предпосылок. И это объясняет нам, почему несомненно ложный закон Коперника всё же представляется нам не абсолютно ложным, но содержащим в себе частицу истины: он для нас не вне науки, как, например, библейские представления о происхождении мира, а в начале её. Он «необходимо» ведет к однородному с ним закону Кеплера, который опять-таки заменяется принципиально однородными с ним, но материально более совершенными формулами. <...>

От абсолютной формы нельзя перейти к относительному содержанию, между ними лежит пропасть, которую не может преупить разум, но которую можно только «пережить», принять во всей её фактической иррациональности. <...>

Вместо обобщения и концентрации преднаходимых проблем, эманатизм объясняет происхождение мира из бесконечного. Он исходит из иррационального, которое постольку уже и не есть иррациональное, ибо в него произвольно вложено уже всё то, что желательно объяснить, и что якобы объективно и реально затем излучается из него. Мы же, наоборот, приходим к иррациональному как к предмету чистого переживания. Для нас оно не в начале, а в конце или, вернее, вне философии, и потому оно действительно иррационально, действительно первично, очищено от всяких рациональных оболочек. <...>

Если философия есть только знание о проблемах, только путь к мудрости, заключающийся в постепенном сведении и концентрации (а не решении) проблем, то мистицизм, наоборот, учит постепенному решению проблем, постепенному достижению всё большей и большей мудрости, приводящему на высшей своей ступени к погружению в лоно абсолютной божественной мудрости. <...>

Менее мистический оттенок носят те метафизические системы, которые, исходя из необходимости доказать или гарантировать реализацию ценностей, вводят в свои философские построения понятие объективно-существующей высшей силы, гарантирующей осуществление и понимание нами абсолютных ценностей. <...>

В противоположность рационализму, эмпиризм, наоборот, выводит форму из содержания, закон противоречия из конкретных (материальных) физических и психологических законов. <...>

То же самое встречаем мы и в теоретической области: если рационализм приводит к растворению науки в философии, то эмпиризм – к растворению философии в науке. Оба нарушают принцип граничеположения, ведут к отрицанию самодовлеющего значения философии как науки, имеющей свой особый предмет, ни на что иное не сводимый. <...>

Возникшая до обнаружения формальной философской проблемы в её чистом виде, негативная теология не могла вообще различать между материальным и формальным отрицанием. Подобно всей современной ей философии, она вращалась в сфере бытия и потому могла в лучшем случае дать материальное отрицание. Её понятие иррационального соответствует более или менее нашему понятию материально иррационального (примером чего может служить понятие о целом действительности), с той только разницей, что оно вследствие недостаточно резкого разграничения обеих областей, было не вполне полным. Нужно было сначала войти вообще в сферу чисто формального, в сферу ценностей, стоящих за бытием, чтобы иметь возможность прийти и к их отрицанию, т. е. к совершенному отрицанию. Поэтому негативная теология своим понятием иррационального Божества дала вообще максимум того, что могла для своего времени дать. С тех пор философия нашла разум и возможность знания там, где, казалось, не было ничего доступного знанию. Указывая на границы философского разума, на ограниченность этого нового его завоевания, мы тем самым в сфере ценностей продолжаем дело негативной теологии, отрицавшей в сфере бытия. А тем самым мы даём настоящую, подлинную негативную теологию, истинную мистику в её чистом, нерационализированном виде».



Картина «Восхождение в эмпирей» Иеронима Босха (1450–1516).

Философия России. С. И. Гёссен. Конспект 9. Соотношение философии и метафизики у раннего Гессена

*И если в чувстве ты блажен всецело,
Зови его как хочешь — я названья
Ему не знаю. Чувство — всё, а имя
Лишь звук один иль дым, что застилает
Бессмертный пыл небесного огня.*

В. С. Соловьёв «Критика отвлеченных начал»

В статье «Мистика и метафизика» (1910) С. И. Гессен (1887–1950) осуществляет строгое разграничение метафизики и философии в собственном смысле слова. Этот шаг не означает, что русского мыслителя не занимают проблемы единства и целостности. То, что можно назвать «последним единством», по его мнению, дано только в сфере иррационального – в мистике, которая есть отрицание всякого формального знания. Она не имеет формальных предпосылок своего существования и потому находится вне философии. Мистику невозможно теоретизировать, а, следовательно, замечает Гессен, «ей не соответствует никакого тома» философии. Предлагаемый Гессеном идеал критической философии, должен не объяснять бытие, а изучать формальные предпосылки культурных ценностей, исходя из понимания ценностей как «минимума трансцендентного бытия». Трансцендентное же бытие оказывается *ценностью*, затемнённой и суженной тем или иным способом имманентными моментами опыта.

«Наука, как себе довлеющая ценность, всё резче окристаллизовывалась на фоне туманного недифференцированного мировоззрения, из которого она изошла. Так, в течение более чем двухтысячелетнего развития откололись от философии постепенно все частные науки о действительности. Процесс этот завершился на наших глазах отделением от философии психологии и социологии, превращением их в строго объективные области знания, совершенно аналогичные остальным частным наукам о действительности. Мыслители, сознающие самостоятельное значение философского знания, обыкновенно и противопоставляют объективной науке субъективную философию как мировоззрение.<...>

Чем резче вырисовываются контуры этой новой объективной области, тем резче сознаётся предпоследний характер предлагаемых ею решений, тем настойчивее ощущается требование последнего «чистого» мистического синтеза. Можно даже вообще сказать, что с каждым таким расширением сферы объективности постоянно возрастало сознание невозможности объективного разрешения последних проблем, жажда последнего синтеза. Так, эпоха александризма, исключительного господства частных наук, сменилась исключительным же подъёмом мистицизма.<...>

Для философии многообразие мистического опыта означает, повторяем, лишь невозможность формального обоснования чистой мистики, т. е. невозможность пятого тома философии. Чистая мистика во всех отношениях иррациональна, т.е. недоступна даже тому крайнему виду знания, который представляет собой чистая философия. Мистика вне философии, о ней возможна только психология, т. е. описание, житие, автобиография. В мистическом переживании слова отделяются от понятий, лишаются смысла: бессмысленные слова сплошь и рядом сильнее и ярче выражают переживание и

способны передать его другим, нежели слова, имеющие логический или эстетический смысл. <...>

Понятие причинности вообще отделяет область науки от этической или эстетической сферы. Но и в этом случае нельзя говорить, что философские понятия только отграничивают ту область, которую они хотят обосновать. Это можно сказать только о последних понятиях в этой области (которые Кант называл регулятивными принципами), действительно отграничивающих всю эту область в целом от других областей. Но, кроме этих последних понятий, имеются ещё менее общие философские понятия, не отграничивающие всей области, а проводящие границы внутри самой этой области, как, например, понятия закономерности и индивидуальной причинности, не отграничивающие вообще области науки, а проводящие границы внутри научной области, т.е. дифференцирующие и таким образом объединяющие различные группы наук. Лишь наличие таких дифференцирующих внутри какой-нибудь области понятий даёт право какой-нибудь философии на существование. <...>

Так, логика разграничивает различные группы наук, приходя в конце концов к категориям, отграничивающим науку вообще, эстетика – различные виды прекрасного и т. д. Постольку возможны именно логика, эстетика, этика и т. д. и постольку невозможна философия мистики. Нет тех внутри области дифференцирующих понятий, которые бы составили отдельный том философии. В этом смысле мы и говорили о понятии переживания не как об отдельном томе системы философии, а как об общем её переплете. Это те последние понятия, которые отграничивают всю вообще область объективного и философского от того, что абсолютно иррационально. <...>

Интереснейший пример совершенно противоположного воззрения на возможность философии мистики в нашем смысле или, иначе говоря, философии жизни представляет собой романтика. Проблема философии жизни представляется нам основной философской проблемой романтики. Все философское значение её можно было бы свести к этой проблеме, как это и пытается сделать Ф. А. Степун. Романтики, с одной стороны, хотели найти конкретное воплощение субъективной ценности жизни, аналогичной ценности науки, искусства и т. д. Гармонично и всесторонне развитая личность поэта и мудреца, образцом которой для них всегда служила многогранная личность олимпийца Гёте, должна была быть «местом» этой новой ценности. Но такое субъективное место не удовлетворяло субъективизма романтиков, ибо всякий субъективизм состоит не в отведении субъективному фактору возможно большего места, а скорее обратно — в стремлении возможно больше объективировать субъективный фактор. <...>

Для, по существу, бесформенной жизни они хотели найти особую форму, которая необходимо должна была представлять собой сочетание и синтез всех остальных форм. Она должна была быть формой полноты, в противоположность бедным отвлеченным формам критицизма. <...>

Загубивши этим хаотическим рационализированием непосредственность иррационального переживания, романтики являют нам пример редкой искусственности и неуравновешенности жизни. <...>

Если она с чем-нибудь связана, то только с тем абсолютно субъективным и индивидуальным, что остаётся от личности, если её обнажить от всех проявлений связанного с ценностями культурного творчества. У неё нет особого своего предмета, в котором она бы кристаллизовалась подобно культурным ценностям. Она беспредметна, неуловима, и постольку она — всюду: и ученого, и у художника, и у общественного деятеля,

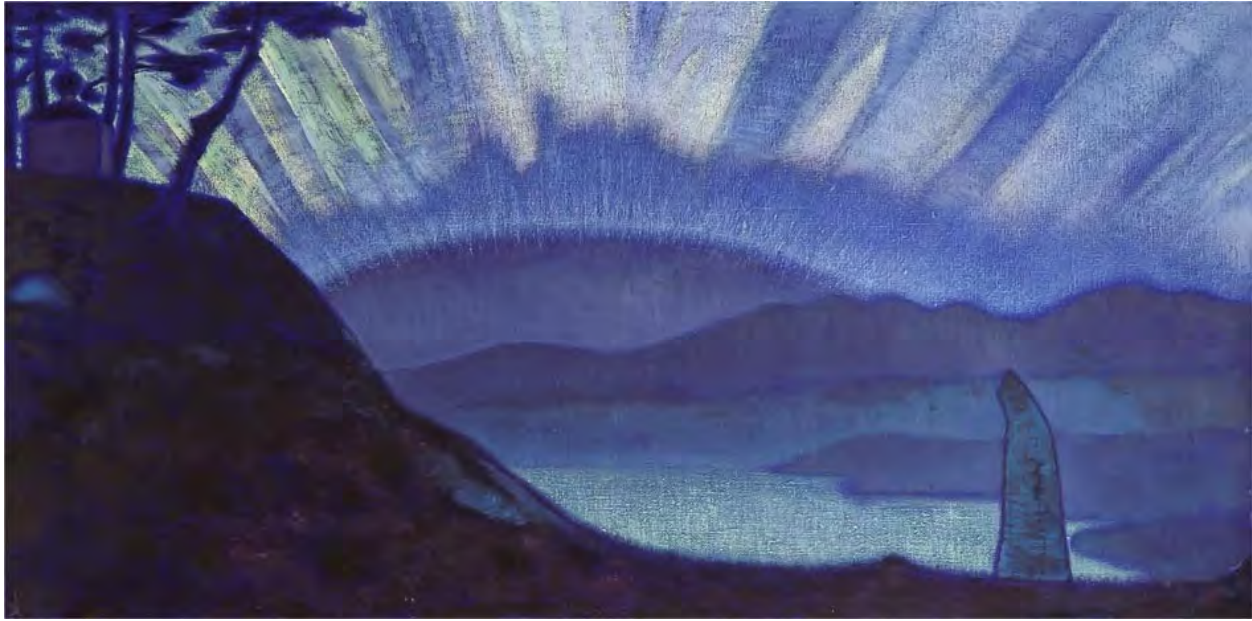
и у религиозного гения. Форма, с которой она связана, для неё несущественна: творческий ли это экстаз, когда вдруг открывается нам решение той последней проблемы, к знанию которой мы пришли путём долгих рассуждений; или экстатическое напряжение всех сил в момент, когда надо дать последнее закрепление делу всей жизни, подготовленному долгими трудами – это всё равно.

Метафизик, конечно, никогда не удовлетворится той «повсюдностью», которую мы предоставляем чистой мистике как иррациональному переживанию. Он скорее удовлетворится хотя бы незначительной, но зато совершенно самостоятельной областью мистики как особой ценностью. Тот лишаящий её всех прав на объективность почёт последнего решения, который мы ей уделяем, покажется ему недостаточным. Он сравнит наше понимание мистики с парламентаризмом, уделяющим королю максимум почёта и лишаящим его всех прав. Вместо такого философского парламентаризма он скорее уж удовлетворится конституционализмом с его невыясненностью отношений и постоянной борьбой противоположных принципов. Но тем самым он неизбежно должен будет прийти либо к метафизическому монизму, либо к романтическому хаосу. Философский же «парламентаризм», т. е. критицизм, ведёт к свободе отдельных областей науки и культуры. <...>

Религия всегда притязает на объективное значение, она не вне культуры, подобно мистическому переживанию, а часть культуры. Она отлагается в конкретных благах, как церковь, молитва, догма. Постольку она «разумна», рациональна, т. е. о ней возможно философское размышление, возможен особый том философии. Постольку она не «последнее», хотя бы, может быть, и очень близко подходит к мистическому переживанию в собственном смысле слова. Религиозные гении, подобно всем вообще великим деятелям культуры, были большей частью мистиками в нашем смысле слова. Их иррациональное переживание было связано с религиозным творчеством, как у Гёте, например, оно было связано с творчеством художественным. Но основано оно было не на этом предметном творчестве, оно коренилось в субъективнейшей глубине их индивидуальной жизни. Будучи одни с Богом своим, они не притязали ни на какую объективность, наоборот, хоронились от мира, как это прекрасно описывает Джэмс. Но личность с её мистикой исчезала, и оставалась религия в её чистом окристаллизованном виде, отрешённом от всякой мистики и субъективизма. <...>

Быть может, когда-нибудь мечта романтиков осуществится, и в постепенном процессе расширения объективной сферы от «мировоззрения» отделится новая область, которой в силу тех или иных исторических условий придадут наименование «Жизни» или «мистики». В таком случае философия пополнится пятым томом «философии жизни». Но и тогда эта «жизнь» не будет последним, той «чистой мистикой», которую мы здесь имели в виду. Последняя проблема просто отодвинется, но, как и прежде, останется объективно неразрешенной. <...>

Отсюда бесконечный характер философской задачи, который, в противоположность Гегелю, так ярко ощущал Фихте. Отсюда историческая вечность философской работы, но не гегелианское небытие свершения, а непрерывность накапливающейся традиции. Понятая таким образом философия антидогматична, она не может быть заключена раз навсегда в какую-нибудь определенную систему. Это вечная задача, разрешение которой бесконечно удалено от нас».



«Мосты Славы» – картина русского художника Николая Рериха (1874–1947).

Философия России. С. И. Гёссен. Конспект 10. Гёссен и неославянофильство

Когда мы хотим пойти навстречу к мыслимому мыслителя, мы должны великое в нём ещё увеличивать. Тогда мы достигаем немыслимого его мыслимого. Когда же мы хотим идти против немыслимого в мыслителе, мы уже заранее, самим хотением идти против, преуменьшаем великое в нём. И тогда мы просто переносим его мыслимое в само собой разумеющееся нашего всезнайства.

М. Хайдеггер «Что зовётся мышлением?»

«Увеличить великое» философского собеседника и наиболее продуктивным образом понять его пытается и сам С. И. Гёссен (1887–1950), когда полемизирует в статье «Неославянофильство в философии» (1911) с работой «Борьба за логос. Опыт философские и критические» (1911) русского религиозного философа Владимира Францевича Эрн (1881–1917), сторонника идей христианского социализма и славянофильских воззрений на Европу. Любезно отдавая должное Эрну в вопросе о чрезмерной рационалистичности, схематичности и безжизненности западноевропейской философии, Гёссен по праву *возвращает* мыслимое тем мыслителям, на которых направлена «неославянофильская» критика. Обратимся к тексту:

«Три главных греха отличают, по мнению автора, западноевропейский рационализм, достигший крайних своих пределов в философии Гегеля и современного неокантианства (Коген, Риккерт). Это — «меонизм», то есть разрешение бытия в иллюзию, являющееся плодом отождествления бытия с мыслью познающего субъекта; рационалистическое уничтожение личности, которую современная западная философия будто бы растворяет в отвлечённый пучок ассоциаций; наконец, иррелигиозность и рационализм, понимающий мир в недвижных и отвлечённых понятиях: в категории вещи. Отсюда механический детерминизм, отрицающий свободу, и другие пороки современной западной философии. В основе всех этих пороков лежит удаление философии от жизни (главным образом поэзии и религии), что особенно проявляется также в застывшем, статическом характере рационализма. Таковы основные свойства всей западной философии, начиная с Декарта, до Канта, Гегеля и современного неокантианства.

В противоположность этому, философия Восточной церкви, а также и вся русская философия (за исключением, в сущности, нерусского западнического направления) онтологична, то есть «не отрешена от жизни», от «сущего», не отвлечённа, а конкретна; персоналистична, то есть «раскрывается не помимо личности, а чрез личность и в личности», что, вместе с первым свойством, особенно сказывается в отсутствии у нас системы с необходимым для всякой системы насилем отвлеченного понятия над живой реальностью. Философия проявлялась у нас (слава Богу) не в системах, то есть «за кабинетным столом», а в личностях, «высящихся над всеми их творениями, остающихся неисчерпанными».

Вместо систем Декарта, Канта, Фихте, Гегеля и т. д, мы имеем нечто большее: философские личности Сквороды, Хомякова, Печерина, Гоголя, Достоевского, Соловьёва, кн. С. Н. Трубецкого и т. д. вплоть до Серафима Саровского? (впрочем, исчезнувшего при перепечатке первоначального текста статьи в рассматриваемом сборнике). Наконец, русская философия существенно религиозна и логична, то есть опять-таки цельна, не рационалистична, не схематична, не статична, а «динамична», так как «требует

творчества, непрерывного волевого усилия, непрерывного возрастания»: она «есть сама жизнь, жизнь in actu, жизнь крепнущая и зацветающая». <...>

Для наших целей, однако, достаточно уяснить характер критики г. Эрна на одном примере: на примере наиболее систематического и наиболее рационалистического (и потому наиболее характерного) из всех западных философов — на примере Гегеля. Как известно не только всякому, читавшему сочинения Гегеля, но и ознакомившемуся с Гегелем по книгам Розенкранца, или Гайма, или Куно-Фишера, система Гегеля выросла из оппозиции к рассудочной, отвлечённой философии Канта. Идея жизни была путеводной звездой его философии. Кантовскому идеализму он противопоставляет философию конкретной идеи, где мысль не вне вещей, но нераздельная с вещами, охватывает их во всей их текучести и «текуча», подвижна вместе с ними. Гегелю же принадлежит и противопоставление живого разума (Logos, Vernunft) недвижному рассудку (Ratio, Verstand), сравнение философии с искусством (Differenz zwischen Fichte und Schelling), с органическим ростом (предисловие к «Феноменологии»). Философские понятия, по Гегелю (ср. хотя бы то же самое предисловие), не должны быть бесплотны и отрешены от действительности, но должны быть «углублены в предмет», «погружены в материю и её движение». Рационализм с его формализмом в корне отрицается Гегелем. <...>

Таким образом, применяя формулы г. Эрна, именно философию Гегеля, эту, по его же мнению, архирационалистичную и архизападную философию, следовало бы признать «онтологичной», «динамичной», «органичной», религиозной (в религиозности Гегеля трудно сомневаться всякому, хотя бы только перечитавшему его «Теологические сочинения» и «Философию религии») и даже «персоналистичной» (ведь именно Гегелю принадлежит учение о гении как носителе исторического процесса, — истина, тоже вновь открываемая г. Эрном). <...>

Но будем справедливее самого Эрна и постараемся за эклектическими словами его уловить тот цельный дух, который несомненно имеется в книге, то есть «веру и любовь», долженствующих оправдать «пафос борьбы». Постараемся истолковать его отрицательные утверждения более определённым образом: так, чтобы действительно нащупать противоречия между славянофильской и западной философией. Тогда дело представится нам в следующем виде. И западная и восточная философия одинаково стремятся преодолеть относительную и отвлечённую ступень ratio (рассудка) и выйти к абсолюту. Но, переходя на высшую ступень разума, или «конкретной идеи», «западная философия» не уничтожает тем самым значения и смысла предшествующей ступени: она её вбирает в себя и на основе этой воспринятой почвы строит выше своё здание. В этом смысле, западная философия традиционна и эволюционистична. Если конкретная нравственность или любовь выше права, то это значит, что она возможна лишь на основе права: чтобы достичь высшей ступени, надо пройти предварительно и усвоить, изжить низшее. Не то — славянофильская философия: интуиция, «разум» выше рассудка — значит, долой рассудок (то есть, долой науку, говоря грубо)! <...>

Славянофильская философия, желая непосредственного перехода к абсолютной ступени, отрицает традицию и эволюцию: если она видит абсолюта в прошлом — тогда она реакционна, если в будущем — тогда она «катастрофична» (пользуясь термином г. Эрна). Но и в том и в другом случае она насилует, ограничивает абсолюта тем, что, считая его принципиально достигнутым, на самом деле подменяет его либо уже существующей наукой, государством, церковью, либо тем произвольным и субъективным идеалом государства и церкви, который ей вздумается себе составить. В этом смысле она абсолютична. Абсолют стоит у неё в начале философии, как нечто вполне определенное и конкретное. Понятно, что такая философия не ведёт к системе, а есть топтание на

одном месте. Она не приведёт к богатству и полноте мотивов, которые возможны только на основе восприятия или «снятия» предшествующего, а к ограниченности и бедности. Ей достаточен лишь один глоток абсолюта: она сразу пьяна им и не нуждается уже в развитии, расчленении абсолюта. «Пафос» заменяет в этой философии разум. Пророческое одушевление презрительно отвергает граниположение рассудка («Орос»).

«Но горе философии, желающей ограничиться одним одушевлением... Кроме пустой широты, существует также и пустая глубина: бессодержательная напряженность (то, что г. Эрн называет «тоничностью»), которая, оставаясь простой силой, не стремящейся к развитию, есть не что иное, как поверхностность. Сила духа велика лишь постольку, поскольку она выявляется, его глубина глубока лишь постольку, поскольку она определяется в развитии и сливается с этим своим развитием и выявлением». Эти слова Гегеля, направленные против шеллингианства, как нельзя лучше подходят также для славянофилов и нашего новоявленного «маленького Шеллинга»...»



Картина бельгийского художника-сюрреалиста Рене Магритта (1898–1967) «Каникулы Гегеля» (1958).

Философия России. С. И. Гёссен. Конспект 11. Философия наказания С.И. Гессена

Участие в государственной власти уже не удовлетворяет современного человека. Необходима также свобода от государства, то есть право каждого человека жить и действовать так, как велит ему его совесть, а не как приказывает ему государство, хотя и всем народом управляемое. Права гражданина должны быть восполнены правами человека. Впоследствии мы увидим, что при современных условиях одна свобода немыслима без другой: участие в управлении государством невозможно ныне там, где государство не оставляет области, в которую оно не может вмешиваться. И обратно: свобода личности немыслима без участия каждого в управлении государством.

С. И. Гессен «Политическая свобода и социализм»

В журнале «Логос», учреждённом Гессеном (1887–1950) вместе с группой молодых русских философов в 1910 г., было опубликовано его исследование под названием «Философия наказания» (1912–1913). Ни до, ни после публикации данной статьи к теме уголовного наказания Гессен специально не обращался. Тем не менее и по сей день его рассуждения, изложенные в статье «Философия наказания», представляются достаточно актуальными. Так, проблема определения сущности уголовного наказания, которой и посвящена статья Гессена, остаётся одной из самых важных и востребованных в философии права. В рассматриваемой работе Гессен пытается сформулировать философский смысл уголовного наказания как института человеческой культуры. При этом он опирается на наследие Канта, Гегеля, В. С. Соловьёва, а также на современные ему эмпирическое и рационалистическое направления в теории уголовно-правовой науки. Вступительная часть статьи обращает взгляд читателя на концептуальную перспективу («путь» в терминологии Гессена) данного исследования. В ней объясняется необходимость рассмотрения права, его функций и структуры как философских феноменов. Приводим выдержки из текста:

«Единственное, что мы хотим, – это показать, что, несмотря на всю правоту эмпирической реакции против рационализма «абсолютных» школ, в наказании остаётся нечто, что необъяснимо никакими «относительными» теориями, никакой эмпирией вообще. Вылущить в чистом виде это нечто, значит не только вскрыть частичную правоту абсолютных школ, но и указать на ту философскую контрабанду, которую невольно вводят в свои якобы чисто эмпирические построения относительные теории. Как никакая физиологическая или ботаническая теория не в силах опровергнуть математических построений, так только философская же доктрина, хотя бы и скрыто исповедуемая, в состоянии столкнуться с философской теорией. <...>

Противоположность различных школ уголовного права есть лишь частный случай более общей и основной противоположности автономного и гетерономного понимания права, которая в свою очередь однородна с аналогичными противоречиями в других областях культуры и философии. <...>

Несводимая ни на что иное самоценность добра и красоты всё более и более признаётся современной философией. Даже современная попытка психологического обоснования права (Петражицкий) всецело стоит на почве признания его автономного

значения: правовые переживания ни на что другое не сводимы, право по существу своему автономно. <...>

Настоящий очерк и задаётся целью показать, что в основе спора школ уголовного права лежит та же самая предпосылка, которая в логике, этике и эстетике породила рационалистический и эмпирический психологизм: неразличение ценностного (философского) и эмпирического субъектов, в данном случае неразличение между правовым субъектом и психофизическим организмом. Если нам удастся это показать, то тем самым мы на деле обнаружим истинность монистического убеждения всякой философии в единстве и однородности подвластного ей мира. Область уголовного права обнаружится как часть единого мира, хотя и независимая и автономная, но кроющаяся в себе те же законы и те же противоречия, что и остальные его части, которые все постигаются одним и тем же по существу своему философским методом. <...>

Сказанное выше определяет путь нашего исследования. Мы начнём с анализа основных философских мотивов различных школ уголовного права и попытаемся свести их противоположность к нескольким основным противоречиям. Оговоримся при этом, что речь будет идти именно об основных мотивах школ, а не о самих школах, всегда считающихся с требованиями практики и потому неизбежно заглушающих основной выраженный в них мотив посторонними более или менее случайными элементами. Затем мы перейдём к критике некоторых крайних теорий, в особенно чистом виде выразивших указанные основные мотивы, и попытаемся вскрыть причины неизбежного для них всех «научного эклектизма». При этом мы наткнёмся на упомянутую уже выше общую предпосылку всех школ и постараемся установить полную её необоснованность.

Исходя из этой критики и устранив названную предпосылку, мы перейдём к установлению правильных философских понятий преступления и наказания. Но предварительно мы выясним задачу и метод философии наказания, а также отношение нашей точки зрения к установленным выше в их основных мотивах типам школ. Мы увидим тогда, что противоборство мотивов основывается исключительно на вскрытой нами в гл. II ложной общей всем школам предпосылке, что при снятии её противоборство мотивов разрешается в их гармонию».

Л. 1160
1623

ΛΟΓΟΣ

1913



На фотографии – обложка Международного ежегодника по философии культуры (издание 1912-1913 г.) «Логос».

Философия России. С. И. Гёссен. Конспект 12. Автономное и гетерономное в философии наказания С.И. Гессена, глава №1

Свободный строй тем и отличается от строя деспотического, что только суд имеет в нём право вторгаться в свободу личности, вернее вводить её в законные пределы тогда, когда свобода превращается в произвол.

С. И. Гессен «Политическая свобода и социализм»

В первой главе работы С. И. Гессена (1887–1950) «Философия наказания» (1912–1913) под названием «Автономия и гетерономия» право рассматривается в контексте автономных и гетерономных философско-правовых школ. Подчеркивается частичная правота автономных школ. Так, Гессен делает акцент на отделении и дистанцировании самооценности, несводимости, автономности права («бескорыстная истина», «искусство ради искусства») от выходящих за рамки права явлений, рассматриваемых в школах гетерономных (социологическое и антропологическое понятие преступного типа). Неправильное понимание явлений последнего типа способно затмить законное место права, привести к опасным, чрезмерно предупредительным или даже «карательным» тенденциям в сфере уголовной политики. Приводим выдержки из текста:

«Противоположность автономии и гетерономии в споре школ уголовного права выражается главным образом в вопросах о сущности наказания, о свободе (вернее автономии) правовой личности и о самостоятельности науки уголовного права.

Гетерономные школы сводят правовые понятия – преступление и наказание – на такие, которые уже более не являются правовыми, как социальная ненормальность (социологическое направление), антропологически-психологический атавизм (антропологическая школа) и. т. д. Мы встречаемся здесь с течением совершенно аналогичным последовательному психологизму в логике или натурализму в эстетике. Для обоих истина и красота не суть нечто несводимое в своём значении, самооценное: «бескорыстная истина», «искусство ради искусства». Напротив, истина, будучи, результатом удовлетворения жизненных интересов, родственна, даже вполне однородна с другими продуктами духовной деятельности человека. Возникла она одновременно с техникой и религией, в услужении у которых первоначально была. Последнюю она ныне всё более и более вытесняет. Она всецело познаётся психологией равно изучающей и другие деятельности духа, продукты которых не называются уже истиной. То же самое можно сказать и о красоте. Красота не есть автономная область со своими специфическими целями и довлеющими себе законами – она по своему существу однородна с явлениями, стоящими вне искусства. Цели последнего – поучение и воспитание к добру, т. е. это же цели, которые ставит себе наука и всякая духовная деятельность вообще: служение жизни. В таком же смысле отрицают самостоятельность правовых образований и гетерономные школы уголовного права. <...>

Таким образом (совершенно аналогично логическому психологизму и эстетическому натурализму) гетерономные школы в праве смотрят на преступление и наказание исключительно как на факты, не понимая возможности рассматривать их с точки зрения их (правового) смысла, значения, ценности. Существенно лишь происхождение преступления и утилитарная цель наказания. Значение и ценность преступления и

наказания совпадают с их фактическим происхождением: возмущение индивидуума против вредящего ему общества и реакция общества на посягнувшего на его интересы индивидуума: и то и другое – в целях самозащиты.

Напротив, автономные школы, объясняя сущность преступления и наказания, не выходят за пределы правового ряда: преступление и наказание они рассматривают с точки зрения их правового смысла, значения и ценности. Преступление есть прежде всего правонарушение. Никакие, даже самые достоверные, соображения предупреждения не могут оправдать «карательной» деятельности государства против не совершивших ещё правонарушения «преступников». Уголовная политика ни в коем случае не должна превращаться в социальную. Такое смешение задач одинаково вредит и той и другой. Борьба с нездоровыми социальными условиями и дурной наследственностью исключительно с криминалистической точки зрения означает невероятное сужение задач социальной политики, низведение её на какую-то низшую, служебную роль. Преступление, как таковое не характеризует ни расы, ни социальных условий. Оно характеризует лишь правовой строй: чем более развита правовая культура, тем больше правовых запретов и тем больше возможности нарушать их. В социально и антропологически очень здоровом обществе с высоко развитым правом может совершаться больше правонарушений и преступлений, чем в обществе низкого социального уровня и низкой правовой культуры. <...>

Пусть наказание фактически возникло из мести и реакции общества на опасного индивидуума, как наука и искусство возникли из удовлетворения примитивных потребностей жизни. Наказание по существу своему отлично как от родовой мести, так от отдачи на поток разграбления (*Friedlosigkeit*), так и от сакральных жертвоприношений преступников божеству. Все эти действия, хотя и служат охранению общества от вредящих ему элементов, лишены правового характера, лежат вне правовой сферы. Они могут иметь тождественные с наказанием фактические причины, тождественные фактические последствия в смысле оздоровления общества. Но они абсолютно отличные от наказания, лишены правового значения и ценности. Наказание есть прежде всего и только правовой акт, служит исключительно праву (как наука служит только истине и искусство только красоте), хотя им могут пользоваться также (опять-таки аналогично науке и искусству) и в других вне права (науки, искусства) лежащих целях.

Отвергая автономное значение наказания, гетерономные школы не признают также самостоятельного понятия правовой личности, как носительницы прав; они отрицают всякую автономию личности. Если «сущность права есть охрана интересов» общества, а сущность наказания – «общее или специальное предупреждение», то автономия правовой личности не имеет никакого смысла. Интересам самозащищающегося общества не могут противостоять никакие так называемые «неотъемлемые права личности». <...>

Будучи последовательными, гетерономные школы необходимо должны прийти либо к индивидуалистическому анархизму, либо к утверждению совершенной бесправности личности перед обществом. С последней точки зрения наказанию, т. е. общественной реакции на преступление, нет границ, кроме как в практической целесообразности наказания.

Напротив, для автономных школ личность есть носительница прав, и наказанию, как правовому акту, направленному на правовую личность, положены пределы самой сущностью права: в этом смысле обладания неотъемлемыми правами личность для

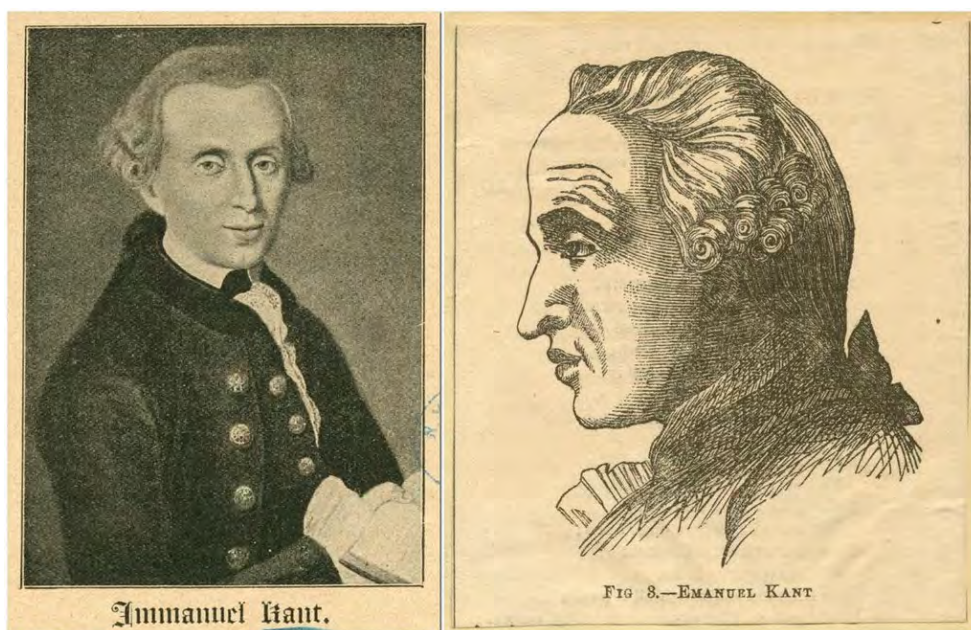
автономных школ «свободна». Особенность права в том, что оно не зависит от большинства голосов, не создаётся никакими вотумами, если его нет в основе того акта, который вотируют. Воздействию государства на личность положены пределы самой сущностью права. <...>

Эта идея неотчуждаемой правосубъектности есть в сущности не что иное, как идея свободы: например., право быть арестованным только по приговору судьи на основании ранее изданного закона (ст. 8, 9 Декларации 89 года) есть не что иное как свобода от произвола хотя бы самой прозорливой и благодетельной администрации; право беспрепятственного выражения своих мыслей или право на тайну корреспонденции есть то же самое, что свобода от цензуры или свобода от произвола чёрных кабинетов. Свобода есть лишь отрицательное выражение для того же самого отношения, которое положительно выражается в идее правосубъектности (наделённости неотъемлемыми правами). Содержание и той и другой меняется в зависимости от форм произвола в ту или иную историческую эпоху.

Заметим при этом, что мы вполне сознательно отвлекаемся от автономных школ, утверждающих абсолютную власть государства над личностью (Кант, Гегель). В следующей главе мы вскроем причину того, что идея автономии права видимо обертывается здесь как бы в свою противоположность. Причина эта заключается не в том, что школы эти отрицают свободу и правосубъектность, а скорее в том, что они гипостазируют их в самостоятельные сущности, отрывая их от конкретной личности, в которой и та и другая необходимо должны воплотиться. <...>

Наконец противоречие автономии и гетерономии отражается и в методологической плоскости. Гетерономные школы, отрицая автономию правовой личности, отрицают также и самостоятельность науки уголовного права: имеется лишь уголовная политика, теоретический фундамент которой состоит из истин, набранных из разных естественных и исторических наук и объединённых целью безопасности общества. <...>

Если и правда, что в сфере уголовной политики автономные школы последнего времени пренебрегали систематическим использованием сведений эмпирических наук («криминология» и даже уголовная политика, как особая дисциплина – одно из самых существенных и неоспоримых завоеваний гетерономных школ), то по существу для них нет необходимости отвергать за естественнонаучными и историческими истинами громадного значения в вопросах уголовной политики. Ведь и нормативная логика, как техническое искусство, хотя и основывается на чисто теоретической логике, не может обойтись без привлечения психологических и даже антропологических знаний».



На гравюрах запечатлен И. Кант (1724–1804) – немецкий философ, один из центральных мыслителей эпохи Просвещения, на чью концепцию гетерономного и автономного опирается Гессен в своей работе

Философия России. С. И. Гёссен. Конспект 13. Общая предпосылка эмпирических и рационалистических школ по Гессену

Индивидуальная свобода есть необходимая предпосылка участия народа в государственной власти. Народноправство есть необходимое предположение личной свободы. Одно держит другую. Без второго падает первая. Оба эти вида свободы не безразличны друг другу, но находятся между собой в тесной органической связи.

С.И. Гессен «Политическая свобода и социализм»

Во второй главе работы «Философия наказания» (1912–1913) под названием «Общая предпосылка рационалистических и эмпирических школ» Гессен (1887–1950) показывает, как противоположность автономии и гетерономии в философии права соприкасается с противоположностью рационализма и эмпиризма. Он делает это на примере критического рассмотрения самой крайней концепции в рамках рационалистических школ – принципа талиона («око за око, зуб за зуб»), а также концепции в рамках эмпирических школ – принципа легальности (нравственно-правовая воля народа в данную эпоху). Пытаясь не упустить важное содержание, присутствующее как в рационализме, так и в эмпиризме, и избежать их изъянов, Гессен прибегает к методу «трансцендентального эмпиризма», основоположником которого выступил Кант. Его цель – обнаружить и вскрыть общую предпосылку, лежащую в основе альтернативы рационализм – эмпиризм. Обратимся к тексту:

«Сколь близко ни подходит противоположность автономии – гетерономии к противоречию рационализма – эмпиризма, – она однако только отчасти совпадает с ним. Автономия делает лишь возможным рационализм. Эмпиризм лишь неизбежно влечёт за собой гетерономию. Но это не значит, что автономия неизбежно влечёт за собой рационализм, что эмпиризм лишён всяких правомерных мотивов. Утверждать последнее – значило бы игнорировать общеизвестное: те громадные завоевания, которые внесены в уголовное право (в особенности – уголовную политику) современными эмпирическими школами. Если бы нам нужно было выбирать между рационалистическими и эмпирическими школами, то поистине трудно было бы решиться на выбор. Но к счастью для нас нет этой необходимости, ибо, как мы постараемся показать в этой главе, для нас не существует альтернативы рационализма – эмпиризма. <...>

Право есть область культуры, и подобно другим областям её оно обнаруживает всё ту же единую в основных элементах структуру. Для криминалистов сознать это единство особенно важно потому, что и из их среды неоднократно возникали и возникают попытки примирения рационалистических (абсолютных) и эмпирических (относительных) школ. <...>

Из всех рационалистических, т. е. оперирующих исключительно понятиями, школ самой крайней является несомненно теория равного тальона («око за око, зуб за зуб»). Конечно, в чистом своём виде она представляет собой фикцию, т. к. никогда не применялась на практике и не защищалась в теории ввиду полной своей неосуществимости (при краже, грабеже, адюльтере и т. д.), а заменялась символизмом членовредительства. Но в одном вопросе – вопросе о смертной казни – теория эта до самого последнего времени пользовалась кредитом (смерть за смерть). Поэтому мы и разберем её, пользуясь последним примером, тем более, что ввиду своей (хотя бы фиктивной) чистоты и последовательности она является очень удобным исходным пунктом. – По этой теории существенным для преступления, как такового, является не только то, что укладывается исключительно и всецело в правовом ряду и составляет сущность автономного понимания преступления, именно – нарушение правовой нормы, а нечто большее: то конкретное физическое событие, которое сопровождало это нарушение. Для последовательной теории тальона важен не только физиологический факт смерти, в котором, так сказать, материализовалось нарушение нормы «не убий», но и общий физический состав сопровождавшего его события: смерть от кинжала, от камня, от петли и т. д. Что это физическое событие есть нечто побочное, безразличное для автономного, чисто правового понятия преступления, – явствует из того, что одно и то же конкретное событие может сопровождать по существу различные преступления (умышленное убийство, убийство по неосторожности) и даже действия совершенно безразличные к праву (убийство на войне, смерть от внешних сил природы). Если тот момент в преступлении, который безразлично для права физическое происшествие превращает в релевантный для него факт преступления, назвать формой преступления (то, что юридически аморфному придаёт правовой вид), а само юридически индифферентное происшествие – материей преступления, – то можно будет сказать, что теория равного тальона материализует форму преступления. Согласно этой теории для преступления важен материальный состав его, как и его форма. Эта материализация формы преступления делает возможным чисто рационалистическое определение наказания. Наказание есть возмездие преступления. Одно должно быть равно другому, тогда только получается полное возмещение. А так как в преступлении для права релевантна не только форма, но и материя преступления, то следовательно существенно для наказания именно то материальное событие, в которое вылилось преступление.

Допустим, что для автономного понимания права необходимо и возможно чисто формально и следовательно рационально выводить из преступления должностное наказание. Во всяком случае ясно, что формально можно связывать друг с другом именно только форму преступления и форму наказания, которая, как бы ни определять её (осуждение, восстановление права и т. д.), во всяком случае не объёмлет собою полноты физического события, в котором наказание конкретизируется. Действительно, какое значение для права, нарушенного через убийство, сопровождавшееся физиологическим фактом смерти, может иметь новый физиологический факт смерти лица, конкретно совершившего убийство? Никакого возмещения (нуля) здесь не получается, а вместо одной смерти получают две. Таким образом теория равного тальона не ограничивается формальным выведением наказания из преступления: она контрабандным путём вводит предварительно в форму преступления физический состав его, а затем, формально выведя из преступления форму наказания, получает его снова уже со стороны наказания.

Материальный факт как бы перегоняется ею по формальным трубам: из крана наказания она выливает то, что сама же перед этим произвольно влила в воронку преступления. <...>

Почему из этой бесконечной сложности тесно сплетённых друг с другом психофизических событий произвольно выхватываются два, три наиболее бросающихся в глаза физиологических и физических факта, которые затем, методом формальной перегонки, признаются достаточными для определения конкретного наказания? Одно из двух: либо наказание должно воспроизвести всё преступление, как часть необозримой действительности (что очевидно принципиально невозможно), либо надо искать иных критериев для его определения. <...>

Итак, ошибка рационалистической (т. наз. «классической») школы уголовного права заключается не в том, что она стоит за автономное понимание права, а в том, что она злоупотребляет автономией. Подобно всякому рационализму она признаёт формальное рассмотрение наказания (каковым только и может быть самостоятельная теоретическая наука уголовного права) способным определить конкретные преступления и наказания. В связи с этим она недостаточно резко отделяет неизменную сущность (значение) наказания от текучих конкретных видов его, т. е. материализует форму наказания. Как и всякий рационализм, она страдает избытком эмпиризма: рациональный момент, который она правильно прозревает, она обволакивает однако материальными, эмпирическими элементами. Это делает иллюзию господства чистого разума над конкретным миром, но это также бесконечно суживает и затемняет сферу рационального. <...>

Если рационалистические школы хотели обойтись с одним только рациональным фактором, в который они тайком вкладывали материальные (эмпирические) элементы, то эмпирические школы, наоборот, полагают, что возможно обойтись с одним только эмпирическим моментом: для уголовной политики вполне достаточно эмпирии наказания. Удовлетворяют ли они этому своему требованию? Не вводят ли некоторые из них тайком рациональных элементов? Вскрыть это будет задачей нашей критики эмпирических школ. <...>

Легальность, по мнению эмпирических школ, в сущности даже принципиально ничем не отличается от целесообразности. Это есть та же целесообразность, только целесообразность не конкретного случая, а отвлечённая целесообразность высшего порядка. Эта отвлечённость её от интересов сегодняшнего дня придаёт ей характер откristаллизованности и самодовления. Метафизические теории, игнорируя её происхождение из повседневных интересов, неправильно усматривают в ней совершенно новый принцип бескорыстия и автономии. На самом деле легальность, право есть не что иное, как откristаллизованный интерес более высшего, общего порядка. Если легальность должна ограничивать целесообразность в наказании, то это значит лишь, что целесообразность высшего порядка должна ограничивать целесообразность низшую. <...>

Здесь дело простого расчёта аналогично выводу альтруизма в утилитаристической этике: альтруизм более выгоден, ибо защищает наш длительный интерес, тогда как грубый эгоизм служит лишь минутному, случайному интересу, вредя интересу длительному и постоянному. Но кто носитель этого откristаллизованного интереса? Чей интерес защищает право? В определении этого носителя мы наблюдаем в эмпирических теориях восхождение от низшего коллектива ко все более общему. <...>

Но так как слишком часто приходится видеть, как защита «жизненных интересов» какой-нибудь нации приходит в столкновение с правом и ведёт к более или менее открытому его нарушению, то на сцену выступает, наконец, последняя инстанция: человечество. Оно есть носитель легальности, права в собственном смысле этого слова. <...>

Когда мы переходим однако к последнему целому, – к человечеству, то интерес лишается своего частного, корыстного характера, своего значения как интерес. Сказать, – легальность <есть> наивысший интерес человечества, совершенно всё равно, что сказать: легальность есть легальность, право есть право, т. е. самодовлеющая, несводимая ни на что иное ценность. Здесь мы имеем уже не целесообразность ради определённой конкретной цели, а целесообразность без цели, целесообразность ради целесообразности, как в «Критике силы суждения» Кант определил автономный характер искусства. Итак, ошибка эмпирических школ заключается не в том, что они подчеркивают необходимость эмпирии для уголовной политики (в этом их заслуга), а в том, что считают, что эмпирии достаточно для её обоснования т. е. отрицают самостоятельную науку уголовного права. Но так как без форм (если угодно «априорных») обойтись нельзя, то они на самом деле контрабандным путём вводят в эмпирию-материю априорные формы. <...>

Правовой субъект есть либо пустая метафизическая абстракция, либо не что иное, как обобщённое отвлечение от конкретной психофизической личности. <...>

Таким образом, общая предпосылка рационализма и эмпиризма, т. е. основа самой их противоположности, – неразличение между психофизическим организмом и правовым субъектом. Рационализм, вводя предварительно в правового субъекта произвольно выхваченные материальные моменты, ограничивается ими при определении конкретных кар, касающихся конкретной психофизической личности. Эмпиризм же наоборот, вводя контрабандным путем в уголовную политику формальные (чисто правовые) моменты, стремится вывести самого правового субъекта из субъекта психофизического, понимая его, как простое обобщение, отвлечение от последнего».



На фотографии – часть стелы с высеченными на ней законами Хаммурапи (знаменитого царя Вавилонского царства, правившего в 1792-1750 гг. до н. э.). Самое раннее из известных упоминаний принципа талиона, критикуемого в работе Гессена.

Философия России. С. И. Гёссен. Конспект 14. Философская наука о наказании по Гессену

Если я однажды признал этическое добро, то я должен признать, что нельзя совершать определённые действия, если я не хочу разрушать ценность, которую я признаю

Г. Риккерт «Uber logische und ethische geltung»

В третьей главе работы «Философия наказания» (1912–1913 гг.) «Философская наука о наказании» Гессен (1877–1950) рассуждает о том, что всегда остаётся неизменным для права как права. Далее он детально проясняет следствия, проистекающие из общей ошибочной предпосылки рационалистических и эмпирических правовых школ (неразличения между психофизическим организмом и правовым субъектом). При этом он указывает в направлении открывающегося пути, где эмпирическая правовая наука перестаёт (скрытым для себя образом) «материализовывать форму», а теоретическая (рационалистическая) – «формализовывать материю», и обе – отрицать значимость друг друга. За подробностями обратимся к тексту:

«Имея дело исключительно с отвлеченным правовым субъектом, она [философская наука о наказании] изучает значение и ценность преступления и наказания, вскрывает их правовой смысл, устанавливает их основные формальные принципы (к таковым, напр., относится «принцип легальности», т. е. nullum crimen, nulla poena sine lege, а также другие принципы, которых мы ниже коснёмся). Смысл преступления и ценность наказания совершенно независимы от сменяющихся в течение истории конкретных родов преступления и наказания. Формальные принципы уголовного права могут заполняться самым разнообразным содержанием, – сами они неотменяемы. Их можно конечно фактически нарушить, как можно фактически отвергнуть закон противоречия и закон причинности. Но нарушающий их тем самым выходит за пределы правовой сферы, как не признающий причинности выходит за пределы науки. <...>

Подобно всем великим областям культуры, и право вечно только в своём значении, а не эмпирическом бытии. Оно родилось в определенную эпоху, вместе со всей культурой несомненно погибнет с какой-нибудь земной катастрофой, но оно ничуть не умалится от того в своём безвременном значении и ценности. Наказание тоже возникло на памяти людей (как наука в отличие от знания возникла впервые в Элладе). <...>. Медленно высвобождалось оно из родовой мести и мер общественной безопасности, подобно тому, как наука долго ещё после своего возникновения носила на себе следы своего служебного происхождения из технических и религиозно-технических знаний. Сменялись и бесконечно будут сменяться правовые мнения и виды наказаний, но нигде, как именно в этой самой смене, в этой непрерывной борьбе за справедливое право, за справедливое наказание не

проявилась с такой явной очевидностью несокрушимая ценность этого «одного из величайших творений истории». <...>

В теории естественного права наоборот противопоставались друг другу не два элемента одного и того же права, а два права: из них одно – положительное – всегда и сплошь несправедливое, другое – естественное – всё сплошь проникнутое сияющей справедливостью. Априорное право было не хребтом относительного, делающим возможной борьбу справедливого права с несправедливым и обуславливающим вечную смену их. Оно понималось не динамично, а статично, как вечное, неизменное право, достижение которого делает ненужным и уничтожает всякое развитие и движение в праве. <...>

Действительно, в перечне естественных прав того времени мы встречаем отнюдь не только формальные принципы (как *nulla crimen sine lege*), но и конкретные права (право на тайну корреспонденции, право собраний и т. д.), обусловленные, как мы видели, относительными родами исторического произвола. В этой материализации форм лежит корень того удвоения права, которое составляет истинную сущность всей рассматриваемой теории: превращения формы в идеальный прообраз, а материи – в искаженное историей отражение его. – Так, естественное право есть не что иное как вид рационалистической метафизики, точнее – применённый к праву платонизм. <...>

Отношение защищаемой нами философии права к естественному праву совершенно аналогично отношению кантовой трансцендентальной идеи к трансцендентному бытию рационализма: форма права есть то же самое естественное право, только освобождённое ото всех обволакивающих и суживающих его материальных моментов. Это как бы есть минимум естественного права подобно тому, как кантова идея есть не что иное, как низведение с неба трансцендентного бытия в βάθος (глубина; обилие, бездна греч.) опыта и тем самым очищение от всех имманентных наростов априори.

Сказанным определяется метод нашей философии наказания. Мы можем исходить в ней из рационалистических теорий наказания, подвергнув их только трансцендентальной критике, т. е. очистив их от всех посторонних материальных моментов, в них вкравшихся. Вылущив, таким образом, ценность из бытия, форму из самостоятельного естественного права, мы можем затем путём проверочной критики эмпиризма убедиться в том, что это и есть тот минимум, без которого не может обойтись никакая правовая теория, как бы ни отрицала она явно всякие априорные принципы. <...>

Рассматривая связь между автономным пониманием права и идеей автономии (свободы) личности, мы указали на то, что целый ряд автономных теорий, признавая неотъемлемые права человека, утверждали тем не менее абсолютную власть государства над личностью. Кант говорил, напр., что интерес права в случае убийства может быть возмещён только смертью преступника. Пред лицом непоправимого вреда нанесенного праву и его представителю – государству, последнее должно проявить всю свою

неограниченную власть. Мы уже вскрыли рационалистический характер этого обоснования смертной казни, не вытекающего необходимо из автономного понимания права. Теперь мы можем ещё точнее определить его основную ошибку. Согласно этому воззрению правосубъектность из формальной характеристики конкретного человека гипостазирована в какую-то самостоятельную сущность, существующую независимо от конкретной личности в каком-то самостоятельном царстве формального справедливого права.

Как следствие этого ухода правосубъектности из материального мира в особую сферу естественного права получается полная бесправность низведенного на ступень простого психофизического организма преступника. Момент преступления производит этот разрыв формального и материального элементов и удвоение их до двух миров справедливого и несправедливого; правосубъектность реально уходит и даже как бы в своих интересах требует смерти преступника. Преступник, лишенный своей правосубъектности, становится бесправным перед государством, с момента преступления всецело переносящим представительство идеи права; но он все-таки остается релевантным для права, не превращается в простое животное, т. е. носит на себе как бы ещё тень правосубъектности, превращается в отблеск самостоятельно существующего и довлеющего себе правового субъекта. Прообраз – метафизическая сущность правового субъекта требует смерти своего отражения – конкретной психофизической личности преступника. <...>

Должно различать между правовым субъектом и психофизическим организмом: первый изучается философией права (в нашем случае – наказания), второй так наз. «криминологией». Но не должно реально разъединять обоих: положительное право и критика его – уголовная политика – имеют дело с преступником, т. е. с целым, в котором правосубъектность и психофизическое бытие неразрывно слиты воедино. Как всякая форма, правовой субъект имеет лишь самостоятельное значение и ценность; сам по себе он не существует. Существует лишь психофизический организм, который сам по себе однако лишён правового значения (ценности). Таким образом, правильное понимание наказания и уголовной политики должно, отвергнувши одинаково как эмпиризм, так и рационализм, признать необходимость для уголовной политики рационального и эмпирического моментов, как неизменной формы наказания и дополняющего её изменчивого содержания наказания. Чисто теоретическая (формальная) наука уголовного права может говорить лишь о правовом субъекте. Уголовная же политика, имеющая дело с конкретной психофизической личностью, должна привлекать также и эмпирический материал».

Ⓞ
DÉCLARATION
DES DROITS DE L'HOMME,
ET ARTICLES DE CONSTITUTION
PRÉSENTÉS AU ROI,
AVEC SA RÉPONSE

Du 5 Octobre soir.

A P A R I S,
Chez BAUDOUIN, Imprimeur de l'ASSEMBLÉE
NATIONALE, rue du Foin S.-Jacques, N°. 31.

1789.

На фотографии – титульный лист «Декларации прав человека и гражданина», важнейшего документа Великой французской революции (1789), в котором был провозглашён и упомянутый Гессеном принцип «nulla poena sine lege» («нет наказания без закона»).

Философия России. С.И. Гёссен. Конспект 15. О формальных понятиях в философии наказания Гессена

Для него диалектика была средством борьбы с релятивизмом и защиты ценностей от уничтожения: она позволяла ему обнаруживать преемственность и постоянство в исторических переменных, видеть отражение абсолютных ценностей в области относительного.

А. Валицкий «Философия права русского либерализма»

В четвертой главе работы С. И. Гессена (1887–1950) «Философия наказания» (1912–1913) – «Формальные понятия преступления и наказания» – речь вновь идёт о конституирующих право феноменах: преступлении и наказании, правонарушении и осуждении. Русским философом ставится ряд вопросов о структуре правосубъектности и об отношении к ней вещей, сознанием не наделённых. Гессен подчеркивает необходимость диалектического движения внутри правовых форм, между двух полюсов времени «уже не права» и «ещё не права». Обратимся к тексту:

«Как бы ни различать далее источников самой нормы и объектов преступного посягательства (субъективный, публичные права, правовые блага), — всё равно в основе преступления лежит всегда нарушение правовой нормы. Только это нарушение придает безразличному психофизическому происшествию печать правового смысла. Уголовный закон, определяющий наказание за поступок, индифферентный по отношению к правовым нормам, представляет правовую бессмыслицу. Наоборот, никакой правовой бессмыслицы нет в уголовном законе, определяющем наказание за нарушение хотя бы самой неважной правовой нормы: последнее может быть лишь нецелесообразно, но не юридически бессмысленно. Как всякое право и всякое правовое благо может стать объектом преступного посягательства, так и всякая правовая норма может стать источником уголовного закона.

Если объектом преступления может быть только правовая норма, то и субъектом его может быть только правовая личность. Здесь проведённое нами выше различие между правовым и психофизическим субъектом приобретает особенное значение. Простой психофизический организм, как бы сознателен и вменяем он ни был, не может совершать преступления: звери, рабы, лишённые мира (Friedlose) не могут быть преступниками. Причиненный ими вред лишён всякого правового смысла, так же как вред, причинённый силами природы. Малолетние дети и сумасшедшие тоже не могут быть преступниками, потому что, хотя за ними и признаётся в известном смысле правосубъектность, они все же почитаются неспособными сами осуществлять свои права. Приписывать им правоспособность, одновременно настаивая на их полной невменяемости, было бы явным

противоречием и бессмыслицей. С другой стороны, не люди и даже предметы, лишённые сознания и всякой психики, вообще говоря могут быть правовыми субъектами и, следовательно, преступниками.

Так, в средние века случались процессы зверей (особенно кошек), книг (без отношения к их авторам). Иоанн III после победы над Псковом сослал, как известно, мятежный колокол на дальний север. Правда, в настоящее время мы считаем (и вполне основательно), что сознание есть необходимое условие для реализации ценностного субъекта, но существенен именно этот ценностный (в данном случае — правовой) характер субъекта, а не его психическая организация. Вполне возможно конструировать преступление, которое совершалось бы коллективным юридическим лицом, как особым правовым субъектом, и за которое следовало бы наказание именно этого юридического лица, как такового, а не представляющих его психофизических лиц. Итак, с формальной стороны преступление есть содеянное правовым субъектом правонарушение.

Каково значение преступления для права? С точки зрения естественного права, преступление есть нечто совершенно неразумное, абсолютно несоответствующее, враждебное праву. Преступление объясняется исключительно историческим искажением права. При господстве естественного права оно, если не уничтожится совсем, будет сведено до минимума. Подобно тому, как ложь в теоретическом рационализме не имеет никакого места, будучи всецело отнесена на счёт материи и мира бытия, точно так же и преступление в естественном праве совершенно изгоняется из мира справедливого права. Введя априорную идею в эмпирический мир, растворив трансцендентное бытие в имманентном, Кант провозгласил безграничность разума. Тем самым он сделал возможным философское познание преступления и несправедливого права. Как несправедливое право, так и преступление оформлены правовой формой, обладают правовым смыслом и постольку «разумны».

Правда, в своей философии права сам Кант не сделал всех выводов из своей общей философской позиции: не будучи в силах преодолеть в этой области своего прежнего рационализма, он остался здесь чрезмерным данником естественного права. Поэтому именно из оппозиции к нему Гегель (в предисловии к своей «Философии права») и провозгласил своё: «всё разумное действительно; и всё действительно разумно». Означая только отрицание трансцендентного бытия и провозглашая лишь всеобщую оформленность эмпирического мира формами разума, формула эта в сущности больше подходит к кантианству, чем к философии Гегеля. Действительно, с точки зрения последовательного кантианства, всё действительно (опыт, право, искусство) определено формами разума. Несправедливое право столь же разумно, как и справедливое; преступление, равно как и наказание, обладают правовым смыслом. Для проведения различий в среде этого равно оформленного (и потому равно разумного) мира на положительное и отрицательное (справедливое и несправедливое) нужно было изменить отношение формы к содержанию. Форма должна для этого перестать быть всеобъемлющей восприимчивой любого содержания, надо найти критерий для проведения в среде этого осмысленного (разумного в широком смысле) бытия различия на положительное, разумное (в узком смысле слова) и отрицательное. Система Гегеля,

окончательно растворившая трансцендентное бытие в имманентном мире и уничтожившая дуализм бытия и явления введением понятия движения абсолюта, сделала возможным и указанное различие. Абсолют не недвижим, как у Канта, а находится в непрерывном развитии. Соответственно этому и отношение формы к материи также не недвижно и однозначно: материя либо соответствует форме, гармонизирует с ней, либо находится с ней в дисгармонии. <...>

Зло, Люцифер – падший ангел, бывшее добро, но он же и создатель истории, светоносец, будущее добро. Грехопадение создало первый сдвиг формы и материи и тем самым внесло движение в абсолют, создало историю. История же есть непрерывное самораскрытие духа: только самораскрывшись, как многогранное расчленённое целое, абсолют становится самим собою. Он по существу своему в конце истории, есть не что иное, как завершённая совокупность исторических ценностей. Система Гегеля в этом смысле – эволюционна. Его абсолют есть полнота ценностей, в противоположность эманационно понятому абсолюту неоплатонизма и романтики (в особенности Шеллинга), означающему лишь ночь, в которой нет различий («все коровы черны»), совершенную нерасчлененность (*coincidentia oppositorum*) и пустоту. <...>

Преступление есть симптом и результат дисгармонии между формой и материей права, или, говоря менее точно, между правом и «жизнью». Дисгармония эта представляет отрицательную ценность, есть нечто неразумное и в этом смысле — «иррациональное». Но, будучи отношением, а не готовым, раз навсегда данным элементом, это иррациональное есть бродило рационального, побуждающее последнее к движению и развитию. Иррациональное преступление обладает в этом смысле творческой силой. Дисгармония вызывает стремление к гармонии: право стремится измениться, продвинуться дальше, снова достичь гармоничного сочетания формы с материей, всесторонне и любовно охватить жизнь. Если это не удастся, если право не следует зову иррационального и коснеет в своей инертности, оно отстаёт от жизни («абсолюта»), замыкается в своей гордыне и, лишённое живых соков, засыхает. Тогда оно становится несправедливым правом, начинает угнетать и давить жизнь. Если же оно внемлет зову иррационального и, гонимое им, движется дальше, то наступает пора правового творчества: тогда преступление вызывает к жизни правовое творчество, разряжает дремлющие в обществе правовые силы. <...>

Итак, преступление, как нарушение справедливости, представляет собою необходимый элемент права: это есть иррациональный момент, знаменующий собою и придающий праву движение и развитие. Могут исчезнуть отдельные виды преступления, но преступление вообще может исчезнуть лишь вместе с самим правом. <...>

Как всюду, так и в преступлении относительная материя есть лишь обратная сторона абсолютной формы: материя преступления («факторы преступности») поддаётся борьбе и меняется, но форма преступления (нарушение справедливости) неизменна; она не то, что не поддаётся борьбе, но придаёт ей впервые только правовой смысл, правовую ценность. <...>

Толстой, как никто последовательный в своём отрицании, глубже других усмотрел также именно в осуждении сущность наказания. Отрицать право, признавая наказание хотя бы в виде простого осуждения без применения физического принуждения, непоследовательно. Неважно, как материализуется осуждение: в виде физического, психологического принуждения или простого объявления приговора. С осуждением принципиально дана уже и его материализация в конкретное наказание. Надо подорвать право и наказание в его корне – в формальном осуждении: не должно судить, осуждать вообще, хотя бы осуждение это и оставалось материализованным лишь в психике осудившего. – Итак, если в основе всякого преступления и всякого уголовного закона лежит правонарушение (*Normübertretung*, по Биндингу), то в основе всякого наказания лежит осуждение правонарушения, как бы оба ни отягощались затем материальными моментами. Без выраженного в нём осуждения наказание не имеет правового смысла, а есть или месть, или мера общественной безопасности. Наоборот, достаточно простого выражения осуждения, чтобы мы имели уже простейший вид наказания. Осуждение так же «формирует» наказание, как правонарушение «формирует» преступление.

Совершенно аналогично обстоит дело и с субъективным носителем наказания. Как преступником может быть лишь правовой субъект, так и наказуемым может быть только он же. Обращенное на животное, на раба, на ребенка «наказание» не имеет правового значения. В этом смысле оно есть право преступника, только правовой субъект имеет право быть наказанным. Как всякая деятельность, направленная на установление справедливости в обществе, наказание служит праву и, следовательно, самому наказываемому преступнику, как правовому субъекту. Оно совершается в его собственных интересах, как правового субъекта, ибо в качестве такового он столь же заинтересован в восстановленной справедливости, как и его судьба. «Что в наказании усматривается его собственное право, это есть честь преступника: тем самым он почитается за разумное существо». Правда, психофизическое я, испытывающее чувство удовольствия и неудовольствия и ощущающее всякое ограничение своего психофизического существования как излишнюю помеху, не может быть заинтересовано в наказании. Но правовой субъект, представляющий, как мы знаем, сущность преступника, даже должен требовать справедливого наказания, как своего права. И действительно, иные преступники с сильно развитым правовым чувством фактически требуют наказания. Так, напр., Димитрий Карамазов восстаёт лишь против несправедливого приговора, осудившего его за убийство отца, но сам желает наказания. Точно так же Раскольников и много других преступников, добровольно объявляющих о совершённом ими преступлении. Итак, с формальной стороны наказание есть направленный на правового субъекта правовой акт, смысл которого сводится к осуждению преступления, или к подтверждению правовой нормы, или, иначе говоря, к восстановлению нарушенной справедливости. <...>

... если норма отменяется, то наказание за её нарушение становится бессмысленным, ибо смысл наказания в подтверждении нормы. Тогда амнистия есть естественное требование права: она не акт милости и произвола монарха, а правовой акт, неисполнение которого противно чувству справедливости и столь же колеблет право, как и ненаказанное преступление или несправедливое наказание. Так в пору решительной ломки государственного строя не дарование амнистии ощущается в обществе как нарушение

права, как величайшая несправедливость. Но и в обыденные эпохи правовой жизни амнистия имеет громадное правовое значение. Право принципиально не в силах включить в себя жизнь во всей её полноте. Иногда бывает, что норма не может и не должна быть отменена, ибо в общем вполне соответствует жизни. Но в данном частном, исключительном случае она не может иметь значимости, стало быть не может быть подтверждена, и, следовательно, в данном частном случае наказание не должно иметь места. В этом смысле амнистия, представляя собою самый гибкий и применяемый одинаково как в общих, так и в частных случаях род правового творчества, есть высший страж и блюститель справедливости. <...>

Итак, наказание есть необходимый элемент права, отказ от наказания есть (полный или частичный) отказ от соответствующей правовой нормы».



На фотографии – скульптура Люцифера в Соборе Святого Павла в Льеже, работа под названием «Гений зла» бельгийского скульптора Гийома Гифса (1805–1883)

Итак, пока мы действуем только от себя или от своей воли, мы неизбежно действуем от греха, действуем как рабы и невольники греха

В. С. Соловьёв «Духовные основы жизни»

В пятой главе работы С. И. Гессена (1887–1950) «Философия наказания» (1912–1913) «Границы наказания» для нас проясняются формальные границы тех или иных сторон наказания. Формы права должны лишь ограничивать конкретную материализацию наказания. Акта *осуждения* как выражения *наказания*, по Гессену, оказывается уже достаточно для восстановления справедливости, однако *осуждение* всегда предполагает не только правосубъектность преступника, но и конкретную психофизическую личность. Поэтому формальное осуждение всегда материализуется в конкретный факт ограничений, налагаемых на осуждённого. Способы этих ограничений должны избираться соответственно исторической обстановке. Смертная казнь для Гессена является неприемлемым способом реализации наказания, поскольку уничтожение психофизической личности уничтожает и возможность реализации правосубъектности, то есть возможность преступника *быть* наказанным. Приводим выдержки из текста:

«Чисто теоретическая (философская) наука уголовного права, будучи лишь формальным рассмотрением сущности уголовно-правовых категорий, не должна и не может определять материальных наказаний. Формальное осуждение относится исключительно к правовому субъекту. Оно должно материализоваться в конкретный психофизический факт, чтобы быть применённым к конкретному человеку. Материализация эта лишь ограничивается формальным понятием, но положительно определяется уже другими, посторонними праву в собственном смысле слова, моментами. Основная цель её – это реализовать в конкретных правовых субъектах идею осуждения, но реализовать её объективно, независимо от воли и произвола конкретного преступника.

Долженствуя быть объективным актом, материализация эта не может полагаться на добровольное, от произвола конкретного преступника зависящее, признание значимости нарушенной нормы. Она вынуждена поэтому не гнушаться принуждения, как средства своей объективной материализации. <...>. Долженствуя быть правовым актом, материализация осуждения может выразиться лишь в принудительном (временном или длительном) поражении каких-нибудь конкретных прав преступника, как права собственности, свободы передвижения и т. д. Какие права должны быть поражены в данном частном случае, – этот вопрос решается уже исключительно на основании материальных соображений. Тут решают: побочные цели, в преследовании которых

государство пользуется наказанием как средством, как, напр., охранение общества и государства от опасных индивидуумов, устрашение, исправление и т. п.; имеющиеся в распоряжении государства средства, как, напр., права граждан, допускающие принудительное поражение, законодательство, финансы, тюрьмы, судьи и тюремный персонал; наконец, индивидуальность конкретных психофизических лиц, совершающих преступление. Поэтому вопрос о материализации формального осуждения в конкретное наказание (основной вопрос уголовной политики) должен разрешаться соответственно практической целесообразности и исторической обстановке.

Вытекающие отсюда практические требования эмпирических школ (более гибкая санкция, различная для случайных и постоянных преступников, «условное осуждение» и т. д.) не только не противоречат, но наоборот вполне последовательно вытекают из правильно понятой философии наказания. Так как осуждение есть форма всего конкретного наказания и лишь формально, а не временно предполагается ему, то отправление наказания не должно быть отделено от суда и приговора так, как оно отделено теперь. <...>

Тюремщик должен быть прежде всего воспитанным в праве, должен весь проникнуться идеей справедливости и автономии права. Он не должен ни на минуту забывать, что наказание есть лишь материализация осуждения, что, следовательно, надзираемый им преступник, хотя и лишенный некоторых конкретных прав, остаётся тем не менее таким же правовым субъектом (носителем идеи правосубъектности вообще), каким он был во время суда и осуждения, каким он был во время совершения преступления, благодаря чему он только и мог его совершить. Он должен, наконец, помнить, что в качестве правового субъекта преступник односущен ему самому, тюремщику, что оба они (как ни прекраснодушно и ни наивно это звучит) служат одной и той же идее – справедливости, и что какая-нибудь неотвратимая коллизия права с жизнью, от которой не застрахован ни один конкретно существующий правовой субъект, может завтра сделать из него самого преступника.

Но если философия наказания и не в силах выводить материальных наказаний, то значит ли это, что она не имеет решительно никакого голоса в оценке их? Вскрывши трансцендентальные формы науки, Кант не только установил формальную структуру истины, но и определил границы познания. Он сделал раз навсегда невозможной более «докантовскую» метафизику, основывавшуюся на приписывании формам самостоятельного, трансцендентного существования. Таким образом, отвергая метафизику, он все же, хотя и чисто отрицательно, судил о конкретном материальном знании. В этом и состоит границепологающее значение формы: образуя формальную предпосылку какой-нибудь культурной области, форма определяет тем самым границы своего применения, крайние пределы своей материализации. В этих границах уже движется конкретное, подверженное исторической смене; но оно не должно преступать этих границ. Несоблюдение их ведёт к противоречию со своим собственным априори, т. е. со своим собственным смыслом. <...>

Таким образом, исходя из формальных принципов, можно всегда дать отрицательную оценку конкретным явлениям, хотя всякое положительное выведение конкретного из формального и не допустимо. <...> Границы эти не могут преступаться без того, чтобы не была нарушена самая сущность наказания, как правового акта. Наказание, нарушающее эти границы, перестаёт быть наказанием, т. е. правовым актом. Оно может быть оправдываемо, как акт мести, общественной безопасности и т. д., но не как акт правосудия. <...>

Одной такой границей является публичное объявление приговора, как минимальная материализация осуждения в конкретное наказание. Объявление приговора есть несомненно материализация осуждения: последнее реализуется в психике конкретно-существующих правовых субъектов, – преступник должен выслушать или прочесть приговор и постольку подчиниться высказанному осуждению. Объявление приговора есть уже несомненно легчайшее (а часто даже и не легчайшее) психологическое принуждение, несомненное, хотя часто почти не осязаемое, поражение прав. <...>

Принуждение есть только «неблагородное средство» для благородной цели права, есть лишь его «слуга, который, в полном соответствии со своей рабской природой, не может жить без господина, который гордится его мощью и той властью, что даёт ему усердная служба своему господину». От того, что при крайней нищете тюремное заключение не ощущается как страдание, оно не перестаёт быть наказанием. Для конкретизации осуждения в наказание достаточно уже легчайшего принуждения и даже самого минимального поражения конкретных прав правового субъекта. Публично объявленное осуждение без дальнейшего поражения прав часто вполне способно удовлетворить чувству справедливости даже в случаях тяжчайших преступлений. Но вместе с тем для нас оно, по-видимому, есть действительно легчайшая, минимальная материализация осуждения, а потому и одна искомая граница материализации. За объявлением приговора остаётся уже само осуждение, т. е. простая форма наказания. Нарушение этой границы означает поэтому уничтожение материи наказания, но всякое наказание необходимо состоит из формы и содержания (материи). <...>

Можно даже сказать, что познание осуждения, как тождественной формы всякого наказания, выставляет – правда в качестве недостижимого идеала – «безмерность в мере». Так, «равномерность в безмерности» и «безмерность в мере» являются крайними полюсами исторического наказания. Нарушение первой ввело человечество в сферу наказания. Недостижимое для нас осуществление второй, быть может, выведет нас вообще из сферы права. Между обоими этими крайними полюсами движется историческое наказание. <...>

Все это случаи крайней необходимости: они лишь терпимы правом, но не суть правовые акты, аналогично «необходимой обороне» отдельного гражданина. Как бы необходимо, как бы даже государственно мудро ни было иногда казнить человека, надо открыто сознать неправомерный характер казни. Как при «лишении мира», так и в случае смертной казни уничтожается форма наказания — правовой субъект, и наказание

лишается своего правового смысла. Точнее, уничтожается не правовой субъект (как все значущее он неуничтожим), а возможность его материализации. <...>

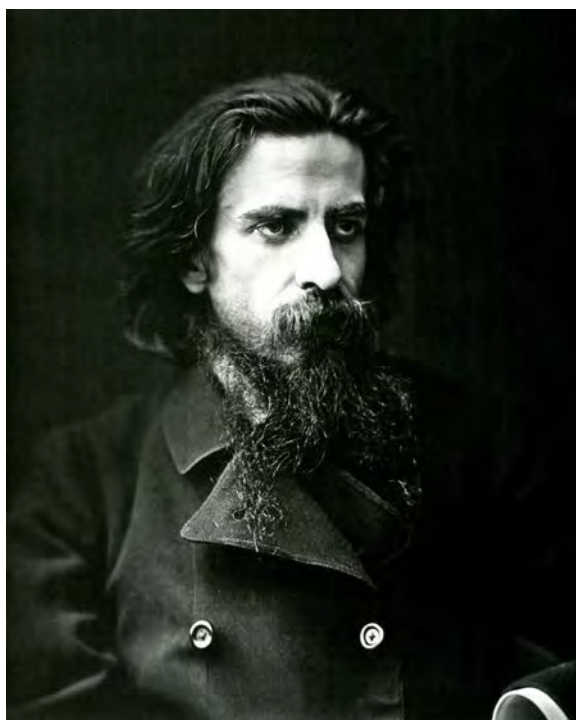
Убийство приговорённого к смертной казни есть такое же преступление, как и убийство любого гражданина. Сама смертная казнь совершается в строгих правовых формах, точно определённых законом. Когда же смертная казнь совершена, и нет уже материализованного правового субъекта, — нет более и наказания. Следовательно, при всей своей тяжести смертная казнь всё же не противоречит формальным предпосылкам наказания. — Сколь вероятно ни звучит это возражение, — правдоподобность его есть правдоподобность софизма: не в бранном, а в философском смысле этого слова. Ошибка, лежащая в его основе, совершенно однородна с ошибкой, вызвавшей софизмы элейской школы. <...>. Как бы ни была быстра и «усовершенствована» казнь, несомненно во всякой казни имеется этот бесконечно-краткий миг, когда претерпеваемое наказание оказывается направленным на ещё живого человека, лишённого однако уже всякой правосубъектности. И тут не помогут никакое электричество, никакие усовершенствования техники. Сколь бы ни был краток этот ужасный миг карания бессловесного травимого зверя, — он существует. Его можно ещё бесконечно ускорить, но уничтожить его совершенно нельзя. Мы стоим здесь перед принципиально неразрешимой задачей, разрешения которой смехотворно ждать от прогресса цивилизации. Из времени нельзя изъять ни одного его момента, как бы краток он ни был. <...>

Не слишком ли чрезмерно это следствие? Что делать со всеми теми бесчисленными уставами обществ, которые предусматривают автоматическое лишение предоставляемых данным обществом прав в случае, напр., неуплаты членского взноса и т. д.? Неужели объявить и их противоречащими формальному априори права? Это было бы так, если бы союзы эти были высшими правовыми союзами, если бы выход из них означал действительно лишение всех прав, превращение в «волка». В действительности же исключённый из союза остаётся по-прежнему правовым субъектом, хотя и лишённым некоторых конкретных прав, которыми он владел в качестве члена союза. Сам этот частный союз возможен лишь на основе более общего государственного союза. Последний придаёт первому смысл и значение. Представим себе, что данный частный союз с его особым правом становится высшей правовой инстанцией: исторжение из него стало бы в таком случае тотчас же правовой бессмыслицей. <...>

Исходя из по-видимому тождественных мотивов, Вл. Соловьёв в своём «Право и нравственность» дал очень близко подходящее, хотя и отличное по формулировке, доказательство правовой бессмысленности смертной казни и пожизненного заключения. Существо права, по его мнению, «состоит в равновесии двух нравственных интересов: личной свободы и общего блага, откуда прямой вывод, что последний интерес (общего блага) может только ограничивать первый (личную свободу каждого), но ни в каком случае не имеет в намерении его полное упразднение, ибо тогда очевидно всякое равновесие было бы нарушено. Поэтому меры против какого бы то ни было лица, внушённые интересом общего блага, никак не могут доходить до устранения этого лица, как такового, чрез лишение его жизни или чрез пожизненное отнятие у него свободы». Несмотря на однородность мотивов в обоих доказательствах, аргументация Соловьёва

представляется нам не совсем корректно определяющей форму наказания и потому также неправильно устанавливающей максимальную его границу. Формальное понятие свободы, определяющее сущность права, есть, как мы знаем, не что иное, как правосубъектность вообще. Недопустимо смешивать свободу вообще (правосубъектность) с теми конкретными видами свободы (свобода передвижения, слова и т. д.), которых лишается пожизненно-заключенный. В заключении он остаётся все-таки обладателем целого ряда прав (между ними права на жизнь, часть некоторых имущественных прав, права быть преступником и быть судимым судом и др.). Постольку пожизненное заключение не противоречит формальным предпосылкам, не представляет правовой невозможности, как ни желательна, быть может, его отмена по другим, уже материальным соображениям. В этом пункте, как и во многих других, мы видим у Вл. Соловьева ещё остатки смешения правового и психофизического субъектов. <...>

Только окончательно преодолев эту ложную предпосылку, т. е. отделив правонарушение от материального состава преступления, осуждение от конкретного наказания, вообще правовой субъект от психофизического, можно найти настоящий критический синтез враждующих в уголовном праве направлений. А для этого, не обольщаясь ярко бьющими в глаза явлениями и не гнушаясь очевидного, надо взойти к источникам права, выражающим и придающим ему автономное значение и смысл. Как всё слишком непосредственно чувствуемое и переживаемое, «самоочевидное» особенно трудно поддаётся осознанию».



На фотографии – В. С. Соловьев (1853–1900), русский религиозный мыслитель, мистик, поэт, публицист и литературный критик.

Философия России. С. И. Гёссен. Конспект 17. Политическая свобода и социализм по Гессену

Несмотря на моё кантианство, я, как и раньше, ощущал себя ближе к правому марксизму Плеханова, чем к революционному социализму. Полагаю, что причиной тому было моё непреодолимое тяготение к Западу и мой демократический либерализм, заставлявший с подозрением относиться ко всяким проявлениям популизма.

С. И. Гессен «Моё жизнеописание»

Обширная статья «Политическая свобода и социализм» появилась как результат увлечения С. И. Гессена (1887–1950) политико-правовой деятельностью в период Февральской революции, а также – сотрудничества с плехановской социал-демократической группой «Единство». Работа была опубликована в 1917 году в виде брошюры в издании «Библиотека свободного гражданина» под ред. С. В. Вознесенского. Выпускаемая в нем книжная серия, как отмечают современные издатели статьи Гессена в сборнике «Избранное», была призвана просвещать в правовом духе революционно настроенные массы. Статья стала первым этапом разрабатываемой философом концепции правового социализма. Обратимся к выдержкам из первой и второй части работы:

«Не только у нас в России и не только в новое время, но у всех народов, во все времена люди боролись и умирали за свободу. Подобно тому, как нет языка, на котором бы не было слова «хлеб», так и нет языка, даже самого древнего, в котором бы не было слова «свобода». <...>

Итак, политическая свобода в древности сводилась к равному участию всех граждан в государственной власти и к равенству всех граждан перед законом. Что человеческая личность должна быть также свободна и от государства, что есть такая область в жизни отдельного гражданина, в которую государство не вправе вмешиваться, – мысль эта была в общем чужда древнему миру. <...>

Такое же отношение государства к отдельному человеку установилось и в новое время, тогда, когда на Западе Европы образовались могучие самостоятельные королевства (Испания, Франция, Англия, Пруссия и др.). Бесправное положение личности по отношению к государству было в них, однако, ещё сильнее, так как население было постепенно лишено в них всякого участия в государственной власти. Государства эти образовались путём объединения отдельных феодальных владений, а также городов, пользовавшихся до того почти полной самостоятельностью. Объединяя все эти земли в одно государственное целое, короли присвоили себе постепенно всю власть по изданию законов, управлению и суду, поставили всюду своих чиновников, лишив всех феодалов и выборных властей, где они были, всех их вольностей. Крестьяне же остались, как и прежде, в крепостной зависимости, у владельцев земли – помещиков. Только в Англии королевской власти не удалось окончательно уничтожить прежние вольности дворянства и городов (общин), объединившихся в парламенте и настойчиво защищавших своё право участвовать в управлении государством путём проверки поступлений и расходов королевской казны. Во всех же других государствах установился к XVII веку самодержавный государственный строй. Самодержавному, или абсолютному монарху принадлежала в этом строе вся полнота государственной власти. Население не

пользовалось никакими свободами: оно было совершенно бесправным пред лицом государства и не участвовало так же, как это было в древности, в управлении страной. Такой самодержавный порядок (абсолютизм) существовал и у нас – формально до 1905 года, а на деле до самых последних дней, так как старое правительство, обещав в 1905 году уважать свободу граждан, не выполнило своего обещания. <...>

<...> при абсолютном строе личность отдельного человека совершенно не признавалась государством. Человек обязан был всем государству, сам же не имел никаких прав по отношению к нему. Поэтому понятно, что государство представлялось многим каким-то безжалостным деспотом, который давит и убивает людей. По мнению английского философа Гоббса, государство — это чудовище, тот зверь — Левиафан — который поглощает людей целиком, без остатка. <...>

Таким образом, современное понимание свободы шире того, которое было известно древним. Участие в государственной власти уже не удовлетворяет современного человека. Необходима также свобода от государства, то есть право каждого человека жить и действовать так, как велит ему его совесть, а не как приказывает ему государство, хотя бы и всем народом управляемое. Права гражданина должны быть восполнены правами человека. Впоследствии мы увидим, что при современных условиях одна свобода немыслима без другой: участие в управлении государством невозможно ныне там, где государство не оставляет области, в которую оно не может вмешиваться. И обратно: свобода личности немыслима без участия каждого гражданина в управлении государством. <...>

Свобода личности впервые была провозглашена как свобода совести в конце XVI в., провозглашена она была в Англии, в среде религиозных сектантов, называвших себя пуританами и представлявших собою крайнее крыло того широкого религиозного движения, которое под именем Реформации охватило в XVI в. всю Западную Европу.

Свобода совести есть, говорили они, прирождённое и неотъемлемое право каждого человека. Верой в Бога отличается человек от животного, а так как вера в Бога может быть только свободной или совсем не быть, то всякое насилие над верой есть покушение на права человека, дарованные ему самими Богом. <...>

На новой земле эти поселенцы в долгой и упорной, исполненной всевозможных лишений борьбе с природой и дикарями основали свободные колонии – ядро будущих свободных государств Северной Америки. Основным положением этих новых поселений была безусловная свобода совести, право на религиозное самоопределение. Так родилась впервые в новой истории великая мысль, мысль о том, что человек не только гражданин, но и личность, имеющая свои особые права, которые государство не может нарушить. Впервые государственная власть объявляется ограниченной в своих притязаниях по отношению к отдельному человеку. Всяческих жертв вправе требовать она от отдельного человека (индивида), но есть всё же в человеке какое-то сверхгосударственное ядро – его свободная личность, – остающееся как бы непроницаемым для государства. Сознавшая своё безусловное достоинство личность не могла уже мириться с своим бесправным положением в государстве как простого средства. <...>

Признание свободы совести необходимо влекло за собой целый ряд других свобод. В самом деле, свобода совести не может быть, очевидно, полной и неограниченной, раз у меня нет права свободно выражать свою веру. Свобода слова и печати, т. е. право открыто говорить и писать то, что я думаю, не спрашивая предварительного разрешения у властей и не подвергаясь с их стороны надзору, есть естественное следствие из свободы

совести, без которого последняя была бы пустым словом. Поэтому требование свободы слова и печати, благороднейшим и красноречивейшим защитником которой был известный английский поэт Мильтон, было выдвинуто почти одновременно с требованием свободы совести. Но свобода слова и печати немыслима в свою очередь без дальнейших свобод — без свободы собраний и свободы корреспонденции. Наконец, все эти свободы на деле совершенно ничтожны, если власти могут в любой момент меня арестовать и произвести обыск у меня в доме: неприкосновенность личности и жилища есть необходимое дополнение к ряду названных выше свобод. <...>

Мыслителям XVIII в. свобода собственности и труда представлялась, однако, необходимой не только в интересах промышленности и торговли, но в интересах развития самой личности. Они совершенно правильно считали, что существовавшие тогда стеснения собственности и труда нарушают свободу личности. Человек проявляет себя самого не только в своих убеждениях и в слове, но и в своём труде. Руки человека так же принадлежат ему, как и его слово. Поэтому всякие ограничения труда (подобно тем, какие были известны ещё недавно и у нас для крестьян или для инородцев, например, евреев, которым возбранялся целый ряд занятий) являются нарушением свободы личности. Но труд, в свою очередь, не свободен, если нет свободы передвижения и распоряжения своей собственностью: собственность (одежда, инструменты, земля, сбережения, капитал) есть такое же продолжение личности человека, как и его руки. Поэтому, по мнению мыслителей XVIII в, сфера свободы личности должна обнимать не только убеждения и слово (устное и печатное) личности, тело человека, но и его труд и собственность. Все эти свободы равно являются неотъемлемыми правами человека, на которые ни государство, ни отдельные признанные государством учреждения не вправе посягать. <...>

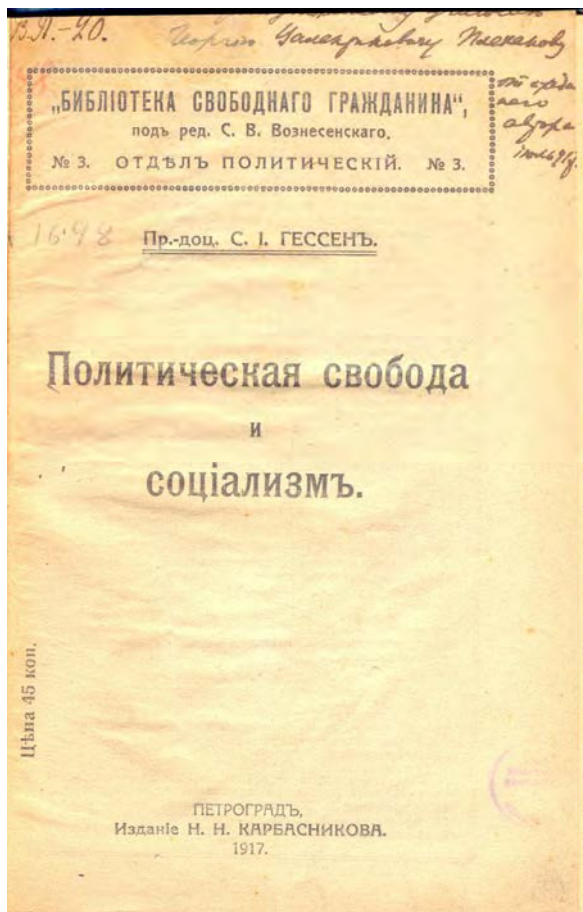
В течение XIX в. в связи с новыми историческими условиями появляются новые свободы. Так, бельгийская конституция 1831 г. в особой статье устанавливает свободу образования, воспрещая всякую предварительную меру, ограничивающую открытие школ. Каждый гражданин и каждое общество граждан может, не спрашивая на то разрешения у властей, открывать школы любого рода и с любой программой преподавания. Другая статья той же бельгийской конституции устанавливает новую, чрезвычайно существенную для нашего времени свободу — свободу союзов, или коалиций. В эпоху Французской революции свобода союзов не только отсутствовала, но даже прямо формально запрещалась. <...>

Изменившиеся за последнее время экономические и политические условия изменили взгляд на этот вопрос: не только участие народа в управлении государством немыслимо ныне без политических партий, не только защита своих профессиональных интересов невозможна ныне без объединения экономически слабых классов общества (ремесленников, рабочих, крестьян) в союзы, но и свобода личности становится прозрачной без права для неё свободно объединяться с другими личностями. Отдельная личность слишком слаба в современном обществе для того, чтобы в одиночестве отстаивать признанную за ней свободу совести и убеждения. Последние превращаются в пустое слово, если личности не предоставлено право распространять свои убеждения и отстаивать себя в союзе с другими лицами.

Обе эти свободы (свобода образования и союзов) торжественно обеспечиваются и в Конституции Французской республики 1848 г. Несмотря на то, что конституция эта составлялась под сильным давлением сделавшего Февральскую революцию 1848 г. пролетариата, в ней отсутствует ещё упоминание последней свободы, выдвинутой во второй половине XIX в. именно рабочим классом. Мы имеем в виду свободу стачек, которая

долгое время не признавалась буржуазными правительствами даже свободных стран. Несомненно, что при современной, основанной на частной собственности организации производства свобода стачек есть такое же неотъемлемое право личности, как и свобода труда. Отказ от работы не может быть запрещаем государственной властью, так как таковой отказ часто является единственным средством у экономически зависимого человека для того, чтобы оградить его личность – свободу его убеждения, свободу собраний и союзов и даже, как мы ниже увидим, неприкосновенность его собственности – от посягательств на неё со стороны государственной власти, органов местного самоуправления и экономически более сильных групп населения (предпринимателей, землевладельцев и т. п.).

Таковы те отдельные свободы, совокупность которых очерчивает, по представлению современного человека, вокруг личности индивида некую особую сферу, в которую государственная власть не вправе вторгаться. В основе всех этих свобод лежит идея личности, постепенно расширявшая своё содержание. Личность уже не бесправна по отношению к государству, не есть только средство для целей государства, как это было в древности, но обладает самостоятельной ценностью, которую государство обязано уважать. Исчерпывают ли известные ныне отдельные свободы самую идею свободы в новом смысле этого слова? Вероятнее всего, что нет. Вполне возможно, что усложняющаяся человеческая жизнь выдвинет в будущем новые свободы, которые будут признаны такими же неотъемлемыми правами человека, как и перечисленные выше. Ведь и выдвинутые донныне свободы были не просто отвлеченными требованиями, логически вытекающими из самой идеи свободы, но выдвигались постепенно, в зависимости от того исторически сложившегося гнёта, который давил на личность с той или иной стороны. Никто никогда не требовал свободы чихания или свободы быстрого хождения по улицам. Точно так же никому не пришло бы в голову требовать свободы переписки или свободы передвижения, если бы не «чёрные кабинеты» и не паспортная система, практиковавшаяся при абсолютизме. Содержание идеи свободы обуславливается историческими обстоятельствами и никогда не может почитаться неизменным и законченным. Но в основе отдельных свобод лежит, как мы видели, одна и та же единая идея – идея личности. Однажды открытая, идея личности встала пред человечеством как вечная задача, над разрешением которой человечество, думается нам, никогда не устанет работать».



На фотографии - обложка брошюры «Политическая свобода и социализм», изданной в 1917 году

Философия России. С. И. Гёссен. Конспект 18. Политическая свобода и положительное право у Гессена

У свободы могут быть ограничения, но только не границы

Дэвид Ллойд Джордж «Международная Либеральная Конференция» (июль 1928 года)

В статье «Политическая свобода и социализм» 1917 года С. И. Гессен характеризует сущность политической свободы. Через исторический очерк отношения личности и государства Гессен показывает нам генеалогию понятия свободы – не просто развитие абстрактной идеи, но живое историческое движение такого смысла, как свобода. Требование пуритан о свободе совести (человек отличается от животного тем, что верит в Бога, верить в Бога возможно только свободно, поэтому всякое насилие над верой есть покушение на права человека, дарованные ему самим Богом) обозначило первые уверенные шаги против государственного абсолютизма в сторону сохранения области, неподвластной государственному вмешательству. Отныне человек не только гражданин, но и личность, имеющая свои особые права, которые государство не может нарушать. Признание свободы совести со временем повлекло за собой ряд других необходимых свобод: свободу слова и печати, свободу собраний и свободу корреспонденции, неприкосновенность личности и жилища, свободу собственности и труда, позднее свободу образования и свободу союзов или коалиций. Обратимся к выдержкам из третьей и четвертой части брошюры. Приводим выдержки из текста:

«Изложенное нами понятие свободы носит пока чисто отрицательный характер. Угнетавшаяся государством личность довольствуется на первых порах сравнительно немногим: она требует от государства лишь одного – невмешательства в её частную жизнь. Такое понимание свободы долгое время было господствующим в Европе. Оно легло в основание политического учения, известного под именем либерализма. Либерализм есть полная противоположность абсолютизма. Если для абсолютизма государство есть всё, а личность – ничто, то для либерализма, напротив, личность есть всё, а государство – ничто. <...>

В чистом своём виде либерализм утверждал, что единственная задача государства – это охранять свободу и безопасность личности, так же как неприкосновенность и свободу труда и собственности, которые он считал неотъемлемой принадлежностью личности. Вся же культурная деятельность (промышленность, торговля, земледелие, науки, искусство, религия) должна быть предоставлена свободному почину отдельных личностей и государство не должно в неё вмешиваться. В такой именно форме развивали либерализм в XVIII в. Локк и Адам Смит, а в XIX — Бенхам и так называемая «манчестерская школа» в Англии и Вильгельм фон Гумбольдт в Германии (по крайней мере, в первых своих сочинениях). <...>

Если человек обладает свободой совести, слова и переписки, свободой передвижения и труда, неприкосновенностью личности и собственности, и государство хорошим судом и подзаконным управлением обеспечивает ему пользование этими свободами, то, с точки зрения буржуазии, что человеку ещё нужно от государства? Всякое расширение задач государства – не чревато ли оно новым вмешательством в жизнь личности и не повлечёт ли оно за собой возврата к абсолютизму?

Совсем иным, конечно, должно было быть отношение к либеральному, отрицательному понятию свободы со стороны рабочего класса. Свобода совести и слова, передвижения и труда, неприкосновенность личности и собственности, даже свобода союзов и стачек — все это хорошие вещи, несомненно необходимые и для рабочего класса. Но не сводятся ли они экономической зависимостью от капиталистов в большей своей части на нет, не превращаются ли они для пролетариата в прекрасные, но пустые слова? В самом деле, может ли рабочий, работающий 12 и более часов в сутки, в действительности пользоваться этими предоставленными ему законом правами? Для него, не владеющего никакой собственностью и часто лишённого своего особого жилища, имеет ли неприкосновенность жилища и собственности какое-либо реальное значение? Даже свобода стачек — особенно при неорганизованности рабочего класса — имеет ли для него большое значение? Правда, стачка есть могучее оружие в руках рабочего класса в его борьбе за улучшение условий труда. Но не сводится ли она часто на нет простой угрозой предпринимателя ответить рабочим на стачки локаутом, т. е. поголовным расчётом всех рабочих и закрытием предприятия? Поэтому понятно, что рабочий класс никогда не мог примириться с таким чисто отрицательным пониманием свободы и нередко даже называл её «буржуазной выдумкой». Если либеральное понимание свободы исчерпывает самую идею свободы, то Бог с ней, со свободой. <...>

Напротив, более внимательное рассмотрение того, что такое свобода, неопровержимо показывает, что либерализм есть половинчатое её понимание, совершенно произвольно ограничивающее область свободы. <...>

Свобода собственности тоже никогда, даже самыми крайними либералами, не могла считаться неограниченной. Сплошь и рядом свобода распоряжения какой-нибудь собственностью превращается, в силу исключительного характера этой собственности, в чистейший произвол, в явное злоупотребление свободой. Если, например, я, владея подходом к реке или берегу моря или единственным местом, по которому только может пройти железная дорога, отказываю в пользовании рекой, морем, удобствами железнодорожного сообщения моим согражданам, то я, очевидно, злоупотребляю своей свободой. <...>

Поэтому уже французская Декларация прав 1789 г. говорит: «Так как право собственности ненарушимо и священно, то никто не может быть лишён своей собственности, за исключением тех случаев, когда общественная польза, законным порядком удостоверенная, очевидно требует этого, и не иначе как под условием предварительной уплаты справедливого вознаграждения». <...>

Таким образом, либерализм сам не мог не признавать, что, раз свобода не есть произвол, государство обязано отдельной личности оказывать помощь против тех, кто, будучи сильнее, пользуется своей свободой для нарушения свободы других. А это значит, что он скрытым образом уже признавал, что личность отдельного человека не только свободна от государства, но и имеет притязание по отношению к государству, а именно право на помощь со стороны государства тогда, когда она угнетается другими личностями. (Свобода личности не есть только совокупность прав человека, которые государство не должно у него отнимать, но и совокупность прав-притязаний по отношению к государству, т. е. предполагает со стороны государства обязанность оказывать помощь отдельной личности в тех случаях когда она в этой помощи нуждается). <...>

Французская Декларация 1789 г. совсем в духе чистого либерализма, знает одно только право личности по отношению к государству, а именно право на юридическую

защиту, и в соответствии с этим, ставит государству довольно узкие задачи судебно-охранительного характера. Но уже французская Декларация 1793 г. торжественно провозглашает следующие три права: право на образование, на труд и на существование. «Общественная помощь, – говорится в ней, – есть священный долг». Общество обязано поддержкой несчастным гражданам, будь то в виде доставления им работы, будь то в виде обеспечения средств тем, кто не в состоянии трудиться. Образование есть потребность всех. Общество обязано всей своей властью способствовать развитию общественного разума и обеспечить всем гражданам образование. Задачи государства тем самым существенно расширяются. Государство уже не только «ночной сторож», охраняющий личность и собственность граждан, как метко назвал либеральное понимание государства один из основателей германской социал-демократической партии, Лассаль. Отныне в задачи государства входят не только устройство справедливого суда, но и просвещение граждан и социальные реформы, т. е. улучшение положения трудового народа.

Правда, эти права-притязания по отношению к государству, провозглашённые впервые еще в 1793 г. и вновь торжественно подтверждённые во французской конституции 1848 г., в течение долгого времени оставались прекрасными словами, лишёнными всякого практического значения. Проведение их в жизнь требовало от государства громадной творческой работы, на которую государственная власть западноевропейских держав, находившаяся до последней четверти XIX в. в руках крупной и средней буржуазии, была не способна. Лишь постепенно, под давлением широких народных масс, всё более и более привлекавшихся к участию в государственной власти, государство вступило на путь социальных реформ, имеющих целью обеспечить всем гражданам достойное человеческое существование.

Первым правом-притязанием, которое, после права на судебную защиту, было действительно проведено в жизнь в целом ряде государств, было право на образование. В виде всеобщего, обязательного и бесплатного обучения оно осуществлено ныне в Германии, Австрии, Франции, Англии, Италии, скандинавских государствах, Америке и в некоторых других отсталых странах. Даже у нас в России, ещё при старом строе, министр народного просвещения граф Игнатъев внёс в Государственную Думу незадолго до революции законопроект о всеобщем и обязательном обучении: до того глубоко внедрилась в сознание современного человечества мысль, что позорно состояние общества, в котором государство не обеспечивает всем гражданам насущного духовного хлеба. Не менее позорен, конечно, для современного общества и тот факт, что в нём есть люди, которые, потерявши в работе на это общество от увечья или от старости трудоспособность, вынуждены умирать с голоду или побираться благотворительностью. Наконец, нравственное сознание современного общества не может также мириться с тем вопиющим фактом, что в нём находятся люди, здоровые и желающие работать, которые за неимением работы вынуждены жить благотворительностью, или идти на преступление, или умирать с голоду. И, однако, из всех государств только одна Англия несколько лет назад, благодаря энергии и настойчивости тогдашнего своего министра финансов Ллойд-Джорджа, приступила к полному осуществлению права на существование и права на труд в виде государственного страхования всех английских подданных от увечья, старости и безработицы. Отдельные мероприятия в этом направлении (особенно государственное страхование рабочих на случай болезни или увечья) проведены почти во всех западных государствах. <...>

Личность отдельного человека, которая ещё триста лет назад должна была с величайшим трудом отвоёвывать у государства свободную от вмешательства с его стороны область прав, ныне уже настолько укрепилась в сознании своей самостоятельной

ценности, что предъявляет государству свои притязания. Задача, поставленная идеей личности человечеству, неуклонно получает таким образом своё всё более полное и глубокое разрешение. Сначала идея свободы личности восполняется идеей равенства, ныне она восполняется идеей братства. «Свобода, равенство и братство», этот лозунг, провозглашённый Великой Французской революцией и до сих пор пока только красовавшийся на правительственных зданиях Французской Республики, начинает ныне проводиться в жизнь, становится практическим требованием дня. Мы видели, однако, что равенство и братство – это не новые идеи, механически прилагающиеся к идее свободы. Это, скорее, новые стороны единой в своём существе идеи личности как свободного в своём самоопределении человеческого существа».



Акварель Декларации прав человека и гражданина 1793 года, художник неизвестен.

Философия России. С. И. Гёссен. Конспект 19. Социализм и критика либеральной свободы у Гессена

Как поэты любят свои творения, а отцы – своих детей, так и разбогатевшие люди заботливо относятся к деньгам – не только в меру потребности, как другие люди, а так, словно это их произведение. Общаться с такими людьми трудно: ничто не вызывает их одобрения, кроме богатства.

Платон «Государство»

Продолжим разбирать статью С. И. Гессена (1887–1950) «Политическая свобода и социализм» от 1917 года. Отечественный мыслитель даёт нам понять, что чисто отрицательной трактовки свободы недостаточно для последовательного осуществления её идеи в существующих исторических реалиях. Если для абсолютизма личность была ничем, а государство – всем, то для либерализма государство являлось ничем, а личность, напротив, была всем. Государство, согласно либеральной идее, призвано охранять свободу и безопасность личности, так же как неприкосновенность и свободу труда и собственности. Культурная же деятельность, такая как промышленность, торговля, земледелие, науки, искусство, религия, должна быть предоставлена свободному управлению отдельных личностей, а государство не должно в неё вмешиваться. Такое понимание свободы, по мнению Гессена, оказывается лишь половинчатым, так как не учитывает интересов трудящихся масс, требующих обеспечения за всеми членами общества равной свободы. В их интересах – оказывать помощь обездоленным против тех, кто, будучи сильнее, пользуется своей свободой, нарушая свободу других. Свобода личности, отражённая в неотъемлемых правах человека, дополняется совокупностью *прав-притязаний* по отношению к государству. В данном случае предполагается обязанность государства помогать отдельной личности в тех случаях, когда она в этом нуждается. Упомянутые права-притязания, как полагает Гессен, должны распространяться и против злоупотребления собственностью. Для дальнейшего прояснения вопроса обратимся к тексту:

«Будет ли такое неуклонное углубление и расширение личной свободы продолжаться и впредь? Не грозит ли требуемое социализмом уничтожение частной собственности, т. е. превращение в собственность государства («обобществление») окончательным уничтожением также и добытой новым временем свободы личности? Личность, лишённая своей собственности и принуждённая существовать милостью государства, не впадёт ли она в полную зависимость от него? Тем, кто так думает, социализм представляется возвращением назад, к абсолютизму, т. е. к тому государственному строю, когда личность опекалась государством, была только орудием в его руках. Собственность ведь есть продолжение личности, говорят они. <...>

Социализм никогда не был исторической действительностью. Поэтому судить о том, каково будет при социалистическом строе положение личности в государстве и её свободы, можно не на основании разбора исторических фактов, а лишь на основании разбора тех требований, которые выставляются различными социалистическими учениями. Как учение, социализм есть не только явление нового времени, но он был известен и в древности. <...>

Правда, Платон считает, что интерес государства по существу совпадает с глубочайшим личным интересом отдельного человека. Он уверен также в том, что рекомендуемое им воспитание так преобразует человека, что каждый необходимо будет считать общее благо своим личным, кровным интересом и уже без всякого побуждения извне, а вполне добровольно будет служить государству. Однако, если бы среди стражей оказался всё же дурной гражданин, то Платон считает возможным и необходимым употребить насилие. «Быть в подчинении у божественного и разумного начала в интересах каждого, – говорит Платон. – Лучшее, чтобы каждый имел в себе это начало, как свою внутреннюю сущность, в крайнем же случае пусть оно повелевает им хотя бы извне». <...>

Между тем это совершенно неверно. В противоположность утопическому, современный социализм не только не требует уничтожения свободы личности, но даже не имеет в виду полного упразднения частной собственности. Он требует лишь такого общественного строя, при котором свобода владения собственностью не превращалась бы в орудие для порабощения других личностей. Личность человека немыслима без продолжения её в вещах, т. е. в собственности. Это – не подлежащая сомнению истина. Уничтожение свободы собственности неизбежно повело бы за собой и уничтожение личной свободы, как то действительно имеет место в коммунизме. Но, с другой стороны, свобода собственности не должна превращаться в произвол, в насилие над свободой других. Между тем при современном хозяйственном строе, утверждает социализм, имеется такой вид собственности, владение которым неизбежно приводит к насилию над собственностью других лиц, т. е. к произволу. Этот вид собственности – капитал, т. е. орудия производства в самом широком смысле слова (фабрики, машины, земля, здания, железные дороги и т. д.). Безграничная свобода владения такой собственностью, установившаяся в современном обществе, приводит на деле к тому, что собственник-капиталист отнимает у производителей продуктов, а также и у их потребителей большую, а иногда большую часть выработанных ими продуктов, т. е. «экспроприирует» их. <...>

<...> требуя уничтожения частной собственности на орудия производства (обобществления капитала) социализм хочет лишь прекратить злоупотребление собственностью, т. е. ввести свободу собственности в её законные пределы, полагаемые «необходимостью обеспечить за другими членами общества пользование равной свободой». Не уничтожения частной собственности хочет современный социализм, но восстановления права на неё, т. е. «экспроприации экспроприаторов». <...>

Невозможность применения своего труда без капитала и предварительного образования приводит к тому, что большинство трудящихся не только не выбирают род труда, наиболее соответствующий их способностям и желанию, но вынуждены брать первую попавшуюся работу, часто не соответствующую даже их возрасту и полу. Многочасовой труд малолетних и женщин в невозможной санитарной обстановке не обеспечивает трудящимся даже сохранности их тела, не то что свободы их личности. Нынешняя безграничная свобода труда оказывается на деле величайшей его эксплуатацией, злоупотреблением свободой. <...>

Социализм только последовательно проводит до конца идею личности, тогда как чистый либерализм, как мы видели выше, останавливается на полпути. В самом деле, либерализм резко ограничивает свободу от произвола тогда, когда речь идёт о свободе совести, слова, собраний, неприкосновенности личности и жилища. Он требует от государственной власти в лице суда и полиции охрану этих свобод, вмешательства в неё тогда, когда свобода превращается в произвол. Но почему-то свобода собственности,

труда, даже союзов (предпринимательских союзов – трестов и картелей) объявляется им запретной от вмешательства в неё государства даже тогда, когда она явно превращается в произвол. Понимая свободу как порядок и право в одной области свобод, либерализм узаконивает в другой области свобод очевидный произвол и анархию. Таким образом, он не только не защищает свободы личности, но совершенно произвольно придает ей ограничительное толкование. Не последовательностью и логикой руководствуется он в этом своём толковании, но лишь соображениями собственной выгоды. <...>

Если государство, с целью уничтожения протекающего из права собственности произвола, вправе обменять какой-нибудь участок земли на другую собственность, владение которой уже не может быть источником злоупотребления, то оно вправе, конечно, выкупить и всю землю, дабы ещё более коренным образом ввести право собственности в его справедливые пределы. Выкуп необходим тогда, когда государство своим вмешательством производит лишь частичное ограничение права собственности. Даже полная социализация земли необходимо предполагает поэтому справедливое вознаграждение: ведь она оставляет предпринимателям безграничную свободу собственности на орудия производства и, следовательно, уничтожает не всякий произвол, протекающий из права собственности, а только один вид его, признанный ныне наиболее недопустимым. Только требуемое социализмом окончательное уничтожение всякого злоупотребления собственностью, т. е. обобществление всех орудий производства делает ненужным и бессмысленным выкуп: справедливое вознаграждение, полученное предпринимателями за принадлежавшие им орудия производства, было бы или не имеющей никакой потребительской ценности грудой золота, или новым капиталом, могущим повести к новым злоупотреблениям свободой собственности. <...>

Развитие от либерализма к социализму обнаруживается, таким образом, как постепенный и неуклонный рост личности. Свобода личности всё более и более пронизывается идеями равенства и братства и тем самым всё полнее раскрывает свою подлинную сущность. Всё отчетливее и отчетливее отмежевывается она от произвола, принимает правовой облик. Соответственно с этим, пред законодательной властью государства встают всё более и более широкие задачи.

Сначала они исчерпываются организацией правого суда, имеющего целью охранять и проводить в жизнь законы: законодательная власть обеспечивает этим своё собственное функционирование. Затем, по мере того как начало произвола постепенно изгоняется из отдельных свобод и свобода личности осуществляется в жизни в своём всё более и более чистом виде, законодательная власть ставит себе задачи просветительного и общественно-хозяйственного рода. В частности, в области свободы собственности государство сначала очищает свободу от произвола, вводит её в её законные пределы лишь особых, исключительных случаях злоупотребления свободой. Но постепенно эти случаи всё более и более умножаются, и ныне в некоторых государствах, например, в Ирландии и в неизмеримо грандиознейших размерах в России, пред государством встаёт громадная задача: путём обобществления земли уничтожить один из основных видов злоупотребления свободой собственности. Наконец, социализм, требуя обобществления капитала вообще, предполагает уничтожить в корне всякую возможность такого злоупотребления.

Вопрос о социализме сводится поэтому ныне к чисто экономическому вопросу: частная собственность на орудия производства необходимо ли связана она с возможностью злоупотребления свободой собственности? <...>

Если я люблю у себя в комнате грудю золотых слитков, то это никому не может вредить, и социализм и не думает об уничтожении такой собственности. Он только хочет отнять у меня возможность того, чтобы я, воспользовавшись принадлежащим мне золотом, как капиталом, употребил его для порабощения других лиц. Обобществление орудий производства, а не коммунизм потребления – вот единственное, чего требует современный научный социализм.

Как сложится жизнь отдельного человека при социалистическом строе, мы не знаем, и было бы праздным занятием гадать о том. Несомненно только одно: все картины будущего строя, изображающие социализм в виде громадной казармы, где личность отдельного человека порабощена государством, являются скорее сколком с коммунизма древности и противоречат всему духу современного социализма. Даже известная картина Золя в его романе «Труд» не составляет в этом отношении исключения. История в глубочайшем своём существе не повторяется. То, что человечество однажды завоевало в своём историческом шествии, сохраняется в нём на вечные времена и не может уже надолго быть отнято назад. История не есть вечный круговорот, бессмысленная смена одних и тех же явлений, но неустанное порождение нового, в котором накопленное в прошлом достояние передаётся в наследство новым поколениям. Идея свободной личности, открытием которой человечество обязано религиозной совести пуритан, есть такое прочное достояние человечества. Социализм или будет возвратом к абсолютизму государства, и тогда он обречён на неуспех; или он действительно – реальная программа будущего, и тогда он должен быть пронизан идеями свободы и права, дальнейшее развитие которых он, как нам кажется, на самом деле и представляет».



Картина Т. Н. Яблонской «Хлеб» (1949 г.), советской и украинской художницы-живописца

Философия России. С. И. Гёссен. Конспект 20. Политическая свобода утопии и современный социализм у Гессена

Революция только та благотворна, которая разрушает старое только тем, что уже установила новое... Не склеивать рану, не вырезать её, а вытеснять её живой клетчаткой

Л. Н. Толстой

Самый крупный раздел работы С. И. Гессена (1887–1950) «Политическая свобода и социализм» (1917) посвящён характеристике социалистического учения. Гессен полемизирует с критиками социализма (анархистами и либералами), полагающими, что уничтожение частной собственности и её обобществление приведёт к нивелированию всех свобод личности и поставит её в зависимое от государства положение. Он указывает на то, что социализм – это, прежде всего, различные социалистические учения, которые, по утверждению философа, можно разделить на утопический и научный социализм. К первому он относит коммунистический социализм Платона и Т. Мора. Ко второму – научное учение «современного социализма», требованием которого является только создание такого общественного строя, при котором владение частной собственностью не превращалось бы в орудие для порабощения других личностей. Обобществление орудий производства, а не коммунизм потребления – требование «современного социализма». Как считает Гессен, «современный социализм» оказывается более последовательным в своём требовании осуществления свободы, чем либерализм, который, «понимая свободу как порядок и право в одной области свобод, узаконивает в другой области свобод очевидный произвол и анархию». Кроме того, этот социализм радикально отличается от казарменного коммунизма, исходящего из «государственно-нравственных соображений» в ущерб интересам отдельной личности. По мысли Гессена, если проект социализма – действительно реальная программа будущего, он должен быть пронизан идеями свободы и права, дальнейшим развитием которых он сам и представляется. Ещё одна проблема, которую Гессен рассматривает в контексте поиска определения сущности демократического, правового социализма, касается взаимоотношений свободы и народоправства, правового строя и демократии и всех вместе – с социализмом. Обратимся к последней части работы. Приводим выдержки из текста:

«Различие между свободой в современном смысле этого слова и политической свободой, как её понимала древность, должно быть ныне ясно читателю. Это есть различие правового строя и абсолютизма государства, хотя бы и управляемого при участии всех граждан. Подробное рассмотрение современного социализма подтвердило нам незыблемость этого различия: как ни глубока пропасть между социалистическим и либерально-буржуазным государством, социализм сможет стать действительностью лишь на почве правового государства, в основе которого лежит идея свободной в своём самоопределении человеческой личности. Теперь нам надлежит рассмотреть ещё последний вопрос: как относится современное понятие свободы как свободы личности от государства к древнему его пониманию как участию в государственной власти. Это есть вопрос о взаимоотношении свободы и народоправства, правового строя и демократии.

<...>

«У древних, – говорил Бенжамен Констан, – отдельный человек, полномостный во всех общественных делах, был рабом в своей частной жизни. Как гражданин, он решает вопрос о войне и мире, как частный человек, он ограничен, поднадзорен, угнетён во всех

своих действиях. У современных народов, напротив, отдельный человек, независимый в своей частной жизни, участвует в верховной власти, даже в самых свободных государствах, лишь по видимости». Правильно ли такое противоположение? Мыслима ли при современных условиях личная свобода без широкого участия народа в государственной власти? Возможна ли ныне настоящая демократия без прочного правового строя, основанного на личной свободе? <...>

Очевидно, что действительная свобода личности будет обеспечена не тогда, когда законы будут писаться небольшой, блюдущей только свои интересы группой лиц, но лишь тогда, когда законодательная власть будет находиться в руках всего народа. Если так обстоит дело со свободой в отрицательном смысле, то необходимость народоправства для обеспечения свободы станет ещё очевиднее тогда, когда мы перейдем к положительным правам личности, её правам-притязаниям по отношению к государству. Мы видели, что многие из этих прав были провозглашены ещё в 1793 г., но что нужно было пройти столетие для того, чтобы законодательная власть приступила к их действительному осуществлению. Цензовая буржуазия, в руках которой находилась в течение минувшего столетия законодательная власть, была, конечно, не заинтересована в обеспечении права личности на достойное человеческое существование. По мере расширения и углубления идеи свободной личности, перед законодательной властью государства встают всё более и более широкие задачи: всеобщее обязательное обучение, государственное страхование трудящегося населения, частичная или даже полная социализация земли, а в пределе – обобществление всех орудий производства, – всё это задачи, которые смогут быть не только разрешены, но даже поставлены законодательной властью лишь при условии участия в ней всех граждан. <...>

Ни в чём ярче не обнаруживается подлинная сущность современного социализма, как именно в его демократическом характере. В противоположность коммунизму Платона и всему позднему утопическому социализму, современный социализм считает, что он может быть осуществлён не путём насилия и принуждения, но лишь путём свободного волеизъявления всего народа. И в данном случае он исходит не просто из практического соображения, что насильно навязанный народу социализм будет по необходимости непрочным. Нет, демократический характер современного социализма вытекает из самой его правовой природы, которой он и отличается от утопического коммунизма. Повторяем: или социализм останется навсегда только «музыкой будущего», или он осуществится в формах правового государства. Мы доказали необходимость для личной свободы народоправства. Нам остаётся теперь только показать, что и народоправство – свобода в древнем смысле – невозможно без личной свободы – свободы от деспотизма государства. <...>

Правы были поэтому те историки, которые, оспаривая различие Бенжамена Констана между древней и современной свободой, утверждали, что и древний мир знал политическую свободу в смысле свободы индивидуальной. Но они были не правы постольку, поскольку индивидуальная свобода, фактически установившаяся в демократиях древности как естественная и необходимая стихия, в которой только и может существовать истинное народоправство, никогда не была в древнем мире признана принципиально. <...>

Нельзя представить себе ныне представительный образ правления без политических партий, т. е. без свободы союзов. Непризнание этой свободы в эпоху Французской революции, несомненно, сыграло не последнюю роль в том, что молодая французская демократия быстро выродилась в самую плачевную демагогию и подготовила тем почву для нового Цезаря – Наполеона. Если демократия есть организованная воля всего народа, а не только одной его наиболее решительной части, если она есть

равнодействующая сознательных волей отдельных граждан, голосующих согласно своему свободно принятому убеждению, а не под влиянием душевного или даже телесного насилия, то демократия осуществима только в формах правового государства, т.е. при признании запретной для государственного вмешательства области личной свободы.
<...>

Таким образом, несмотря на всё своё различие, политическая свобода в древнем смысле этого слова и свобода современная не могут быть противопоставляемы друг другу. Индивидуальная свобода есть необходимая предпосылка участия народа в государственной власти. Народоуправление есть необходимое предположение личной свободы. Одно держит другую. Без второго падает первая. Оба эти вида свободы не безразличны друг другу, но находятся между собой в тесной органической связи. И потому не так уж были не правы Платон и Руссо, учившие, что общая воля и воля отдельного человека в глубочайшем своём существе совпадают. Им так и не удалось найти в его чистом виде тот единый корень, из которого вырастают оба рассмотренные нами ствола политической свободы. Оба они искали его слишком в направлении государственной власти. Найти более правильное разрешение данного вопроса составляет очередную задачу современной философии права.

Излагая смысл и содержание понятия политической свободы, мы совсем не задавались целью предлагать читателю какие бы то ни было поучения. Мы хотели только помочь ему дать себе отчёт в том, что непосредственно, чувством, ему известно. И если сердце русского человека радуется завоеванной русским сердцем свободе, то разум его должен, думается нам, говорить, что провозглашённая пока только свобода далеко ещё не утверждена в России. Весь наш очерк показывает, что утверждение свободы есть дело не одного дня и не одного порыва, как бы ни был могуч и велик этот порыв. Осуществление свободы есть дело неустанный и последовательный труд многих и многих поколений, труда, требующего неослабного напряжения воли и знания всего народа. Свобода пока ещё только провозглашена у нас. Но у нас нет ещё самых необходимых условий для проведения этой провозглашённой свободы в жизнь: у нас нет ещё независимого и авторитетного суда, нет правильно работающего народного представительства, нет даже ещё организованной воли всего народа. Смертельной опасности подвергается русская свобода – опасности своего вырождения в произвол. Долг каждого русского гражданина поэтому оберегать завоеванную со столь тяжёлыми жертвами свободу. Не ожидая в бездействии того времени, когда возродившаяся государственность создаст необходимые гарантии свободы, каждый из нас теперь немедленно – собственным делом и убеждением – должен бороться против всякого злоупотребления свободой. Великие жертвы налагают на нас и великую ответственность. И мы верим в то, что могучий порыв русского народа, приведший его к свободе, окажется достаточно длительным и сознательным для того, чтобы пронести завоеванную свободу сквозь все опасности, стерегущие её на пути».



Картина «Люди» (1923) русского и советского художника-живописца Константина Юона (1875–1958)

Философия России. С. И. Гёссен. Конспект 21. Томский период С.И.Гессена

В Томске я провёл четыре года. Это были годы революции и гражданской войны, эпидемии сыпного тифа и больших материальных лишений; несмотря на это, я вспоминаю эти годы с удовольствием. Факультет, в котором я сначала замещал декана, напоминал семью, не знающую ни интриг, ни взаимных подсиживания, что так часто характеризовало провинциальные университеты

С. И. Гессен «Моё жизнеописание»

Именно во время Томского периода (с 1917 по 1921) были разработаны магистральные идеи философии образования и воспитания Гессена: «Томск оставил неизгладимый след в моём научном развитии. Здесь окончательно сложилась моя система педагогики. Мои “Основы педагогики” были только детальной разработкой постепенно расширявшегося конспекта моих лекций». Обратимся к биографической статье «С. И. Гессен в Томске» за авторством С. И. Фоминых (1940–2019, доктор исторических наук, профессор Томского государственного университета) и С. А. Некрылова (на момент написания работы – аспирант кафедры современной отечественной истории исторического факультета Томского государственного университета, ныне доктор исторических наук). Приводим выдержки из текста:

«Сергей Иосифович Гессен (1887-1950) стоял у истоков философского образования в Томском университете. Известно, что Первый сибирский университет, состоявший из одного медицинского факультета, был открыт в 1888 г.. Спустя 10 лет появился юридический факультет, в составе которого имелась кафедра энциклопедии и истории философии права. Одним из профессоров этой кафедры был И. В. Михайловский, выпускник Киевского (Св. Владимира) университета, ученик основоположника "государственной школы" в русской историографии проф. Б. Н. Чичерина. Его перу принадлежит курс лекций по философии права ("Очерки философии права", Томск, 1914), в котором И. В. Михайловский строил свою философию права на началах нравственного и философского идеализма. Лишь с открытием историко-филологического факультета в 1917 г. преподавание и изучение философии приобретает на некоторое время право на самостоятельное существование. С. И. Гессен, сын ссыльного студента юридического факультета С.-Петербургского университета, впоследствии одного из лидеров кадетской партии, известного адвоката и публициста, депутата II-й Государственной думы, редактора газет "Право" и "Речь", белоэмигранта, издателя "Архива русской революции" И. В. Гессена (1866-1943), он, после окончания гимназии в Петербурге в 1905 году, поступил на философское отделение Гейдельбергского университета в Германии. В 1906-1909 гг. учился во Фрейбурге (Бавария), участвовал в семинарах Ф. Майнеке (новейшая история), Г. Шульце-Геверниц (политическая экономия), И. Кона (философия и психология). В 1908 г. занимался в кружке под руководством Г. Риккерта и завершил написание работы "Об индивидуальной причинности". В марте 1909 г. получил степень доктора философии с отличием.

По возвращении на родину участвовал в работе Философского общества вместе с Ф. Степуном, А. Введенским, Н. Лосским, И. Лапиным, С. Франком, Л. Габриловичем. Редактировал философский журнал "Логос". После сдачи магистерского экзамена (1913) начал преподавательскую деятельность в звании приват-доцента Петроградского университета. Успешно продвигалась его работа над книгой по философии И. Канта,

которая должна была составить его магистерскую диссертацию. Попытка сделать карьеру в политике, которую С. И. Гессен предпринял после Февральской революции, ему явно не удалась. Когда летом 1917 г. ему предложили оставить бурлящую революционную Северную Пальмиру и отправиться в далёкую и совершенно незнакомую Сибирь, чтобы занять кафедру философии в Томском университете, то Сергей Иосифович долго не раздумывал. В конце октября вместе с женой Ниной Лазаревной (урожд. Минор) и двумя малолетними сыновьями, Евгением и Дмитрием, он экспрессом отправился в Томск. Их попутчиком был магистрант Э. В. Диль, также выпускник историко-филологического факультета Петербургского университета, получивший назначение в Томский университет исполняющим должность экстраординарного профессора по кафедре классической филологии историко-филологического факультета. Таким образом, им вместе предстояло начинать свою профессорскую деятельность на открывавшемся в Томском университете гуманитарном факультете.

Путешествие до Томска прошло удивительно спокойно. Как писал позже С. И. Гессен, "поезд шёл точно по расписанию, и в вагоне-ресторане ещё можно было питаться по сравнительно низкой цене. Революция была предметом оживлённых споров пассажиров, которые ещё не ощутили её на собственной шкуре. Через 15 дней всё решительно изменилось. Наш скорый был предпоследним поездом, нормально отбывшим из Петербурга". Вскоре по прибытии, 6 ноября по ст. стилю, Сергей Иосифович прочёл при переполненной студентами аудитории первую лекцию, посвящённую "Идее науки". Костяк профессорско-преподавательского состава факультета составили выпускники вузов Петербурга. Помимо С. И. Гессена и Э. В. Дилья, в Томск приехали А. А. Гвоздев, окончивший в 1913 году Петербургский университет и занявший в Томске кафедру истории западноевропейских литератур, и единственная в то время в Томском университете женщина-профессор С. И. Протасова, выпускница Высших женских (Бестужевских) курсов, которая заняла кафедру всеобщей истории. Деканом факультета был назначен выпускник историко-филологического факультета Петербургского университета П. Г. Любомиров, ученик А. С. Лаппо-Данилевского и С. Ф. Платонова, только что защитивший магистерскую диссертацию "Очерк истории Нижегородского ополчения 1611-13 гг." и возглавивший кафедру русской истории. Они и стали первыми профессорами историко-филологического факультета Томского университета, коллегами по работе в этот самый сложный период. "Это были годы революции и гражданской войны, эпидемии сыпного тифа и больших материальных лишений", – такими словами С. И. Гессен позднее обозначил время, проведённое в Томске. "Сложился дружный коллектив без интриг и взаимных подсиживаний", – вспоминал он позднее.

В 1919 году в состав преподавателей факультета влились профессора Пермского университета, языковеды Л. А. Булаховский (впоследствии член-корреспондент АН СССР) и С. П. Обнорский (затем академик АН СССР), поэт Ю. Н. Верховский и др. На факультете преподавали также иностранцы: Э. Юккер (лектор английского языка), А. Смешек (чешский язык и литература) и другие из числа бывших австро-венгерских военнопленных. С. И. Гессен основное внимание уделял преподаванию. Вот его учебные поручения на 1917/18 учебный год: 1. Основы теоретической философии (логика и теория знания) – 4 часа. 2. Практические занятия: а) по курсу логики (для начинающих) – 2 часа; б) по теории знания (Беркли и Кант) – 2 часа. В 1918/19 учебном году: в осеннем семестре история греческой философии (общий курс) – 4 часа; в весеннем семестре: введение в философию нравственности и права – 4 часа. Помимо этого, в обоих семестрах он вёл просеминарий (практические занятия) по философии Канта (гносеология и этика) – 2 часа. Совместно с Э. В. Дилем они знакомили студентов с избранными диалогами Платона (Критон и Менон). К этим предметам прибавился курс по истории греческой философии. На юридическом факультете Гессен читал введение в философию нравственности и

права, этику и философию права. Учебная нагрузка значительно возросла в 1918-1919 гг., так как Томск стал местом, куда, в надежде завершить образование, стекалась молодёжь из университетских городов европейской России, бежавшая от большевиков. На четырёх факультетах Томского университета в 1919 г. числилось 4900 студентов.

Лекции С. И. Гессена всегда собирали большую аудиторию. Кроме студентов-историков и филологов, его слушали юристы и медики, учителя Томска. Помимо университета он читал лекции по педагогике на всевозможных учительских курсах, курсах новых языков при историко-филологическом факультете, в учительском институте и на Сибирских высших женских курсах. В 1918-1919 учебном году он заведовал Народным университетом им. П. И. Макушина. В здании Университета была размещена Академия генерального штаба, эвакуированная в Томск, и занятия со слушателями пришлось вести в крайне перегруженных аудиториях технологического института. Лекции читали профессора томских вузов, а также Казанского и Пермского университетов, эвакуированных в Томск. Сам Гессен прочёл лекцию "Социализм, анархизм и коммунизм". В июле 1919 г. он прочитал на краткосрочных курсах для югославских и чешских войсковых частей лекцию "Западничество и славянофильство". В сентябре 1919 г. выступил на заседании историко-археологического общества, посвящённом памяти А. С. Лаппо-Данилевского, с докладом о Лаппо-Данилевском как философе. Оценивая это время, проведённое в Томске, он признавался на страницах своих мемуаров: "Постепенно из меня выработался хороший и опытный академический оратор, умеющий подать товар лицом". В 1919 г. С. И. Гессен выступил с проектом открытия при Томском университете педагогического института, который однако не получил в то время поддержки Совета университета. Весьма интересным был и другой проект, в разработке которого С.И. Гессен принимал самое деятельное участие. Речь шла о создании при университете Института социальных знаний, который ставил бы своей целью "развитие и проведение в демократически мыслящие круги Общества Сибири точность знаний главным образом в области экономики, социологии, государствоведения, биологии и смежных дисциплин". Проект предусматривал функционирование Института в виде двух факультетов: социального и биологического, как составных частей одного целого.

С. И. Гессен принимал деятельное участие в работе философского кабинета, которым он заведовал. С октября 1919 г. он исполнял обязанности декана историко-филологического факультета, а затем в 1920-1921 гг. был деканом. В это время на факультете был создан психологический кабинет. Вынашивались планы открытия, начиная с осени 1919 г., богословского факультета. После восстановления в Томске советской власти во второй половине декабря 1919 г. С. И. Гессен продолжил преподавание на историко-филологическом и юридическом факультетах. Правда, с весны с 1920 г. произошли серьёзные изменения. Юридический факультет в качестве правового отделения влился в состав факультета общественных наук (ФОН), к которому годом позже был присоединён и историко-филологический факультет как этнолого-лингвистическое отделение. Преподавательская нагрузка у Сергея Иосифовича резко увеличилась. Помимо курсов по философии, логике и педагогике на историко-филологическом факультете, в весеннем семестре 1921 г. он читал для всех отделений факультета общественных наук логику. На правовом отделении читал спецкурсы: "Этика", "Университет и культура", вёл просеминарий по истории педагогики. Курсы этики и логики Гессен читал на социально-философском отделении. Там же он вёл практические занятия по истории философии и социальной философии. Совместно с проф. Н. Н. Фиолетовым вёл семинарии по истории русской философии и по социальной философии. По кафедре философии права, которую С. И. Гессен возглавлял, студентам для участия в конкурсе 1921 г. была предложена тема "Учение Канта о праве и государстве: его историческое и современное значение".

Постепенно педагогика переместилась в центр внимания и научной деятельности С. И. Гессена. Как признавался он сам, "на окончание диссертации о Канте не хватало ни времени, ни сил". В Томске у него сложилась своя система педагогики и вызрел замысел написания монографии "Основы педагогики" (Берлин, 1923), которая, по словам самого Гессена, была детальной разработкой постепенно расширявшегося конспекта лекций, читанных им в местном университете. В Томске он занимался также изучением физики Аристотеля, Галилея и теории относительности Эйнштейна. А в 1919 г. в Обществе физиков, существовавшем при университете и технологическом институте, С. И. Гессен выступил на эту тему с докладом. Долю углубления его мыслей в этой области дали и беседы с будущим академиком В. Д. Кузнецовым, с которым он поддерживал дружеские отношения. По собственному признанию Гессена, Томск оставил неизгладимый след в его научном развитии.

Летом 1921 г. С. И. Гессен Правлением Томского университета был командирован в Москву, Петроград и другие вузовские города для поиска кандидатов на вакантные кафедры и приобретения необходимой литературы и учебных пособий. Поездка оказалась неудачной. "Я возвращался в Томск в убеждении, что спасти наш разбегавшийся историко-филол. факультет не удастся и что мне самому надо возвращаться в Россию", – такими словами он оправдывал в "Моём жизнеописании" свой отъезд из Томска в конце августа 1921 г. Незадолго до того, как С. И. Гессен покинул Томский университет, а вскоре и Россию, он вместе со своими коллегами С. И. Протасовой, А. Д. Григорьевым, Э. В. Дилем, молодыми преподавателями и студентами сфотографировался на память рядом со входом в университетское общежитие по ул. Садовой (ныне учебный корпус №3 ТГУ). Один из экземпляров снимка хранится ныне в Музее истории Томского университета. На нем запечатлен 34-х летний профессор Томского университета, оставивший заметный след в истории университета и внёсший большой вклад в отечественную философию».



На фотографии – преподавательский состав Томского университета, в том числе сам С. И. Гессен (в первом ряду)

Философия России. С. И. Гёссен. Конспект 22. По лекции Гессена «Идея науки».

Даже каждый искушённый учитель знает, что не объективным предметом самим по себе, но только его личным отношением к предмету достигается в последнем счёте приобщение учащихся к методу науки, искусства, права, хозяйства. Учитель должен прежде всего воздействовать на учащихся как личность, как живая, исполненная любви личность, как водитель юношества, а не только как нейтральный носитель предания объективного духа. Только тогда становится он также в полной мере учителем, действительно способным приобщить учеников к «методу» науки, искусства и других областей объективного духа.

С. И. Гессен «О понятии и цели нравственного образования»

Продолжая разговор о томском периоде в творчестве С. И. Гессена, мы предлагаем вашему вниманию конспект-сообщение о его публичной лекции, прочитанной на открытии историко-филологического факультета Томского университета 6 ноября 1917 года. Данный конспект был опубликован в томской газете «Сибирская жизнь» от 9 ноября 1917 года. Приводим данный документ полностью:

«6 ноября 1917 г. в актовом зале университета состоялось открытие историко-филологического факультета. Проф. Гессен прочёл вступительную лекцию на тему "Идея науки".

Приветствуя открытие нового факультета, знаменующего собой завершение идеи университета, как учёного учреждения по всем областям знания, лектор отмечает значение совместной работы всех факультетов и указывает, что задачей его вступительной лекции является желание наметить проблему науки и связь этой проблемы со значением университета. Указав, что философия не составляет исключения в ряде других наук и, как всякая истинная наука, не является прикладной, лектор останавливается на выяснении понятия единства трансцендентного и имманентного, столь необходимого для научного творчества. В каждом из нас учёный, вырождающийся либо в дилетанта, либо в специалиста. Дилетант стремится быть учёным вообще, его идея быть космополитом в науке, его мечта – философский камень.

Но, развертываясь в стройную сумму частей, наука ускользает из рук дилетанта и, несмотря на всю свою торопливость, дилетант в науке топчется на месте. Торопливостью напоминает он Дон-Жуана гр. А. Толстого. Но кинематографическая быстрота пресыщает дилетанта, и не видя выхода, проваливаясь в пустоту, он винит во всём науку, из Дон-Жуана становится Чайльд-Гарольдом, из философа, любителя слова, превращается в мизолога – словоненавистника. Не в лучшем положении оказывается и специалист. Отрывая от целого его часть, он настойчиво стремится обладать, его идеал – идти до дна, но и он ошибается, т. к. нельзя положить конца специализации.

Специалист подобен националисту и мещанину мысли. Иллюзорность обладания часто превращает его в догматика, боящегося движения науки и жизни.

Причина неудачи того и другого – общий грех – оба разрывают живую связь между целым и частями, уничтожая единство жизни. Как у дилетанта, так и у специалиста нет

активного творческого отношения к науке. Дилетант стремится к созданию произвола в науке, специалист – раб науки.

Только творчество, действуя частью, живёт в целом, часть в творчестве – ступень для дальнейшего восхождения. Истинный учёный, познавая конкретно, живёт целым научного значения, но переживание само по себе слепо и его одного мало, необходим разум. Задача философии – познание метода, системности, но не системы, цель её – познание формальной структуры духа. Идея всякой науки – единство задания и формы. Вся история философии – формализация, очищение от временных и случайных элементов.

Отметив заблуждения различных философских систем до Канта и указав на великие заслуги названного философа перед новой философией, лектор, подчеркнув основную задачу философии – схватывание вечного в науке, неизменяющегося от смены научных теорий, переходит к выяснению существа университета.

Университет только тогда университет, когда в нём представлены все науки.

Его основы – свобода учения и преподавания. Ни дилетант, ни специалист не могут дать формы для науки, нельзя рвать части от целого, идея есть живая часть целого. Цель философии – познание этой идеи».



Фрагмент газеты «Сибирская жизнь» № 243 за 9 ноября 1917 года, где было опубликовано конспект-сообщение под заголовком «Идея науки»

Философия России. С. И. Гёссен. Конспект 23. Основы педагогики С.И. Гессена. Вводная часть

Как философа меня именно привлекала возможность явить в этой книге практическую мощь философии, показать, что самые отвлечённые философские вопросы имеют практическое жизненное значение, что пренебрежение философским знанием мстит за себя в жизни не менее, чем игнорирование законов природы.

С. И. Гессен, «Основы педагогики»

Книга С. И. Гессена (1887–1950) «Основы педагогики. Введение в прикладную философию» (1923) является одним из важнейших и наиболее фундаментальных трудов по философии образования, который принёс его автору всемирную известность. Как было отмечено ранее, использованный в подзаголовке книги термин «прикладная философия», по мнению ученика Гессена – А. Валицкого, «означал для него попытку реализовать высшие ценности и таким образом преодолеть всякий возможный кризис». В данной работе осмысливаются многовековой опыт мировой педагогики и лучшие российские педагогические традиции, даётся анализ важнейших направлений педагогической мысли первой четверти века в России, Европе и США, обосновываются перспективные идеи педагогики. Для того чтобы лучше понять общий замысел Гессена, обратимся к первой главе введения «Основ педагогика» под названием «Образование и педагогика. Педагогика как наука. Теоретические предпосылки педагогики. Наука о материале и науки о целях образования. Цели образования — цели культуры». Приводим выдержки из текста:

«Только наука вносит сознательность и критическое отношение туда, где без неё господствует неизвестно откуда полученный навык и безотчётность не нами творимой жизни. Для образования наукой этой является педагогика. Она есть не что иное, как осознание воспитания, т. е. этого всем нам бессознательно уже известного процесса. <...>

Но если педагогика, как наука, отличается от безотчётного искусства воспитания, она должна основываться на научно проверенных психологических и физиологических знаниях. В основе науки педагогики должны лежать науки психология и физиология. Всё это рассуждение кажется очевидным. Мы и не думаем его оспаривать. Мы хотим только поставить дополнительный вопрос: достаточно ли знания материала для построения педагогических норм? Исчерпываются ли психологией и физиологией теоретические предпосылки педагогики? Многие представители педагогической науки так действительно и полагают. Сюда относится, например, целое течение «экспериментальной педагогики», думающее установить научные правила воспитания исключительно на основании научных данных психологии и физиологии. Всё своё своеобразие и научное достоинство это направление полагает именно в том, что им впервые под педагогику подводится настоящий научный фундамент в виде точных, на опыте проверенных психологических и физиологических фактов. Однако, стоит только поставить общий вопрос о логическом существовании нормы, чтобы убедиться в том, что одного знания материала, с которым имеет дело данная деятельность, часто совершенно недостаточно для того, чтобы установить правила этой деятельности.

В самом деле, правила строительной деятельности будут очевидно видоизменяться не только в зависимости от того, из какого материала (дерева, бетона или кирпича) строится здание, но и в зависимости от того, какое здание (жилой дом,

школа, храм, театр) возводится, т. е. какова та цель, которая им преследуется. Всякая норма деятельности имеет в виду какую-нибудь цель, которую она осуществляет на каком-нибудь материале, пользуясь в зависимости от последнего теми или иными средствами. Следующая схема представляет логическую сущность всякой нормы: <изображение прикреплено внизу текста>.

Всякий воспитатель преследует какую-то цель, бессознательно ему известную, но большей частью не проверенную им критически. То это – воспитание будущего офицера, учителя, мастера; то – воспитание просто хорошего человека, а иногда – подготовка к какому-нибудь высшему учебному заведению. Неведомо откуда получил он эту цель: скорее всего – из окружающего его духовного воздуха, из мирозерцания той среды, в которой он живёт чаще всего не по своей воле, и домашней философии, которую он безотчётно усвоил. Над целями образования мы не задумываемся именно потому, что эти цели представляются нам слишком очевидными. Они слишком близки нам, обманывают нас своей видимой несомненностью. Потому-то они так нелегко уловимы, с таким трудом поддаются формулировке. Однако очевидное не значит несомненное. Именно очевидное часто кроет в себе трудные проблемы, требующие особо тщательного исследования. Самое близкое нам и самое далёкое позже всего становятся предметом научного исследования, ибо если удивление есть мать науки, то по поводу близкого нам мы имеем меньше всего поводов удивляться. Но если педагогика как наука перестала довольствоваться домашней психологией и физиологией, может ли она по-прежнему довольствоваться домашней психологией и физиологией в определении целей образования? Не требуют ли цели образования специального научного исследования? Что же это за цели? Каковы те науки, которые их изучают? Ответить на эти вопросы значит определить ту вторую группу теоретических наук, которая лежит в основе педагогических норм. <...>

<...> обратимся сначала к синонимам слова «культура». Ведь слово «культура» принадлежит к одним из самых многозначных. Поэтому попробуем сопоставить его с другими, часто вместо него употребляемыми словами. Быть может нам удастся каждым из этих слов закрепить определенный оттенок смысла и таким путём различить как бы несколько слоёв культуры. Вместо «культуры» нередко говорят «цивилизация». Это слово до самого последнего времени преимущественно употребляли французские и английские авторы. Если перевести «цивилизацию» на русский язык, мы получим «гражданственность» – слово, часто встречающееся у русских авторов первой половины XIX века. Наконец, у старых же авторов мы находим прекрасное выражение «образованность», — термин ныне мало употребляемый. Нельзя ли расслышать в каждом из этих четырёх слов определённый, ему только присущий оттенок смысла? <...>

Это значит, что слово «цивилизация» вы резервируете для низшего или, во всяком случае, для более внешнего слоя культуры, для того, что скорее всего поддаётся пересадке, что не требует для своего роста долговременной местной традиции. Сюда относятся хозяйство и техника. Слово «образованность», напротив, правильнее было бы закрепить за более внутренним, или «духовным» содержанием культурной жизни, включающим в себя науку, искусство, нравственность и религию. <...>

Между образованностью и цивилизацией несомненно существует теснейшее взаимодействие: образованность предполагает определённый уровень цивилизации, развитие цивилизации влечёт за собою и развитие образованности. Но для данного места в данный момент времени образованность не всегда измеряется цивилизацией. Развитой цивилизации не всегда соответствует высокая образованность, и высокая образованность расцветает иногда при сравнительно низком уровне цивилизации. Между

образованностью и цивилизацией имеется, однако, ещё один промежуточный слой культуры: это – право, регулирующее внешние отношения людей между собою, и государственность, обеспечивающая обязательность правовых норм и организующая совокупную деятельность данного общества. Слово «гражданственность» правильнее всего было бы закрепить именно за этими областями культуры. Более «внутренняя», чем цивилизация, гражданственность является всё же совокупностью тех внешних условий, при наличии которых только и может развиваться образованность.

Таким образом, в составе жизни современного человека мы различили как бы три слоя: образованность, гражданственность и цивилизацию. Слово «культура», как наиболее общее и неопределённое, мы сохраним поэтому для обозначения совокупности всех трёх слоёв. Следующая схема лучше всего представит произведённые нами различия: <изображение схемы прикреплено в конце текста> <...>

Художественное творчество в подлинном смысле слова впервые возникает тогда, когда, поражённый открывшейся ему красотой мира, человек неуверенной ещё рукой пытается изобразить эту красоту ради самого изображения, подчиняя этому стремлению возможные полезные следствия своего дела. С этой только поры искусство, продолжая служить и утилитарным целям жизни, начинает развиваться сообразно внутреннему, ему присущему закону. Как таковое, оно отсутствует у первобытного человека, несмотря на массу накопленных им навыков изображения действительности. Все эти технические навыки остаются связанными железным законом самосохранения, они накапливаются беспорядочно и случайно, будучи подчинёнными внешней необходимости, а не внутренним целям художественного творчества. И в области нравственных отношений мы наблюдаем то же самое: добро и зло не различаются ещё от благополучия и неблагополучия. Если я уведу чужого вола и жену, это добро; если у меня уведут вола и жену, это зло, – так гласит «готтентотская мораль», т. е. мораль первобытного человека. <...>

Но ещё яснее различие между культурой и простым самосохранением обнаружится тогда, когда мы обратимся к низшему слою культуры – к хозяйству, цель которого многие и ныне видят в простой борьбе за существование. <...>

Только с момента накопления капитала стало возможным и развитие хозяйства, между тем как производство благ дикаря, скованное элементарной целью самосохранения, отличается, напротив, постоянством и неизменностью. <...>

Неизменность, отсутствие развития характеризуют не только способ производства, но и всю вообще жизнь первобытного человека. Природа — вечный круговорот. Каждый новый день повторяет в природе день предыдущий. Если в природе есть развитие, то оно измеряется сотнями тысячелетий. <...>

История есть только там, где есть культура. Народ тем культурнее, чем дольше жил он исторической жизнью, т. е. чем больше накопил он того непреходящего прошлого, которое, сохраняясь, передаётся от поколения к поколению. Сказать «исторический народ» – это всё равно, что сказать «народ культурный». <...>

И мы не думаем утверждать, что культурные ценности суть исключительно цели в себе, что они не могут или не должны служить орудиями достижения чего-то другого. Мы утверждаем только, что среди всех других целей именно культурные ценности выделяются тем, что служат орудиями другого, они кроме того ценны и сами по себе. В

этом только смысле мы и называем их ценностями абсолютными. Ценности гражданственности и цивилизации не составляют в этом отношении исключения. <...>

Неразрешимость задачи науки, искусства, права совсем не означает, что эти задачи – мнимые. Эти цели не менее реальны, чем всякие другие сполна достижимые цели. Работа над ними ведёт к непрерывным достижениям, она означает не бег на месте, но неуклонное движение вперед. Неразрешимость этих задач проистекает не от их мнимости, но от их неисчерпаемости. Если цели первого типа суть цели – данности, то эти последние цели, в совокупности своей составляющие культуру, можно назвать целями-заданиями, т. е. задачами высшего порядка, неисчерпаемыми по самому существу своему и открывающими для стремящегося к ним человечества путь бесконечного развития. <...>

Оградить прошлое от забвения, сохранить его на вечные времена может только то, что само по себе вне времени, что представляет собою, подобно культурным ценностям, вечную, никогда не данную, а только в виде задания предстоящую нам цель. Сохраняется именно то прошлое, которое имеет отношение к культурным ценностям. <...>

Поставив выше вопрос о целях образования, мы определили эти цели как цели жизни соответствующего общества. Цели жизни современного культурного общества нам теперь известны. Эти цели, как следует из предыдущего рассуждения, и суть цели образования. Между образованием и культурой имеется, таким образом, точное соответствие. Образование есть не что иное, как культура индивида. И если по отношению к народу культура есть совокупность неисчерпаемых целей-заданий, то и по отношению к индивиду образование есть неисчерпаемое задание. Образование по существу своему не может быть никогда завершено».



На иллюстрации – схемы, упомянутые в тексте

Философия России. С. И. Гёссен. Конспект 24. Идеал свободного образования Руссо в философии Гессена

Пусть ребенок узнаёт не потому, что вы ему сказали, а потому, что сам понял; пусть он не выучивает науку, а выдумывает её. Если когда-нибудь вы замените в его уме рассуждение авторитетом, он не будет уже рассуждать: он станет лишь игрушкой чужого мнения... Жить – вот ремесло, которому я хочу учить его.

Ж.-Ж. Руссо

Первая глава работы С. И. Гессена (1887–1950) «Основы педагогики» (1923) под названием «Идеал свободного образования» начинается с анализа идей франко-швейцарского философа эпохи Просвещения Жан-Жака Руссо (1712–1778) о воспитании, свободном от принуждения. Для Руссо культура, прежде всего, была чем-то «искусственным»: властью механического, господством одностороннего разума, действием, расчётливо преследующим свои цели. Ей он противопоставлял природу, понимаемую как постижимое чувством и чувством же руководимое, «целостное» и свободное начало в человеке, противоположное «частичному» рассудку. Человек, по Руссо, от природы свободен по рождению, и лишь культура принуждает его стать несвободным. Первым и основным условием воспитания для него парадоксальным образом становится умение ничего не делать с воспитанником. Примером того, как должно происходить это умелое не-делание, является педагогический роман-трактат Руссо – «Эмиль, или О воспитании», опубликованный в 1762 году. Именно к нему и обращается Гессен. Приводим выдержки из текста:

«Почему всякая культура неизбежно искусственна? На этот вопрос Руссо отвечает в своём рассуждении «О причинах неравенства между людьми». В основе современной культуры – и этим именно состояние культуры отличается от природного состояния – лежит разделение труда. В естественном состоянии человек сам удовлетворяет все свои потребности. Он одновременно и земледelec, и охотник, и рыболов, и скотовод, не будучи никем из них в отдельности. Он знает все необходимые ему искусства, сам учит своих детей, защищает себя с оружием в руках. Он и художник и певец, и он сам, без посредства других, молится Богу. Он живёт полной жизнью, не нуждаясь в помощи других и не завися от других. Поэтому он вполне свободен. Поэтому также в естественном состоянии все люди равны между собой. Разделение труда, с которого начинается современная культура, уничтожает это естественное равенство и свободу. <...>

Особенно близко из анархистов подходит к рассуждению Руссо Л. Толстой. Естественное разделение труда, говорит он, отличается тем, что в нём нет узкой специализации и профессионализма с вытекающей из него невозможностью одному обойтись без помощи другого. Так в деревне имеется крестьянин, который лучше других владеет кузнечным ремеслом. Он производит кузнечные работы на других в меру потребности и в обмен пользуется услугами других. Сокращается спрос на кузнечные работы, он больше занимается земледелием. Он не зависит от других людей, так как он не порвал совершенно с прочими видами труда и в случае надобности может обойтись без услуг соседей. При таком разделении труда сохраняется независимость каждого. <...>

В культуре люди рассуждают, а не чувствуют, изображают, а не творят. Это потому, что они утратили целостность природного человека. «Естественный человек

есть всё для себя; он – нумерическая единица, абсолютная целостность, не имеющая отношения ни к чему, кроме как к себе самому и себе подобным. Человек гражданского общества есть лишь дробная часть, которая зависит от знаменателя и ценность которой находится в отношении к целому, каковым в этом случае является социальное тело». <...>

Став своей собственной дробью, человек перестал понимать другого человека: интересы профессии заслонили перед ним интересы человеческие. Обрети себя вновь. «Человек будь человеком, это твоя первая обязанность», восклицает Руссо. <...>

Свободная и цельная личность, – вот содержание того идеала «природы», который Руссо противопоставляет всякой культуре вообще, а особенно рассудочной культуре современного ему XVIII века. Отсюда его интуитивизм: чувство целостно, полноценно, между тем как рассудок частичен, односторонен, условен. Отсюда также и его «анархизм» с его идеалом независимой человеческой личности, свободной, верной самой себе и подчиняющейся лишь голосу непогрешимого чувства – совести. Так протест Руссо против культуры означает при ближайшем рассмотрении борьбу за нравственный идеал свободной и целостной личности. «Человек рождён свободным, и повсюду он в цепях», – говорит Руссо. «Природа» для него есть не столько железная необходимость, сколько свобода. И постольку также «естественное» воспитание Руссо есть прежде всего «свободное» воспитание. <...>

Задача этого воспитания – создать человека. Этим новое воспитание отличается от старого, ставившего себе целью подготовку к какой-нибудь профессии или к какой-нибудь школе. Средство этого воспитания – свобода, или что то же, исключительно природная жизнь, протекающая вдали от культуры с её искусственностью и механичностью. Сама природа, всегда, по мысли Руссо, благая, должна быть воспитателем человека. Поэтому задача воспитания не что-нибудь сделать с воспитанником, а предохранить человека от культуры. Надо сделать так, чтобы природа сама действовала в человеке, ибо она – наилучший воспитатель. «Чтобы создать этого редкого человека, спрашивает Руссо, что должны мы делать? Без сомнения очень много: помешать, чтобы что-нибудь было сделано». Такое естественное воспитание Руссо сам называет отрицательным и противопоставляет его обыкновенному – положительному. «Первоначальное воспитание, говорит он, должно быть чисто отрицательным. Оно состоит отнюдь не в том, чтобы учить добродетели и истине, но в том, чтобы предохранить сердце от порока, а ум от заблуждения...». <...>

Чрезвычайно убедительно и эффектно показывает Руссо в первых двух книгах «Эмиля» вред противоположного, положительного воспитания, всегда предупреждающего природу, торопящего естественное развитие человека и потому всегда преждевременного. <...>

<...> победа механического и утрата самостоятельности обнаруживаются при преждевременном обучении речи. Ребенку ещё нечего сказать, у него нет внутренней потребности говорить. Между тем взрослые, в своих собственных интересах (забавы и тщеславия), заставляют ребенка произносить слова. Но слова даны нам для того, чтобы мы выражали ими свои мысли, чувства и желания. Ребенку ещё нечего выразить. Слова, которые он произносит вслед за другими, ничего ему не говорят.

Так подпадает он под власть слова, от которой освободиться уже не в силах в течение всей жизни. Такие люди не владеют своими словами, но напротив, они рабы чужих слов и того, что они сами говорят. Повторяя слова, не выражающие его собственного душевного содержания, человек приучается не столько выражать словами свои мысли и чувства, сколько скрывать за ними свои подлинные думы и настроения: наряду с механичностью в нём вырабатывается лицемерие. <...>

В противоположность такому преждевременному «положительному» воспитанию Руссо выставляет идеал «отрицательного воспитания», задача которого – ничего не делать, ничего не навязывать, а только поставить Эмиля в условия, при которых он сам бы всё делал. Поэтому всякое воспитание, будучи собственно самовоспитанием, не может начаться ранее, чем в достаточной мере развились у воспитанника соответствующие органы и возникли соответствующие потребности. Задача воспитателя – следя за возникающими запросами воспитанника, удовлетворять их и поставить его в условия, развивающие его органы и способности. <...>

Но и умственное воспитание, обнимающее возраст от двенадцати до пятнадцати лет, не есть обучение в обыкновенном смысле этого слова. Эмиль обучается чему-либо не по заранее для всех одинаково установленной программе, но в меру самостоятельно производимых им наблюдений и возникающих благодаря этим наблюдениям потребностей и запросов. Преждевременное обучение и здесь ведёт, согласно Руссо, к утрате способности суждения: сведения, предлагаемые раньше, чем у ученика возникают вопросы, на которые они служат ответом, рождают не знание, а предрассудки. <...>

Но откуда возьмутся у Эмиля, изолированного от внешней среды, эти потребности и вопросы? Руссо не хочет воспитать дикаря, не умеющего писать и читать, не знающего наук и ремесел. Искусство воспитателя – уметь вызвать нужные потребности, интересы и запросы. <...>

Свобода Эмиля сводится, таким образом, к отсутствию сознания гнёта со стороны воспитателя. Но не худший ли это вид рабства, когда жертва гнёта даже не сознаёт его? Пленение воли – не во много ли раз хуже оно пленения действия? Изолированный от всех других влияний кроме постоянного и упорного воздействия всемогущего и вездесущего Жан Жака, Эмиль хочет того, чего желает, чтобы он хотел, его воспитатель – вплоть до женитьбы на предназначенной Жан Жаком ему в жены Софье. Нетрудно предвидеть, что, привыкший к неустанному пестованию со стороны Жан Жака в тепличной атмосфере изолированной от жизни «природы», Эмиль, попавши в горнило подлинной, действительной жизни, менее всего сможет в ней отстаивать свою самобытность».



На фотографии – почтовая марка СССР 1962 г. с портретом Ж.-Ж. Руссо

Философия России. С. И. Гёссен. Конспект 25. Идеал свободного образования Льва Толстого в философии Гессена

Быть правдивым и честным с детьми, не скрывая от них того, что происходит в душе, есть единственное воспитание.

Из письма Толстого Л. Н. – Софронову С. П., 20 февраля 1891 г.

Вторая часть первой главы работы С. И. Гессена (1887–1950) «Основы педагогики» (1923) под названием «Идеал свободного образования» продолжается критическим осмыслением педагогических проектов свободного воспитания Жан-Жака Руссо и Льва Толстого. Концептуальный персонаж Эмиль из педагогического романа Руссо оказывается тайно помещён в определённый «культурный минимум», ловко организованный вокруг него воспитателем Жан-Жаком, «министром природы». Именно в рамках этого ограниченного региона Эмилю и приходится реализовывать свой выбор, свою «свободу». В итоге «великолепный замысел» (С. И. Гессен) свободного воспитания оборачивается его полной противоположностью. По убеждению Гессена, свобода для Руссо понимается «чисто отрицательно как отсутствие внешнего гнёта», для него она является «не целью, а фактом воспитания», готовой и данной обстановкой жизни воспитанника. Если Руссо провозглашал лозунги свободы и природы, то лозунгами Толстого, в свою очередь, была свобода и жизнь. За подробностями обратимся к тексту:

«Толстой прекрасно понимает искусственный характер природы Руссо. Будучи существенно реалистом, он не ограничивается писанием педагогического романа, но стремится осуществить в жизни свои педагогические воззрения.

С этой целью он предпринимает путешествие по Германии, Швейцарии и Франции, чтобы на месте ознакомиться с постановкой народного образования в странах, дальше всего пошедших в деле образования. В результате этого ознакомления с лучшими европейскими школами он приходит к выводу, что образовательное влияние современной школы чрезвычайно незначительно. Школа оторвана от жизни. В этом её основной недостаток. Окончательно убедился в этом Толстой, по его словам, во время поездки своей по югу Франции, где ему пришлось обследовать учебные заведения для рабочего населения.

«Ни один мальчик в этих школах не умел решить, т. е. постановить самой простой задачи сложения и вычитания. Вместе с тем с отвлечёнными числами они делали операции, помножая тысячи с ловкостью и быстротой. На вопросы из истории Франции отвечали наизусть хорошо, но по разбивке я получил ответ, что Генрих IV убит Юлием Цезарем. То же самое и в географии и священной истории. То же самое в орфографии и чтении». Человек, который желал бы составить себе представление об образованности народа по его школам «верно подумал бы, говорит Толстой, что французский народ невежественный, грубый, лицемерный, исполненный предрассудков и почти дикий. Но стоит войти в сношение, поговорить с кем-нибудь из простолюдинов, чтобы убедиться, что, напротив, французский народ почти такой, каким он сам себя считает: понятливый, умный, общежительный, вольнодумный и действительно цивилизованный. Посмотрите городского работника лет тридцати, он уже напишет письмо не с такими ошибками, как в школе; иногда совершенно правильное он имеет понятие о политике, следовательно о новейшей истории и географии... Он очень часто рисует и прилагает математические формулы к своему ремеслу. Где же он приобрёл все это? – Я невольно нашёл этот ответ

в Марселе, начав после школы бродить по улицам, гингетам, cafes chanlants, музеумам, мастерским, пристаням и книжным лавкам. <...>

Хорошо или дурно это образование, – это другое дело; но вот оно бессознательное образование, во сколько раз сильнее принудительного, – вот она бессознательная школа, подкопавшаяся под принудительную школу и сделавшая содержание её почти ничем. <...>

Провозглашая лозунг «образование есть жизнь», Толстой, таким образом, избегает рассудочной искусственности «природы» Руссо. Как всегда односторонне и парадоксально он с необычайной силой поставил вопрос о вне- и после-школьном образовании. <...>

... если Руссо особенно наглядно показал, что образование начинается не со школы, а с «рождения», то Толстой восполнил эту мысль тем, что уничтожил и вторую черту, отделяющую образование от жизни: образование есть задание всей жизни человека, оно кончается лишь с его смертью. Жизнь и есть образование, и теория образования есть в сущности теория жизни. <...>

Толстой: «воспитание» как умышленное формирование людей по известным образцам – неплодотворно, незаконно и невозможно. Права воспитания не существует. <...> Если сам воспитываемый есть цель воспитания, то воспитание бессмысленно. Ибо нет морального права принуждать другого якобы ради его же собственного блага, в особенности недопустимо принуждение детей со стороны взрослых, испорченных и несчастливых. <...>

Яснополянская школа и была попыткой осуществить на деле идею такого свободного, вытекающего из жизни и служащего жизни образования. Это была замечательная школа. Нельзя без волнения читать хронику Яснополянской школы, в которой описывает Толстой её труды и дни. Каждый педагог должен, на наш взгляд, прочитать в подлиннике эти выдающиеся по своей художественной красоте страницы. Здесь мы ограничиваемся поэтому лишь краткой характеристикой Яснополянской школы. В этой школе не было всего того, что охватывается словом «школьная дисциплина»: определённого расписания уроков, необходимости приходить в определённый час, звонков, наказаний и каких бы то ни было взысканий за опоздание на уроки или уход с урока. «С собой никто ничего не несёт – ни книг, ни тетрадок. Уроков на дом не задают. Мало того, что в руках ничего не несут, им нечего и в голове нести. Никакого урока, ничего, сделанного вчера, он не обязан помнить нынче. Его не мучит мысль о предстоящем уроке. Он несёт только себя, свою восприимчивую натуру и уверенность в том, что в школе нынче будет весело так же, как вчера». <...>

Толстой, разочаровавшись в своей педагогической деятельности, ушёл из неё убеждённый, что неизбежный в жизни механизм привычки и обычая не привёл бы к установлению и в ней, быть может, неписаных, но оттого не менее обязательных к исполнению порядков? На этот вопрос поможет нам дать ответ следующий, описанный Толстым в его хронике, случай из жизни Яснополянской школы. <...>

«Раз я пришёл в класс, все школьники с каким-то ужасом объявили мне, что мальчик этот опять украл. Из комнаты учителя он утащил 20 коп. медных денег, и его застали, когда он их прятал под лестницей. Мы опять навесили ему ярлык, – опять началась та же уродливая сцена. Я стал увещевать его, как увещивают все воспитатели; бывший при этом уже взрослый мальчик, говорун, стал увещевать его тоже, повторяя слова, вероятно, слышанные им от отца-дворника. «Раз украл, другой раз украл, говорил он

складно и степенно, привычку возьмёт, до добра не доведёт». Мне начинало становиться досадно, я чувствовал почти злобу на вора. Я взглянул в лицо наказанного, ещё более бледное, страдающее и жестокое, вспомнил почему-то колодников, и мне так вдруг стало совестно и гадко, что я сдернул с него глупый ярлык, велел ему идти, куда он хочет, и убедился вдруг, не умом, а всем существом убедился, что я не имею права мучить этого несчастного ребёнка, и что я не могу сделать из него то, что бы мне и дворникову сыну хотелось из него сделать».

Сам Толстой не мог не заметить этого. «Несмотря на частые повторения ребятам, – признаётся он, – что они могут уходить всегда, когда им хочется, влияние учителя так сильно, что я боялся последнее время, как бы дисциплина классов, расписаний и отметок, незаметно для них, не стеснила их свободы так, чтобы они совсем не покорились хитрости нашей расставленной сети порядка, чтобы не утратили возможности выбора и протеста». И потому именно Толстой радовался в душе тем непредвиденным уходам с уроков, о которых мы говорили выше. Не пришлось ли бы со временем подстраивать такие уходы (вслед за Руссо), дабы дети чувствовали себя свободными? <...>

Мы уже указывали выше, что Руссо и Толстой одинаково понимали свободу и принуждение как факты воспитания. Ребенок уже свободен, свободен от природы, его свобода есть готовый факт, только заглушённый другим таким же фактом произвольного человеческого принуждения. Достаточно упразднить это последнее, и свобода воспрянет, воссияет своим собственным светом. Отсюда – отрицательное понятие свободы как отсутствия принуждения: упразднение принуждения означает торжество свободы. <...>

С другой стороны, принуждение также понималось обоими нашими мыслителями слишком узко и внешне. Принуждение, которое имеет место в «положительных воспитаниях» и в школьной дисциплине, есть на деле только часть того широкого принуждения, которое охватывает неустойчивый и готовый повиноваться среде темперамент ребенка плотным кольцом обступающих его влияний. Поэтому принуждение, подлинный корень которого следует искать не вне ребенка, а в нём самом, может быть уничтожено опять-таки только путём воспитания в человеке внутренней силы, могущей противостоять всякому принуждению, а не путём простой отмены принуждения, по необходимости всегда частичной. <...>

Именно потому, что принуждение может быть действительно отменено только самой постепенно растущей личностью человека, свобода есть не факт, а цель, не данность, а задание воспитания. А если так, то падает самая альтернатива свободного или принудительного воспитания, и свобода и принуждение оказываются не противоположными, а взаимно проникающими друг друга началами. Воспитание не может быть принудительным – в силу той неотменимости принуждения, о которой мы говорили выше. Принуждение есть факт жизни, созданный не людьми, а природой человека, рождающегося не свободным, вопреки слову Руссо, а рабом принуждения. Человек рождается рабом окружающей его действительности, и освобождение от власти бытия есть только задание жизни и, в частности, образования. <...>

Если, таким образом, мы признаём принуждение как факт образования, то не потому, что хотим принуждения или считаем невозможным обойтись без него, но потому, что мы хотим уничтожить его во всех его видах, а не только в тех частных его формах, которые мнили упразднить Руссо и Толстой. Даже если бы Эмиля удалось изолировать не только от культуры, но и от самого Жан-Жака, он был бы не свободным

человеком, а рабом окружающей его природы. Именно потому, что мы шире понимаем принуждение, видим его там, где его не видели Руссо и Толстой, мы исходим из него, как из неизбежного факта, не окружающими людьми созданного и не ими же могущего быть отменённым. Мы более враги принуждения, чем Руссо и Толстой, и потому именно мы исходим из принуждения, уничтожить которое должна сама личность человека, воспитываемого к свободе. Пронизать принуждение, этот неизбежный факт воспитания, свободой как его существенной целью – вот подлинная задача воспитания. Свобода как задание не исключает, а предполагает факт принуждения. Именно потому, что уничтожение принуждения есть существенная цель образования, принуждение и является исходным пунктом образовательного процесса. Показать, как каждый акт принуждения может и должен быть пронизан свободой, в которой только принуждение и обретает свой подлинный педагогический смысл, – и составит предмет дальнейшего изложения. <...>

Идеал свободного воспитания в своей критической части неувадим, им обновлялась и будет вечно обновляться педагогическая мысль, и мы начали с изложения этого идеала не ради критики, которая всегда легка, а потому что мы убеждены, что через этот идеал надо пройти. Педагог, который не пережил очарования этого идеала, который, не продумав его до конца, заранее, по-стариковски, уже знает все его недостатки, не есть подлинный педагог. После Руссо и Толстого уже нельзя стоять за принудительное воспитание и нельзя не видеть всей лжи принуждения, оторванного от свободы. Принудительное по природной необходимости, образование должно быть свободным по осуществляемому в нём заданию».



На фотографии – крестьянские дети у крыльца Яснополянской школы

Философия России. С. И. Гёссен. Конспект 26. О понятии «дисциплина» в прикладной философии Гессена

Кто не может взять лаской, тот не сможет взять строгостью.

А. П. Чехов

Прежде, чем перейти к анализу второй главы работы С. И. Гессена (1887–1950) «Основы педагогики» (1923) под названием «Дисциплина, свобода, личность. Цель нравственного образования», кратко резюмируем первую главу – «Идеал свободного образования». Мы увидели, как идеи Толстого, реализованные в «Яснополянской школе», подобно аналогичным идеям Руссо, выраженным в педагогическом романе «Эмиль», оборачиваются своей противоположностью. Оба мыслителя понимали свободу чисто отрицательно, и вследствие этого в их учениях место сознательно организованного принуждения, исходящего из культуры и свойственной ей дисциплины, занимает не фактическая свобода, а произвол принуждения. Принуждение у обоих мыслителей оказывается просто тем, что искусственно создано людьми и что достаточно просто отменить. В противоположность этому, для Гессена принуждение является изначальным фактом жизни, из чего философ делает следующий, весьма интересный вывод: «Человек рождается рабом окружающей его действительности, и освобождение от власти бытия есть только задание жизни и, в частности, образования». Свобода как задание, как цель и предполагает факт принуждения. Свобода и принуждение оказываются взаимопроницаемыми понятиями. Демонстрация того, как каждый акт принуждения, необходимого для образования, будет пронизан свободой, в которой принуждение только впервые обретает свой педагогический смысл, и составляет задачу дальнейшего рассуждения Гессена. Во второй главе работы Гессена речь идёт о принуждении в педагогике, о дисциплине. Дисциплина есть средоточие власти, организующей ресурсы человека или общества так, чтобы достичь максимального эффекта. Не противоречит ли дисциплина, основанная на власти, свободе? Гессен отвечает на этот вопрос отрицательно, противопоставляя подлинной дисциплине дрессировку, где за индивидом, подвергающимся дрессуре, не признаются его собственные воля и разум. Будучи направленным на человека или животное, дрессировочный процесс обращается с ними как с вещью и сводится к тому, что у обезволенного «вымогают» требуемые действия. Дисциплина же – это, прежде всего, обращение к собственной воле и разуму подвластных, тот самый акт принуждения, пронизанный свободой. Но даже вопрос дрессировки животного, по мысли Гессена, любопытным образом оказывается связан со свободой. За подробностями обратимся к тексту:

«Принудительное по необходимости образование должно быть свободным по цели. Принуждение и свобода не исключают, взаимно проникают друг друга. Каждый образовательный акт, по необходимости принудительный, осуществляет свободу, которая должна быть присущей ему, оживляющей его задачей. Вот выводы, к которым пришли мы в результате анализа идеала свободного образования. Теперь нам надлежит анализом понятий принуждения и свободы обнаружить внутреннее единство обоих. Тем самым мы придём к установлению задачи нравственного образования. <...>

Дисциплина есть организованное принуждение, организованное не только в том смысле, что она сама есть нечто упорядоченное, но и упорядочивающее, имеющее своей

целью организацию. Это есть, можем мы сказать, согласование усилий для получения с имеющимися в наличии средствами максимального эффекта. Понятие дисциплины поэтому тесно связано с понятием работы и труда. Производительность труда необходимо требует дисциплины: чтобы жить и побеждать в жизни, мы принуждены быть дисциплинированными. <...>

По-видимому дисциплина, основанная на власти, противоположна свободе. Так ли это на самом деле? Чтобы подойти ближе к решению этого вопроса, попробуем противопоставить дисциплину тому искажению её, которое мы называем дрессировкой. Чем дисциплина отличается от дрессировки? Дрессировка, можем мы сказать, обращается к животным, за которыми мы не признаём личности, т. е. собственной воли и разума. В этом смысле объектом её служат вещи (хотя бы и одушевлённые), а не лица. <...>

Дисциплина, напротив, обращается к собственным воле и разуму подвластных: она требует действий, не предусмотренных в своём мелочном однообразии. Постольку она оставляет место для личной инициативы подвластных. Она ограничивается указанием подлежащей выполнению задачи, предоставляя выбор средств и путей самостоятельному суждению дисциплинируемого. Постольку она предполагает ответственность исполнителей, чего нет в дрессировке, требующей от своего объекта всегда однообразного и заранее определённого ответа на полученное приказание. <...>

Дрессировка есть слепое повиновение вещи своему господину. Между подчиняющимся животным и властвующим над ним человеком лежит непроходимая грань, невозможность какого бы то ни было между ними соглашения.

Но если так, то доказано, что дисциплина отличается от дрессировки через присущую ей свободу. Ибо что же такое, как не проявления свободы – самостоятельный почин, ответственность, равенство в отношении к высшей цели, служащей основой власти, личное достоинство подвластного? <...>

Если бы удалось кому-нибудь уничтожить в человеке его личность, превратить человека в вещь, то дрессировка могла бы, пожалуй, действовать и по отношению к людям с правильностью хорошо функционирующей машины. Но в том то и дело, что человек не властен уничтожить личность другого человека. Игнорируя её, он может только унижить эту личность, обращаться с другими людьми так, как будто бы у них не было своих воли и разума, но не так, чтобы у них не было их на деле. <...>

Отказывая подчинённым в инициативе, искажённая дисциплина по необходимости вынуждена ограничиваться вымоганием механических, однообразных и неизменных, машиноподобных действий. Но разум и воля человека всегда будут противиться превращению человека в машину. Видимо, исполняя веления дисциплины, человек будет душой далёк от дела. Вместо согласованности усилий всех получается разброд действий. Не восполнять друг друга будут отдельные усилия, но повторяться и нагромождаться одно на другое. Установленные внизу безответственность и механическая видимость действия продолжают, естественно, вверху в виде безответственности и бездействия власти, использования власти не в интересах того дела, которому должна была бы служить дисциплина, а в личных целях властвующего. Из единого целого общество при таких условиях превращается в людскую пыль, которую легко развеет первая же сильная буря. Вместо организованного сотрудничества усилий, ради которого существует дисциплина, получается чисто внешними узами сохраняемая механическая рядоположенность разрозненных поступков.

Так лишённая свободы дисциплина разрушает себя самоё. Более того: не только дисциплина разрушается, оторвавшись от свободы и опустившись на ступень дрессировки. Настоящая дрессировка, как то знает всякий охотник и наездник, должна, чтобы достичь цели, подняться до ступени дисциплины и впитать в себя дыхание свободы. Чувство страха в настоящей дрессировке тоже должно быть заменено чувством справедливости, и отношение господина к вещи – отношением равенства в преследовании общей цели. Вспомните хотя бы замечательное описание в «Анне Карениной» скачки Вронского и случившегося с ним несчастья. Первоначальным своим успехом в скачке Вронский был обязан тому, что предоставлял своей лошади свободу действия, самостоятельный выбор средств в достижении цели. Он со своей лошадью составлял одно целое: Фру-Фру понимала малейшее приказание, даже намёк Вронского, а он, относясь к лошади как к товарищу, в свою очередь, отвечал каждому её движению. Все несчастья Вронского, гибель Фру-Фру случились именно потому, что, взволнованный событиями дня, Вронский во внезапной рассеянности не ответил движению лошади и сломал ей спину. Чтобы лошадь шла под наездником не как вьючное животное, наездник должен уметь пробудить в лошади её лучшие стороны и простую власть над животным возвысить до товарищеского с ним сотрудничества».



Иллюстрации к роману «Анна Каренина», литография (1939). Автор – Н. А. Тырс (1887–1942)

Философия России. С. И. Гёссен. Конспект 27. Понятие свободы в прикладной философии Гессена

Закон не может делать людей свободными: сами люди должны делать закон свободным

Г. Д. Торо

Во второй главе работы С. И. Гессена (1887–1950) «Основы педагогики» (1923) под названием «Дисциплина, свобода, личность. Цель нравственного образования» конкретизируется понятие свободы, от которой непосредственно зависима сама возможность дисциплины. Если произвольные, случайные поступки, подобные поступку ребёнка или сумасшедшего, – это, прежде всего, пассивные поступки, определяемые внешней средой или какими-то ещё не распознанными в ней явлениями, то в них, по мысли Гессена, тщетно искать свободы. «Свобода» здесь оказывается не способностью выбора между несколькими возможностями, а ограниченностью нашего знания. Впрочем, и для всемогущего разума не было бы никакой свободы, если бы он умел предсказать всё, включая и эти поступки. Что же такое свобода? Необходима ли свободе дисциплина? С этими вопросами мы обратимся к тексту Гессена:

«Анализ понятия дисциплины как организованного принуждения привёл нас к познанию её внутренней связи со свободой. Дисциплина возможна через нечто иное, чем она сама – через свободу как высшее просвечивающее в ней начало. Не так же ли обстоит дело и со свободой? И у свободы есть своя личина – имя ей произвол. Попробуем же путём отграничения свободы от произвола уяснить себе понятие свободы. Мы увидим, что, подобно тому как, сжав понятие дисциплины, мы получили свободу, и углубление в понятие свободы приведёт нас к иному, чем свобода – к дисциплине. <...>

Если произвольные поступки характеризуются неустойчивостью, пассивной зависимостью от внешнего мира и постольку случайностью и непредвидимостью, то свободные действия в подлинном смысле этого слова отличаются, напротив, устойчивостью, самобытностью по отношению к изменчивым влияниям среды и даже отчасти возможностью предвидения. Именно про свободного человека я могу сказать, что он не сделает того-то и того-то, не подчинится тому-то, не согласится с тем-то. Постольку, правда, предвидение свободных действий есть как бы отрицательное предвидение: мы знаем, чего не сделает свободный человек, но с такой же уверенностью предвидеть, что именно он сделает, мы не можем. Почему это так? Ответ на этот вопрос подведёт нас вплотную к самому существу понятия свободы. <...>

Если произвольные поступки непредвидимы от неожиданности внешних впечатлений, которыми они пассивно следуют, то свободные действия, напротив, непредвидимы в силу своей безусловной новизны, своего активного своеобразия. Свобода есть творчество нового, в мире дотоле не существовавшего. Я свободен тогда, когда какую-нибудь трудную жизненную задачу, передо мной вставшую, разрешаю по-своему, так, как её никто иной не смог бы разрешить. И чем более незаменим, индивидуален мой поступок, тем более он свободен. Поэтому свобода не есть произвольный выбор между несколькими уже данными в готовом виде, хотя и возможными только путями, но создание нового особого пути, не существовавшего ранее даже в виде возможного выхода. Как всякий продукт творчества, свободное действие может стать образцом для подражания другим, несвободным, людям, но оно само не есть повторение какого-то чуждого образца и не есть постольку выбор между несколькими данными образцами. <...>

Произвольные поступки, пассивно отражая влияния внешней среды и примыкая друг к другу чисто механически, могут быть уподоблены ломаной линии, капризно и неожиданно меняющей свое направление. Наоборот, свободные действия могут быть уподоблены кривой, следующей в своём движении определенному, ей присущему внутреннему закону. Каждая точка такой кривой примыкает к предыдущей не случайно, а продолжает движение предыдущей и в свою очередь как бы продолжается в последующей. <...>

Свободный человек имеет свою устойчивую линию поведения, которой он остаётся верен в течение всей жизни. Чем ближе мы знаем такого человека, тем скорее можем предугадать его свободное действие, хотя бы и часто только тем отрицательным образом (чего он не сделает), о котором мы говорили выше. <...>

Конечно, фактически наши действия очень часто не соответствуют этой идеальной линии поведения, но образуют вокруг неё как бы пунктир, то более, то менее отдающий дань косной силе внешних влияний и постольку более или менее уклоняющийся от неё. Но это значит лишь, что свобода есть не столько факт нашей жизни, сколько встающий перед нами долг, задание, которое разрешить сполна мы, быть может, никогда не в состоянии, но к которому можем более или менее приближаться. <...>

Свобода имеет степени своей интенсивности, она не есть факт, нарушающий законы природы (это индетерминистическое понимание свободы, будучи чисто отрицательным, не способно отделить свободу от произвола), но оттенок нашего действия, поскольку последнее выражает собой устойчивость нашего поведения и созидает нашу личность.

Как не предвидимы в своей ослепительной и образцовой новизне творения гения, так не предвидимы и всегда своеобразные действия свободного человека. Но удовлетворение, которое испытываем мы при зрелище свободного действия, объясняется именно тем, что мы чувствуем, что в нём и через него восторжествовал представший личности долг её поведения, и что личность продолжила в нём отличающее её движение её жизненного пути. А это значит, что свободные действия отличаются от произвольных поступков присущим им законом, своеобразным принуждением, дисциплиной. Выньте этот внутренний закон из свободного действия, и вы получите искажённую личину свободы – произвол. <...>

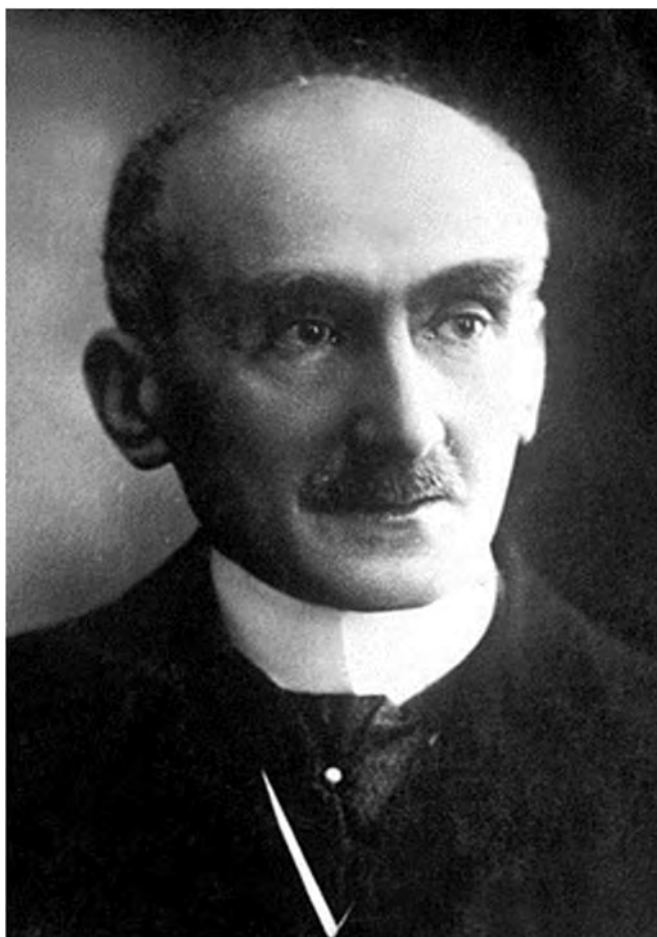
С замечательной силой по-своему развивает в наше время аналогичное понятие свободы Бергсон, показывающий, как бессодержательно то чисто отрицательное понятие свободы, которое принижает свободу до произвола и лежит в основе всего спора индетерминизма – детерминизма, спора, давно уже изжитого в подлинной философии и по какому-то недоразумению вспыхивающего ещё иногда на её задворках. <...>

Мы одеваемся, едим, пьем, говорим, пишем, ходим и отдыхаем и совершаем тысячи других дел и поступков, из которых состоит наш то короткий, то длинный день, большей частью чисто механически. Мы всё это делаем так, как другие делают это вокруг нас, или в лучшем случае повторяем ими то, что сами раньше так же делали. Такое преобладание механических поступков над свободными действиями вполне понятно и даже целесообразно, поскольку оно остаётся чисто количественным. Если бы каждое наше движение, каждый наш жест и каждое наше слово были свободными действиями, т. е. выражали наше я, вносили нечто новое и незаменимое в жизненный путь нашей личности, то темп нашей жизни чрезвычайно бы замедлился.

Мы действовали и, значит, жили бы во много раз медленнее, чем мы живём сейчас. Вполне законно, что мы повторяем поступки других и наши собственные поступки, пользуясь ими как готовыми механизмами, что позволяет нам сосредоточивать нашу личность на творчестве всё новых и новых действий и тем самым ускорять темп нашей жизни. Но это законно лишь до тех пор, пока мы совершаем эти хотя бы немногие свободные действия, ради которых только и существует вся та масса механических поступков, долженствующих быть орудиями свободных актов. Но когда этого нового нет, тогда механические поступки, преобладавшие ранее только количественно, становятся господами положения и человек превращается в автомат, в раба рутины и привычки. Ибо каждое наше действие носит в себе силу косности, заставляющую его стремиться к своему собственному повторению. Мы называем эту силу привычкой. Это есть тот механизм, который стережёт каждого из нас в каждой нашей мысли, слове и жесте. Поэтому также свободные действия, которыми личность наша идёт далее всего, ею самой до сих пор созданного, являются редкими, но торжественными актами жизни, знаменующими победу нашего Я над им же порожденными механизмами.

Если, продолжая употреблённое нами уже ранее сравнение, мы уподобим линию нашего поведения, для простоты, окружности, то можно сказать, что каждый наш поступок, тая в себе косную силу привычки, стремится пойти по прямой, уйти от нас по касательной к окружности. Часто такие поступки совсем отрываются от нас: следуя закону развиваемой ими центробежной силы инерции и воздействию других внешних сил, во власть которых они, оторвавшись от нас, попадают, они ведут как бы своё самостоятельное, отдельное от нас существование. Мы называем такие поступки невменяемыми, совершёнными под влиянием аффекта; они уже не выражают нашей личности, и личность поэтому не ответственна за них.

Напротив, свободные действия отвлекаются центростремительной силой личности от направления по касательной, по которому стремится увлечь их присущая всем нашим поступкам центробежная сила косности. Центростремительная сила личности, непрерывно воздействуя на них, не отпускает их от себя, но заставляет их как бы вращаться вокруг нашего Я, следовать закону этого Я и тем самым выражать и создавать собой нашу личность. И чем менее отклоняется динамика действия от идеальной линии нашего Я, чем более оно выражает своим движением нашу личность, тем более торжествует оно над косными силами привычки и влияний среды, тем более оно свободно. Поэтому закон свободы выражает не столько факт, сколько долженствование: не «я свободен», а «будь свободен» – его более точная формула. Потому также «будь свободен» означает в сущности не что иное, как «будь самим собой», не изменяй своему внутреннему Я. Эту мысль имел в виду Руссо, когда говорил, что «общая воля» есть в сущности подлинная воля каждого из нас, торжествующая «в молчании страстей», т. е. не отклоняемая косными силами привычки и внешних воздействий, почему свобода, по его мнению, и означает «непротиворечие человека с самим собой»... ».



На фотографии – А. Бергсон (1859–1941)

Философия России. С. И. Гёссен. Конспект 28. Понятие личности или индивидуальности в прикладной философии Гессена

*Единственное, что я ценю в свободе, это – борьбу за неё;
обладание же ею меня не интересует.*

Г. Ибсен

Во второй главе работы С. И. Гессена (1887–1950) «Основы педагогики» (1923) под названием «Дисциплина, свобода, личность. Цель нравственного образования» мы последовательно переходим от анализа понятий дисциплины и свободы, фальшивыми двойниками («личинами» в терминологии Гессена) которых являются дрессировка и произвол, к анализу понятия личности, или индивидуальности. Что предшествует индивидуальности? Как происходит процесс индивидуализации? Как индивидуальность оказывается связана со свободой, понятой в согласии с формулой «не я свободен, а будь свободен»? Для того чтобы ответить на эти вопросы, обратимся к тексту:

«Темперамент – это дар природы и внешних условий существования, антропологических, климатических, географических и других, поскольку природа человека есть, в сущности, только часть природы вообще, с которой она неразрывно связана. Невинный в своём темпераменте, которым наделяет его природа, человек не властен также его существенно изменить: тип и быстрота восприимчивости, скорость реакции на впечатления мало изменяются в течение всей его жизни. Совсем иное, однако, личность человека. Она есть дело рук самого человека, продукт его самовоспитания. Она непрерывно растёт или вырождается в своих действиях, усложняется или беднеет качеством тех целей, которые он своей деятельностью разрешает. Постольку личность никогда не дана готовой, но всегда создается, она есть не пассивная вещь, но творческий процесс: чтобы познать личность, надо подсмотреть её в напряжении её волевого устремления, в том, как она притаилась перед совершением свободного акта, перед самым тем моментом, когда этот акт готов от неё отделиться. Один и тот же темперамент, отданный волею судьбы и самого человека на служение разным целям и жизненным задачам, чеканится в различные по своему качеству и степени личности. Справедливо мы называем поэтому личность также характером, что по-гречески означает «чекан», ибо мягкая и расплывчатая материя темперамента должна отчеканиться в резкую и откристилизованную форму некоего определенного жизненного пути, дабы превратиться в личность человека. <...>

Личность есть рост, а для роста необходимо сохранение старого в новом: действие, однажды совершённое, не должно исчезнуть, но должно продолжаться в последующем действии, последующее должно исходить из предыдущего, продолжать его собою. Но для этого необходимо, чтобы действия человека были пронизаны единством направления, общностью превышающей каждое из них в отдельности задачи, последовательными этапами в разрешении которой они являются. Это значит, что личность обретается только через работу над сверхличными задачами. Она создается лишь творчеством, направленным на осуществление сверхличных целей науки, искусства, права, религии, хозяйства, и измеряется совокупностью сотворённого человеком в направлении этих заданий культуры. Без пронизанности наших действий сверхличными целями они не продолжались бы одно в другом, но чисто механически примыкали бы друг к другу, не образуя целостного и непрерывного единства. Только потому, что я сейчас, совсем по-новому, быть может, продолжаю работать над той же задачей, которая

светила мне много лет тому назад, это мое давнишнее действие могло не исчезнуть бесследно, но сохранилось как этап моих нынешних достижений, в которых оно и продолжает жить как превзойдённая уже ступень. <...>

Если бы личность не содержала в себе этих сверхличных задач как предмета своего действия, то отдельные поступки, лишь чисто механически примыкая друг к другу, представляли бы собою калейдоскоп сменяющих друг друга событий, в котором последующее событие не содержит ничего нового по сравнению с предыдущим, но все представляются одинаковыми в своём бессвязном бессмысленном безразличии. Это было бы простое нагромождение отдельных поступков, лишённое целостности и внутреннего закона, однообразное топтание на месте, без какого бы то ни было развития и органического роста, столь существенного для понятия личности. <...>

Это не значит также, что «верность личности себе самой» означает верность её в течение всей жизни какому-нибудь одному делу (науке, искусству, политике, не говоря уже о той или иной программе или школе). Нет, сплошь и рядом, чтобы остаться верным самому себе, надлежит отказаться от школы, программы, задачи, убеждений, которым следовал. Но в самом этом отказе от старых задач и целей должно сохраниться единство направления жизненного пути, единство того последнего задания, которое личность осуществляет в течение всей жизни, последовательно находя это задание воплощенным для себя в тех или иных конкретных целях и задачах. Идея личности, её призвание справедливо было названо поэтому «индивидуальным законом», невыразимым в общем понятии, неисчерпываемым общей формулой какой-нибудь профессии или программы, но от того не менее законом, свидетельствующим о сверхличном начале, через устремление к которому и формируется личность человека. <...>

Человек, который поставил бы единственной целью своего существования быть индивидуальностью и ради этого отверг бы все превышающие его личность задачи, неизбежно оказался бы тем же банальным человеком навыворот: заботясь единственно о том, чтобы не быть похожим на других, он естественно будет следовать поступкам этих других, с тем только отличием, что, если банальный человек поступает так, как поступают другие, оригинальничавший человек поступает прямо противоположно поступкам других, т. е., в сущности, тоже повторяет их с обратным знаком. Это личина индивидуальности. Подлинно индивидуальное есть прежде всего незаменимое, т. е. единственное в своём роде, не могущее стать меновой ценностью. Но незаменимость достигается лишь через обретение своего места в совокупном действии, направленном на разрешение сверхиндивидуальной задачи. Я тем индивидуальнее, чем больше приблизил я своим действием совокупность действующих к разрешению общей им всем задачи и тем самым сделал себя незаменимее. <...>

Отдельное действие личности тем более индивидуально, чем менее заменимо оно в ряду всего созданного личностью, т. е. чем более выражает оно личность, или, что то же самое, чем более оно свободно. <...>

Глубже других, на наш взгляд, мыслителей и поэтов эту тему обретения человеком и утрату им своей индивидуальности затронул Ибсен в своих драмах «Пер Гюнт» и «Борьба за престол». Пер Гюнт ещё юношей ставит себе целью жизни «стать королем, царём». Он мечтает о том, как шумно встретят его друзья возгласами: «Ты из великого рода, быть же великим тебе». Подавшись чарам роллов¹, он затем окончательно подменяет человеческий долг «будь самим собою» правилом троллов «живи для себя»,

¹ У Гессена опечатка, имелись ввиду “троллы” (тролли)

или «будь доволен самим собою». И вот в замечательных образах Ибсен показывает нам, как Пер Гюнт, вместо того чтобы обрести свою личность, стать самим собою, утрачивает своё собственное Я. Вытравив из своей души сверхличное начало, он мечется из страны в страну: мы его видим то на берегу Марокко, то в оазисе пустыни, то в Египте, он был и в Америке, всюду сызнова начиная свою рассыпающуюся жизнь. Выше всего ставивший свое Я, он, в душе которого «ничего другого, кроме Пёра и только Пёра, не найдёшь», вернувшись на родину, сознаёт в конце концов горькую истину, что он так и «никогда не был самим собою», что, быв половинчатым, а не цельным человеком, он должен разделить в конце концов судьбу всех половинчатых людей, – попасть в плавильную ложку пуговичника, расплавиться в массе других столь же безличных существ, для того чтобы быть перелитым в нечто новое из этой общей массы. И если что его, быть может, и спасёт от этой «туманной пустоты», так это заступничество Сольвейг, исполненной «веры, надежды и любви» к сверхличному началу, которому она посвятила свою жизнь, и в служении которому обретает только человек свой «солнечный путь». В «Борьбе за престол» Ибсен, напротив, выводит образ короля Гёкона, являющегося истинным королем именно потому, что он не ставит себе целью быть королем. Королевская власть есть для него лишь средство чего-то более высокого. «Я, – говорит Гёкон герцогу Скуле, своему сопернику, – хочу принести ей это освящение. Норвегия была Королевством, она должна стать народом... » <...>

Подобно тому, как личность создается через работу над сверхличными целями, так и племя становится нацией лишь через работу над сверхнациональными заданиями. «Народ есть население не только совместно живущее, – говорит Ключевский, – но и совокупно действующее», и притом, прибавим мы в духе нашего историка, действующее в направлении общечеловеческих целей культуры. Нация тем более нация, чем больший вклад внесла она усилиями своих сынов в сокровищницу человеческой культуры. Английская нация – это то, что создано строителями Вестминстерского аббатства, Шекспиром, Ньютоном, судьями и политическими деятелями, мореплавателями, предпринимателями и рабочими Англии, что продолжается в самом направлении современного творчества английского народа, так далеко отошедшего сейчас от своего прошлого. Эти именно усилия сделали английский народ незаменимым членом общечеловеческой культурной семьи, на фоне целокупного творчества которой только и могла оттениться с такой завидной самобытностью индивидуальность английского народа. И русскую нацию создавали Петр Великий, Пушкин, Тургенев, Толстой и Достоевский, Ломоносов и Менделеев, Сергей Радонежский и безымянные толпы колонистов, меньше всего старавшиеся быть национальными, думавшие только об утверждении и распространении культуры и своими трудами над общечеловеческими заданиями включившие русский народ в целостность исторического человечества. Подобно личности, и нация не может быть предметом заботы, но является естественным плодом усилий, направленных на осуществление сверхнациональных ценностей. <...>

Художник, который поставит своей задачей не воплощение узренной им красоты, а создание непременно национального искусства, учёный и философ, которые поставят своей целью не решение научного вопроса, а создание во что бы то ни стало русской науки, дадут тенденциозное и ложное искусство и науку и, значит, не подвинут своего народа вперед в его национальном бытии. Таким и были искусство Загоскина и наука Данилевского, давно забытые и не сохранившиеся в усилиях современных русских художников и учёных. И, напротив, творчество Пушкина и Ломоносова, думавших о красоте и об истине, а не о нации, бравших темы для своего творчества отовсюду и не суживавших своего творчества нарочитостью национального идеала, создали образцы подлинно национального искусства и науки, к которым всегда будут обращаться чувство и мысль русского человека. <...>

Как личность отдельного человека, так и коллективная личность народа представляют собою не данную вещь, готовую «душу» или «народный дух» с неизменными и присущими им извечно качествами, но процесс, кроющийся в себе лишь единство творческого направления и живущий устремлением к сверхличному началу. Они перестают быть самими собою, утрачивают своё Я, распадаются на части, превращаются в простой материал для переплавки, если, оторвавшись от сверхличного и сверхнационального начала, допускают иссякнуть в себе оживлявшему их творческому порыву. Как дисциплина возможна через свободу, а свобода – через закон долга, так и индивидуальность возможна через сверхиндивидуальное начало. И потому, если «будь свободен» означало для нас «будь самим собою», то и подлинный смысл «будь самим собою» есть – «стремись к высшему, чем ты»... ».



Иллюстрация фрагмента пьесы «Пер Гюнт» норвежского писателя Генрика Ибсена (1828–1906), художник – Теодор Северин Киттельсен (1857–1914)

Философия России. С. И. Гёссен. Конспект 29. Задача нравственного воспитания в прикладной философии Гессена

Учитель должен быть свободным творцом, а не рабом чужой указки. Воспитание является искусством, а не ремеслом – в этом корень учительского дела

Л. Н. Толстой

В конце второй главы работы «Основы педагогики» (1923) под названием «Дисциплина, свобода, личность» С. И. Гессен (1887–1950) осмысляет задачу нравственного воспитания в связи с образовательным процессом. Свобода, согласно русскому философу, больше не может пониматься чисто отрицательно и статически – как возвращение к нулевой точке культуры, к некоему естественному состоянию – состоянию «природного человека». По Гессену, свобода – это непрерывное движение к сверхличностному, сверхнациональному, общечеловеческому, освобождение как из-под гнета природы, так и из-под гнета отчуждающих культурных явлений. В соответствии с этой позицией, путь положительного нравственного образования может осуществляться только через синтетическую связь свободы и принуждения. Он заключается в наращивании центростремительной силы индивидуальности, росте и углублении её внутренней свободы, в ответе внешним, всё нарастающим центробежным силам культурных содержаний. За подробностями обратимся к тексту:

«Прежде всего мы можем теперь определить задачу нравственного образования. Она сводится к развитию в человеке свободы. Нравственное образование завершается сформированием личности в человеке, или, что то же, развитием его индивидуальности. Но так как свобода и личность представляют собою не готовые данности, а сполна никогда не реализуемые задания, то и нравственное образование не может кончиться в определенный период жизни человека, но, длясь всю жизнь, может только насильственно оборваться с его смертью. От рождения ребенок обладает только темпераментом и не имеет ещё характера и личности. Его можно уподобить намагниченной стрелке, помещённой в электромагнитное поле и своими непрерывными колебаниями покорно отзывающейся на малейшее возмущение окружающей среде. В его собственной неустойчивости, в его внутренней несвободе, в его природной безличности – основание того принуждения, которому он неизбежно от природы подвержен и которое в раннем возрасте проявляется особенно резко в его склонности к подражанию.

Задача нравственного образования состоит в том, чтобы отменить это принуждение, которому подвержен ребёнок. В этом глубокая правда идеала свободного воспитания. Но отменить принуждение невозможно путём его чисто внешнего упразднения. Отменить принуждение – это прежде всего отчеканить темперамент ребенка в личность, воспитать в нём внутреннюю силу свободы. А сделать это возможно, как мы знаем, только через поставление личности сверхличных целей, в творческом устремлении к которым растёт её устойчивая сила. Тогда намагниченная стрелка человеческого темперамента, удерживаемая в определенном направлении великим магнитом сверх-личного начала, уже не будет отзываться на обыкновенные возмущения среды. Тогда в меру природного таланта будет выковываться человеческая индивидуальность, на вершинах своих именуемая гением человека.

Как этого достигнуть? Это должна показать теория нравственного образования. Теперь же, в заключение, мы можем только указать, что достигнуть этого возможно,

лишь избегая двух естественных крайностей. Мы знаем, что свобода человека возможна лишь там, где центробежные силы обступающих человека внешних культурных содержаний уравниваются подчиняющей их себе центростремительной силой личности. Ошибка преждевременного воспитания состоит в том, что ребенка окружает чрезмерно широкая периферия культурных впечатлений, разлагающая ещё только зарождающуюся в нём центростремительную силу личности. Поэтому преждевременное воспитание, в котором предлагаемый ребенку внешний материал превосходит способность его усвоения, неизбежно воспитывает надломленных, безличных людей. В этом состоит правота педагогической критики Руссо. Но и путь отрицательного воспитания, путь изолирования ребёнка от культуры означает обратное нарушение требуемого равновесия: центростремительная сила усвоения, превосходя предлагаемый ей нарочито бедный материал, притупляется.

Личность, не питаемая извне культурным содержанием, останавливается в своём росте, беднеет или теряется в бесплодных попытках элементарной самодельщины. Самобытность подлинной индивидуальности подменяется самобытностью некультурного в своей самоуверенности самоучки. Мудрое воспитание должно избегать того и другого: предлагаемый ребенку внешний материал должен быть строго соразмерен с его внутренней способностью переработать этот материал, делать его вполне «своим».

Давление внешней среды должно соответствовать внутренней силе сопротивления растущей личности ребенка. Центростремительная сила в человеке должна всегда превышать центробежные силы внешней культуры, но и непрерывно ощущать их возрастающий напор. Между обеими крайностями – надломленной и бедной личности – должно осторожно провести своего воспитанника трудное искусство воспитателя... ».



Картина «Толстой. Ясная Поляна» (1905), художник – Т. Л. Сухотина, старшая дочь Льва Николаевича Толстого

Философия России. С. И. Гёссен. Конспект 30. Культура и личность в прикладной философии Гессена

И всё-таки если и верно, что уровень свободы и личности, достигнутый некогда Сократом, не превзойдён нашим поколением и что каждое поколение состоит из людей самого разнообразного нравственного уровня, то, с другой стороны, нетрудно показать, что в известной мере нравственность всё же развивается, что она в этом отношении не так уже резко отличается от науки, в которой тоже, наряду с несомненным развитием, может быть подмечен и статический, не подлежащий развитию момент. В самом деле, степень достигнутой личностью свободы и постольку её нравственный уровень зависит, как мы видели, от двух моментов: от степени её волевого напряжения (центростремительной силы личности) и от объёма окружающих личность культурных содержаний (центробежных сил внешней культуры), которые предстоит личности усвоить и заставить вращаться вокруг себя. Чем больше радиус окружающей личность внешней культуры, тем интенсивнее должна быть центростремительная сила личности для того, чтобы внешне, на поверхности, дать тот же результат: равный уровень нравственности и свободного действия.

С. И. Гессен

Во второй главе работы «Основы педагогики» (1923) под названием «Дисциплина, свобода, личность. Цель нравственного образования» С. И. Гессен (1887–1950) проводит анализ таких понятий, как дисциплина, свобода и личность, в их необходимой взаимосвязи. Затем он закономерно поднимает следующие вопросы: если понятия свободы и понятия личности совпадают в существенном, каково взаимоотношение личности и окружающей её культуры? Каковы внешние условия культуры, наиболее благоприятствующие развитию внутренней свободы? Обратимся к тексту за пояснениями:

«Представим себе человека, помещённого в простую и несложную культурную среду, хотя бы человека эпохи средних веков. Его окружает небогатая впечатлениями, мало подвижная, хотя и монументальная, обстановка. У него есть две-три книги, которые он читает, не торопясь, вновь и вновь обращаясь к изложенным в них образам и мыслям, с которыми он беседует, как с верными друзьями. Искусство для него всё воплощено в городском соборе: приходя в него несколько раз в неделю на богослужение, он уже с детства сживаетея с заключённой в нём энциклопедией искусства. Каждая деталь храмовой скульптуры, храмовой живописи, церковной музыки ему хорошо известна, есть нечто родное ему, знакомое. В общественной жизни его окружает ограниченный круг лиц, два-три основных политических течения, между которыми ему надлежит сделать выбор и которые отчётливо и последовательно выражают понятные и хорошо знакомые ему интересы. Сравните с этим человека современной культуры, у которого уже в детстве имеется целая библиотека, который еле успевает прочитать один раз даже классическую книгу, – так велик книжный поток, его обступающий. В области искусства он подавлен массой того, что накоплено в музеях, что ставится в театрах и исполняется в концертах, не говоря уже о гравюрах и фотографиях с произведений искусства всего мира. В общественной жизни его обступают самые разнообразные политические течения, множество враждующих между собою интересов, нет ничего прочного, установленного, бесспорного. Очевидно, что при этих условиях усложнённой, количественно столь

разросшейся внешней культуры человеку гораздо труднее сохранить своё я, быть самим собою, обступающие его чужие взгляды, мысли и чувства, из которых каждое тянет его в свою сторону, сделать своими взглядами, мыслями и чувствами, в полной мере усвоить их или занять по отношению к ним свою самостоятельную позицию.

Возвращаясь к ранее употреблённому нами сравнению, мы можем первый случай внешне бедной культуры уподобить периферии небольшого диаметра, окружающей центр помещённой внутри её личности человека. Длиной радиуса этой окружности измеряется как бы сила тех центробежных влияний, которые, противостоя внутренней свободе личности, устремляют действия её прочь от неё по касательной. Если в данных условиях мы имеем цельную личность, проявляющую себя в индивидуальных, свободных действиях, то можно сказать, что центростремительная сила личности, сосредоточенная в центре, успешно противостоит центробежным силам, развиваемым внешними культурными содержаниями. Вместо того, чтобы оторваться от личности и вести самостоятельное существование, эти последние принуждаются центростремительной силой личности вращаться вокруг неё. Это – гармоничное отношение между личностью и внешней культурой: человек справляется с обступающими её внешними содержаниями культуры, перерабатывает их в «свои», развивая при этом определённую силу личности и свободы.

Что получается тогда с личностью при этом внезапном расширении периферии внешней культуры, при этом чрезвычайном удлинении радиуса последней, которым измеряется, как мы условились, сила центробежных влияний? Прежнему уровню свободы, прежней центростремительной силе личности, достаточной для того, чтобы противостоять прежней сравнительно ограниченной внешней культуре, противостоит теперь чрезвычайно расширившаяся периферия, сразу во много раз возросшая сила внешних центробежных влияний. Гармоничное некогда отношение между личностью и внешней её обступающей культурой нарушается. Наступает эпоха кризиса, разложения личности, её свободы и нравов. Не поспевшая в своём внутреннем развитии за быстрым бегом внешней культуры личность теряется в массе сразу её обступивших новых впечатлений. Центробежные силы внешних культурных содержаний превозмогают центростремительные силы личности, и личность как бы разрывается на части, разламывается под бременем человеком же порождённых механизмов. Наступает господство формы над духом, буквы над содержанием, механизма над свободой. Человек теряет сам себя, начинает мыслить чужими мыслями, чувствовать чужими чувствами, действовать по-чужому. Самобытная личность уступает место тем бездушным автоматам, которые, по слову Руссо, не смеют «быть самими собою» и мудрость которых сводится к правилу «надо поступать так, как другие». Внешне этот распад личности проявляется в утрате устойчивости её по отношению к соблазнам среды и связанном с этим разложением нравов. За распадом личности в конце концов следует и упадок культурного творчества вообще, т. е. разложение и самой внешней культуры, чрезвычайно расширяющейся вовне, но иссякающей в своих собственных глубинах. Так возникают характерные для всякого «просвещения» черты: подмена науки схоластикой, искусства академическим эстетизмом, в которых вместо исследователя господствует энциклопедист и вместо артиста – художественный критик. <...>

Не тот же ли вечный мотив человеческой мысли обновил и в недавнем прошлом Толстой своей проповедью опрощения? – Да, это всё то же борение нравственного идеала личности и свободы с другими временно превозмогшими сторонами культуры. Только всегда поверхностный и самоуверенный Вольтер мог сказать про Руссо, что «он хочет всех нас заставить опять ходить на четвереньках». Сколь правее был сам Руссо, сказавший про себя: «не науку я порицаю, я защищаю добродетель». Теперь нам ясно, что отрицание культуры есть не столько отрицание культуры, сколько борьба за

нравственный идеал свободной и целостной личности, и постольку означает даже вящее утверждение культуры, разлагающейся, как мы видели, в результате распада личности. Во имя нравственной культуры человека отвергается более «внешняя» интеллектуальная, художественная и правовая культура. Отрицание культуры есть, понимаем мы теперь, – маска, за которой скрывается морализм. Поэтому «природа» как киников, так и Руссо и Толстого означает не первобытное звериное существование, но свободу человека. Правда, этот глубокий положительный мотив утверждения нравственной свободы человека рядится в форму анархического, отрицательного понимания свободы. Свобода как положительный идеал целостной личности, выступает под маской природы, т. е. не связанного внешними законами существования. Мы знаем теперь причины этого маскарада, и нами показана недостаточность чисто отрицательного понятия свободы. <...>

Если прогрессивное развитие науки не вызывает у большинства сомнений, то прогресс нравственности, напротив, или решительно отвергается, как это мы видели, например, у Руссо, или усматривается в чисто внешней стороне смягчения нравов, или, наконец, высказывается мысль, что нравственность не подлежит развитию ни в положительном, ни в отрицательном смысле, но находится как бы вне истории, есть нечто статическое, так что можно сравнивать только уровень нравственности отдельных лиц, а не эпох или поколений. В этом отношении к нравственности ближе всего стоит искусство, в котором тоже бессмысленно сравнивать в отношении прогресса Данте и Гомера, Шекспира и Софокла, Бетховена и Баха, особенно если отвлечься от развития чисто внешних, технических средств выражения. <...>

И если мы не можем сказать, что уровень свободы действия и устойчивости жизненного пути отдельных лиц с течением истории повышается, то мы безусловно можем сказать, что противостоящий личности материал внешних культурных содержаний имеет явную тенденцию к возрастанию, и, следовательно, достижение в наше время того же уровня нравственной свободы требует гораздо больше волевого напряжения, гораздо большей центростремительной силы личности, чем две с половиной тысячи лет назад. Говоря грубо, нас обступает сейчас гораздо больше соблазнов внешней культуры, и потому нам сейчас труднее быть свободными личностями, чем нашим предкам. Поэтому в смысле достигаемого отдельными людьми результата мы действительно имеем иллюзию постоянного, как бы на месте стоящего борения, напоминающего подъём и падение волн вечно волнующегося океана. Но в глубине, под этим вечным и однообразным волнением, философ по праву видит непрерывно ширящееся в своей силе и объёме течение, рост свободы – усиление центростремительной силы в человеке, проявляющееся в усложнении встающего перед личностью долга, тех задач, которые ей предстоит решить своими свободными действиями. Возвращаясь опять к нашему сравнению, мы можем сказать, что, если степень отклонения нашего фактического поведения, уподобленного нами пунктиру, от той непрерывной идеальной линии, которую вычерчивает нам долг нашей личности, то увеличивается, то уменьшается, то остаётся себе равной, – сама эта идеальная линия нашего долга усложняется с течением времени, принимает всё более сложные и труднее поддающиеся рациональной формулировке очертания. В этом усложнении «индивидуального закона» личности, непрерывно совершающегося в глубине, тогда как на поверхности мы видим вечное волнение тех же её подъёмов и падений, и заключается рост человеческой свободы и личности, т. е. развитие нравственности. <...>

Поражённый зрелищем вечно волнующегося океана подъёмов и падений, философ опрошения, отрицающий внешнюю культуру, не замечает этого роста долженствования: он отрицает развитие нравственности, склонен даже сетовать на её вырождение.

Отрицательно мысля свободу, он понимает её статически, как не имеющую степеней, а сразу осуществляемую готовую сущность. Но кроме пути опрощения и аскетизма есть ещё второй путь – путь положительного нравственного образования, синтезирующего принуждение со свободой. Если разложение личности и утрата человеком его свободы объясняются нарушением существовавшего ранее равновесия между центростремительной силой личности и центробежными силами внешних культурных содержаний, то очевидно, что, кроме пути возвращения назад к «нулевой точке» культуры, может быть ещё один путь к восстановлению нарушенного равновесия: путь систематического и последовательного усиления центростремительной силы личности, постепенного роста её внутренней свободы.

Этим путём в древности пошёл Платон, глубже киников схвативший основные мотивы Сократова учения. Этим же путём в новое время пошёл Кант, глубоко прочувствовавший поставленную Руссо проблему и в известной мере понявший Руссо глубже его самого. В дальнейшем нашем изложении основ педагогической теории мы попытаемся пойти этим же испытанным путём».



Картина «Смерть Сократа» (1787) французского художника и педагога Жака Луи Давида (1748–1825)

Философия России. С. И. Гёссен. Конспект 31. Аномия, гетерономия, автономия в прикладной философии Гессена

Воспитание к нравственности достигается не объяснениями того, что есть нравственность, и не морализующими рассуждениями, вставляемыми по каждому поводу в преподавание, но единственно лишь правильной организацией работы и жизни учащихся. Ученик, который добросовестно, самостоятельно и с искренним интересом решает математическую задачу, в гораздо большей мере образовывается нравственно, чем ученик, присутствующий на уроках морали, слушающий морализующие рассуждения учителя и научившийся хорошо повторять слова учителя о морали и нравственности

С. И. Гессен «О понятии и цели нравственного образования»

Мы переходим к третьей главе работы «Основы педагогики» (1923) С. И. Гессена (1887–1950) под названием «Основные ступени нравственного образования: ступень аномии или теория дошкольного образования». Если исходить из предыдущих глав, становится понятно, что свобода должна пронизывать образовательный процесс и через это последовательно отменять каждый акт принуждения, по необходимости используемый в образовании. Следующей задачей становится выяснение того, как конечная цель нравственного образования постепенно осуществляется в жизни человека. Гессен различает три «топики», пространства на пути развития каждого человека: аномию, гетерономию и автономию. В понятийном аспекте им соответствуют природа, право и нравственность, а в аспекте практики образования – дошкольное, школьное и внешкольное образование. Для более детального прояснения этих моментов, обратимся к выдержкам из текста:

«В основу нашего различения основных ступеней образования мы возьмём известное уже нам различие автономии, гетерономии и аномии. Оно было проведено нами раньше для того, чтобы резче определить свободу как самозаконность и отграничить её тем самым от произвола, или беззакония. Однако между приведёнными понятиями имеется не только чисто логическое, но временное взаимоотношение. Человек рождается в стадии беззакония для того, чтобы осуществить в себе идеал самозаконности. При этом он необходимо проходит ступень чужезаконности, или гетерономии. Если мы возьмём человечество в целом, то увидим, что первоначально чисто биологическое существование, подчинённое исключительно естественным законам природы, постепенно сменяется жизнью в гражданском обществе (культурой), в которой человек подчиняется не только законам своего биологического бытия, но и законам должного, как они формулируются и предписываются ему извне некоей властью, господство которой существенно отличается от господства чисто естественных сил. Веления этой власти (будь это власть обычая, родоначальника или царя) могут быть нарушаемы человеком, чего нельзя сказать о законах природы, ненарушимых даже тогда, когда человек подчиняет себе природу, покоряющуюся, как известно, лишь через повинование ее законам. <...>

С течением истории этот чужезаконный характер должного отмирает: человечество начинает всё более и более сознавать себя своим собственным законодателем. Законы должного принимают всё более и более автономный характер в том смысле, что человечество само себе их устанавливает, в тех или иных формах принимая сознательное участие в их формулировании; точно так же взгляд на должное,

как на установленный высшей силой порядок, сменяется взглядом на него как на чисто человеческое установление, основанное или на произволе сильнейших или на сознании его объективной разумности. Постольку можно действительно сказать, что человечество в общем проходит три стадии развития: аномии, гетерономии и автономии. <...>

С другой стороны, тот факт, что самые примитивные из известных нам человеческих обществ подчиняются уже долженствованию в виде господствующего у них обычая, что ни история, ни этнография не знают чисто «естественного» состояния, в котором господствовали бы одни только законы природы, как это допускал XVII и XVIII век, не может воспрепятствовать нам построить понятие аномного существования, которое в своём чистом виде и не наблюдалось, но к которому более или менее приближалось существование человечества. Если мы эту первую стадию называем стадией аномии, или беззакония, то не потому, чтобы в ней не было никаких законов, законы природы существуют извечно, и беззаконного, в смысле совершенно случайного, существования быть не может. Говоря об аномии, мы имеем в виду беззаконие в отношении закономерности должного, отсутствие сознания норм, которые хотя и могут нарушаться, но которым должно следовать. Аномия означает, таким образом, не случайное, а произвольное существование. <...>

<...> природа не знает должного и недолжного. Подчинённая железной необходимости бытия, она беззаконна в отношении закономерности долженствования. Нормы права (так же, как и правила обычая и общественной морали, или нравов) представляют собой долженствование, но это долженствование гетерономно постольку, поскольку, будучи формулированы в общих понятиях, нормы права применяются однообразно ко всем лицам, имеют в виду средний случай и средний тип человека, игнорируя индивидуальный путь каждой личности и тот своеобразный долг, который вся совокупность жизненных обстоятельств выдвигает именно в данный момент перед данной личностью. <...>

Как бы ни было изменчиво право и сколь ни было бы оно созданием самих ему подчиняющихся людей, оно в силу присущей ему кристалличности строения, всегда носит на себе печать чужезаконности, долженствования, возложенного на человека извне некоей чуждой самой воле подчиняющегося волей. Поэтому оно ограничивается в своей оценке и в своих требованиях поступком как таковым, берет поступок оторванным от целокупности породившей его личности, не спрашивает об умонастроении, с которым он совершен. Но именно потому оно не ограничивается тем, что поступок только должен быть совершен, но, мысля свою значимость по типу ненарушимой действительности законов природы, оно требует фактического осуществления должного, для чего не гнушается прибегать к внешнему принуждению. В этом смысле оно не есть чистое долженствование, но долженствование, мыслимое по образу железной необходимости природы, некий симбиоз необходимости (Müssen) и долженствования (Sollen). <...>

Напротив, нравственность есть чистое долженствование. Принудить человека быть нравственным, как его можно принудить исполнить веление права, обычая или общественной морали, нельзя. Только добровольно подчиняясь представшему пред ним его долгу, может человек исполнить веление нравственности. В этом смысле нравственность автономна: она есть подчинение закону, который человек сам на себя возложил. Природа, право и нравы отличают человеческое существование с самых ранних времен. Нравственность, напротив, возникает в своей самостоятельности позднее – тогда, когда личность перестаёт быть простым членом рода и напротив, нравственность есть чистое долженствование. Принудить человека быть нравственным, как его можно принудить исполнить веление права, обычая или общественной морали, нельзя. Только

добровольно подчиняясь представшему пред ним его долгу, может человек исполнить веление нравственности. В этом смысле нравственность автономна: она есть подчинение закону, который человек сам на себя возложил. Природа, право и нравы отличают человеческое существование с самых ранних времён. Нравственность, напротив, возникает в своей самостоятельности позднее – тогда, когда личность перестаёт быть простым членом рода и освобождается от власти стихийно обхватывающего её обычая. Поэтому ничего неправильного нет в утверждении, что человечество из чисто природного существования через посредство нравов и права возвышается до подчинения нравственности, если даже признавать спорным защищаемый некоторыми и не анархическими мыслителями взгляд о постепенной замене права нравственностью, имеющей со временем привести к полному отмиранию права. <...>

Каждый человек проходит различённые нами стадии аномии, гетерономии и автономии, которым в сущности и соответствуют три ступени образования: дошкольное, школьное и внешкольное. Мы рождаемся в аномии: язык должного непонятен ребёнку в первые годы его жизни.

Самая среда, в которую вступает ребенок по своём рождении, есть среда семьи, основанная на инстинктивных узах родства. Для самого ребенка отношения его к старшим в семье регулируются не нормами должного, не законами, установленными людьми, а чисто природными отношениями силы и беспомощности. Поступки его не преследуют никакой устойчивой цели, которая вносила бы в них некоторую свою закономерность, но определяются исключительно инстинктивными влечениями, внешними впечатлениями, оказавшимися наиболее сильными, в частности, подражанием поступкам старших».



Картина русского художника-передвижника Николая Петровича Богданова-Бельского (1868–1945) «У больного учителя» (1897)

Философия России. С. И. Гёссен. Конспект 32. Игра как аномная деятельность в прикладной философии Гессена

Никакое, даже самое интересное преподавание обществоведения и морали не в состоянии дать того, что может дать для общественного воспитания правильная организация совместной работы, самоуправление учащихся, навыки «честной игры» и взаимопомощи, приобретаемые в надлежаще организованных общественных играх и т.п.

С. И. Гессен «О понятии и цели нравственного образования»

В третьей главе работы «Основы педагогики» (1923) С. И. Гессена (1887–1950) под названием «Основные ступени нравственного образования: ступень аномии или теория дошкольного образования» мы переходим к темам игры – игры именно как *первоначально* «аномной» деятельности – и проблеме организации игр. (Впрочем, и в игре ребёнка, первоначально принадлежащей аномии, можно распознать предвосхищение будущей автономии творчества). Образование ребёнка берёт своё начало из ситуации аномии – не случайного, а произвольного существования в отношении закономерности должного, из отсутствия сознания норм, которые могут быть нарушены, но которым должно следовать. Ребёнок чувствует лишь объективную силу вещей и свою от них зависимость, эти силы диктует ему природа, инстинкты, и он готов им покориться, поэтому он так легко возмущается против принуждения, приказаний и запретов исходящих от старших. Ребёнок не обнаруживает в них никакой понятой ему целесообразности, но тот же самый ребёнок, находясь в процессе *игры*, постоянно ставит себе какие-то цели, рисует людей, строит из подушек и покрывал дом, планомерно перетаскивает с места на место какие-то предметы, подражает действиям старших или других детей. Игра ребёнка не предполагает внешних игре целей, в ней отсутствуют явным образом помыслы о будущем, в отличие от работы взрослых, и именно в игре Гессен распознаёт важнейший педагогический потенциал: «Игра есть естественная деятельность детства. Задача первоначального образования состоит не в учении в обыкновенном смысле этого слова, а в организации игры». Обратимся к тексту:

«Если мы спросим себя, что делает ребёнок, то получим ответ: он играет. Игра есть именно характерная для детства деятельность, и притом деятельность до крайности неутомимая, почти не знающая перерывов. <...>

Мы будем исходить из философского определения игры, намеченного в сущности ещё Кантом. Если углубить его и расширить, то оно до сих пор, на наш взгляд, лучше других выражает существо игры. Согласно этому определению, игра есть деятельность, в которой цель деятельности не вынесена за пределы самой деятельности, но в которой поэтому каждый момент ценен сам по себе. <...>

Игра ребёнка может беспрестанно менять свой ход в зависимости от внешних впечатлений, может без конца начинаться сызнова, произвольно прерываться, не терпя от этого ника-кого ущерба. Постольку игра – аномная деятельность. Этим она отличается от работы, подчинённой определённому закону. Но и работа может быть опять-таки двоякой. Цель, определяющая работу в её закономерности, может быть дана работающему извне, поставлена ему другими: тогда мы имеем гетерономную деятельность, или урок. Или цель эта может быть поставлена работающему самим работающим – тогда мы имеем автономную деятельность творчества. <...>

Именно потому, что для воплощения в действительность образ, или, как говорит Дьюи, значение должно быть вынесено за пределы самого процесса деятельности как отличная от него цель. Ребёнок потому именно удовлетворяется в игре простым значением, пребывает в им же созданном мире воображения, что деятельность его не преследует никаких целей, отличных от неё самой. Реализация образа требует выделения цели, подчинения этой выделенной цели некоторой совокупности средств, без которых цель не может быть воплощена и которые принимают по отношению к ней служебное значение. Но в игре каждый момент деятельности ценен сам по себе; и потому ребёнок, желая построить дом, принуждён идти легчайшим путём, удовлетвориться простым образом его, вообразить его там, где воплощённый, реальный дом отсутствует. <...>

Дьюи, желая избежать указанной резкости и подчеркнуть наличие переходов между игрой и работой, отдаёт ей также, в сущности, дань. Ведь в той же мере, в какой нельзя отрицать преследования ребёнком в игре определённых целей, нельзя отрицать и того, что в каждой игре имеется в слабой степени также момент воплощения значения: один ребёнок воплощает дом в рисунке, который он, вырезав, ставит на стол, другой идёт дальше и строит дом из картона, третий удовлетворяется уже только домом, построенным из досок, в котором он сам сможет поместиться и т. д. Конечно – это всё ещё удовлетворение фантазией, образом, значением. Тут нет подлинного воплощения в действительность. <...>

И однако мы бы глубоко ошиблись, если бы отрицали в игре всякую целесообразность. Подобно тому как аномия вообще есть беззаконие не в смысле случайности (в природе случай есть лишь непознанная необходимость), а в смысле произвольности (беззаконие в отношении должного), точно так же и игра лишена целесообразности должного и технически полезного, отличающей работу, но глубоко целесообразна в своей природной фактичности. <...>

Сам Грос предлагает третью теорию – упражнения или самовоспитания, которая нам представляется наиболее глубоко и в наибольшем согласии с фактами объясняющей природу игры. Грос исходит при этом из биологической постановки вопроса. Какова биологическая цель игры? «У высших живых существ, – говорит он, – особенно у человека, прирожденные реакции, как бы необходимы они ни были, являются недостаточными для выполнения сложных жизненных задач». Чтобы удовлетворять сложным условиям жизни высших существ, органы их должны приспособиться к функционированию. Для этого необходим более или менее длительный период приспособления органов к работе. Детство и есть период такой подготовки органов к самостоятельному, достаточному для поддержания жизни функционированию. Чем сложнее и дифференцированнее органы, тем длиннее пора детства. «Поэтому человеку дано особенно длинное детство – чем ведь совершеннее работа, тем больше подготовка к ней». При этом «выработка приспособлений приводится при помощи прирожденного человеку стремления к подражанию в теснейшую связь с привычками и способностями старшего поколения». Игра и есть «проявление, укрепление и развитие растущим индивидом своих органов и склонностей из собственного внутреннего побуждения и без всякой внешней цели». <...>

Если отвлечься от Платона, то можно сказать, что вплоть до Фрёбеля педагогика в сущности игнорировала игру как воспитательное средство. Игра есть забава, а не дело. Она не имеет образовательного значения и допустима лишь как отдых, с которым педагогике как таковой делать нечего. Игрой можно воспользоваться для образовательных целей, – таково второе, переходное, отношение к игре, соответствующее той переходной между теориями отдыха и упражнения теории, каковой является, в сущности, теория Спенсера. Теория Гроса, напротив, говорит, что

игра имеет глубокий жизненный смысл, ибо, играя, ребёнок готовится к работе. Она есть единственная и подлинная деятельность детства. Вся задача дошкольного образования поэтому сводится к правильной организации игры ребёнка. <...>

«Игра ребёнка не есть пустая забава, она имеет высокий смысл и глубокое значение; заботься о ней, развивай её, мать! Береги, охраняй её, отец!.. Игры этого возраста суть как бы почки всей будущей жизни, потому что в них развивается и проявляется весь человек в своих самых тончайших задатках, в своём внутреннем чувстве». «Дитя, которое играет самостоятельно, спокойно, настойчиво, даже до телесного утомления, непременно сделается также способным, спокойным, настойчивым, самоотверженно радеющим о чужом и собственном благе». В этих словах Фрёбель с классической ясностью формулировал отношение к игре современной педагогики. Игра есть естественная деятельность детства. Задача первоначального образования состоит не в учении в обыкновенном смысле этого слова, а в организации игры. <...>

Игра должна быть организована так, чтобы в ней предчувствовался будущий урок. Оставаясь игрой, она должна быть пронизана уроком, представляющим собою более высокую ступень деятельности. <...>

Если, напротив, ребёнок не оканчивает своих игр, но разбрасывается, кидается от одной игры к другой, то игра не подготовит его к уроку, и постановка ему определенной цели деятельности в уроке застанет его врасплох. Отсюда известное правило современной педагогики: организовывать игры так, чтобы дети приводили их к концу. Тогда, понемногу усложняясь, игра будет постепенно приучать их ставить всё более и более отдалённые и устойчивые цели своей деятельности и тем самым, незаметно для самого ребёнка, перейдёт в работу. <...>

Если мы хотим, чтобы личность ребёнка, напротив, росла в его игре, необходимо, чтобы материал его игр позволял поставление его деятельности постепенно всё более усложняющихся и самостоятельно разрешаемых задач. А для этого он должен быть достаточно простым и вместе гибким, могущим быть по желанию усложняемым и упрощаемым. Отсюда изгнание из современной педагогики игрушек в обычном смысле этого слова и замена их играми-занятиями, материал которых (глина, бумага, краски, кубики, стройки и т. д.) прост, пластичен, допускает бесконечные степени усложнения, благодаря самой своей простоте таит в себе тысячу новых комбинаций, не может поэтому никогда наскучить ребёнку. Играя таким материалом, ребёнок не стоит на месте, повторяя каждый раз одно и то же, но подвигается вперед как личность, ставя себе всё более отдалённые, сложные и устойчивые задачи для разрешения. Если в игре-забаве не просвечивает урок, то в игре-занятии этот будущий урок предчувствуется уже как её сокрытый смысл. <...>

Если ребёнок играет один, то его произвол и каприз ограничиваются только силой внешних обстоятельств и собственной прихотью. Напротив, играя в обществе других детей, ребёнок сталкивается с чужой волей, привыкает подчиняться закону общей деятельности: в такой игре, в её понятном ребёнку распорядке просвечивает уже дисциплина будущей общественной работы. <...>

Предлагать конкретные правила того, как должна быть организована игра, – значило бы впасть в недостойную научной педагогики рецептуру. Вся суть нашего принципа в том и состоит, что он есть лишь руководящий, регулятивный принцип, который в каждом отдельном случае каждым отдельным воспитателем должен

*применяться в жизни по-своему – сообразно детям, воспитателю и обстоятельствам.
<...>*

Не следовать чужим рецептам, но создавать своё должен воспитатель. И потому научная педагогика тоже должна предлагать не рецепты организации игры, но лишь регулятивные принципы, в направлении которых игра должна быть организуема каждый раз по-новому. Искусство воспитателя и здесь состоит в том, чтобы быть творцом. Игра должна быть устремлена к уроку. Ибо, оторвавшись от урока, она вырождается в пустую забаву, способную на короткий срок занять, но не образовать ребёнка. Но игра должна оставаться игрой, ибо, превратившись преждевременно в урок, она вырождается в бездушное и механическое занятие, повторение того, что показывают старики. Между обеими этими крайностями должен провести воспитатель игру ребёнка. Для этого нужна постоянная бдительность воли, не меньшая, чем та, которая спасает акробата, идущего по лезвию ножа, от опасности стать жертвой им же установленного механизма. <...>

Теперь нам понятно, что это значит, что в игре должен просвечивать будущий урок как ведомая только воспитателю, но ребёнком даже не подозреваемая цель. Тогда принуждение, неизбежное при организации игры и проявляющееся в подборе материала игры и в общем руководстве ею, будет обвеяно дыханием свободы, будет служить свободе. Личность ребёнка будет расти как в наставлении себе всё более и более устойчивых и отдалённых целей деятельности, так и в привычке подчинять свой каприз хотя и незримой, но всё усложняющейся дисциплине. Игра тем самым будет переходить постепенно в работу, эту более высокую форму человеческой деятельности, ближе стоящую к творчеству, в котором только личность человека достигает вполне своей внутренней свободы. <...>

Философия и психология игры не противоречат друг другу, но находятся в гармоничном согласии: имея в виду основную цель нравственного образования – развитие личности человека, философия определяет формальные свойства игры, как бы её стиль, могущий наполняться разнообразным содержанием. Психология, напротив, имея в виду роль игры как средства развития психофизического организма человека, определяет материал игры по его содержанию, в его материальных свойствах; она говорит о том, чем должен играть ребёнок, а не как он им должен играть. Воспитатель ребёнка должен сочетать поэтому глубокое знание его психофизического организма с философской интуицией той цели, которую он намерен достичь своим образованием».



«Детские игры» (1560), картина нидерландского художника Питера Брейгеля Старшего (1525–1569), изображающая более 200 детей, играющих в разнообразные игры.

Философия России. С. И. Гёссен. Конспект 33. Власть как анонимная сила в прикладной философии Гессена

Постоянство и твёрдость, также как и другие добродетели, должны изучаться в детстве; но детей научают им не тогда, когда знакомят с их именами, а когда заставляют испытывать их, не навязывая их

Ж.-Ж. Руссо «Эмиль, или О воспитании»

В третьей главе сочинения С. И. Гессена (1887-1950) «Основы педагогики» (1923 г.) под названием «Основные ступени нравственного образования: ступень аномии или теория дошкольного образования» производится рассмотрение аномии, которой соответствует этап дошкольного образования и связанные с ним феномены дисциплины, одним из таких феноменов является *сила*. Гессен различает *силу* и *власть*, власть – это сила, наделённая авторитетом, то есть включающая момент добровольного подчинения. В период дошкольного образования сила может быть рассмотрена как аномная (буквально «беззаконная») власть. Задача педагога состоит в том, чтобы его требование было не чем-то просто должным (внешним образом), а как бы «формулированием существующего», указанием на необходимую, ответственную сообразность сосуществования сил природы и человеческих существ. В таком способе указания ребёнку и приоткрывается *авторитет* воспитателя. Для более углублённого прояснения вопроса обратимся к тексту:

«Мы знаем уже, что ребёнок первоначально признаёт лишь одну власть и дисциплину – именно дисциплину силы. Объективность должного ему непонятна, он понимает лишь объективность природы. Отношение его к старшим есть прежде всего отношение слабого к сильному, беспомощного к могущему, бедного к богатому. Ребёнок не только бессознательно подчиняется силе (отсутствию чего-нибудь, наиболее сильному впечатлению, наиболее могущественному влечению), но уважает и чтит также прежде всего силу. <...>

«Употребляйте силу с детьми и разум со взрослыми: таков естественный порядок... Обращайтесь с вашим воспитанником соответственно его возрасту. Поставьте его сначала на его место и держите его на нём так, чтобы он не пытался сойти с него. Никогда ничего не приказывайте ему, что бы ни было в мире, решительно ничего. Не давайте ему даже вообразить, что вы притязаете иметь над ним какую бы то ни было власть. Пусть он знает... только, что он слаб, а вы сильны; что в силу вашего и своего состояния он по необходимости в ваших руках; пусть он это знает, учится этому, чувствует. Пусть он с раннего возраста чувствует над своей головой суровое иго, которое природа возлагает на человека, тяжкое иго необходимости, пред которым должно склониться всякое конечное существо. Пусть он видит эту необходимость в вещах, но никогда не в капризе людей, пусть узда, его удерживающая, будет сила, но не авторитет и не власть». В этих парадоксальных словах Руссо формулировал то, что мы называем аномным характером детства: отсутствие законосообразности должного при наличии естественной необходимости. <...>

Подобно тому как в игре, остающейся игрой, должен просвечивать будущий урок, точно так же и сила должна быть озарена чем-то высшим, чем сила. Тогда только ребёнок, подчиняясь объективной необходимости природы, будет позади неё

предчувствовать объективность должного и будет тем самым подведён к пониманию и к признанию закономерности в человеческих отношениях. <...>

Это высшее, чем сила, мы называем авторитетом. Авторитет есть власть, которой мы подчиняемся не через простое принуждение (явное или сокрытое), но уже через некоторое добровольное признание. В подчинении авторитету есть уже момент положительной оценки, чего нет в подчинении простой силе. Силе я подчиняюсь потому, что не могу ей не подчиниться. Против авторитета я могу восстать, и если я всё-таки подчиняюсь ему, то потому, что считаю должным ему подчиниться. Так я принимаю какой-нибудь взгляд или подчиняюсь такому-то велению потому, что этот взгляд или это веление высказаны лицом, мною уважаемым, которому я вообще верю, ценность которого я вообще признаю. Поэтому в авторитете есть уже момент добровольности, или свободы. Но с другой стороны подлинной свободы здесь ещё нет: я всё-таки подчиняюсь здесь чуждому взгляду и чуждому слову, принимая его на веру как некий извне данный мне закон. Постольку авторитет есть гетерономия. <...>

Подчинение собственному разуму и последовательности своего собственного действия есть высшая ступень подчинения, или автономия. Сила – авторитет – разум в широком смысле этого слова, включающий в себя науку, искусство и нравственность, – вот ступени властвования и подчинения, осуществляющие в себе всё большую и большую степень свободы и личности. Только личность, т. е. существо, относящееся критически к себе самому и к окружающим, может достичь высшей ступени подчинения – подчинения разуму как сверхличному началу, гнушающемуся всякой тени внешнего принуждения. Подчинение разуму, будучи высшей формой подчинения, не умаляет, однако, значения авторитета. <...>

Подчинение авторитету вредно, когда авторитет является высшей инстанцией властвования. Но поскольку вообще механизм полезен, будучи на службе у свободы, постольку и подчинение авторитету полезно, если только оно состоит на службе у разума, которому личность в последнем счёте подчиняется. <...>

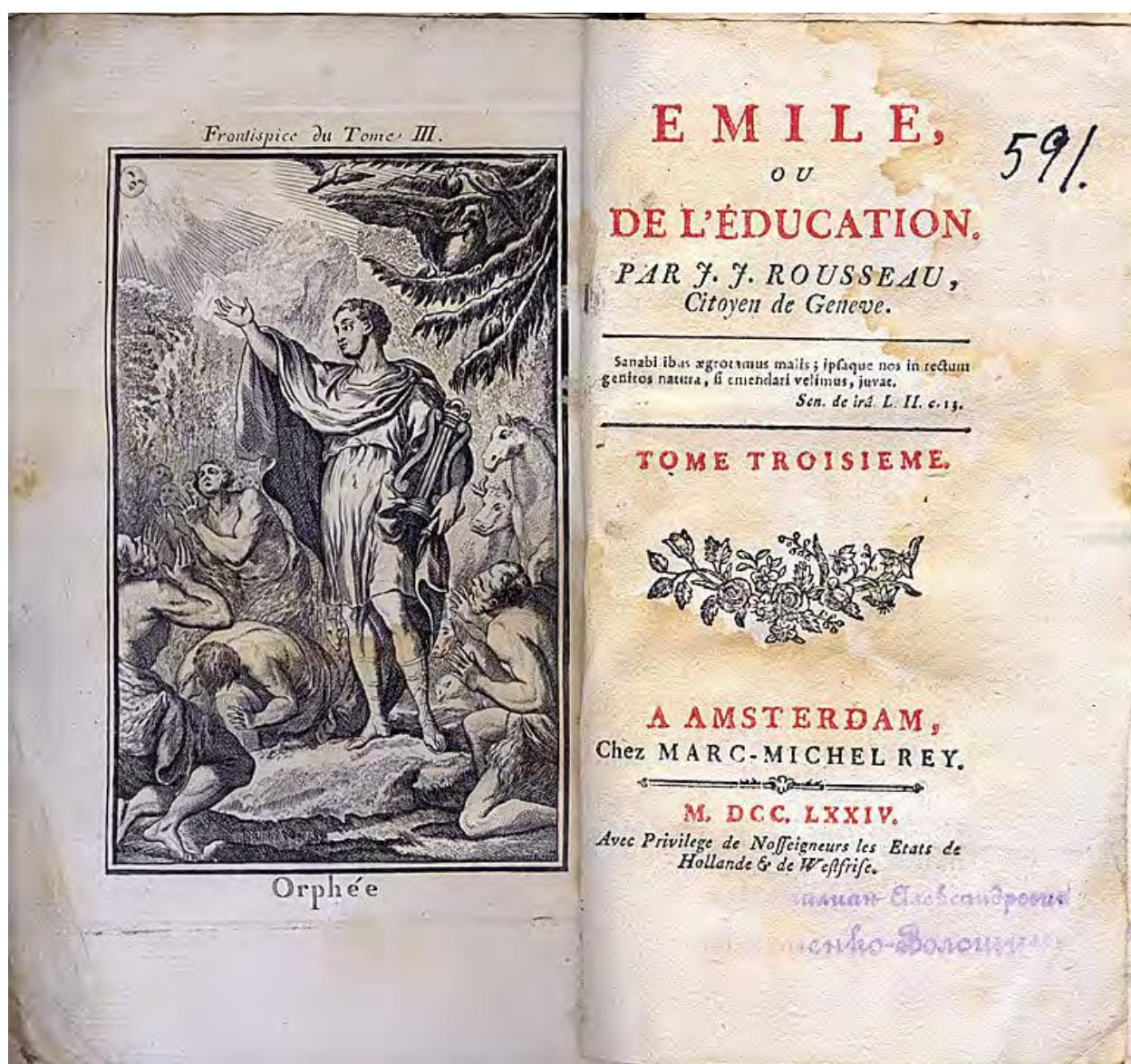
Только тогда, когда веления старших неукоснительно исполняются окружающими, когда они не простые приказы и слова, а сама объективная действительность, неизменно и всегда повторяющаяся, которую себе нельзя даже представить иной, как нельзя представить себе иной окружающую нас природу, – приказы будут не чем-то просто должным, а как бы формулированием существующего. <...>

«Разрешайте с удовольствием, – говорит Руссо, – отказывайте с нежеланием. Но пусть все наши отказы будут окончательны, пусть ничто не колеблет их. Пусть “нет”, однажды произнесённое, будет твёрдо, как железо, которое ребёнок, исчерпав несколько раз свои силы, не будет впредь пытаться поколебнуть». Последовательность в действиях включает в себя также последовательность в словах, обеспечиваемую правдивостью в отношениях к детям. <...>

«Не налагайте на ребёнка никакого наказания, говорит Руссо, т. к. он не знает, что значит быть виновным». «Не противопоставляйте его чрезмерным желаниям ничего кроме физических препятствий или наказаний, порождаемых из самих действий». «Никогда не надо налагать на детей наказание как наказание, но оно должно всегда приходить к ним как естественное следствие их дурного действия». Так, например, если ребёнок сломал окно своей комнаты, «пусть ветер дует на него ночь и день. Не бойтесь насморка, ибо лучше, чтобы ребёнок получил насморк, чем стал сумасшедшим». <...>

«Изолирование» ребёнка, беспокоящего других, о котором говорит Монтессори, противопоставляя его наказанию, есть в сущности то же самое «естественное» наказание: помещенный в углу комнаты отдельно от других детей за то, что он нарушил общественный порядок, «он мало-помалу убеждался, как выгодно быть членом общества, столь деятельно трудящегося на глазах у него, и у него рождалось желание вернуться и работать вместе с другими». <...>

Тем самым ясно намечаются оба возможных искажения организации власти на ступени аномии: сила старших может совершенно оторваться от авторитета, – тогда она вырождается в произвол, беспорядочное насилие и вместо того, чтобы развивать личность ребёнка, культивирует каприз и своеволие. Или она преждевременно переходит в авторитет: должное является тогда ребёнку в виде словесного увещания, приказа или запрещения или в виде механического наказания и награды».



Фронтиспис к первому тому издания педагогического трактата «Эмиль, или О воспитании» (1762)

Философия России. С. И. Гёссен. Конспект 34. Теория Фридриха Фрёбеля в прикладной философии Гессена

Дитя, молодое существо с первого своего появления на свет Божий, с первого дня рождения, сообразно своей природе, должно непременно быть понято, направляемо и поставлено в возможность свободного всестороннего употребления своих сил

Фридрих Фрёбель

В третьей главе «Основы педагогики» (1923) под названием «Основные ступени нравственного образования: ступень аномии или теория дошкольного образования» С. И. Гессена (1887-1950) переходит от рассмотрения общих положений педагогики дошкольного образования к конкретным его системам. Первой в ряду таких систем является образовательная система немецкого педагога и философа, теоретика дошкольного образования Фридриха Фрёбеля (1782–1852). Именно ему принадлежит создание такого привычного для нашего слуха понятия, как «детский сад», сопряжённое со всем тем богатством идей, которые вложил в него автор. Приводим выдержки из текста:

«Современник Шеллинга, Фрёбель, как известно, кладёт в основу своей педагогической системы философию тождества, привлекавшую его своим гармоничным и поэтическим взглядом на природу и человека. Единство объекта и субъекта, понимаемое как единство бытия и должного, природы и культуры, было основным принципом философии тождества. Его же делает исходным пунктом своей педагогической системы и Фрёбель. Культура есть продолжение природы: то, что должно сделать человеку, заложено уже в самой его природе в виде изначальных инстинктов. Воспитание человека сводится именно, по мысли Фрёбеля, к развитию в ребёнке присущих ему от рождения инстинктов. Таких основных инстинктов Фрёбель насчитывает четыре: это инстинкт труда, знания, инстинкт художественный и религиозный. Ребёнок от природы деятелен и любознателен, он от природы чувствует красоту и стремится к Богу, как к своему Отцу. Культивировать эти уже заложенные в ребёнке инстинкты надлежащим подбором материала для его игр и занятий и составляет задачу воспитателя. Культура есть, однако, по мнению Шеллинга, не только продолжение природы, но её раскрытие: то, что человеческая свобода должна ещё явить в актах своего раздельного, всегда дифференцирующего творчества, – всё это уже извечно предсуществовало в природе, но в нераскрытом ещё виде, в смутном образе ещё нерасчлененного единства. Воспитание человека, согласно Фрёбелю, есть переход от нерасчленённого единства к расчленённому единству многообразия.

Заложенные в душе ребёнка инстинкты образуют смутное единство: стремление к труду и знанию, к красоте и Богу переплетены друг с другом, преследуются не порознь, не определяют собою особой деятельности, но действуют сразу вместе. Игра – это и есть деятельность, в которой сразу, в смутном единстве проявляются все инстинкты. На вершине образования, в актах подлинного человеческого творчества, мы имеем расчленённое единство отдельных сторон человеческой деятельности: труд, знание, красота образуют здесь гармоническое единство, синтез уже выделенных в своём своеобразии направлений духа. Но, чтобы от нерасчленённого единства возвыситься до синтетического единства многообразного, необходимо пройти посредствующую стадию дифференциации, или расчленения. Так семя, кроющее в себе в слитном виде будущий цвет, должно предварительно распасться, разложиться на отдельные составные части.

Воспитание человека, будучи раскрытием его природы, и знаменует собою этот процесс расчленения и дифференциации.

«Во всяком знании есть истина, во всякой пылинке – организация (целостность)», – говорит Шеллинг. Точно так же игра должна быть целостным актом души. Она должна удовлетворять сразу всем инстинктам, которые только позднее, в школе, будут развиваться каждый своим отдельным путём. Этим определяется подбор материала для детской игры. Мы знаем уже, что этот материал, по Фрёбелю, должен быть прост и одновременно таить в себе возможность своего непрерывного, отвечающего росту личности ребёнка усложнения. Но наряду с этим он должен быть многосторонен, затрагивать сразу все струны детской души, таить в себе единство многообразия. Фрёбель перечисляет эти отдельные стороны: это – природа, число и геометрический образ, слово и речь, искусство, Бог. Каждая игра должна быть изучением природы, в ней должна развиваться арифметическая и геометрическая интуиция ребёнка, одновременно она должна упражнять его речь, открывать ему красоту в природе и Бога в мире. Всякий материал для игры, как бы он ни был элементарен, должен удовлетворять всем этим сторонам человеческого духа. <...>

Все детали Фрёбелевской системы, изложенные им в его статьях, посвящённых детскому саду, вытекают из указанного принципа. Возьмём ли мы известные шесть даров: мячики, шар, цилиндр, куб, кубики, кирпичики, – все они подобраны с тем, чтобы сразу удовлетворять всем инстинктам ребёнка. Ознакомление с природой идет здесь рука об руку с усвоением геометрических форм, одновременно развивается также и художественный вкус ребёнка, – и всё это переплетается с развитием речи, благодаря называнию изображаемых постройкой предметов на фоне исполняемой детьми песни или выслушиваемого всеми рассказа. Тот же принцип определяет и материал детских занятий после пятилетнего возраста, к которому приурочен последний из шести даров. Плоские геометрические фигуры, цветная бумага, плетение, линии, воплощенные в прутиках, и точка – в семенах, лепка – каждое из этих занятий должно охватывать всю душу ребёнка в целом, удовлетворять сразу всем его инстинктам и задаткам. <...>

Детский сад Фрёбеля тем и отличается от школы, что он не знает разделения труда, как это мы имеем в школе, представляющей собою организацию работы. Детская садовница сосредоточивает в себе все умения и все знания, она есть старшая в доме, если не мать, то тётя, или старшая сестра. По мысли Фрёбеля, стоявшего, вообще говоря, за семейное воспитание, детский сад не должен заменять семьи. Он должен скорее служить показательным воспитательным учреждением для матерей, которые у себя дома должны бы проводить идеи Фрёбеля. Но, с другой стороны, детский сад и не есть просто расширенная семья, школа уже предчувствуется в детском саду: она просвечивает в нём в той дисциплине и организации, которую требует и культивирует общее пение и общественная игра. Здесь нет ещё работы, совокупно выполняемой всем классом, но есть уже задатки её в виде совместно разыгрываемого действия. Если в школе класс объединяется целью, которую совокупными усилиями предстоит воплотить в действительность, то в детском саду толпа детей объединяется образом, который она совместно переживает или изображает.

Можно бы вообще сказать, что детский сад Фрёбеля носит на себе отпечаток своего рода миротворчества. Ведь для мифа характерно то, что он представляет собою нерасчленённое ещё единство сознания. Миф отвечает на те вопросы, разрешение которых впоследствии взяла на себя наука: вопросы о существовании мира и силах, в нём действующих. Одновременно он повествует о Добре и Зле, о назначении человека как нравственной личности, о его должной линии поведения и о его падении. Вместе с тем в

мифе заключен и кодекс правовых норм. Наконец, миф говорит о месте человека в мире, о его отношении в Божестве, о способах богопочитания. И всё это излагается не посредством понятий и отвлечённого рассуждения, но в виде образов в художественной раме стиха, и часто даже не излагается, а совместно изображается хороводом. То, что впоследствии, в культуре дифференцировалось на отдельные пути науки, нравственности, права, религии и искусства, – в мифе живёт в слитном, нерасчленённом единстве.

Миф включает в себе будущую культуру, которую он и порождает, последовательно выделяя из себя религию, право, науку, искусство. Но это ещё преддверие культуры, культура в образе природы. Как природа, миф стихийен, безличен: он не есть ответ на сознательно поставленный вопрос, не есть продукт индивидуального творчества. Он соборен, или коллективен, существует как бы извечно, передаваясь из рода в род. – Разве дух Фрёбелевского детского сада не есть дух мифа? Слитное единство нерасчленённого сознания, культура в образе природы, не столько воплощение должного и преобразование действительности, сколько его символическое изображение, соборное хоровое действие, основанное не на разделении **труда**, а на слиянии в общем **чувстве**, – разве все эти особенности мифа не являются также характерными чертами системы Фрёбеля? <...>

<...> столь часто встречающаяся Фребеличка, сверху вниз наклонившаяся к детям и назойливо хлопающая в ладоши, есть только грубое искажение детской садовницы, этого, по мысли Фрёбеля, хорагета детских игр. Этим именно определяются её педагогическая подготовка, круг характеризующих её знаний и умений: математичка и естественница, рассказчица народных сказок, она одновременно должна уметь петь и рисовать, владеть множеством разнообразных рукоделий, а главное – обладать даром игры, способностью перевоплощения, той мудростью жизни, которая позволит ей сложные человеческие отношения и всё разнообразие культуры символически явить детям в доступных им образах, играх и занятиях.

В руках эпигонов, всегда прилепляющихся более к сказанному, чем к подразумеваемому, ограниченность эта должна была со временем обнаружить ту таившуюся в ней односторонность, которая и была раскрыта последующей практикой Фребелизма и подмечена уже критикой. <...>

Отвлеченный идеализм Фрёбеля проявляется в его системе двояко. Прежде всего в оторванности от жизни, в том символизме, в силу которого дети пребывают исключительно в мире значений и воображения. Правда, у самого Фрёбеля мы имеем и детскую грядку и даже образцовый скотный дворик, которые, по мысли Фрёбеля, должны бы были приучить детей обращаться с растениями и животными и подготовить их тем самым к будущей более серьезной и систематической работе в саду и огороде. Но и здесь последователи Фрёбеля, завороченные символической изобразительностью, готовы скорее засадить грядку красивыми цветами, могущими дать пищу воображению, а скотный дворик заселить кроликами, нежели допустить детей к уходу за растениями и животными более практического и полезного значения. <...>

Игра, так организованная, искусственно удерживаемая в плоскости простого значения, совершенно отрывается от будущей работы: цели, которые ставит себе ребёнок во время игры, не могут уже путём постепенного усложнения и связанного с ним удаления от самого процесса деятельности превратиться в цели работы. Работа перестаёт просвечивать в игре как её педагогическое оправдание, и, играя, дитя не приучается к работе. <...>

...Фрѐбель почти совершенно игнорирует особенности психо-физиологической организации ребёнка. Ему совершенно чуждо то биологическое понимание игры, которое развивает современная психология и согласно которому жизненное значение игры состоит в упражнении тех органов и способностей ребёнка, которые участвуют в будущей работе взрослого человека. Детали материала детской игры обосновываются им чисто рациональным образом, путём отвлечённого анализа этого самого материала, в своей абстрактности вырождающегося иногда в коично-глубокомысленный анализ слова <...>

Неудивительно поэтому, что современная гигиена могла забраковать некоторые Фрѐбелевские занятия, например плетение из цветных бумажек, как вредно отражающиеся на зрении детей. Вполне понятно, что Фрѐбель не знал тех психологических теорий, которые возникли уже после него и в значительной мере благодаря тому интересу к душе ребёнка, который он возбудил всей своей деятельностью. Но то, что у самого Фрѐбеля было только односторонностью, являющейся неизбежным уделом даже самых величайших открытий, превращается у его излишне правоверных последователей в самодовольную ограниченность, игнорирующую данные современной психологии и физиологии и дающую лишний толчок вырождению игры в забаву, – опасность, которую и без того уже, как мы знаем, таит в себе Фрѐбелевская система».



Почтовая марка ГДР, посвящённая Ф. Фрѐбелю (1957)

Философия России. С. И. Гёссен. Конспект 35. Теория Фрёбеля и Монтессори в прикладной философии Гессена

Непознанное есть и в ребёнке. Часть его духовной жизни была скрыта от нас до нынешнего дня, и мы должны её изучать, делая существенные открытия. Кроме наблюдаемого и изучаемого психологами и воспитателями ребёнка есть ещё один, никем не замеченный. Его, скрытого и непознанного, – необходимо отыскать. Здесь требуется воодушевление и самопожертвование золотоискателя, устремляющегося в самые далекие страны. Взрослые всех положений, рас и национальностей должны участвовать в открытии детства как неперемennого элемента прогресса человечества

Мария Монтессори «Дети – другие. Взрослый как обвиняемый. Часть первая»

В третьей главе «Основ педагогики» (1923) под названием «Основные ступени нравственного образования: ступень аномии или теория дошкольного образования» от рассмотрения общих положений педагогики дошкольного образования С. И. Гессен (1887–1950) переходит к конкретным системам образования. Идеи немецкого педагога и теоретика дошкольного образования Фридриха Фрёбеля (1782–1852), произрастающие из шеллингианского идеализма, где природа мифологически понимается как нераскрытая культура, оказываются чрезмерно идеалистичными (в смысле оторванность от реальности) и символически замкнутыми. В дальнейшем это привело к их односторонней рецепции, с излишним вниманием именно к сугубо символическим аспектам. Несмотря на верное понимание игры как основной, естественной деятельности ребёнка, Фрёбель упускает опасность, что игра может вырождаться в простую забаву, совершенно лишённую характера урока и игнорирующую отношение к предстоящей школе и работе. Игра рискует стать не началом, которое питает образовательные практики, гармонично «пронизанные» уроком, а произвольной активностью, замкнутой на собственном значении. Понимание материала игры у Фрёбеля слишком сосредоточено на символическом выражении целокупности мира окружающего ребёнка, но совершенно игнорирует психофизические особенности развития ребёнка. Далее Гессен обращается к идеям итальянского врача и педагога Марии Монтессори (1870–1952), чья педагогическая теория уделяет огромное внимание дифференциации и последующему развитию психофизических качеств. Обратимся к тексту:

«Именно эти фребелизмом пренебрегаемые психология и физиология являются исходным пунктом системы Монтессори. Физиолог по образованию и врач по профессии, Монтессори пришла к своей системе воспитания после многолетнего изучения детского организма и продолжительной педагогической практики с ненормальными и отсталыми детьми. Ученица Сегена и Итара, врачей-педагогов, разработавших методы воспитания дефективных детей, Монтессори, как она сама говорит, пришла к мысли применить эти приемы воспитания, давшие столь блестящие результаты, и к нормальным детям. Она обращает совершенно исключительное внимание на гигиену ребёнка, вменяет воспитательнице в обязанность тщательно следить за развитием его психофизического организма; антропометр (педометр), весы и другие приборы антропологического исследования ребёнка являются необходимой принадлежностью «Дома ребёнка». Свой метод Монтессори называет методом «научной педагогики» именно потому, что он весь основан, по её мнению, на физиологии и психологии. Это – «экспериментальная педагогика». <...>

«Цель воспитания, – по выражению Монтессори, – развивать силы», и этой целью определяется всецело характер того «дидактического материала», которым преимущественно заняты дети «домов ребёнка» и который составляет, несомненно, центр всей системы Монтессори. <...>

Монтессори ставит задачей «дидакт. материала» развитие отдельных органов человека, преимущественно развитие чувства. Она чрезвычайно дифференцирует различные чувства, причём для каждого из них в отдельности подбирает соответствующий материал, упражнения с которым способны развить его до максимальной степени. <...>

Весь процесс обучения письму и чтению, начиная от подготовительных к нему упражнений и кончая самостоятельным писанием письма, занимает чрезвычайно мало времени. Так, по свидетельству Монтессори, двое из её малюток четырех лет менее, чем в полтора месяца, научились писать так, что написали каждый от имени своих товарищей по письму с добрыми пожеланиями инженеру Таламо. И притом, как может убедиться читатель книги Монтессори из приложенных к ней фотографий, написали эти письма почти что каллиграфически, – в то самое время, когда ученики элементарных школ, обучающиеся по обыкновенному методу, в целый год еле овладевают механизмом чтения и письма. <...>

Следует ожидать, что изолированность отдельных чувств, характеризующая систему Монтессори, по необходимости должна продолжаться и внутри детского общества, в отношениях детей друг к другу. Метод Монтессори есть в значительной мере метод гимнастики, который каждый из учеников должен проделывать в отдельности, и где коллективное упражнение возможно лишь в виде одновременного повторения всеми одних и тех же движений, как это мы имеем при обучении строевой службе или в ритмической гимнастике. И действительно, если детский сад Фрёбеля в идее своей напоминает хор, основанный на контрапунктическом согласии многообразного, то дом ребёнка Монтессори более походит на собранную вместе кучу детей, то занятых каждый своим особым делом, то в унисон производящих одинаковые движения. <...>

Каждый ребёнок, по её мысли, занимается чем хочет и как хочет, согласно своим склонностям и вкусам. В этом отношении детям должно предоставить полную свободу. В самых решительных выражениях Монтессори восстает против рабства обыкновенной школы и обычного детского сада, в которых учительница навязывает всем детям одни и те же определенные занятия. <...>

«Подчинять волю ребёнка посторонней воле недопустимо, как всякое насилие», — говорит она почти что словами Толстого, высказывая все эти мысли со страстностью человека, впервые открывшего новую истину. Совершенно в духе Руссо высмеивает она шумливое и назойливое многоделание обычного учителя, выставляя для своей «директрисы» идеал ничегонеделания. – Легче одеть и накормить ребёнка, чем сделать так, чтобы он сам одел себя и накормил, говорит она. Но делать что-нибудь за другого – обязанность слуги. Воспитатель не должен быть слугою. Задача учителя – только «бросить луч света и пойти дальше». <...>

Она признаёт, что в обществе, а значит и в доме ребёнка свобода может быть только «относительная»: «свобода ребёнка имеет пределом общие интересы». «Необходимо избегать подавлять непосредственные движения, стремления детей, за исключением поступков бесполезных и вредных, которые должны быть подавляемы и

пресекаемы... Следует бороться и мало-помалу уничтожать все поступки детей, которые не могут быть допущены», – говорит она. <...>

Таких детей, продолжает она, мы изолировали в углу комнаты. «Поместив его в удобное креслице, мы сажали его так, чтобы он видел своих товарищей за работой, давали ему его любимые игрушки и игры». Такая изоляция, хотя и связанная с принуждением, но лишённая момента угрозы и явного осуждения, почти всегда успокоительно действовала на ребёнка. <...>

Если Фрёбель, исходивший из философской системы Шеллинга, был в своём небрежении психофизиологического организма ребёнка односторонне идеалистичен, то ограниченность Монтеessori, напротив, состоит именно в том, что она обосновывает свою систему исключительно на физиологии и психологии, пренебрегая совершенно философской стороной вопроса. <...>

Всесторонне развитой человек – это не тот, у которого развиты зрение, слух, осязание, обоняние, но прежде всего тот, кто приобщился ко всем ценностям культуры, т. е. владеет методом научного мышления, понимает искусство, чувствует право, обладает хозяйственным складом деятельности. <...>

*Для Фрёбеля чувство определяется усваиваемым содержанием, культурной целью, и он говорит о чувствах **чего** – труда, знания, красоты. Монтеessori, игнорируя цель образования, употребляет слово чувство в смысле материала, подлежащего преобразованию, говоря о чувствах тактильном, зрительном, слуховом, барическом, термическом и т. п. <...>*

В противоположность правоверному фрёбелизму, таящему в себе, как мы видели, опасность вырождения игры в забаву, система Монтеessori кроет в себе опасность преждевременного превращения игры в урок, т. е. в работу, цель которой поставлена работающим другими. Но преждевременный урок неизбежно означает торжество механизма. В самом деле, живущий только в настоящем, не умеющий ещё отделять цели своей деятельности от самой деятельности, ребёнок, которому задали урок, сможет только повторять показанное ему учителем, но не работать самостоятельно, идя своим путём к поставленной ему другими цели. Его личность не будет расти в этой навязанной ему работе, и чувство однообразия и скуки будет её неизбежным спутником. Рост личности ребёнка требует всё усложняющегося материала, который, будучи достаточно разносторонним, обращался бы к его душе, как к целому. <...>

Единство унисона, в котором одно и то же однообразно повторяется всеми, а вообще говоря, единство одного только помещения, в котором каждый ребёнок отдельно занимается со своим материалом, – как глубоко отлично это от хорошего начала, пронизывающего собою детский сад Фрёбеля! Но целостность детского общества, как и целостность отдельного ребёнка возможны лишь там, где дети играют, а стихия игры есть воображение. Развитие чувств и двигательных аппаратов имеет цену лишь тогда, когда чувства и мускулы не довлеют себе, но когда они служат какому-то делу, доступному и понятному ребёнку. <...>

Чтение и письмо должны быть нужны ребёнку. Это значит, что они должны быть предметом его руководимой воображением игры. Как мы установили это выше, воображение тоже не должно довлеть себе. Правильная организация игры состоит в том, чтобы играя, ребёнок постепенно приучался к работе. Это значит, что, удовлетворяясь первоначально минимальным воплощением своего образа фантазии, он

должен постепенно приучаться к более сложному и конкретному воплощению его в реальности. Тем самым цели его деятельности будут становиться всё более устойчивыми и будут постепенно выделяться из самой деятельности, пока, наконец, воплощение образа фантазии в действительность не подведёт его вплотную к преобразованию действительности, т. е. к работе. <...>

Мы готовы согласиться с Монтессори, что воображение не есть творчество, что оно кроет в себе моменты произвола, пассивности, что оно ниже ясного и точного восприятия реальности. В этом именно и состоит пункт нашего расхождения с правоверным фребелизмом с его символичностью, придающей воображению самодовлеющее значение. Воображение должно быть отменено. Да, – но подобно тому как принуждение вообще может быть уничтожено не путём простой отмены, а путём постепенной борьбы с ним самого принуждаемого, точно так же и воображение может быть не отменено, а преодолено самим ребёнком. Оно должно быть «снято» (aufgehoben) в уроке, как преодоленный им, но и сохранённый в нём момент. А для этого надо не упразднить воображение, а организовать его в указанном нами направлении. Питаемая воображением игра ребёнка не есть творчество. Да, но это есть единственная доступная ему активность. Ошибка Монтессори состоит в том, что, отрицая творчество ребёнка, она выбрасывает за борт и его активность».



На фотографии Мария Монтессори.

Философия России. С. И. Гёссен. Конспект 36. Организация урока в прикладной философии Гессена

Ход природы в развитии человеческого рода неизменен. Не может быть поэтому двух хороших методов обучения. Только один метод хорош, и именно тот, который основывается на вечных законах природы. Плохих же методов имеется бесконечное множество; отрицательные свойства каждого из них возрастают по мере того, как метод отступает от законов природы и уменьшаются в той степени, в какой он следует этим законам

Иоганн Генрих Песталоцци «Как Гертруда учит своих детей»

В четвертой главе «Основ педагогики» (1923) С. И. Гессена (1887–1950) под названием «Ступень гетерономии или теория школы. Идея трудовой школы» мы переходим к осмыслению ступени гетерономии («чужезаконности»), которой соответствует школьное образование. Гетерономия связана с внешними предписаниями, правом, общественным принуждением, таким долженствованием, которое не только ясным образом должно, но и *требует фактического исполнения*, для чего и необходимо принуждение. Однако подлинной позицией гетерономии является ориентация (в перспективе) на автономию («самозаконность», нравственность), поэтому одной из основных задач школьного образования становится воспитание в ребёнке правового чувства и общественного сознания. Кроме того, это значит, что в уроке должна просвечивать цель образования личности к свободному самоопределению. Гессен развивает идеи трудовой школы швейцарского педагога-гуманиста И. Г. Песталоцци (1746–1827), который считает, что правильно организованная профессиональная подготовка находится в самой тесной связи с общим образованием и призвана совместно с ним обеспечить развитие всех сил и способностей человеческой природы. Иначе говоря, с точки зрения Песталоцци и Гессена, каждому предмету должно быть найдено его конкретное место в целостности праксиса культуры и общества. Обратимся к тексту:

«Правильная организация урока сводится, напротив, к тому, чтобы, делая уроки, ребёнок учился чему-то высшему, чем урок. Как же пронизать урок творчеством? Для разрешения этой задачи прежде всего необходимо, чтобы цели урока, хотя они и предписываются ученику учителем, были всегда таковы, как будто ученик их сам себе поставил. Поэтому они должны быть понятны ученику, очевидны в своём значении, с интересом и охотой им усвояемы. Иначе говоря, они должны быть близки ученику, или конкретны. В младшем возрасте это означает, что они должны носить по преимуществу жизненно-практический характер. <...>

Урок должен быть пронизан творчеством и вместе с тем оставаться уроком. Это значит, что, хотя цели урока и предписаны учениками извне, им должны быть предоставлена свобода в осуществлении этих целей, инициатива в выборе средств, необходимых для решения поставленной уроком задачи. Определённость в постановке целей урока, требование точного решения поставленной уроком задачи и наряду с этим самостоятельность в выборе пути, ведущего к достижению цели, – эти требования, предъявляемые современной педагогикой к уроку, резко отличают её от старой педагогики, видевшей существо урока не столько в точном решении поставленной учителем задачи, сколько в аккуратном повторении учеником того, что показано или рассказано учителем. <...>

Становясь всё более общим и абстрактным, урок не должен ничего терять в своей точности. Он только усложняется в своей цели, и самая цель эта становится всё более независимой от утилитарно-практических интересов и от этого всё более отдаленной. Но чем отдаленнее цель урока, и чем, следовательно, длиннее путь, ведущий к ней, тем больше инициативы и самостоятельности возможно и должно предоставлять ученику в выборе этого пути. В этом именно и заключается возрастающая пронизанность урока творчеством, а отнюдь не в замене точных и определенных целей работы – неопределёнными и расплывчатыми, будто бы позволяющими проявиться самостоятельному творчеству ученика. <...>

Преждевременное превращение урока в творчество ведёт не к воспитанию творцов, а к воспитанию дилетантов, удовлетворяющихся расплывчатой общностью, приблизительностью исполнения, которая закрывает всякий путь к подлинному творчеству. <...>

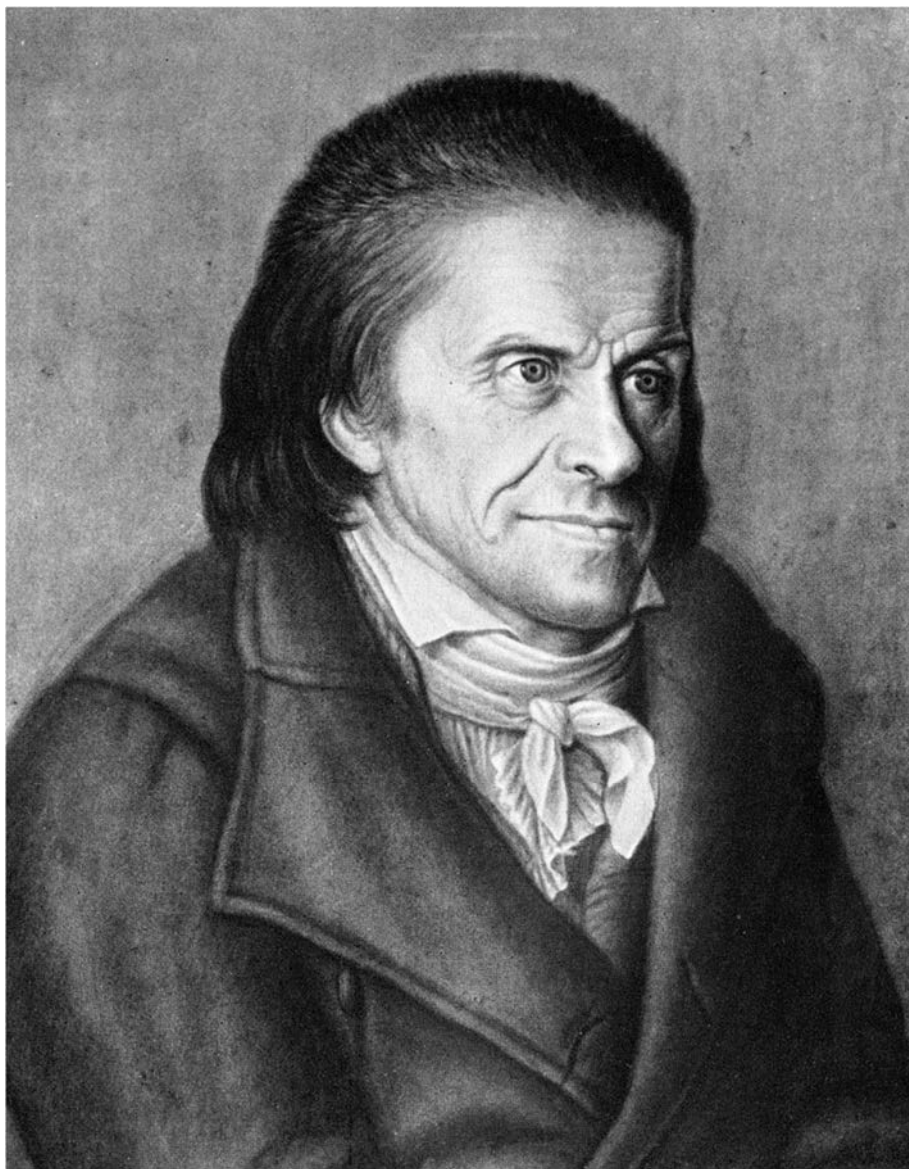
... трудовая школа, даже когда она исходит из труда, имеющего производительное хозяйственное значение, полагает в центре даваемого ею образования уже не интересы самой профессии (ремесла или занятия), а интересы личности образующегося. <...>

Питание – что оно собою представляет? Уяснение этого вопроса приведёт нас к физиологии человека. Какие вещества поглощаются организмом в процессе питания: белок, жиры, крахмал и т. н. – мы вступаем в область органической химии. Какие виды пищи и в какой мере доставляют необходимые питательные вещества – мы вступаем в область анатомии и физиологии животных и растений. Сколь наша анатомия быка будет отличаться от известной кулинарной «анатомии», делящей быка на части в зависимости от того, какие блюда получаются из тех или иных частей бычьего мяса! Какие виды животных и особенно растений употребляются в пищу, где они находятся и живут – мы переходим к систематике и морфологии растительного и животного царства, к географии растений и животных. Что представляют собою те полуфабрикаты, из которых готовится пища (масла, крупы, кофе, чай и т. п.), как они производятся, – тем самым мы входим в область технологии. Где производятся соответствующие продукты, каким трудом пользуются при их производстве, как они доставляются нам по сложным каналам хозяйственной жизни, – так затрагиваем мы вопросы экономической географии политической экономии. Мы пользуемся посудой при изготовлении пищи: чем различаются между собою разные виды посуды (медная, никелевая, глиняная, эмалированная и т. п.), как надо обращаться с ними, – мы вступаем в область химии, изучая процессы окисления металлов и т. и. Мы пользуемся печами (плитой, русской печью, духовкой). Каково устройство печи? Что такое процесс горения? – Мы затрагиваем вопросы физики и химии горения. Положительно ни одна область науки и культурной жизни человека не останется нерассмотренной: обучая приготовлению пищи, мы протянем нити ко всем областям жизни природы и человека. <...>

При трудовом образовании узкая практическая деятельность приобретает всеобъемлющее значение, понимается как органическая часть всей целокупной жизни природы и человечества и потому служит источником общего образования личности. При профессиональном обучении она остаётся самодовлеющей, изолированной даже от других видов труда, сводится к приобретению изолированных сведений и навыков, связанных между собою лишь интересами будущих потребителей продукта данной деятельности. <...>

Во всех своих сочинениях и особенно в своём романе «Лингард и Гертруда» Песталоцци проводит эту мысль о труде, как развивающем личность источнике образования. Однообразное ремесло прядильщика и ткача Гертруда сумела сделать развивающими личность ребёнка занятиями. Поэтому и говорит Песталоцци: «Дети Гертруды работают с виду так, как будто бы они были поденщиками, но души их не поденствуют». Эта независимость души от труда достигается через её рост в труде. А это возможно лишь тогда, когда профессия осознана как необходимая часть органической целокупности культуры в её тесных взаимно переплетающихся отношениях со всеми сторонами жизни природы и другими видами человеческого труда. Тогда из подённой работы она преобразуется в призвание человека. <...>

В отличие от профессиональной школы, не выходящей за пределы чисто утилитарного, трудовая школа, напротив, делает утилитарное, жизненное, практическое только исходным пунктом своего образования. Погружая отдельную трудовую деятельность в целостность культуры и природы, она освобождает её как раз от её узко утилитарной ограниченности».



Портрет И. Г. Песталоцци

Философия России. С. И. Гёссен. Конспект 37. Идея трудовой школы в прикладной философии Гессена

Между реальными и книжными знаниями существует пропасть. Велик вред, наносимый подлинной силе созерцания и прочному запоминанию окружающих нас предметов односторонними книжными знаниями, лишёнными доверия к словам, представляющим собой одни только пустые звуки. Обучение должно исходить из простейших основных частей человеческих знаний; они должны глубоко запечатлеть в детях формы всех предметов; они должны рано и отчетливо вызывать в них первое понимание соотношения чисел и мер; они должны научить их выражать словами весь объём их знаний и опыта и повсюду полностью заполнять им первые ступени лестницы познания, по которой сама природа ведёт нас к овладению любым умением, к приобретению любой способности.

Иоганн Генрих Песталоцци «Как Гертруда учит своих детей»

В четвертой главе работы «Основы педагогики» (1923) под названием «Ступень гетерономии или теория школы. Идея трудовой школы» С. И. Гессен (1887–1950) продолжает развитие идей трудовой школы педагога-гуманиста Песталоцци (1746–1827). Трудовая школа отличается как от профессиональной, узконаправленной на утилитарные потребности государства и общества, так и от старой общеобразовательной школы. Последнюю Гессен называет («книжной», «словесной») пассивной. Цель, план, предметы и методика обучения в таких школах стоят порознь друг от друга, не обнаруживая тесной взаимосвязи, которая необходима для понимания их значения в жизни отдельного человека, государства и мирового целого. В противоположность этому, трудовая школа стремится выявить практическую, жизненную сторону каждого школьного предмета и способа его обучению. Обратимся к тексту:

«<...> трудовая школа исходит, таким образом, из принципа целостности, между тем как пассивная школа исходила из принципа одинаковости. Совокупная работа над общим заданием отводит каждому ученику его индивидуальное место в трудовой общине класса, делает его труд равноценным с трудом товарища, незаменимым трудом другого, хотя бы даже учителя. Она дифференцирует класс, делает из класса организованное, дружно работающее общество, а из ученика – индивидуальный и незаменимый орган целого.

Напротив, пассивная школа исходила из принципа, всегда служившего, как мы ещё убедимся в дальнейшем, источником насилия и дезорганизации. Всем ученикам она предписывала фактически равную (одинаковую) работу, образец которой проделывался предварительно учителем. Но так как ученики фактически никогда не равны учителю, так же как не равны фактически между собою, то на почве повторения всеми одинакового неизбежно возникали соперничество и система отметок. В трудовой школе нет места соперничеству, так как, трудясь над общим делом, все выполняют разное: отставший в работе не перегоняется, а подгоняется более успешным, ибо задержка в работе одного задерживает работу всех. <...>

Ручная работа, как и всякая другая, может тоже строиться не по принципу целостности, а по принципу одинаковости, как то и бывало всегда в старой школе на уроках ручного труда. И напротив, чисто умственный труд может строиться на основе совокупного созидания всеми общего продукта труда. Вот пример чтения в классе по трудовому принципу. Учитель или кто-нибудь из учеников прочитывает художественное произведение. По окончании чтения начинается совместное обсуждение прочитанного: каждый ученик выносит на общий суд подмеченные им индивидуальные черты прочитанного. В результате совместного обсуждения возникает и продукт общего труда: яркий и целостный образ художественного произведения, в котором жива каждая деталь, подмеченная и защищённая в своём значении тем или иным товарищем. <...>

В пассивной школе – много говорящий, всё показывающий суетливый учитель и пассивно воспринимающий разрозненный в одинаковой работе класс. В трудовой школе – активно работающий, объединённый в работе над общим заданием класс и неслышно, не на виду у всех, а незаметно одухотворяющий работу всего класса учитель. Можно ли назвать его роль пассивной? Да, если под активностью понимать суетливое многоглаголение. Нет, если под активностью понимать самостоятельное творчество учителя. <...>

В трудовой школе гегемония учебника сломана: как ученики не повторяют в ней учителя, так и учитель не может в ней повторять учебника. Каждый класс представляет собой нечто индивидуальное и своеобразное, и потому один урок здесь никогда не сможет повторить другого. Как это и всегда бывает в жизни, под внешней пассивностью учителя трудовой школы кроется напряженность самостоятельной внутренней работы, постоянная бдительность воли, умеющей ставить задачу так, как она вытекает из сложившейся индивидуальной обстановки, во время приходящей на помощь там, где работа почему-либо застопорилась, своевременно парирующей встретившееся затруднение. <...>

Смысл трудовой школы состоит не в том, чтобы свести всякий умственный труд к физическому, но в том, чтобы всякий труд, как физический, так и умственный, сделать источником целостного развития личности. Написанные или сказанные учеником слова, так же как и действия его рук, должны отражать в себе и созидать собою личность ученика. Тогда ученик не только станет незаменимым участником совокупной работы класса, но и определит своё индивидуальное место в мире, научившись всякую деятельность связывать с целостностью природы и культуры. <...>

*Трудовая школа решительно порывает с предрассудком о внутренней общеобразовательной ценности предмета как такового. Всякий предмет может быть преподаваем так, что он станет источником общего развития личности, и любой предмет точно так же может заглушить всякое стремление к общему образованию. Тем самым трудовая школа соприкасается с лучшими представителями старой педагогики, среди которых, например, Н. Пирогов уже в «Вопросах жизни» высказал правильную мысль, что дело не в том, **что** преподаешь, а **как** преподаешь. Тем самым она разрешает и трудный для старой школы неразрешимый вопрос об уравнении в их образовательной ценности всех школьных предметов: все учителя, что бы они ни преподавали, являются равно достойными и имеющими право на равный авторитет в глазах учеников членами школьного целого. <...>*

Атом с его внутренним строением, гистологическая клетка, инфузория находятся в непосредственной близости к ученику; однако они несомненно дальше отстоят от него, чем поле и река, находящиеся в одной версте расстояния от школы, чем кухня и мельница.

Близко то, что конкретно, т. е. с чем связано непосредственное практическое употребление, что может быть сейчас же приложено к жизни, что объяснит имеющий непосредственное жизненное значение факт. Далеко, напротив, то, что абстрактно, т. е. – что имеет самостоятельное познавательное значение и не имеет непосредственного жизненного применения. Поэтому правильно понятое родиноведение и совпадает с принципом трудовой школы: исходить при обучении из какой-нибудь практической деятельности, дабы затем постепенно конкретно-практическое мышление заменять абстрактно-познавательным и познание природы ради жизни заменять жизнью ради познания.

Современная педагогика считает, что это вполне возможно: знает историю не тот, кто ознакомился со всей историей от Адама до наших дней, а тот, кто овладел методом исторического исследования. Овладеть методом невозможно, конечно, без ознакомления с материалом – необходимо его самостоятельно исследовать, и не нужно знакомиться со всем материалом. Но для этого недостаточно просто ознакомиться с материалом – достаточно всесторонне и глубоко исследовать некоторые ограниченные его части. <...>

Принуждаемые излагать ради изложения и рисовать ради рисования до того, когда прекрасное искусства могло открыться им в своей самодовлеющей ценности, ученики приучались к бессодержательному формализму и отвращались от слова, линии и краски – этих могучих орудий выражения содержания человеческой души. Ставя своей задачей развитие личности ученика через участие его в целостной работе класса, трудовая школа, напротив, должна особое внимание обращать на умение ученика выразить во внешних символах своё внутреннее и духовное содержание – результаты своих личных наблюдений и работы мысли. Рисунок есть не менее достойное и могучее средство выражения».



Альбрехт Анкер, «Песталоцци с сиротой», 1870 г.

Философия России. С. И. Гёссен. Конспект 38. Трудовая школа и критика индустриального труда в прикладной философии Гессена

Меня всегда бесила фраза об «энциклопедически образованном учителе», и я говорил, что учитель должен быть не энциклопедическим словарем, а Сократом.

П. Блонский «Мои воспоминания»

В четвертой главе работы «Основы педагогики» (1923) под названием «Ступень гетерономии или теория школы. Идея трудовой школы» С. И. Гессен (1887–1950) рассматривает предрассудки, связанные с пониманием трудовой школы, значением для неё ручного труда и хозяйственной деятельности. Наряду с тем, Гессен обращается к работе «Трудовая школа» советского философа, педагога и психолога П. П. Блонского (1884–1941), критикуя его за чрезмерный акцент на индустриальном сегменте труда, нарушающий принцип целостности и конкретно-практический принцип трудовой школы. Помимо этого Гессеном обсуждаются проблемы реализации принципов трудовой школы в связи с культурно-правовым и экономическим состоянием государства. Обратимся к тексту:

«Сущность трудовой школы действительно состоит в том, что вместо пассивного повторения каждым одного и того же образца учителя, весь класс в совместной работе создаёт некий до того не бывший общий продукт. Но должен ли этот общий продукт непременно иметь общепользную хозяйственную ценность? Отнюдь нет, и выше на примере чтения в классе литературного произведения мы показали, что таким продуктом может быть и совместно создаваемый классом художественный образ, имеющий не общепользную, а эстетическую ценность. <...>

Оспариваемый нами сейчас взгляд верен лишь постольку, поскольку он говорит, что исходным пунктом образования в народной школе должен служить именно хозяйственный труд. Но отсюда отнюдь не следует, что хозяйственный труд должен всецело заполнять работу в школе. Такой утилитаризм может оказаться чрезвычайно вредным для школы, как то очень удачно показывает Г. Фёрстер, несправедливо называющий его, однако, американизмом. В действительности современные американские педагоги, выдвинувшие идею трудовой школы, прекрасно сознают, что чрезмерный утилитаризм оказывается в конце концов вредным даже с точки зрения хозяйственного образования. <...>

Интерес к знанию ради знания, к мышлению ради свободной игры мысли необходим для эмансипации практической жизни, чтобы сделать её богатой и прогрессивной». Не только мышлением ради мышления, прибавим мы от себя, но прекрасным ради прекрасного. <...>

Хозяйственный труд в старших классах мы считаем совершенно необходимым не только потому, что большая часть учащихся посвятит себя после школы именно хозяйственной деятельности, но особенно потому, что, на наш взгляд, каждый человек должен приобщиться не только к науке и искусству, но и к хозяйству. <...>

Мы только против чрезмерного сужения понятия труда до пределов хозяйственной деятельности. Хозяйственный труд есть лишь один вид труда вообще, который есть понятие не экономическое только, а этическое. И трудовая школа, ставящая в центре

своей образовательной работы личность учащегося, должна исходить из понятия труда в этом широком смысле слова. <...>

При всём том, Блонский, исходя из определенного социально-политического взгляда на современную эпоху, суживает, однако, понятие труда, понимая под ним исключительно «индустриальную работу», «машинный труд», «труд на фабриках и заводах». В основу этого своего взгляда Б. кладёт следующее понимание труда: «труд есть такой процесс между человеком и природой, в котором человек подчиняет природу своей воле, заставляет её служить человеческим потребностям». Отсюда «трудовое воспитание состоит в том, что ребенок планомерно и организованно упражняется в целесообразной деятельности, создающей из данных предметов предметы, полезные для человечества, т. е. обладающие потребительной ценностью. Трудовое воспитание есть воспитание властелина природы». <...>

Мы не будем возражать против индустриальной школы Блонского с точки зрения неосуществимости её при настоящих условиях русской жизни. Осуществление трудовой школы вообще предполагает целый ряд условий, ныне отсутствующих, и Блонский сам, конечно, согласится, что его трудовая школа есть лишь идеал, который в полной мере вряд ли может быть осуществлён. Отдалённость идеала не есть серьезное против него возражение. Поэтому в дальнейшем мы покажем, что школа Блонского не может быть идеалом преобразования школы, так как она по существу есть искажение идеи трудового образования, и постепенно осуществление его в жизни отдалит школу от проникновения в нее трудового начала. <...>

Проводимое Блонским ограниченное понимание труда как труда преимущественно, если даже не исключительно индустриального, – способно ли оно дать пищу внутреннему росту личности ребенка и тем самым удовлетворить основному принципу трудового образования. <...>

При гегемонии «индустриального труда» во что бы то ни стало сохранится ли труд класса как трудовой целостной единицы? Вряд ли. Работа на фабрике, работающей уже своим заведённым порядком, вперемежку со взрослыми, не входящими в школьную общину, есть повторение где-то далеко от школы выработанного образца, а не самостоятельное разрешение совместно с товарищами поставленной задачи. С другой стороны, работа в научных и художественных «студиях», как представляет её себе Блонский, тоже слишком часто сводится к совместному только обсуждению классом индивидуальной работы каждого (реферата, доклада). <...>

Нетрудно показать, что в результате и самый индустриальный труд приобретает искусственный, чисто отвлечённый характер. Он разделяет здесь судьбу всякого гегемона: страдают не только интересы научного образования, но в конце концов и интересы хозяйственного, в частности, самого индустриального образования. В самом деле, технически совершенное далеко не всегда означает хозяйственно совершенное. Чтобы экономически оправдывать себя, т. е. работать с хозяйственной выгодой, машина, подобно живому организму, нуждается в определенной культурной и природной обстановке. Технически менее совершенная машина в известных условиях будет обладать большею производительностью, чем машина, оборудованная по последнему слову техники. <...>

Прекрасно зная технику, подростки школы Блонского будут всё же беспомощны в разрешении конкретной хозяйственной задачи: у них не будет умения использовать с максимальной хозяйственной выгодой окружающую природную и культурную обстановку

и находить именно то, что нужно для данной среды, чтобы пробудить дремлющие в ней силы. <...>

Гегемония индустриального труда приводит к уничтожению трудового начала, потому что часть (индустриальный труд) никогда не может заменить целого (труда вообще). И действительно, в индустриальной школе Блонского индустриальный труд есть более тема научных занятий, чем пронизывающий их принцип. Это ведёт к торжеству пассивного начала над активным. Основным принцип трудовой школы – от конкретно-практического к отвлеченно-абстрактному – в корне извращается индустриализмом. <...>

Нет ничего невозможного также в том, что когда-нибудь индустриальный труд до того пронизает собою все стороны практической деятельности, что трудовая школа, исходящая из конкретно-практического, станет действительно в своём исходном пункте школой индустриальной. Но это станет только тогда, когда машина сделается естественной стихией всей трудовой, домашней и школьной жизни человека. Тогда развитие личности будет естественно связано с нею, как это мы имеем в школе Блонского. <...>

«Трудовая школа» Блонского искусственна и отвлечённа. Она поэтому не просто неосуществима, но и утопична. Ведь утопичность идеала в том именно и состоит, что между целью и средствами, входящими в содержание каждого идеала, имеется внутреннее противоречие. А это внутреннее противоречие в индустриальной школе кроется в том, что, заранее слишком суживая понятие труда, индустриальная школа поступает самым принципом труда и постольку не приближает школу даже к индустриальному труду, а отдаляет её от него. <...>

...богатство и право – эти два условия осуществления трудовой школы – держат друг друга. Значит ли это, что нам при нашей бедности и отсутствии у нас правовой культуры следует отказаться от идеала трудовой школы как заведомо неосуществимого? Такой максимализм отнюдь не вытекает из развитого нами выше понимания трудового образования. Самые условия его существования – материальное и духовное богатство и право – сформулированы нами тоже так, что допускают разные степени осуществления. В меру увеличения богатства и права возможно и последовательное введение в школу трудового начала. <...>

Трудовая школа не есть, таким образом, нечто готовое и данное, что может или сразу, полностью быть осуществлено или не быть вовсе. Задача трудовой школы – осуществление принципа целостности в постановке каждого отдельного урока и в организации совместной работы класса – может быть разрешена полностью лишь тогда, когда педагогическая работа совершенно преодолееет подстерегающий её на каждом шагу механизм. Но такая безусловная победа над механизмом есть только цель наших достижений, а никогда не факт нашей жизни. Как бы ни были благоприятны внешние условия работы учителя и как бы ни отвечал он сам своему призванию, он всегда по необходимости будет выплачивать дань механизму, в результате чего совместный труд будет вырождаться в одинаковую, по общему образцу выполняемую работу, и идея конкретной целостности будет принимать личину одинаковой отвлечённой общности. Значит ли это, что трудовая школа – химера, существующая только в утопии?

Нет, это значит только, что трудовая школа есть регулятивный принцип, идея, допускающая различные степени своего осуществления и указующая путь реальной школьной работе. И с этой точки зрения следует оценивать данную нами выше её

характеристику, намеренно слишком резкую и отнюдь не претендующую на то, чтобы стать образцом безусловного подражания. Чтобы остаться верной идее труда – этой основной идее школы – нынешняя школа должна переродиться в направлении того нового типа школы, который так настойчиво, с понятными преувеличениями, ищет современная педагогическая мысль и основные линии которого мы старались выше начертать. Но что этот новый тип школы вытекает из всего предыдущего её развития, что он предчувствовался уже и предыдущей педагогической литературой, и что и старая школа в своих лучших образцах тянулась всё к той же идее трудовой школы, – это мы сами старались показать».



На фотографии – русский и советский философ, педагог и психолог Павел Петрович Блонский (1884–1941).

Философия России. С. И. Гёссен. Конспект 39. Авторитет и разум в прикладной философии Гессена

...чрезмерное напряжение наказания уничтожает его самого: оно обёртывается в свою противоположность. Здесь как бы преступается предел правовой упругости: вместо ожидавшегося правового эффекта получается бессмысленная косность. Таким образом, другой границей материализации осуждения является лишение всех прав кроме одного, позволяющего ещё смотреть на преступника как на правового субъекта.

С. И. Гессен «Философия наказания»

В пятой главе работы «Основы педагогики» (1923), под названием «Ступень гетеронómии, авторитет и свобода в школе» С. И. Гессеном (1887–1950) анализируется ряд вопросов, касающихся авторитета и разума, принципа организации авторитета, проблем вознаграждения и наказания. На ступени аномíи («отсутствия закона») и совпадающего с ней момента дошкольного образования задача педагога состояла в том, чтобы сформулировать требование, которое было бы не чем-то просто должным, а как бы «формулированием существующего». Под последним подразумевается практически мотивирующее ученика указание на необходимую, ответственную сообразность сосуществования сил природы и человеческих существ, неразрывную связь законов и нашей судьбы. Например, педагог обнаруживший, что воспитанник сознательно разбил окно, должен был дать прочувствовать ребёнку последствия его действий, неудобства по необходимости связанные с разбитым окном. Сила в таком способе воспитания становилась аномной властью, уже не просто слепым подчинением, а силой пронизанной авторитетом, моментом добровольного принятия и усвоения ребёнком положения вещей. На ступени гетеронómии и школьного образования такое «естественное наказание» неприемлемо, т. к. наказание одного в школьном коллективе будет затрагивать и других, невиновных, а полный отказ от наказания обратится только в произвольное наказание (случай Яснополянской школы). Теперь важнейшей задачей педагога является воспитание правового сознания и выстраивание доверительных отношений между учителем и учеником, а также между учениками по отношению друг к другу. Авторитет должен быть пронизан разумом, чтобы не превратиться в самозамкнутое начало, а наказание должно пониматься наказанным как оберегающее действие. В свою очередь, его исполнение постепенно должно возлагаться на беспристрастный суд его товарищей во главе с учителем. За подробностями обратимся к тексту:

«От следования природному влечению и от понуждения со стороны естественной необходимости ребёнок не сразу может перейти к осуществлению своего жизненного назначения, предполагающему добровольное ограничение своего внешнего Я в пользу сверхличных целей. Добровольное подчинение закону долга предполагает умение подчиняться закону вообще, ограничивать свои непосредственные влечения более отдаленными и длительными интересами целого. <...>

Идеальная линия долга не отличается первоначально от фактической линии поведения; и сначала человек поступает так, а не иначе не потому, что ему это предписывает его индивидуальный долг, а потому, что так поступают все, что таков

факт теряющегося в прошлом, не людьми, а как бы самой природой установленного обычая. <...>

Значение авторитета в том именно и состоит, что он есть необходимая посредствующая ступень между внешней силой, которой естественно подчиняется ребёнок, и свободным подчинением внутреннему закону долга. Этим определяется основное правило организации авторитета: школьная власть как носительница внешнего закона должна быть организована так, чтобы воспитывать к свободе. В ней так же должно просвечивать автономное подчинение разуму, как в уроке должно предчувствоваться будущее творчество человека. <...>

Этот принцип в данном случае может быть формулирован нами следующим образом: хотя правила поведения и предписываются ученику извне (школьной властью), они должны быть таковы, как будто ученик сам их себе поставил. <...>

В учениках должно быть живо сознание, что предъявляемые к ним требования суть не прихоть имеющих власть учителей, но объективная необходимость, вытекающая из факта общежития. Они должны быть приведены к понятиям закона и права, существо которого состоит в том, что оно связывает не только подвластных, но и властвующих. А это значит, что в школе должен господствовать дух права, она должна представлять собою не неограниченную деспотию начальника, а как бы правовое государство в миниатюре. <...>

Воспитание правового чувства в человеке и является одной из основных функций школы: правильно организованная школа воспитывает в человеке способность уважать право другого и отстаивать собственное право, дурно организованная школа, напротив, вытраивает чувство права и законности, сколько бы уроков ни отводила она отвлечённому изучению правоведения. <...>

Постольку частое использование наказания как средства воспитания есть очевидный симптом механизма, власти которого подпала соответствующая практика воспитания. Взыскать и наказать за содеянный дурной поступок гораздо легче, чем правильным воспитанием предупредить совершение этого поступка. Для этого не нужно ни напряжения творчества, ни бдительности воли воспитателя, и достаточно только «недреманого ока» начальства. Механическое по своему происхождению, наказание испытывает к тому же судьбу всякого механизма: оно кроет в себе начало своего внутреннего разложения. <...>

Что на ступени аномии объективность должного, непонятная, как таковая, ребёнку, должна быть явлена ему в образе естественной необходимости природы, и воспитатель должен наказывать так, как будто бы наказывает не он, а сама природа, – это мы сами признали выше, и в этом состоит бесспорная правота идеи естественного наказания Руссо. Но от этого наказание не становится меньше наказанием, оно только принимает определённую, теорией и практикой оправдываемую форму, и постольку даже у Руссо отрицание наказания является не столько отрицанием наказания, сколько отрицанием всех других форм наказания, кроме «естественного». <...>

Где воспитание строится на принципе фактической свободы, оно отсутствует как наказание и принимает форму случайной реакции внешней среды или столь же беспорядочного самосуда толпы (случай с воров в яснополянской школе). В правильно организованном воспитании на ступени аномии оно должно принять форму

естественного наказания. И если верно то, что мы выше говорили о школе, как в первую очередь правовом сообществе, проникнутом идеей из совместной работы вытекающего и для всех в равной мере обязательного закона, то очевидно, что в школе, на ступени гетеронómии, оно должно принять форму правового акта. <...>

Сколь бы ни был виновен ученик и прав учитель, в последней всегда сохранится оттенок мести, возмещения за личную обиду. Как в суде государственном наказание налагается лишь после объективного рассмотрения всех обстоятельств дела и выслушания объяснений виновного, так и в школе оно должно быть результатом объективного и беспристрастного разбирательства поступка, как бы ни была на первый взгляд очевидна вина виновного. Если, далее, в самом наказании отсутствует момент оскорбления личности наказанного, а лицо, налагающее наказание, обладает должным авторитетом в глазах учеников, то можно быть заранее уверенным, что наказание, даже строгое, будет в душе признано ими, в том числе и самим наказанным, как справедливый и должный акт. Взаимное доверие между учениками и учителем, являющееся одновременно условием и следствием правовой атмосферы в школе, есть конечно необходимая предпосылка справедливости наказания. При наличии его наказание легко может ограничиваться самыми мягкими формами (сводится к выговору), и вместе с тем оно будет одним из могущественнейших средств поддержания в учениках уважения к авторитету школьного закона и самого учителя. Ничто, напротив, не подрывает более авторитета учителя в классе, как уклонение его от оценки дурного поступка ученика, особенно если этот поступок носит обидный характер по отношению к одному из товарищей или к самому учителю. Вóвремя заклеить недолжный поступок справедливым актом осуждения, лишённого, однако, оттенка пристрастия, личного раздражения, мести и оскорбления личности осуждённого, – есть великое и трудное искусство воспитателя. <...>

«Естественное наказание» на ступени аномíи, а в школе – наказание как правовой акт, являющийся при благоприятных условиях (и то в старших классах) прерогативой товарищеского суда, – вот две основные предельные формы наказания, соответствующие основным ступеням нравственного образования вообще. Установить между ними постепенный переход в соответствии с нравственным развитием личности ребёнка, первоначально понимающего одну лишь силу природной необходимости и проистекающий из неё чисто материальный ущерб и только постепенно проникающегося идеями закона и сознания своих и чужих прав и обязанностей, – уже дело умения, такта и наблюдательности воспитателя. <...>

Ничто не противоречит больше идее должного, явить которую в её моральной силе и составляет цель наказания, чем произвол учителя, и ни в чём более не проявляется этот произвол, грубая власть сильнейшего, как в битье учителем ученика. Сила должна быть сокрыта как сила, тогда только она будет иметь моральную убедительность, т. е. будет пронизана авторитетом. Наказание должно быть налагаемо или «самой природой» или законом в его объективной очевидности, и потому именно оно никогда не должно вырождаться в драку, способную только оскорбить ученика и вызвать в нём желание отомстить, когда он окажется сильнейшим. Последнее также следует сказать и о наказании как экзекуции. <...>

Всё изложенное нами о наказании вообще и об его различных формах подтверждает высказанное нами выше положение: можно отрицать отдельные виды наказания, должно отрицать наказание как чисто механическое средство устрашения, оскорбляющее личность ученика; можно, защищая идеал свободного воспитания, отрицать всякое принуждение вообще, в том числе и наказание. Но в первом случае

отрицается меньше, чем наказание (только отдельные его виды), во втором случае отрицается больше, чем наказание (всякая гетеронómия вообще), наказание же, как таковое, не подлежит отрицанию». <...>

Авторитет, не просто укоренённый в разуме, но преждевременно отменяющий себя в пользу свободы, – не вырождается ли он также в культивирование произвола отдельной личности, в поощрение её мелкого тщеславия, стремления её к господству и власти? Не встречается ли такой выродившийся авторитет вновь с силой, сознательный культ которой заменяет собою отличающее первоначальное детство бессознательное перед нею преклонение?»



Ян Хавикзоон Стен (1626–1679), голландский живописец, «Сельская школа для мальчиков и девочек».

Философия России. С. И. Гёссен. Конспект 40. Густав Винекен культура молодости

Мы здесь не для того, чтобы учить чужую историю и культуру, но чтобы создавать свою собственную

Г. Винекен

В пятой главе работы «Основы педагогики» (1923) под названием «Ступень гетерономии, авторитет и свобода в школе» С. И. Гёссен (1887–1950) рассматривает идеи Густава Винекена (1875–1964), представителя «немецкого нового образования», учредившего «Свободную школьную общину» в баварском селении Вилкерсдорф и игравшего ведущую роль в молодежном «бюндиш» движении «перелетные птиц» (нем. Wandervogel). Речь идет о молодежной организации, делающей упор на свободу, ответственность и дух приключений. Винекен подчеркивал самостоятельную ценность юности и рассматривал воспитание как формирование особой «молодежной культуры», выдвигал программу школьной реформы, главным образом направленную на ослабление «диктата взрослых». За подробностями обратимся к тексту:

«В многочисленных блестяще написанных теоретических и полемических сочинениях обосновывает Винекен новый идеал школьного образования. Он исходит при этом из идеи «самоценности юности», которая отвергается современной школой, видящей в юности лишь стадию, подготовляющую к зрелому возрасту. Юность, говорит Винекен, игнорируется ныне в своей самостоятельной ценности, она приносится в жертву зрелому возрасту, считающему себя вправе насильно навязать юности своё непонимание и свой жизненный уклад. Однако нет ничего произвольнее и противоречивее такого взгляда на юность. Ведь громадное большинство «взрослых», подчиняющих себе юность и насильно заставляющих её быть простым воспроизведением их самих, в свою очередь не оставляют после себя ничего, кроме своих детей. Вся жизнь их уходит на их детей, в которых они воспроизводят себя самих. Получается, что юность отдаётся в жертву взрослому возрасту, который, в свою очередь, жертвуется юности. Чтобы выйти из этого заколдованного круга, из этой однообразной и унылой бесконечности простого воспроизведения, надо, по мнению Винекена, раз навсегда сказать, что школа имеет своей целью не подготовку к будущей жизни, а напротив, культуру юности как таковой. «Из учреждения, готовящего к жизни, она должна стать очагом жизни». У юности есть свой особый жизненный стиль, свой дух, своя культура. Школа должна уловить этот самостоятельный стиль юности и стать очагом «юношеской культуры». <...>

Сам Винекен тесно связывает свою «свободную школьную общину» с «движением молодежи», составляющим любопытное и значительное явление германской культурной жизни последних десятилетий. Инициатору этого движения – кружку «перелётных птиц» (Wandervogel) он посвящает даже свою главную книгу. Возникши в 1896 году в Берлине, кружок «перелётных птиц» становится, начиная с 1901 года, кристаллизующим центром обширного, охватывающего всю Германию, «движения перелётных птиц». Первоначально задача кружка – самостоятельные странствия учащихся во время каникул по Германии.

Неудовлетворённая школой молодежь, уходя от культуры взрослых в природу и в среду простого народа, создаёт здесь свой мир, мир самобытной и непосредственной жизни, удовлетворяющий стремление юности к приключениям, к героическому, к дружбе. Этот уход от культуры взрослых не преследовал сначала никаких определенных целей: в нём просто выразилось свойственное юности тяготение к самоопределению и выходу за пределы ограничивающей её кругозор повседневности. Неудовлетворённость настоящим, предчувствие новой, более свободной и полной жизни наивно сочетаются здесь со стремлениями обрести себя самого на лоне природы и в общении с простым народом, с его обычаями, песнями, празднествами. Если верно, что «юность есть одержимость бесконечным», и что «иметь юность – это значит смотреть с берега на волнующееся безбрежное море», то «движение перелётных птиц» было, пожалуй, чистейшим выражением этого стремления юности к бесконечному. <...>

Как бы то ни было, несомненно, «перелётным птицам» удалось создать свой особый стиль, стиль юности, резко отделявший их от бесстильности подражающих взрослым «молодых людей». Удалось ли им создать также свою культуру, как этого хотел Винекен? Можно ли вообще говорить о «культуре юности» в отличие от «культуры взрослых»? История германского движения молодежи даёт ясный ответ на этот вопрос.

Ставши фактом культуры, движение молодежи утратило как-то сразу свою самостоятельность и сделалось предметом борьбы различных пониманий взрослыми своей культуры. В самом деле, характерным уже было, что формула движения, принятая на этом празднестве, принадлежала взрослому – Винекену. «Свободная немецкая молодежь, гласила формула, желает путём собственного самоопределения и на основании собственной самоответственности искренне и правдиво строить свою жизнь. Ради этой внутренней свободы она при всех обстоятельствах выступает сплочённо». Следующий год (съезд в Марбурге) показал уже явно утрату своей самостоятельности движением молодежи, ставшим яблоком раздора культурной борьбы взрослых. «Перелётные птицы, – говорил на этом съезде (защищая старую формулу) Винекен, – собирают лишь силу ради силы, они нуждаются в положительных целях; эти цели даны в кругу идей свободной школьной общины». Большинство съезда приняло, однако, новую смягчённую формулу, признававшую права «культуры взрослых»: «передачу ценностей, накопленных и переданных старшими, мы хотим дополнить тем, что искренне и правдиво, на основании собственной самоответственности, будем развивать свои силы». <...>

История последних лет этого движения есть история его непрерывного расщепления под влиянием овладевающей им культуры взрослых: только крайнее («решительное») течение его выступает ещё против культуры взрослых вообще. Другие же течения его становятся придатком тех или иных партийных организаций. В настоящее время в Германии нет уже единого движения молодежи. Место прежних «перелётных птиц» заняли организации национальной, демократической, пролетарской, коммунистической, христианской и т. д. молодежи, т. е. молодежи, делящейся партийными перегородками, определяемой различиями культурно-политических идеалов взрослых. Так «движение немецкой молодежи» перестало быть самим собой, исчерпало себя.

Глубоко прав один из последних исследователей этого движения, в следующих словах подводящий его итоги: «Решающим основанием того, что движение молодежи исчерпало себя, является иное обстоятельство. Когда юность от простого чувства переходит к воле и к действию и приступает к творчеству культуры, то она делает это в возрасте, приближающемся к возрасту зрелого мужа, и стоит перед задачами, которые не могут быть разрешены с помощью одних только юношеских сил и на почве одной только

юности. Движение молодежи не имеет цели; как только оно ставит себе определенную цель, оно перестает быть движением молодежи». «Это движение не могла включить в себя никакая партия, им не могла овладеть никакая церковь и не смогло поглотить его никакое общество. Но и оно оказалось само недостаточно сильным, чтобы упразднить силы старой культуры и переплавить их в новые ценности». <...>

Почему немецкое движение молодежи перестало быть самим собой и распалось по партиям, разделяющим понимание культуры взрослыми? Основание этого кроется, на наш взгляд, в том, что подлинное отрицание авторитета возможно не путём его простой отмены, но путём его преодоления. Преодоление – это значит восприятие его в себя как низшего и подчинённого, в самой своей отмене сохранённого начала. Как преждевременное превращение урока в творчество приводит не к преодолению урока, а к дилетантизму, так и преждевременное отрицание авторитета в пользу разума приводит не к свободе, а к возрождению только изменившего своё внешнее обличие авторитета. Юность по существу своему есть только чувство бесконечности, только созерцание открывающейся безбрежности жизни, только мятеж против установленных традицией и авторитетов форм культуры. Дабы мятеж этот стал действенным преобразованием культуры, последняя должна быть воспринята её собственным отрицанием, иначе говоря, – авторитет должен быть превзойдён, а не просто упразднён для того, чтобы его можно было действительно преодолеть. Поэтому совершенно верно, что юность имеет свой собственный стиль, и достойны сожаления те люди, которые никогда не переживали мятежа против окружающей их не ими созданной, но извне им преподанной культуры, которые не зажигались никогда предчувствием нового, хотя бы и неопределённого, будущего, но всегда принимали мир так, как он есть, стараясь во всём походить на старших. Но имея свой стиль, юность не имеет своей культуры. Культура, по существу, едина, и действительно отвергнуть культуру можно только так или иначе её в себя восприняв.

Таким образом авторитет, хотя и возможно более пронизанный превышающей его свободой, остаётся необходимой границей, которую школа по самому своему существу не вправе переступать. Юность должна, «следуя побуждению своей собственной внутренней правдивости и сама отвечая перед собой, развивать сама свои силы». Однако это её самоопределение по необходимости есть только дополнение, не взрывающее школы, но только просвечивающее в ней. Задача школы остаётся по-прежнему ограниченной тем, что она в порядке живого предания передаёт юности ценности, накопленные старшими и унаследованные ими, в свою очередь, от предыдущих поколений».



На фотографии – члены молодежной организации «перелетные птиц» (нем. Wandervogel)

Философия России. С. И. Гёссен. Конспект 41. Проблема самоуправления в школе в философии Гессена

Сознание долга, чувство ответственности, мужество и выдержка, социальное чувство и терпимость – все эти качества, обычно выставляемые как цель нравственного образования и действительно чеканящие то, что принято называть «характером» человека, вырабатываются лишь благодаря надлежащей организации работы и совместной жизни учащихся, благодаря тому, что немцы называют деловитой предметностью (Sachlichkeit) и что составляет прямую противоположность всякому морализированию и всякой тенденциозности вообще.

С. И. Гессен «О понятии и цели нравственного образования»

В пятой главе работы «Основы педагогики» (1923) под названием «Ступень гетерономии, авторитет и свобода в школе» С. И. Гессен (1887–1950) показывает посредством поучительного примера разложения и внутреннего раскола на партии молодежного «бюндиш»-движения («перелетные птицы» (нем. Wandervogel)), преимущественное влияние отменяющего отношения к авторитету. Такое отношение фактически замещает его подлинное отрицание через *преодоление* или, иначе говоря, *снятие* (нем. Aufhebung, Гегель). Составляющие авторитета должны быть усвоены и преодолены как низшие или подчиненные, в самой своей отмене сохраняя собственное начало. Культура едина и действительно отвергнуть её возможно только так или иначе восприняв её начало. Далее Гессен обращается к идеям и конкретным примерам реализованного школьного самоуправления, таким как «Свободная школьная община», созданная в баварском селении Вйккерсдорфе Густавом Винекеном, американская система «школьных общин» (school-city-system), копирующая сложную машину государственных американских учреждений, и английская «префекториальная система» «public school». За подробностями обратимся к тексту:

«Установленный нами принцип организации авторитета, равно вырождающегося тогда, когда он отрывается от свободы и когда он преждевременно уступает место последней, может быть легко применён нами к конкретному вопросу школьного самоуправления. Очень многие думают, что проблема школьного самоуправления заключается в привлечении учащихся к управлению школой. Крайним решением этого вопроса в указанном направлении является опять-таки попытка Винекена. <...>

Отрицая, подобно Толстому, деление на субъектов и объектов воспитания, которое составляет основной порок старой школы, и провозглашая полное равенство учителя и ученика, Винекен, как видим, признаёт, однако, дисциплину, в создании которой участвуют сами ученики. Свобода есть для него не отсутствие принуждения, а подчинение долгу, «рыцарское служение Духу», и потому, по замыслу его, «свободная школьная община» означает не анархизм безначалия, а своеобразную патриархальную демократию. Надо сказать, однако, что Винекен сам сознаёт условность защищаемой им системы школьного самоуправления и не настаивает на механическом перенесении её в другие школы. Он сам подчеркивает значение того факта, что его «свободная школьная община» была основана совместно учителями и учениками, охваченными общей идеей «культуры юности», что она проводится в школе с интернатом, имеющим небольшое число учащихся без резких возрастных различий. Без уважения и даже благоговения к

школе, широкое самоуправление легко может, по мнению Винекена, повести к образованию партий, классовой борьбе, насилию одних учеников над другими. <...>

К тому же выводу приводит нас и рассмотрение других типов школьного самоуправления, из которых в последнее время особенное внимание в педагогической литературе обратила на себя американская система «школьных общин» (school-city-system), иногда называемая ещё системой Ghill'я по имени одного из её основателей и пропагандистов. <...>

С этой целью организация класса и школы должны была копировать всю сложную машину американских государственных учреждений, представительный строй с его выборами, парламентскими прениями, формы судебного процесса и выбираемые народом органы управления. Опыт, однако, показал, что заинтересованные вначале этой игрой в государство школьники сравнительно быстро остывали к ней и со временем начинали даже её тяготиться. На почве частых выборов и сложной системы парламентского обсуждения самых мелких вопросов повседневной школьной жизни развивалось стремление к прениям ради прений, желание отдельных и далеко не лучших учеников одержать победу на выборах и подобные нежелательные явления. Одним словом, копируемая школой государственная машина оказалась слишком сложной и работающей впустую: у неё не оказалось достаточно серьезного и обильного материала для переработки, форма вытеснила содержание, вследствие чего победа ради победы стала главным движущим её импульсом. <...>

Наиболее видный из современных американских педагогов Стэнли Холл тоже признаёт её, хотя и указывает на её опасности. Опасность её, по его мнению, заключается в чрезмерном «преобладании интеллекта за счёт более основной дисциплины воли». И потому надо следить, чтобы «здоровый и основной инстинкт неререфлектирующей лояльности по отношению к авторитету не ослабел и не уступил место скороспелому казуистическому разумничанью». Поэтому «школьное самоуправление» должно состоять не в копировании форм государственных учреждений, рассчитанных на совершенно другой материал, но в создании таких форм, которые бы соответствовали материалу школьной жизни, кругу тех простых и несложных вопросов, которые могут быть осилены учениками и в самостоятельном разрешении которых будет расти их личность. <...>

Если бы жизнь американской школы исчерпывалась уроками и занятиями, предусмотренными в школьных программах, так сказать её официальной частью, то даже самое упрощённое самоуправление не имело бы достаточно материала для переработки и превратилось бы или в фикцию, или в игру, культивирующую самые худшие пороки парламентаризма. Мы совершенно не поймём американской школы и её самоуправления, если не примем во внимание неофициальной, но от того не менее существенной и официально признанной стороны её жизни. Эта сторона может быть обозначена нами как интенсивная, нередко даже как бы переливающаяся через край общественность. <...>

«Развитая общественность есть самая характерная черта американской школы», – говорит её недавний исследователь проф. Рессель. – «Если американская школа развивает в своих учениках чувство долга, ответственности и вместе с тем дух инициативы, уважения к праву и закону, то этим она обязана не столько своей официальной программе, сколько своей неофициальной стороне – развитой и интенсивной общественной жизни». В этом – объяснение тех успешных результатов, которые по общему отзыву дала система «school-city: она явилась только как бы «государственной» формой для уже готового и сложившегося факта развитой «общественности»,

непрерывно доставляющей этой форме материал для организующей переработки. Ибо только там, где есть общественная жизнь, есть потребность и возможность самоуправления. Где её нет, всякое самоуправление вырождается в фикцию или игру. Поощрение самостоятельной общественной жизни учащихся должно, таким образом, предшествовать всякого рода дарованию прав самоуправления. <...>

В старинных английских средних школах («public school»), большинство которых охватывает несколько столетий существования (например Eton, Rugby, Winchester, Harrow), со стародавних времен существовала уже так называемая «префекториальная система». Эта система, имевшая много общего с системой иезуитской школы, состояла в том, что заслуженные ученики старших классов назначались «префектами» или «консулами» и получали право надзора и власти над своими младшими товарищами. В классе («form»), на уроках господствует учитель и обыкновенная школьная дисциплина. «Дома» («hous») господствует дисциплина того тесного кружка товарищей и учителя, в который он вступает новичком («fag»), беспрекословно повинующимся своему старшему же товарищу – префекту, и в котором впоследствии он сам в свою очередь становится префектом. Этот «дом», который ученик не покидает в течение всего своего пребывания в школе (public school обнимают учеников в возрасте от 14 до 19 лет) и которых несколько в каждой школе, есть средоточие интенсивной общественной жизни: наряду со спортивными интересами здесь получают своё выражение и признание интересы научные, художественные и др. Аристократическая замкнутость, исключительность этих отдельных «домов» соответствовала духу и потребностям английской аристократии.

Это было аристократическое самоуправление, но это всё-таки было самоуправление, широко культивировавшее самостоятельность учащихся, воспитывавшее в них чувства ответственности и долга, умение повелевать и повиноваться, уважать чужое и своё право. С середины XIX века эта аристократическая система самоуправления перестраивается на новый лад, отражая на себе общую перестройку английского общества и государства, умеющего сохранять свои старинные учреждения путём их постепенного преобразования: отпадает исключительность и замкнутость отдельных «домов», «префекты» и «консулы» не назначаются, а выбираются товарищами, положение новичков, обязанных раньше беспрекословным повиновением «префектам», уравнивается с положением других школьников. Ученики привлекаются и к поддержанию порядка и дисциплины не только «дома», но и в классе. Сохраняя во многом старинные формы, система английского школьного самоуправления в общем всё более и более приближается по духу к американской, поскольку этому не препятствует разность задачи организации ученической жизни в дневных школах и школах-пансионах. И там и здесь подлинной сферой ученического самоуправления является выходящая за пределы школы как таковой, самостоятельная общественная жизнь учащихся. <...>

Оно должно организовать школьников, превратить их из распылённой, разрозненной массы в целостно-расчленённый организм. Поэтому проблемы, им разрешаемые, должны быть проблемами самой молодежи. Ибо только в разрешении ею выдвигаемых и доступных ей проблем может расти и развиваться к свободе личность отдельного юноши. Эти вопросы могут быть проще или сложнее, но так как жизнь, которую ему надлежит оформлять, есть жизнь молодёжи, то эти вопросы должны быть вопросами юности, её «культуры». Но именно потому школьное самоуправление должно оставаться самоуправлением молодежи, а не превращаться в управление школой. Ибо чтобы создать свою, «новую» культуру, надо усвоить культуру настоящего – иначе вместо творчества нового получится только истощающий себя в бесплодном мятёже дилетантизм. Постольку авторитет, как носитель культурной преемственности, как хранитель наследия отцов, есть неотменимый в школе элемент. Пронизанный свободой,

ею оправдываемый и её создающий, авторитет должен оставаться самим собой, т. е. авторитетом. Это означает, что все вопросы школы, связанные с усвоением наследия отцов, с организацией работы, направленной на это усвоение, и с обуславливаемой ею дисциплиной, т. е. с тем, что обыкновенно называется «управлением» школой, не являются предметом ученического самоуправления».



На фотографии Густав Винкен (справа) с учащимися бесплатной школы в Виккерсдорфе, около 1925 г.

Философия России. С. И. Гёссен. Конспект 42. Право на образование в прикладной философии Гессена

Две обычно обособленные науки – учение об обществе и учение о воспитании – надо было не только привести во внешнюю связь друг с другом, но и показать, что они в глубочайших корнях своих объединены и неразрывно связаны между собой

Па́уль На́торп

В шестой главе работы «Основы педагогики» (1923) под названием «Ступень гетерономии, система единой школы» С. И. Гессен (1887–1950) тематизирует взаимную «пронизанность» свободы, принуждения и права, обеспеченную принципом обязательности школьного образования. Кроме того, он рассматривает становление права на обязательное школьное образование внутри политических систем, таких как государственный абсолютизм, классический либерализм и новый либерализм. Пришедший на смену государственному абсолютизму (для которого вопрос образования естественным образом проистекал из задачи усиления мощи и благоденствия государства), классический либерализм рассматривал обязательное образование как вмешательство государства в хозяйственно-культурную жизнь общества и нарушение свобод труда и капитала, поскольку обязательное образование предполагало законодательный запрет на детский труд. Сторонники нового либерализма (в привычных нам терминах под новым либерализмом Гессен подразумевает «социальный либерализм»), в большей степени признававшие значение прав-притязаний, видели в принципе обязательного школьного образования закономерное продолжение развития понятия свободы. За подробностями обратимся к тексту:

«Так как профессия одновременно означала сословие, то школа и носила характер сословно-профессиональный. Реформация в корне изменила этот взгляд на школу: объявив разум равноправным с благодатью источником веры, она должна была тем самым признать образование разумом необходимым составным элементом христианского воспитания и, поскольку последнее считалось обязательным для каждого человека, провозгласить принцип обязательности школьного обучения. При этом школьное обучение должно было, конечно, изменить свой характер: из специального, готовящего к учёной профессии, оно должно было стать общим, воспитывающим человеческий разум как таковой. Латинская школа должна была уступить место народной школе с преподаванием на родном языке. Уже Лютер (1530) обращается к государству с требованием обеспечить всеобщее обучение и сделать его обязательным. Это в интересах самого государства, которому нужны правители, пастыри, юристы, писцы, врачи, учителя. Это в интересах христианской веры: «Если власти могут принуждать своих подданных к ратному делу, чтобы они умели во время войны владеть копьем и ружьем, то сколь больше должны они заставлять их посылать своих детей в школу. Ибо самая опасная из всех войн, это война с дьяволом, который через отсутствие образования стремится втайне опустошить города и княжества от нужных людей». <...>

В самом деле, для абсолютизма не существовало вопроса о праве государства принуждать родителей отдавать своих детей в школу. Это право естественно вытекало из идеи общего блага, которую государство призвано осуществлять, в силу чего отдельные подданные являются только орудиями в руках всемогущего и не знающего пределов своей власти государства. Но, с другой стороны, именно потому, что «общее благо», т. е.

практически благо государства (пока в так называемом «полицейском государстве» оно не выродилось даже в благо правительства), было главной целью государственного бытия, определявшей всю его политику, государство не считало себя обязанным действительно обеспечить общее образование. Обучение было для него не столько проблемой права лица, сколько проблемой благоденствия и мощи государства. Не останавливаясь перед самыми жестокими мерами принудительного характера для заполнения нужных ему школ учениками (вспомним хотя бы очень характерную в этом отношении политику Петра Великого), абсолютистское государство ограничивало свою образовательную деятельность государственными нуждами и потребностями. Поэтому для него так и характерна система профессионального образования. <...>

Однако и либерализм, сменивший в начале XIX века абсолютистское воззрение на государство, первое время не был склонен проводить в жизнь принцип обязательности школьного обучения. Этот принцип не только, казалось, врывается в семейную жизнь. <...>

Вопрос об обязательности школьного обучения осложнялся ещё тем, что разрешение его предполагало одновременное законодательное запрещение использования детской труда в школьном возрасте и, следовательно, соответственный контроль над промышленностью. А это означало уже прямое вмешательство в свободные взаимоотношения труда и капитала, против которого особенно восставала догма правоверного либерализма. <...>

Если свобода не есть произвол, то это значит, что она не безгранична, но имеет пределы, полагаемые равной свободой другого лица. Пределы эти, как то выражено было уже в Декларации 1789 года, устанавливаются законом, впервые только придающим свободе прочные правовые формы. Подобно тому, как свобода слова не должна вырождаться в свободу клеветы, а свобода совести в насилие над инаковерующими, точно так же и свобода обучения не должна вырождаться в свободу оставления детей в невежестве. Если в помянутых случаях государство не допускает вырождения свободы в произвол, но вмешивается в отношения граждан между собою и своим вмешательством в пользу слабого вводит выродившуюся в насилие свободу в её законные границы, то тем более у него оснований определить законом и так называемую свободу обучения. <...>

Чтобы уметь отстаивать своё право, чтобы не стать слишком лёгкой жертвой злоупотребляющего своей свободой соседа, чтобы даже в подчинении оставаться лицом, сохраняющим свою самоценность, – для этого ныне необходим некоторый минимум образования, при отсутствии которого лицо утрачивает своё человеческое достоинство и превращается в простое орудие чужих замыслов. Само право, становясь с развитием присущей ему логической стихии всё более и более сложным предметом знания, предполагает у субъектов права, к которым оно обращается, всё большую и большую степень образованности, которую не могут заменить ни учреждение бесплатной юридической помощи, ни развитие в законодательстве учения об ошибке. С этой точки зрения обязательность школьного обучения есть не столько ограничение свободы родителей, сколько ограждение свободы детей, этих будущих граждан, не могущих сейчас самостоятельно отстаивать свою свободу от злоупотребляющих своей свободой взрослых. <...>

Так старое понятие равенства, как одинакового положения всех перед одним и тем же законом, фактически обращавшееся в величайшее правовое неравенство, углубляется в новом либерализме до понятия «равенства исходного пункта», «равных шансов» в борьбе. И, конечно, одним из основных условий этого углубленного понятия правового равенства является обеспечение за каждым того минимума образования, которое необходимо для

того, чтобы личность могла отстаивать в борьбе свои интересы и своё право, т. е. имела бы в борьбе равные шансы выигрыша. Такое понимание свободы и равенства отнюдь не означает односторонней помощи слабому: напротив, уравнивая шансы противников в борьбе, оно затрудняет победу, но и делает её зависимой не от случайных обстоятельств (в силу чего сплошь и рядом наверху находились именно слабые, недостойные победы элементы), а от инициативы, предприимчивости и творческой энергии борющихся. <...>

Как педагог прибегает к принуждению не потому, что он его хочет, а потому, что оно есть неизбежный и неотменимый извне факт жизни, и оправдывает своё принуждение тем, что оно, будучи в целом и в частях пронизано заданием свободы, подлинно изнутри отменяет себя самого, – точно так же и политик народного образования, запрещающий эксплуатацию детского труда и в свою очередь принуждающий родителей ребенка посылать его в школу, справедливо может оправдать это принуждение тем, что только оно одно из всех других принуждений ребенка способно образовать его к свободе и тем самым в будущем отменить себя самого. <...>

Сферой обязательного обучения была и останется школа, как бы предназначенная к тому всем своим гетерономным характером. Ибо стать «разумным существом» в правовом смысле, т. е. личностью, умеющей фактически использовать предоставленную ей формально свободу, способный отстаивать свое право, может только тот, кто, усвоив наследие отцов, подготовлен школой к свободному самоопределению. Отсюда присущая принципу обязательности школьного обучения тенденция всё большего и большего увеличения числа лет обязательной школы. <...>

Школа не есть очаг научного исследования. Напротив, задача её состоит в том, чтобы передать ученикам некоторую ограниченную часть результатов научного исследования. Свобода преподавания, таким образом, ограничена в школе необходимостью выбрать из всей необозримой области науки определённый ограниченный материал, наиболее подходящий для данной среды, особенности которого определяются не научными только, а хозяйственными и психологическими соображениями. Далее, школа не только обязательна, но она и не может по существу своему предоставить ученикам выбор учителя и предметов обучения. Учитель в школе имеет возможность принуждения по отношению к учащимся, которой не имеет университетский преподаватель. Уже поэтому свобода обучения в университетском смысле этого слова в школе невозможна. <...>

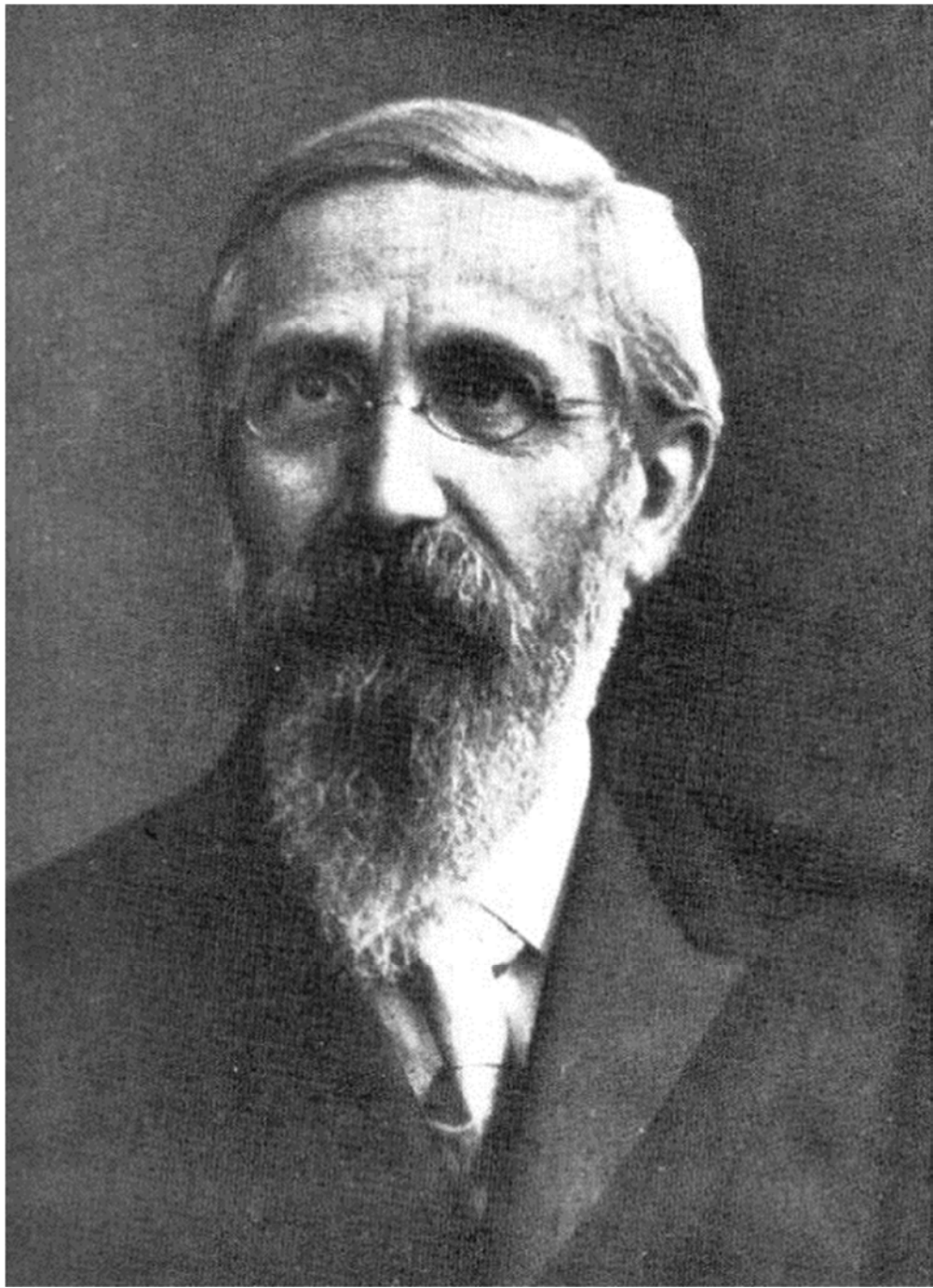
В отличие от Винкена Наторп не идёт так далеко в понимании автономии отдельной школы. Требуя «автономии духа» в смысле подчинения всей образовательной работы независимому от государства «совету духовной работы», он признаёт, что отдельная школа, как таковая, не может пользоваться правом полного самоопределения. Настаивая на децентрализации, он считает, однако, необходимым, чтобы школьная работа определялась в порядке иерархической последовательности общегосударственным «советом духовной работы», провинциальными образовательными объединениями и местными воспитательными организациями, причём, чем более местный характер носит соответственная инстанция, тем более конкретными могут быть предъявляемые ею к школе требования и осуществляемый ею над школою надзор. При этом органы автономной образовательной организации должны даже принимать во внимание требования государства, хозяйства и церковных союзов. Не требуя, таким образом, автономии школы как таковой, Наторп идёт, однако, гораздо дальше, чем Винкен: он имеет в виду полную реорганизацию государства в направлении так называемого «корпоративного социализма». Мы не можем здесь обсуждать этого вопроса.

«Корпоративному социализму», т. е. реорганизации государства на началах представительства «реальных интересов» науки, искусства, религии, хозяйства, права и т. д. (в отличие от атомистического представительства отдельных граждан, а на деле политических партий в современных демократиях), принадлежит на наш взгляд несомненное будущее. <...>

Зависимая от такого совета школа не будет автономной, а будет подчинена государству, воля которого в делах народного образования будет выкристаллизовываться уже не в виде компромисса между различными политическими партиями (как это имеет место в государстве, организованном на началах личного, или, фактически, партийного представительства), а в виде равнодействующей разнообразных потребностей, интересов и взглядов участвующих в процессе народного образования лиц, организаций и учреждений. Таким образом, гетерономная по характеру организуемой ею деятельности (урок) и по характеру своего внутреннего управления (авторитет), школа не может претендовать на автономию во вне. <...>

Но подобно тому, как урок должен быть пронизан творчеством, а авторитет – апеллировать к разуму ученика, точно так же и во внешней гетерономии школы должно просвечивать начало автономии. В этом и состоит отличие школы от университета: университет по существу автономен, и автономия его ограничивается (государством и церковью) постольку, поскольку кроме прямой своей задачи – организации научного исследования и научного образования – он выполняет и функцию подготовки граждан к практической деятельности, и притом в меру выполнения им этой своей функции. Школа, напротив, по существу своему гетерономна, но, поскольку образовательный процесс требует свободы и творчества, поскольку он должен быть пронизан духом науки и искусства, поскольку школа должна исходить из условий местной среды, она должна быть ограждена от опекающего надзора и механического вмешательства государства, преследующего интересы своего, в данный момент им так или иначе понимаемого, блага. <...>

При этом, однако, и школа в свою очередь не должна связывать свободы отдельного учителя готовыми образцами, а только, исходя из идеи целого, ставить ему задачу для разрешения. Наконец, в старших классах известное число уроков должно быть предоставлено уже не только инициативе и свободному выбору школы, но даже инициативе и выбору учеников. Таким образом, автономия университета, состоящая в свободном выборе учащимся своего учителя и изучаемого предмета и неосуществимая в школе, будет в ней всё-таки как бы просвечивать. Очевидно также, что ни общегосударственные, ни местные органы власти не должны связывать школы твёрдыми программами преподавания, что, впрочем, не исключает крайней желательности издания высшими школьными органами примерных программ преподавания, необходимых уже потому, что отдельные учителя не могут следить за всеми достижениями педагогической мысли и практики».



На фотографии – немецкий философ Пауль Наторп (1854–1924).

Философия России. С. И. Гёссен. Конспект 43. Идея единой школы в прикладной философии Гессена

Цель нравственности не менее «материальна» (т.е. имеет своё собственное содержание), чем цель науки или искусства, и она заключается в том, чтобы претворить человеческий мир в истинную общину, общину личностей или духов, и тем самым в конце концов персонализировать также и одухотворить целый мир

С. И. Гессен «О понятии и цели нравственного образования»

В шестой главе работы «Основы педагогики» (1923) под названием «Ступень гетерономии, система единой школы» С. И. Гессен (1887–1950) утверждает, что принцип обязательности школьного обучения (иначе – право на образование) открывает взгляд не только на проблему сочетания свободы с государственно-правовым контролем над школой. Данный принцип также раскрывает ключевую проблему школьной системы, которая достигает кульминации в понятии «единой школы». Совпадающее с развитием идей равенства, право на обязательное школьное образование должно быть не просто уравниванием всех перед законом, но и включать в себя фактические отношения жизни общества, которые, в свою очередь, и должны преобразовываться в «органическую» систему единой школы, дающей каждому «равенство исходного пункта» или «равенство шансов для каждого. За подробностями обратимся к тексту:

«Кроме экономического вопроса о материальных средствах, потребных для обеспечения каждому соответствующего его силам и способностям школьного образования, здесь ещё второй вопрос чисто правового, организационного характера. Если отдельные школы не составляют в совокупности своей системы, но каждая из них имеет свой особый, не согласующийся с другой учебный план, то переход из одной в другую, а, следовательно, и в университет или высшую техническую школу оказывается невозможным. Судьба ребёнка решается, таким образом, в 7 – 8 лет, когда ни его способности, ни склонности не могли ещё в достаточной мере определиться. Право на образование требует, следовательно, согласования отдельных школ между собою, т. е. единой школьной системы, построенной так, что каждому ребёнку путь в ней от основания к вершине представляется открытым. <...>

В самом деле, для просветительной политики абсолютизма характерно отсутствие единой школьной системы. Сословно-профессиональные интересы, в жертву которым приносились интересы отдельной личности, приводили к учреждению отдельных школ, разделённых между собою резкими, почти что непроницаемыми перегородками. Дворянские школы резко отделены от школ непривилегированных сословий, учительские семинарии – от разнообразных ремесленных школ, коммерческие училища представляли тоже совершенно особый тип школы. Наконец, народная школа была резко отделена от высших типов школ.

Школы создавались применительно к текущим нуждам государства и представляли собою пёстрый агрегат самых различных программ, прав и начальственных инстанций. Школьная система, как таковая, отсутствовала. Отсутствовало единое управление над школами, каждое ведомство применительно к своим нуждам имело свои школы со своими планами и духом преподавания и воспитания. При этом только незначительная часть привилегированных школ открывала выход в высшую школу. Большинство школ оканчивалось «тупиками»: ввиду полной несогласованности программ,

окончившие их даже успешно не могли идти дальше и поступить в высшую школу. Высшее образование было, таким образом, привилегией немногих, с самого начала имевших удачу поступить в привилегированную школу, готовившую в университет. <...>

Напротив, классический либерализм, как он имел место в Англии и Америке, означал уже полное отсутствие плана. Наличие одной только частной школы, определявшей в своей программе и в общем духе преподавания волею её учредителей и держателей, приводило к чрезвычайному разнообразию школьных типов, между собою мало чем связанных. Это отсутствие школьной системы во вне проявлялось уже не в многоведомственности, как в абсолютизме, а в отсутствии какого бы то ни было специального государственного школьного органа, так же как и в установившейся практике экзаменов при поступлении в высшую школу, тоже чрезвычайно разнообразных в зависимости от школы. <...>

Первый этап школьной политики либерализма, после того, как государство вступило на путь вмешательства в школьное дело, и характеризуется унифицирующей тенденцией. Она соответствовала понятию равенства классического либерализма, которое, как мы знаем, понималось им отвлеченно – в смысле одинаковости предоставляемой всем правовой защиты. Этот процесс унификации школы особенно ярко проявился в Соединенных Штатах. <...>

Между тем, формально проведенное равенство новой единой школы на деле оказалось величайшим неравенством, и внешне утверждённая свобода образовательного пути тяжким и мало оправдываемым насилием. В самом деле, хотя школа предоставляла всем равную возможность поступления в университет, фактически кончала обе ступени школы и переходила в университет едва одна десятая часть всех учащихся – в силу экономических условий, неспособности, отсутствия призвания к «ученой» профессии и т. д. Большая часть учащихся не только не поступала в университет, но и во вторую ступень школы, программа которой равнялась по университетской школе, имевшей своим назначением подготовку в университет. Всем им школа не давала того, что она должна была им давать – подготовки к своей профессии, к жизненной борьбе, к конкуренции, в которую вступали ученики по выходе из школы. <...>

Задача состояла, таким образом, в том, чтобы пробить из школы новые выходы в жизнь, соответственно нуждам и потребностям учащихся. В этом направлении и происходила за последние 10 лет перестройка американской школы. Схематически и в общих чертах итоги этой перестройки могут быть изображены следующим образом (см. изображение схемы в самом низу):

Приведённая схема показывает, что прежнее механическое равенство однообразия заменяется в школьной системе более органическим единством, включающим в себя многообразие конкретных потребностей жизни. Отвлечённая общность одинаковости (*Allgemeinheit*) уступает и здесь место конкретной целостности (*Allheit*), сочетающей формально-правовое требование единства и равенства с признанием фактического многообразия жизни, которую право призвано регулировать. Таким образом, принцип целостности, конституирующее значение которого для внутреннего строения школьной работы было нами создано выше, лежит в основании также и школьной системы в целом. Постольку «единая школа означает единство организации, а не единственность школьного учебного плана». <...>

Смысл «права на образование» состоит в том, что государство обеспечивает каждому равную возможность вступить в жизнь наделённым тем минимумом

образования, которое позволит ему отстаивать своё право, свою личность и воспрепятствует соседу превратить его в простое орудие своих замыслов. Но именно для того, чтобы равная возможность была действительно равной, необходимо, чтобы равенство правового требования восприняло в себя многообразие фактических отношений. Это и делает «единая школа» в своём более современном понимании. Вместо отвлечённого равенства перед законом она осуществляет «равенство шансов для каждого», или «равенство исходного пункта». <...>

К сходным с американскими результатами пришла и швейцарская школьная система. Единая школа получилась здесь путём постепенного приспособления друг к другу существовавших ранее и между собою не связанных типов школ, путём пристроек, дополнений, обеспечения взаимного перехода из одного типа школы в другой. Эта система более исторична, более пестра, менее рациональна, чем американская.<...> На общем базисе шестиклассной элементарной школы (с одним иностранным языком в старших двух классах) возвышается несколько различных типов школ, приспособленных друг к другу таким образом, что из каждого типа в другой обеспечен своевременный и не вызывающий потери времени переход. <...>

...система взаимного приспособления различных типов школ предполагает широкую организацию дополнительных уроков и занятий для переходящих в новый для них тип школы учеников, что возможно без излишнего переобременения здоровья учащихся только при так называемом «подвижном учебном плане», оставляющем ученику свободу выбора некоторого числа уроков. Она также показывает, что только взаимное приспособление школ друг к другу, т. е. включённость в систему единой школы может действительно обеспечить «право на образование», куда входит возможность достижения, в меру сил и способностей, любой образовательной ступени. В этом и состоит существенное различие между государственным контролем над школами в абсолютистском государстве и школьным контролем в современном правовом государстве: если определявшая весь его характера цель первого была «благо государства», то последний имеет преимущественной своей целью «право учащегося». <...>

Апория единой школы состоит не только в том, что, содействуя проявлению таланта каждого и тем самым будучи мощным фактором народного богатства, она со своей стороны уже предполагает довольно высокий его уровень. Трудность предстоящей законодателю задачи состоит в том, чтобы поднять широкие народные массы до высших ступеней образования без понижения, однако, уровня этих высших его ступеней. <...>

Единая школа не должна стать фетишем, в угоду которому можно жертвовать даже тем, чему она сама должна служить средством. А для этого она не должна идти путём механического униформирования, ведущего, как мы знаем, к прямо противоположным результатам, а путём взаимного приспособления, путём органического разветвления и дифференциации, которым только и может быть достигнута в большей или в меньшей степени идея конкретной целостности, лежащая в основе самого понятия единой школы. Действительно, задача «единой школы» – «предоставить каждому соответствующее его дарованию образование, так чтобы было обеспечено правильное и своевременное раскрытие каждой способности в человеке», – это задача не допускает своего полного и окончательного разрешения. <...>

Подобно «трудоу школе» и «единая школа» есть идея, – идея не в смысле произвольного продукта воображения, но в смысле укоренённого в самом существе права и школы требования, которое в меру богатства, доброй воли законодателя и творческой энергии учителя может получать своё всё более и более полное осуществление. <...>

Выводя единую школу из права личности на образование, мы определили главную её задачу как «предоставление каждому соответствующего его дарованию образования». Однако такое ограниченное рамками отдельного человеческого индивида понимание единой школы слишком узко. Ограждая личность человека, обеспечивая ему соответствующее его дарованию образование, единая и органически разветвлённая школьная система создаёт тем самым также и коллективную личность народа. Обеспечить каждому дарованию соответствующее образование – это значит поставить каждого на место, на котором его общественная ценность будет наибольшая, на котором он не только для себя, но и для целого сотворит лучшее, на что он вообще способен. Но направить каждого на удовлетворяющий его, т. е. развивающий его собственную личность труд и тем самым помочь ему найти «своё» место в обществе, – разве это не значит укреплять единство народа, работать над превращением его из механического агрегата борющихся между собою и сталкивающихся в безысходных противоречиях воль в органическое цельное существо, имеющее свою единую коллективную волю? <...>

Единая школа оправдывается не только тем, что она созидает личность отдельного человека, проявляя по возможности все заложенные в ней способности, но и тем, что, созидая её, она тем самым созидает и коллективную личность народа. Именно потому, что заданность той и другой не исчерпывается никакими достижениями, единая школа, кроя в себе возможности бесконечного разветвления и дифференциации, остаётся сполна никогда не осуществимой идеей».

Год обучения	Возраст	Старый план	Новый план					
			Сельское хоз-во	Домашнее хоз-во	Общественное образование	Коммерческое образование	Промышленность	Подготовка к высшей школе
12	17 – 18	Средняя школа						
11	16 – 17							
10	15 – 16							
9	14 – 15							
8	13 – 14	Начальная школа (8 лет обязательных)	Сельское хоз-во	Домашнее хоз-во	Общественное образование	Коммерческое образование	Промышленность	Подготовка к высшей школе
7	12 – 13							
6	11 – 12							
5	10 – 11							
4	9 – 10		(9 лет обязательных)		Начальная школа			
3	8 – 9							
2	7 – 8							
1	6 – 7							

Американская школьная система

Приведённая Гессеном схема учебного плана в рамках американской школьной системы.

Философия России. С. И. Гёссен. Конспект 44. Степень автономии и учение Платона о Государстве в прикладной философии Гессена

Но быть может, есть на небе его образцы, доступный каждому желающему: глядя на него, человек задумается над тем, как бы это устроить самого себя. А есть ли такое государство на земле и будет ли оно – это совсем неважно. Человек этот занялся бы делами такого – и только такого – государства.

Платон «Государство»

В седьмой главе работы «Основы педагогики» (1923) под названием «Степень свободного самообразования (автономия) или теория внешкольного образования» С. И. Гессен (1887–1950) переходит в своих размышлениях от ступени гетерономии к высшей ступени нравственного образования – к автономии («самозаконности», самообразованию). В организации гетерономии (т. е. необходимом принуждении школьной дисциплины) должна была просвечивать автономия, от которой она и получает собственное оправдание и смысл. Задачей на ступени автономии становится определение целей нравственного образования, исследование понятий свободы, личности, призвания, внешних условий общежития, при которых задача нравственного образования может быть по-своему разрешена взрослым человеком наилучшим образом. Выяснение внешних наилучших условий общежития является задачей политики как науки о должном, правовом и государственном устройстве. Педагогика, этика и политика обнаруживают тесную взаимосвязь. В связи с этим Гессен обращается к работе Платона «Государство». Гессен утверждает, что несмотря на ряд неизвестных Платону задач, стоящих перед современным обществом, правота греческого философа состоит в том, что проблема образования личности в своей основе тождественна проблеме всего культурного целого. Это платоновская идея, согласно Гессену, по-прежнему остаётся актуальной. Обратимся к тексту:

«Переход от урока к творчеству, от подчинения авторитету к подчинению разуму, вообще от ограниченной организации школы к беспредельной текучести жизни особенно ярко обнаруживает бесконечность самой задачи образования. Здесь впервые образование явно открывается, как бесконечное задание всей жизни человека. В самом деле, если урок по существу ограничен той целью, которую он определяет, и, значит, допускает своё окончательное и завершённое выполнение, то творческая работа – и в этом состоит существенный её признак – не знает пределов достижения. Всякое достижение в творчестве есть только этап для новых достижений. Именно потому, что цель работы в творчестве ставится себе самим работающим, достигнутая цель тотчас же выдвигает здесь новые цели работы. Удовлетворение достигнутым означает смерть творчества, оно свидетельствует о том, что интуиция, лежащая в основе творчества, иссякла, и ещё недавний творец перестал творить. <...>

... тот же момент бесконечности отличает и самую среду, в которую вступает человек, покидая школу. Для школьника школа есть нечто ограниченное и, как бы она ни была пронизана жизнью, – всё же отдельное от жизни: в школе он только готовится стать гражданином и человеком, но его работа в школе есть прежде всего работа для себя и для школы. Иначе обстоит дело с учителем этой школы, нередко ещё недавним её учеником: работая в школе, учитель тем самым работает для всего учительства вообще, а как таковой – для своего народа в целом. Но, работая для своего народа, подвигая его вперед по пути культуры, он тем самым работает и для всего человечества. Так учитель

данной школы вырастает до учителя вообще, учитель – до гражданина данного народа, гражданин данного народа – до гражданина культурного мира вообще. Школа – это непосредственное место приложения им его творческого труда – раздвигается до рамок народа, а народ – до рамок всего человечества как единого целого. <...>

Это есть «человечество» в старом смысле слова, в смысле «человечности» (Menschheit-Humanität) как бесконечно раздвигающейся в процессе истории совокупности сотворённого и заданного. Но если так, то это значит, что общество, как та среда культурной работы, в которую человек вступает после школы, кроет в себе момент бесконечности. <...>

Так ступень автономии открывается нам во всей своей беспредельности. Она, поистине, есть тот «безбрежный океан красоты», который, по слову Платона, развёртывается перед человеком, когда, пройдя предварительные ступени образования, он от созерцания красоты в отдельных людях, затем в отдельных занятиях и профессиях и в отдельных знаниях переходит к лицезрению её в ней самой, в её идее. И найти своё устойчивое место в этом безбрежном океане жизни, т. е. обрести своё призвание, свою индивидуальную, никем другим не заменимую должность в мире, – это и значит определить себя самого, стать свободным, разрешить для себя проблему автономии. В этом постепенном углублении профессии человека, вырастающей до призвания, и связанном с ним расширении окружающей человека среды как места приложения его труда, и состоит задача нравственного образования на ступени автономии. <...>

Особенно тесно связал педагогическую проблему с этической и политической Платон в своём диалоге «Государство», служащем одновременно и педагогическим трактатом и сочинением по этике и политике. <...>

Нижнее начало, или, как выражается Платон, «низшая часть» души – это чувства. Чувства представляются Платону множественным началом души. Они направлены на внешние предметы (как, например, голод, жажда, страх) и, прилепляясь к ним, отвлекают человека от внутренней сосредоточенности в себе к внешнему миру. Каждое чувство тянет человека в свою сторону, стремится окрасить своим цветом всю душу человека и, превратившись в страсть, поглотить в своём всё пожирающем пламени все другие чувства. В этом смысле всякое чувство своекорыстно, направлено против целостности души. Платон уподобляет чувственную часть души (которую он называет способностью вожеления) многоголовому зверю, бесформенное тело которого, лишённое единого центра, готово разорваться на части. Вторая «часть» души – это воля, которую Платон называет верным стражем души и уподобляет льву или псу, стоящему на страже дома. Воля умеряет отдельные чувства, не даёт им превратиться в страсть, – постольку она охраняет целостность личности человека. Но сама она только чисто исполнительная способность. Руководит волею высшая часть души – способность познания, или разум. Это подлинно человеческое начало в человеке. Потому Платон и говорит о нём как о «внутреннем человеке» в человеке, дающем направление всей линии его поведения и сообщающем единство его личности. Задача воли – блюсти это, преподанное разумом, направление жизни человека и загонять в подполье человеческой души отдельные чувства, отвлекающие человека от его назначения. <...>

Организация чувств – это второй путь их преодоления, противоположный аскетическому пути механического подавления. Сами по себе чувства не являются злом: они становятся злом тогда, когда, не подчиняясь никакому высшему началу, в беспорядке толпятся в душе, готовые в любой момент увлечь её – каждое в свою сторону, – в сторону той или иной страсти. Но организовать чувства – это значит кинуть их все в направлении

единой цели, сообщить им всем единство движения. Тогда вместо того, чтобы кидать ладью человеческой души из стороны в сторону, они, уловленные парусом и рулём, восставленными волею, только увеличат мощь движения души в направлении, указываемом ей её кормчим. Так из задачи целомудрия вырастает уже для воли новая задача – задача неуклонного преследования однажды поставленной цели. В этом состоит добродетель мужества. <...>

Для мужественного человека, преследующего какую-либо цель, всегда есть нечто высшее, по отношению к чему данная конечная цель занимает подчинённое положение. Для храброго человека данная конечная цель сама есть наивысшее, почему он и не останавливается ни перед чем для её достижения, а раз достигнув, переходит к новой цели, которую преследует с тем же механическим бесстрашием. Если храбрый человек ничего не боится, то мужественный человек, напротив, боится. Правда, он боится одного – изменить себе самому, своему назначению, своей индивидуальной линии должностования. И потому, когда конечная цель, которую он до сих пор преследовал, вступает в конфликт с последней целью его существования, он отступает от неё или преобразовывает её согласно требованию этой последней цели. <...>

Напротив, храбрость механична: цель, которую преследует храбрый человек, мертва, готова и дана в неизменном, окончательном виде. Так из задачи мужества вырастает для человека новая задача – постижения им идеи Добра, как высшего мерилки отдельных целей его деятельности, как того последнего начала, которому только единственно и принадлежит долг неотступной верности, преследуя которое личность обретает своё призвание в мире. В этом постижении идеи Добра и тем самым своего назначения (что составляет, по мысли Платона, задачу разума) и состоит высшая из всех добродетелей – добродетель мудрости. <...>

Постольку добродетель едина: отдельные добродетели суть только стороны единой добродетели, сочетающей в себе в гармоническом синтезе все отдельные свои моменты. Эту полноту добродетели – гармонию всех отдельных её моментов – Платон называет правдой или справедливостью. <...>

Как только низшая добродетель отрывается от высшей, гармония нарушается, и государство начинает вырождаться. Этот путь вырождения начинается с того, что мужество отрывается от животворящей его мудрости. Сословие стражей выходит из повиновения сословию философов, честолюбивое преследование временной цели заменяет собою служение общему благу. Война из средства охранения целостности государства становится самоцелью. Аристократия вырождается в «тимархию», в господство военного сословия, руководимого храбростью и честолюбием. Военное сословие вместо того, чтобы преследовать интересы общего блага, начинает преследовать свои классовые интересы, обеспечивает себя частной собственностью. Так возникает разрыв государства как бы на два народа: на богатых и бедных. Но храбрость, исчерпав себя в достижении представлявшихся ей временных целей, уступает место рассудочному благоразумию, стремящемуся сохранить добытое путём умеренного его использования. Так тимархия переходит в олигархию, в господство немногих. Вначале в олигархии соблюдается ещё умеренность: господствующий класс умеет ещё жертвовать мимолетными и ближайшими своими выгодами ради отдалённых и более основных интересов.

Беззастенчивое преследование корыстных интересов сдерживается ещё некоторое время доводами благоразумия, в основе которых тоже лежит, правда, личный интерес, но которые, подавляя произвол и страсти, сохраняют ещё некоторое право и добродетель.

Однако «умеренность», не питаемая более животворящим её мужеством, отмирает. Своекорыстный, собственнический интерес, не направляемый более мужеством на достижение отдаленных и высших целей, проявляется во всём своём разнузданном произволе. Он одинаково охватывает как господствующий, так и подчиненный класс. И так как на стороне подчинённого класса сила числа, то после открытого разрыва и гражданской войны масса побеждает. Воспитанная олигархией, масса хочет стать на её место. Олигархия сменяется демократией. Демократия – это господство массы, руководимой исключительно своекорыстием и страстью. Государство и индивид здесь совершенно лишаются всякой целостности, распадаются на мелкие части, представляя собою агрегат взаимно ничем между собою не связанных атомов.

На фоне отвлечённого равенства торжествует случайный человек и случайный интерес, превозмогший другие в силу чисто временных и случайных обстоятельств. Уничтоженное в своей целостности и раздираемое непрерывной внутренней борьбой государство становится в конце концов достоянием диктатора, утверждающего свою власть на почве всеобщей усталости и безразличия. Демократия переходит в тиранию, которую она всегда неизбежно порождает. Этим завершается круг вырождения государства: в тирании государство окончательно перестаёт быть самим собою, из «общего дела» становится собственностью отдельного человека. Но и индивид в тирании перестаёт быть самим собою. Даже сам тиран, руководимый исключительно чувством страха и желанием сохранить свою власть, превращается в раба сменяющихся и внешне определяемых страстей. <...>

Задача государственного строя – обеспечить в государстве господство общего блага: «общность радости и горя». С этой задачей вполне совпадает задача образования: отвлечь человека от узко субъективных интересов и заставить его проникнуться интересами целого. Отсюда коммунизм Платона, отличающий равно как его политику, так и его педагогику. Цель этого коммунизма – жизнь в общем. А так как от жизни в общем больше всего отвлекают частная собственность (питающая своекорыстный интерес) и семья (дающая иллюзию общего начала, но преследующая притом всё же частные цели), то оба института в совершенном государстве должны быть упразднены. Этот коммунизм не экономический и не политический. Его мотивом является не уничтожение эксплуатации одного лица другим и не осуществление экономического и политического равенства (как в современном коммунизме). Мотивы Платонова коммунизма исключительно этико-государственные: сохранение целостности государства и души отдельного человека через подчинение их идее Блага. <...>

Идея Добра есть для нас не столько предмет знания, сколько предмет действия и, следовательно, не столько «общее благо», которое, будучи познано мудрейшими и учёнейшими, может быть навязано всем остальным принудительным образом, сколько «свобода» и «личность», которые обретаются каждым путём его автономного действия. И потому путь образования представляется нам уже не в виде единой громадной школы, обнимающей жизнь человека с рождения до начала преклонного возраста, но расчленяется на несколько ступеней, отмечающих последовательное вытеснение принуждения свободой и увенчивающихся свободным самоопределением человека».



Фреска «Афинская школа» (1510–1511), Рафаэль Санти (1483–1520).

Философия России. С. И. Гёссен. Конспект 45. О понятии путешествия в прикладной философии Гессена

Трудно даже вообразить, что может образованный человек сделать для себя и для других, коль скоро не власти ради почувствует потребность опекать многих, побудит их вовремя делать то, что они сами рады бы сделать, и поведёт к целям, которые они чаще всего ясно видят перед собой, только идут к ним неверными путями

Иоганн Вольфганг Гёте «Годы учения Вильгельма Мейстера»

В седьмой главе работы «Основы педагогики» (1923) под названием «Ступень свободного самообразования (автономия) или теория внешкольного образования», С. И. Гессен (1887–1950) обращает внимание на феномен путешествия – путешествия, в которое отправляется человек, прошедший этап школьного образования. Путешествие понимается Гессеном не как пресловутое «паломничество» туриста к общепризнанным объектам культуры, а прежде всего как *духовное странствие* в поисках собственного места в мировом *целом*, которому вовсе не обязательно соответствует географическое передвижение. Поскольку педагогические сочинения уделяют недостаточно внимания этой теме, Гессен обращается к литературному жанру «образовательного романа» – или, как его называют немцы, «Bildungsroman». В данном контексте Гессен рассматривает многообразие путей духовного сообщения. Кроме того, он определяет образовательную функцию таких «конкретных» учреждений, как библиотеки, журналы, музеи, высшие учебные заведения. Согласно мыслителю, все они обеспечивают контекст для познавательного и нравственного поиска на этапе свободного (автономного) самоопределения личности. Обратимся к тексту:

«Путешествие в нашем смысле слова не есть пассивное созерцание чужого уклада жизни, но активное сопричастие культурной работе, совершающейся за пределами родины, погружение в самый процесс творчества иного культурного круга. Если мы бы хотели парадоксов, то мы бы сказали, что путешествие в нашем смысле слова не связано необходимо с передвижением в пространстве. Можно передвигаться в пространстве с быстротой экспресса и духовно не менять обстановки, как это делает, например, большинство туристов, не покидающих с начала путешествия того однообразного многоязычного, интернационального общества, которое до войны обнимало собою весь мир и от которого отдельными депанданами являлись спальные вагоны и отели, разбросанные по всему лицу Земли и располагающие своих постояльцев равнодушно пронеситься с усвоенной ими скоростью экспресса не только мимо памятников старины, но и мимо самой окружающей их жизни. И можно, напротив, духовно странствовать, активно быть причастным культурной работе, совершающейся за пределами родины, не выезжая за всю свою жизнь далее сорока верст от своего родного города, как это было, например, с Кантом, творчество которого росло, впитывая в себя всё то, что совершалось в его время в философии и смежных с нею областях духа не только в Германии, но и во всех других странах культурного Запада – в Англии (Юм, шотландцы), во Франции (Руссо, Дидро, Великая Революция), в Дании (Сведенборг), в Швейцарии (Базедов). <...>

Кочевые народы менее всего «путешествуют», т. е. их передвижение в пространстве нисколько не способствует, но скорее мешает им вступить в культурное общение с другими народами и тем самым причаститься общему культурному творчеству человечества. Народу большею частью надо осесть, пустить корни в землю для того,

чтобы, вступив в культурное общение с народами, начать свой путь в стране человечества. Этот путь, совершаемый народами в стране человечества, мы и называем историей народа, а всю страну человечества, в которой отдельные народы совершают свой страннический путь, – всемирной историей. Для народа вступить во всемирную историю – это значит войти в соприкосновение с другими народами на почве культурного творчества и через это духовное столкновение с другими, проявить своё собственное Я. Чем интенсивнее и разностороннее культурное общение народа, тем ярче и богаче его собственная история, его страннический путь в стране человеческой культуры. Поэтому и преемственна культура: вступить во всемирную историю – это почти всегда означает перенять культуру у иного, исторически старейшего, народа. Лишний раз здесь подтверждается установленная нами уже ранее истина: лишь на фоне целого проявляется индивидуальность. Нужно приобщиться чуждому, чтобы обрести своё собственное Я. Найти призвание, т. е. своё индивидуальное место в мире, – это значит выйти за пределы своего, пуститься в путь в страну чуждого. <...>

Проблема обретения человеком своего назначения есть основная проблема классического романа Гёте. Вильгельм, который в «ученических годах» бесцельно шатается из стороны в сторону, тщетно стараясь найти свою личность, являющуюся единственным предметом его исканий, находит её в «Страннических годах» после того, как он перестал её искать и решился, забыв о ней, беззаветно отдаться скромной и ограниченной профессии хирурга, в выполнении которой он становится незаменимым членом объемлющего его «союза странствующих». Весь «Вильгельм Мейстер» пронизан этой основной идеей: тот, кто ищет себя, никогда себя не найдет. Только действуя в этом мире, отдаваясь ему нашим всегда ограниченным действием, обретаем мы в этом мире своё собственное Я. Гёте не устаёт подчеркивать всю тщетность, весь вред для личности занятия своей собственной особой. «Как можно познать себя самого? Никогда через простое созерцание, но только через действие. Попытайся выполнять свой долг и ты сразу узнаешь, что в тебе кроется. Но что такое твой долг? – Требование дня». <...>

Личность находит себя лишь тогда, когда она расширила своё Я до целого, а это возможно лишь через погружение её в это целое, в котором она находит своё индивидуальное место лишь благодаря беззаветной своей работе в пределах ограниченной профессии, растущей как бы изнутри по мере развития в ней личности трудящегося. В так понятом обретении себя самого и состоит задача странствия. <...>

Но и самоё это странствие остаётся подлинным странствием духа и не вырождается в пустое шатание из стороны в сторону лишь тогда, когда оно есть не уход от родины для развлечения собственного Я, а когда в нём ищется человеком его призвание, как ограниченное и «родное» ему место приложения его труда. Тем самым обнаруживается внутреннее диалектическое единство противоположных с виду начал «родины» и «странствия». Если к духовной родине ведёт страннический путь, то и странствие в подлинном смысле слова возможно лишь через «родину», которая должна просвечивать в нём, как искомый в нём и оправдывающий его момент. <...>

Мы остановились так подробно на «образовательном романе» потому, что он лучше всяких трактатов по педагогике выясняет существо основной проблемы внешкольного образования – проблемы странствия человеческой личности в её бесконечном пути к собственному самоопределению. Мы знаем уже причины молчания педагогики в интересующем нас вопросе. Если педагогическая теория на высшей ступени нравственного образования по необходимости переходит в этику, поскольку речь идет об отвлечённых принципах образования, и в политику, поскольку речь идёт о конкретных условиях осуществления, то на долю самой педагогики только и остаётся, очевидно,

изложение конкретного пути развития определённой человеческой личности. Раз в самом понятии правила, которому должно следовать, чтобы достичь внутреннего самоопределения, заключается противоречие, то для конкретного изложения остаётся только повествование о том, как та или иная личность фактически достигла самоопределения. Но это и возможно сделать лишь в виде биографии, автобиографии или в художественной форме образовательного романа.

Это есть путешествие в стране духа, в мире человеческой культуры, в течение которого деятельность человека приобретает всё более характер творческого призвания, а круг его общения последовательно расширяется, вбирая в себя в пределе не только всё нынешнее поколение в его настоящей творческой борьбе, но и прошлое и даже будущее человечество <...>

Мимолетный разговор, случайная встреча, прочитанная книга, прослушанный концерт или лекция, театральное представление – всё может стать значительным и глубоким событием в этом странствии человеческого духа. Поэтому дать сколько-нибудь полную теорию средств самообразования невозможно. Однако на некоторых из них, развившихся к нашему времени в обширные самостоятельные учреждения, следует остановиться подробнее. Таковыми в особенной степени являются в настоящее время библиотеки, музеи, высшие учебные заведения, журналы, выставки, лекции и доклады в научных и профессиональных обществах – эти духовные пути сообщения, облегчающие современному человеку его образовательное странствие. <...>

Из них библиотека и музей, будучи хранилищами того, что человеческий дух отложил в виде прочных кристаллов в процессе своей творческой деятельности, являются по преимуществу средствами общения с прошлым и настоящим, поскольку оно уже отстоялось в застывших и законченных формах. Напротив, журнал, доклады и лекции, отражая непрерывную текучесть творческого процесса, являются преимущественно средствами общения с настоящим в его порождающей всё новые формы подвижности. Замечательно, что за исключением высших учебных заведений, все эти установления не имели при своём возникновении образовательной цели. Библиотека и музей возникли из собраний книг и редкостных вещей при королевских и княжеских дворах. Журналы, научные и профессиональные общества – из естественной для всякой научной и практической деятельности потребности высказывания, общения и объединения интересов. С другой стороны, университеты и высшие технические школы, бывшие при своём возникновении по преимуществу учебными заведениями, всё более и более приобрели характер очагов чистого и технического научного знания, имеющих самостоятельное научно-исследовательское значение и помимо своей первоначальной педагогической функции. <...>

Первоначально случайная по своему составу, она всё более и более ставит себе целью систематическую полноту книжного фонда. Так как более или менее абсолютная полнота доступна лишь немногим центральным государственным библиотекам (и то только в отношении литературы данного государства), то задача библиотекаря публичных и академических библиотек состоит в том, чтобы не потеряться во всё увеличивающемся книжном потоке, а умелым выбором значительного и характерного собрать в библиотеке всё то, что бы делало её действительным отражением человеческой культуры. Необходимые для этого проницательность и особое чутьё значительного и характерного получают своё подспорье в чрезвычайно развившейся в настоящее время библиографической технике. Невозможность объять всё приводит к тому, что за исключением немногих центральных библиотек, намечается специализация отдельных библиотек: отказавшись от абсолютной полноты, библиотека стремится достичь систематической полноты по крайней мере некоторых определённых отделов.

Другая сторона развития современной библиотеки – это постоянный и неуклонно идущий вперед процесс приближения её книжного фонда к читателю. Так увеличивается время функционирования библиотеки, отменяются обычные ранее ограничения и требовавшиеся ранее гарантии при выдаче книг на дом, ускоряется процесс выдачи требуемой книги. Этой же цели служат достигшие ныне высшей степени наглядности систематические и алфавитные каталоги, ранее или совершенно отсутствовавшие или бывшие недоступными публике. Наиболее ходкие книги и справочные издания устанавливаются в особой комнате, открытой для посетителей, которым предоставляется возможность пользоваться ими самостоятельно, без отнимающих столько времени предварительного требования и контрольной записи. Учреждается обмен между отдельными библиотеками и центральное бюро, дающее читателю справки о местонахождении требуемой редкой книги. А главное – меняется самая психология библиотекаря: классический тип старого библиотекаря как custos'a, т. е. простого сторожа вверенных ему книжных богатств, смотрящего на читателя как на своего личного врага, становится всё более и более анахронизмом. <...>

Организация университета и должна соответствовать этому требованию свободы: выбор университета, факультета, учебного плана, учителя должен по возможности быть предоставлен самому учащемуся. Ему должна быть предоставлена возможность лёгкого перехода с одного факультета на другой и из университета в университет. Одним словом, университет должен всячески облегчить человеку его годы странствия и осуществить для этого в себе ту подвижность, текучесть и гибкость, которые отличают современные пути сообщения и составляют вместе с тем и жизнь самой науки. «Свобода учения» в этом смысле есть прежде всего и по преимуществу свобода духовного передвижения. <...>

Университет невозможно кончить, как невозможно исчерпать науку, очагом которой он является. Чем успешнее пройден университетский курс, т. е. чем более приобщился человек научной мысли, тем большая у него потребность возвращаться от поры до времени в университет, чтобы, погрузившись в атмосферу шагнувшей за это время вперёд науки, обновлять ею опыт своей практической деятельности. В этом отношении развитие университета как хранилища научной мысли в её живом, расплавленном состоянии совершенно аналогично развитию библиотеки: из замкнутого учебного заведения он становится всё более общедоступным «путём духовного сообщения». <...>

Аналогичную функцию выполняет в современной культурной жизни и журнал. Ни книга, ни лекции, ни выставка или концерт не могут заменить журнала, отражающего движение мысли в соответствующей области теории и практики во всё многообразии борющихся здесь направлений и в самом процессе их только начинающейся ещё кристаллизации. Большое место, которое в современном журнале отводится библиографии и хронике, только ещё резче подчеркивает основную его задачу – примечать всякое новое явление в мире соответствующей ему профессии и специальности, дабы всякий работник в ней мог чувствовать себя находящимся в непрерывном общении с собратьями по призванию и, через это постоянно расширяющееся общение, улавливать основное творческое устремление своего поколения. Но для этого журнал, как бы ни был он специален, должен не замыкаться в тесном кругу своей специальности, но, исходя из специальных вопросов разрабатываемой им области, освещать и родственные течения мысли в смежных областях науки и культуры».



Портрет И. В. Гёте (1749–1832), художник – Й. К. Штилер (1770–1858).

Философия России. С. И. Гёссен. Конспект 46. Задачи общественных объединений для свободного самообразования личности в прикладной философии Гессена

Наука, искусство, даже хозяйство, так же как и другие Формы объективного духа, передаются из поколения в поколение и живут не в книгах, не в произведениях искусства, не в зданиях, машинах и других вещественных остатках и готовых фактах прошлой духовной жизни, но в актах личностей, устремлённых к тем же вечным заданиям, что и те творческие акты минувших поколений, которыми были сотворены культурные блага прошлого. Объективный дух может «размножаться», вернее, самопродолжаться по времени лишь через посредство субъективного духа, т.е. как бы проходя через личность и отличающий её дар свободы и творчества.

С. И. Гессен «О понятии и цели нравственного образования»

В седьмой главе работы «Основы педагогики» (1923) под названием «Ступень свободного самообразования (автономия) или теория внешкольного образования» С. И. Гессен (1887–1950) продолжает анализ устройства форм свободного духовного сообщения на этапе самообразования. Речь идет о народной библиотеке, народной школе, профессиональных союзах, задачей которых является обеспечение открытости личности человека, доступ к ней, подведение духовных «путей сообщения» к духовному «местонахождению» лица. Обратимся к тексту:

«Первоначальный, ныне (к сожалению только в теории, а не на практике) уже оставленный взгляд заключался в том, что внешкольное образование народа признавалось чем-то несамостоятельным: оно понималось как суррогат школы, и задачей его почиталось сообщение народу тех сведений, которые он не получил в школе или в университете, а так как сведения эти нельзя было сообщать систематически и полно, то их надо было преподносить народу в отрывочном виде и в особой популярной форме изложения. Ложность этого взгляда, ясная для нас из всего предыдущего изложения, опровергается уже тем фактом, что внешкольное образование более всего развито именно там, где широко и правильно поставлено образование школьное, не только не делающее ненужным внешкольное образование, но, напротив, вызывающее в нём особенную потребность. А между тем этим взглядом определялись все детали внешкольной образовательной работы. Не перебирая здесь всех её форм, мы остановимся только на главных двух: библиотеках и народных университетах. <...>

<...> ... народническое направление вызвало к жизни особый тип «хорошей народной книги», долженствующей в извлечении или в особом популярном изложении дать народу самое ценное, что имеется в различных течениях и родах мировой литературы, и особый тип соответствующих библиографических указателей, составители которых старались руководствоваться исключительно критериями доступности и объективной ценности книги, независимо от её партийной окраски и направления (таков, например, по идее своей справочник Рубакина «Среди книг»). Считалось, что сам читатель, ознакомившись по наилучшим образцам с различными направлениями мысли, самостоятельно вырабатывает себе мировоззрение. При этом даже те, кто отрицал возможность такой сверхпартийности и отвлеченному народничеству противопоставлял определённое политически окрашенное мировоззрение, продолжали

стоять на точке зрения активного руководства и учительства. Только вместо отвлечённо «хорошей» книги такой библиотекарь навязывал читателю книгу своего направления. <...>

Оптимистических народников ждало однако горькое разочарование. Оказалось, что широкие массы очень мало восприимчивы к истинным ценностям народной и мировой литературы и «хорошей» книге предпочитают потакающий низшим вкусам толпы лубок. <...>

Так возникло новое направление в библиотечном деле, взявшее за образец массовый способ работы американских библиотек, которые, отказавшись от руководства читательской массой и поставивши своей целью удовлетворение её требований, каковы бы они ни были, поражали своим успехом, проявившимся в грандиозных статистических цифрах. С точки зрения этого направления библиотекарь должен воздерживаться от каких бы то ни было советов читателям, а в выборе книг должен руководствоваться исключительно их неудовлетворенными требованиями. Патриархальной опеке над читателем это направление противопоставляет требование полной пассивности библиотекаря, долженствующего быть только механическим посредником между читателем и книгой, а отвлечённому народничеству – трезвый реализм, основанный на изучении массовой психологии. <...>

Оба эти взгляда нам представляются равно неправильными в своей односторонности. Если активное руководство чтением, противореча идее самообразования, неспособно привлечь читателя в библиотеку и приучить его к самостоятельному чтению, то и чисто пассивное ограничение роли библиотекаря простой техникой игнорирует значение народной библиотеки как подъездного духовного пути сообщения. <...>

Задача библиотекаря народной библиотеки – дать в руки читателю то, что ему нужно для совершения им его образовательного странствия. А для этого ему необходимо знать духовные запросы читателей, вытекающие из их повседневных занятий. Ему нужно знать духовное местонахождение читателей, от которого только и может отправляться их страннический путь: иначе, вместо орудия образующего личность странствия, библиотека будет лишь средством развлекающей человека экскурсии. <...>

Назойливое поучение, с одной стороны, и пассивное развлечение, с другой, являются таким образом теми обеими крайностями, в которые вырождается работа народного библиотекаря, подлинная задача которого заключается в том, чтобы помочь личности человека в её образовательном странствии, предоставив ей нужные к тому средства духовного сообщения. Найти доступ к личности человека – это есть основная проблема и других видов внешкольного образования, игнорирование которой приводит и в них к сходным результатам. <...>

Если дополнительные школы и школы для взрослых легко вырождаются в снисходительное поучение сверху, то народные чтения, напротив, стоят перед опасностью вырождения в простую занимательную экскурсию. Можно, например, очень живо и картинно, с помощью волшебного фонаря и даже кинематографа рассказать крестьянам Томского уезда про открытие Эрстедтом и Ампером электрического тока или про фауну и флору Южной Америки. Заняв слушателей на один час, такой рассказ не подвинет их ни на шаг вперед в их знании физики и ботаники. Но покажите им практическое использование электрического тока в целях освещения или в целях приведения в движение мельницы или молотилки, расскажите им о насекомых-вредителях

и о борьбе с ними, – и отвлечённые понятия ампера и вольта, борьбы за существование и органической клетки станут им понятными и близкими, введут их в основные вопросы теории электричества и биологии. <...>

Истинная популяризация предполагает слияние с духовными запросами человека, вытекающими из его повседневной деятельности. «Народный университет» должен быть поэтому чувствительным к духовным запросам местного населения, откликающимся на малейшие колебания его интересов. <...>

Это показывает и история английского движения «University Extension»: чисто лекционная система всё больше и больше вытесняется здесь работой в так называемых «сеттлементх». Прежняя массовая работа популярного лектора как бы разбивается здесь на работу сравнительно небольших, но постоянно действующих кружков самих учащихся, происходящую под руководством лиц, специально посвящающих себя этой работе и хорошо знающих духовные запросы посетителей «сеттлементх». И здесь, таким образом, проникаясь принципом «профессионального расчленения», массовое производство уступает место более тесной, но зато и более интенсивной образовательной работе. <...>

По мысли Грундтвига задача высшего народного образования может быть разрешена лишь тогда, когда образование найдёт себе доступ к личности образовываемого, т. е. из предмета пассивного восприятия станет предметом действия ищущего себя самого человека. Поэтому высшая народная школа должна быть, с одной стороны, связана с практической жизнью населения, с его профессиональными интересами и запросами, а с другой – должна поставить себе целью выяснение учащимися их индивидуального места в совокупности всего народного творчества и всего человечества в целом. Отсюда преобладание в датской высшей народной школе исторических предметов, преподавание даже физики и математики историческим способом, имеющее целью постижение учащимися тех культурных задач, которые вырастают перед настоящим поколением из прошлого народной жизни. Отсюда также – возможен «личный» способ преподавания, имеющий целью переживание учащимися изучаемого ими материала и превращающий высшую народную школу в совокупность кружков самих учащихся, хорошо известных лектору в их духовном местонахождении. <...>

Профессиональные союзы первоначально – чисто боевые организации, имеющие своей целью борьбу за лучшие экономические и правовые условия существования своих членов. Борьба эта направлена по преимуществу против работодателя, который будучи собственником орудий производства, навязывает первоначально разрозненным рабочим условия труда, фактически мало чем отличающиеся от кабальной зависимости и закрывающие отдельному рабочему перспективу какого бы то ни было нравственного подъёма. Но по мере того, как профессиональные союзы достигают своей непосредственной цели, задачи их естественно расширяются. Собственность на орудия производства, всё более и более оупутываемая законодательством развивающегося правового государства, лишается постепенно своего эксплуататорского характера. Присущее ей первоначально жало насилия притупляется, и медленно, но неуклонно из орудия насилия она превращается в то, чем ей надлежит быть – в поприще чисто хозяйственной деятельности. <...>

По мере того, как под давлением именно профессиональных союзов собственность из орудия насилия становится орудием чисто хозяйственных целей, и профессиональные союзы, направленные первоначально против эксплуататорских тенденций собственности,

проникаются чисто хозяйственными задачами, т. е. интересами соответствующего производства. Из простых орудий так называемой классовой борьбы, преследующих интересы отдельных своих членов, они всё более превращаются в коллективных лиц, блюдущих чисто хозяйственный интерес соответствующей отрасли производства. Таким образом, объединение на почве защиты одинаковых интересов отдельных лиц во всё большей степени превращается в объединение на почве общего дела, которому эти лица служат, как мы это имеем теперь в союзах интеллигентных работников вроде охарактеризованного нами выше учительского союза. <...>

На образовательную работу внутри общественных объединений, а не на устройство полезных развлечений и народных клубов должны в первую очередь обратить своё внимание деятели внешкольного образования. Не оспаривая того, что и последние имеют свою (впрочем, очень преувеличенную) пользу, мы хотели бы ещё лишний раз подчеркнуть, что и здесь – в свободном общении людей между собой – подлинно образовательное значение имеет не то общение, которое происходит на почве общего отдыха и развлечения (как в клубах), но то, которое имеет место на почве общего дела, ибо только такое общение способно вывести личность за пределы самой себя и тем самым дать ей толчок к образовательному странствию. Образовательный интерес отдельной личности совпадает таким образом с развитой и интенсивной общественностью. А это значит, что общественность не только не противоречит личной свободе, но служит её необходимым условием и дополнением. Личная свобода, т. е. победа над своим Инстинктивным, внешним Я, возможна лишь через устремление к сверхличной цели. Но последнее делает возможным и даже необходимым общение индивидуальностей.

Поэтому свобода, как задание жизни, как предмет нашего должного действия, объединяет людей. В противоречии с общественностью свобода оказывается лишь там, где, лишённая присущего ей момента задания, она вырождается в объект голого наслаждения и своекорыстного обладания. Такая личина свободы действительно разъединяет людей, но она разъединяет и самого человека, утрачивающего свою внутреннюю целостность. Истинная свобода, сообщая отдельному человеку единство действия, делая его единой личностью (индивидуальностью), вместе с тем объединяет и отдельных людей в коллективную личность общественного союза, а в пределе – в соборную личность единого человечества. Будучи началом единения в отдельном и малом, она оказывается тем самым принципом единения и в великом и целом».



На портрете датский священник, писатель и философ Николай Фредерик Северин Грундтвиг (1783 –1872), художник – Кристиан Альбрехт Йенсен (1792–1870)

Философия России. С. И. Гёссен. Конспект 47. Антиномии научного образования в философской педагогике Гессена

Одна из труднейших проблем воспитания заключается в том, как соединить подчинение законному принуждению со способностью пользоваться своей свободой. Принуждение есть необходимость! Как взращу я чувство свободы рядом с принуждением? Я должен приучить своего питомца переносить ограничение его свободы и вместе с тем я должен наставлять его в том, чтобы он умел хорошо ею пользоваться. Без этого – всё пустой механизм, и освободившийся от воспитания не сумеет воспользоваться своей свободой.

И. Кант «О педагогике»

В восьмой главе работы «Основы педагогики» (1923) под названием «Цель научного образования» С. И. Гессен (1887–1950) переходит от рассмотрения формальных сторон образования (стиля человеческой деятельности, форм человеческих взаимоотношений, организационных проблем) к определению предмета человеческой деятельности и прежде всего к научному образованию, цель которого – наука или знание. Нравственное образование (или «образование к Добру») для Гессена есть образование *всего* человека, а не отдельных разрозненных качеств. Аналогичным образом сюда включается задача научного образования – направить *всего* человека на путь приобщения к науке и знанию. Гессен также проблематизирует оппозицию сторонников «формалистического» и «реалистического» подходов к образованию. Первые настаивают на изменчивости сведений, всегда запаздывающих как к конкретной судьбе ученика, так и по отношению к новым научным данным, поэтому основное внимание уделяется развитию формальных сторон мышления (грамматика, математика, логика), которые, несмотря на изменчивость данных, обеспечат ученика гибким умом, способным к усвоению новых сведений сообразно «законам мышления». Вторые же считают, что на деле формальное развитие мышления означает отвлеченную от жизни школу, ограничивающую умственную работу ученика переживанием мертвого материала. Школа, напротив, должна отвечать на вопросы, исходящие из окружающей ученика жизни, и сообщать ему полезные сведения, которые помогают успешно ориентироваться в жизни. В этой педагогической антиномии Гессен усматривает более глубокую и трагическую гносеологическую антиномию рационализма и эмпиризма. Обратимся к тексту:

«Чтобы выяснить, что такое знание, говорит эмпиризм, необходимо исходить из вопроса о его происхождении. Все наше знание происходит из опыта, оно есть результат накопления в нашем уме чувственных данных, простым отвлечением от которых являются и все общие понятия. Так как знание происходит из опыта, то, следовательно, и достоверно оно лишь постольку, поскольку опирается на опыт. Опыт есть единственное основание достоверности знания. Все наши понятия и суждения имеют значение лишь потому, что источником их является опыт, т. е. данные чувственного восприятия. Поэтому также знание наше ограничено пределами чувственного опыта. Мы не можем проникнуть за пределы опыта, познать подлинные причины явлений, т. е. не воспринимаемое в опыте существо вещей, да и вопрос, существует ли вообще что-либо позади опыта, есть праздный вопрос. По крайней мере для нас бытие исчерпывается тем, что воспринимается в опыте. Но раз в знании нет ничего, что не было бы предварительно дано в восприятии («nihil est in intellectu, quod antea non fuerit in sensu» – в уме нет ничего, чего раньше не было бы в чувстве), и так как мы воспринимаем всегда лишь части, целое

же недоступно восприятию, то знание составляется из частей путём их чисто механического нагромождения и соединения. <...>

Если же мы в науке строим понятия и устанавливаем законы, то это значит только, что наука стремится не столько подойти к реальности и схватить истину, сколько помочь человеку овладеть фактами, которые он во всём их множестве не в состоянии сохранить в своей памяти. Поэтому наука и знание суть не столько орудия достижения истины, сколько орудия борьбы за существование. Их критерием является полезность, а не истина. Происходящее из опыта, сводящееся к опыту и ограниченное опытом знание есть таким образом лишь орудие для усвоения и удержания в уме отдельных фактов, поскольку эти факты полезны человеку. Как видно, именно это эмпирическое воззрение на знание как на механический агрегат разрозненных и связанных только внешней целью полезности фактов лежит в основании и того взгляда на обучение, который цель последнего полагает в сообщении полезных сведений с помощью внешних механических средств живого, интересного и запечатлевающегося в памяти изложения. <...>

Что знание не есть механическая совокупность восприятий, – это первоначально чисто отрицательное положение есть исходный пункт рационализма. Если бы знание было простой совокупностью восприятий, то в нём не было бы никакой необходимости и достоверности. Восприятия чисто субъективны, между тем знание по самому существу своему объективно. Данные опыта, как таковые, всегда подвержены сомнению. Но только то, что может выдержать огонь сомнения, есть предмет знания. Наука начинает с сомнения для того, чтобы прийти к достоверному и несомненному. Именно потому, что опыт не в состоянии дать чего-либо достоверного, наука уходит от опыта, дабы прийти к истине и подлинной реальности, своей очевидностью отличающейся от той всегда подверженной сомнению реальности опыта, которая даётся нам в чувственном восприятии. Знания или нет вовсе, или оно получает свою достоверность не от опыта.

Но раз знание не может быть оправдано опытом, то оно, значит, имеет доопытное происхождение. В основе его должны лежать заложенные в душе человека до всякого опыта, врождённые ему идеи. Эти врождённые идеи, выражающие существенную закономерность и целостность мира, являются подлинным источником достоверности знания, его объективности и необходимости. Отрицать их значит отрицать самую науку. Из этих немногих врождённых идей и происходит всё знание, и, напротив, только то, что может быть выведено из них путём анализа, может притязать на присущую знанию достоверность. Наука логически вытекает путём анализа и дедукции из этих немногих врождённых идей, поэтому она и не ограничивается пределами опыта. Данные восприятия дают в лучшем случае уму лишь повод для анализа врождённых ему идей, которые заключают в себе в виде нерасчленённой ещё возможности всю полноту знания. Настоящее знание есть поэтому знание не опытное, а сверхчувственное. Через него мы приближаемся к истине и к подлинной реальности и, в отличие от всегда частных и разрозненных данных восприятия, постигаем мир как единое целое, как целокупность вытекающих из немногих основных начал законов и истин.

Оправдать мир как единое законченное в себе и постольку разумное и справедливое целое и составляет высшую цель науки. Знание об этом целом есть метафизика, которой и подчинены все другие науки. При этом логика, как искусство анализа и дедукции, даёт возможность не только проверять истину, но и открывать её. Поэтому и обучение знанию должно состоять не в передаче каких бы то ни было фактов и сведений. Последние являются только поводом и толчком к знанию, которое не может быть никогда сообщено извне, но может быть порождено только изнутри самим познающим субъектом, самостоятельной активностью его ума. Знание есть способность расчленения и дедукции,

и обучение знанию должно состоять в приучении ума к этим логическим приёмам мысли. Точка зрения формального образования есть только отражение в педагогике гносеологического рационализма. <...>

Посмотрим же, какие педагогические выводы вытекают из той третьей точки зрения в гносеологии, которой, как известно, удалось преодолеть указанную гносеологическую антиномию, а именно из критической философии. Преодоление философской противоположности достигается не механическим соединением обоих противоборствующих утверждений, но обнаружением общей им ошибки. <...>

Такая общая предпосылка рационализма и эмпиризма заключается, по мнению основателя критической философии Канта, в том, что они не различают между вопросом о значении и смысле знания и вопросом о его происхождении. Эмпиризм говорит: так как наше знание происходит из опыта, то, следовательно, его значимость может быть оправдана только опытом. Рационализм рассуждает: так как знание не может быть в своей достоверности оправдано опытом, то, следовательно, оно происходит из заложенных в душе человека до всякого опыта врождённых идей. Между тем вопрос о происхождении знания не имеет ничего общего с вопросом о его смысле и значении. Одно – установить, откуда происходит наше знание как факт нашей психологической жизни, другое – выяснить, как оно возможно, чем оправдывается оно в своей достоверности. Первое есть задача психологии, только второе есть задача теории знания.

Допустим, что всё знание происходит из опыта: дело психологии выяснить это подробнее и установить, действительно ли это так, и не рождается ли человек уже с некоторым запасом перешедших к нему от предыдущего поколения в силу биологической наследственности умственных предрасположений. Отсюда, однако, отнюдь не следует, что знание, происшедшее из опыта, может быть опытом оправдано в своей достоверности. Ответить на вопрос: как возможно знание, на чём основывается его значимость или достоверность? – это значит ответить на вопрос о смысле знания, решение которого не зависит от ответа на вопрос о его происхождении. <...>

Каково бы ни было происхождение знания, знание не есть простая совокупность восприятий. Это уже ясно хотя бы из того, что сам эмпиризм, сводящий знание к восприятию, незаметным образом принуждается постепенно так видоизменить и расширить своё понятие восприятия, что последнее утрачивает свой первоначальный однозначный смысл. <...>

Чтобы согласовать многочисленные аналогичные факты из современного развития науки со своей тезой, эмпиризм и должен в конце концов прийти к следующему её истолкованию: «бытие есть то, что, хотя никогда и не может быть сполна воспринято реальным человеком, но находится в непрерывной законосообразной связи с тем, что нами непосредственно воспринимается». А это значит, что знание не есть простая совокупность восприятий, но их законосообразная органическая связь. Отсюда уже один шаг до признания того, что даже само восприятие, если оно не есть простое смутное ощущение чисто животного характера, но есть именно восприятие, т. е. некоторое познание предмета, кроет в себе некий логический момент, который не только вносит целостность в него самого, но и включает его, как необходимую часть, в познаваемую целокупность опыта. Это и выразил Кант в своих известных, резюмирующих его отношении к эмпиризму, словах: «наглядные представления без понятий слепы». <...>

Сюда относятся, например, пространство, время, причинность. Достоверность всех этих понятий не может быть доказана опытом потому, что она предполагается

уже всяким опытным доказательством, притязаящим на достоверность. От врождённых идей рационализма эти, логически предшествующие опыту и в этом смысле априорные, формы отличаются тем, что, представляя собою начала единства и целостности знания, они являются только формами, т. е. только одним упорядочивающим и систематизирующим элементом знания, но сами по себе ещё не дают знания. Они не могут породить из себя знания уже потому, что знание есть не столько расчленение и анализ каких-то готовых идей, сколько непрерывный синтез в направлении построения с помощью данных восприятия единого целокупного опыта, формальную структуру которого они только выражают. Ошибку рационализма Кант уподобляет ошибке голубя, который, чувствуя во время полёта сопротивление воздуха, возмнил бы, что, выйдя совсем из сферы воздуха, он сделает свой полёт более лёгким. Поэтому Кант, резюмируя своё отношение к рационализму, и говорит: «понятия без наглядных представлений пусты». <...>

Поэтому эмпиризм прав, что знание ограничено пределами опыта. Априорные формы знания способны оправдать его достоверность. Они сообщают опыту присущий ему характер целостности и законосообразности, которым опыт отличается от простой совокупности восприятий. Но именно потому они сами имеют значение не вне опыта, а только погружённые в его глубину. <...>

Целое есть не предмет рационального знания, отделённого от всегда частичного восприятия, но есть принцип, которому знание следует в своём построении системы опыта, долженствующей вобрать в себя данные чувственного восприятия. Поэтому постичь мир в его абсолютной и готовой завершённости как вытекающее с логической необходимостью из некоего единого начала целое, знание не может. Но отказываясь постичь целое, знание не может удовлетвориться и механической разрозненностью чувственных восприятий. Задача науки состоит именно в том, чтобы внести целостность в наши восприятия. Задача эта никогда не может быть разрешена. Опыт, как целое, есть только идея, к которой мы можем лишь приближаться в непрерывном прогрессе, но именно потому целостность опыта есть принцип знания, согласно которому знание строит мир действительности. Выражениями этой целостности опыта и являются априорные формы знания. <...>

Бытие есть, таким образом, не нечто независимое от знания и логически ему предшествующее, но логическая категория, печать, которую именно знание прикладывает к данным чувственного восприятия, придавая им тем самым достоинство существующих. В этом открытии логического смысла бытия и заключается «коперниковское дело» Канта. <...>

Метод есть душа знания, его жизнь, им порождаются отдельные научные системы, им же они и низвергаются как недостаточно разрешающие задачу научного построения. <...> Только в своей созидательной опытной действительности, в своём живом применении к данным опыта может быть метод усвоен. <...> Если неизменна не истина, а присущий ей путь её нахождения, если жизнь знания составляет его метод, то очевидно и задача обучения заключается в овладении методом науки как животворящим её началом».



На портрете И. Кант (1724 –1804), автор портрета – Григорьев В. А.

Философия России. С. И. Гёссен. Конспект 48. Дидактика критицизма в философии Гессена

Мысли без содержания пусты, созерцания без понятий слепы. Поэтому в одинаковой мере необходимо свои понятия делать чувственными, а свои созерцания постигать рассудком. Эти две способности не могут выполнять функции друг друга. Рассудок ничего не может созерцать, а чувства ничего не могут мыслить. Только из соединения их может возникнуть знание. Однако это не даёт нам права смешивать долю участия каждого из них; есть все основания тщательно обособлять и отличать одну от другой

И. Кант «Критика чистого разума»

В восьмой главе работы «Основы педагогики» (1923) под названием «Цель научного образования» С. И. Гессен (1887–1950) разрешает проблему педагогической антиномии «формального» подхода к образованию и «реалистического» через трансцендентальную логику Канта, а именно: путём указания на синтетически-органический характер знания. Другими словами, оно не является ни механическим нагромождением опыта, ни продуктом анализа основных положений. *Целое* не предмет рационального знания, в отличие от всегда частичного опыта, оно есть только принцип, которому знание следует в построении своей системы опыта. Выражением этой целостности выступают априорные формы знания, их движение – это *метод*, порождающий научные системы. Никогда сполна не разрешимой задачей науки является внесение целостности в наше восприятие: научное знание остаётся научным только в том случае, если всегда готово к пересмотру теории в соответствии с новыми данными. Задачей научного образования является обучение методу. Задачей же критической дидактики является обучение методу через живое подталкивание учения со стороны преподавателя к самостоятельному обнаружению метода, стоящего за теорией и его применению к конкретным проблемам, так как знание всегда является творческим открытием истины. Обратимся к тексту:

«От простой передачи сведений усвоение метода научного знания отличается тем, что всякое отдельное знание передаётся здесь как бы не ради себя, а ради некоего более глубокого начала, лежащего позади того, что преподаётся, и его порождающего. Так, например, возможно двояким образом преподать хотя бы теорему о равенстве треугольников. Можно её изложить ученику так, что ученик ничего кроме неё не усвоит. Эта теорема будет говорить ученику только то, что она говорит, и он сможет повторить её как усвоенное отдельное сведение. Но эту самую теорему можно преподать ученику так, что позади неё ученик почувствует тот метод, которым эта теорема была найдена и доказан. Эта теорема будет говорить ученику больше того, что она с виду говорит. Она будет ясна ему и в том, чего она не говорит, а подразумевает: именно в том пути, в том живом направлении мысли, которое её породило, как часть объемлющей её целокупности геометрического знания. Увидев путь, которым была построена эта геометрическая теорема, ученик сможет уже сам продолжить полученное движение мысли, самостоятельно прийти к нахождению и доказательству новых теорем аналогичного типа. Это будет обучение методу научного знания, сообщение толчка и направления самостоятельной мысли ученика. <...>

Сила всякого слова не в том, что оно говорит, а в том, что оно подразумевает. Слово, которое сполна высказало всё, что оно хотело сказать, за которым слушатель не чувствует ничего не высказанного, есть поверхностное и мелкое, мало говорящее слово.

Всё искусство речи состоит в том, чтобы дать почувствовать позади высказанного глубину невысказанного, которого только незначительной частью, но потому и кроющей в себе объемлющее её целое, является сказанное содержание. Только такие слова волнуют, двигают, поучают. Точно так же только то знание есть подлинное знание, которое кроет в себе целостность других знаний. Отдельное знание, как знание, возможно, таким образом, тоже через нечто высшее, чем оно, – через порождающий его метод, просвечивающий в нём, как в своём явлении. <...>

Овладеть методом науки можно, только применяя этот метод к решению конкретных проблем опытного знания. Смысл Кантовского понятия формы в том, что она должна быть погружена в «глубину опыта». И метод можно усвоить, только творя им новое знание, приходя с его помощью к открытию новых истин, а не упражняясь над мёртвым материалом уже открытого и готового знания. В этом глубокий и вечный смысл Сократовой «майевтики»: роль учителя подобна роли повивальной бабки. Учитель должен не рождать за ученика, но только помогать духовным родам ученика, быть восприимчивым рождённому учеником знания. Дать толчок, сообщить направление, следуя которому ученик сам откроет для себя новую истину, а не показать шаблон, согласно которому он должен разложить готовую и уже открытую истину, – вот что значит «дать орудие, которым сведения добываются».

Ошибка теории формального образования состояла в том, что, следуя аналитической теории знания рационализма, она игнорировала синтетически-творческий характер научного метода, живущего в порождаемых им конкретных знаниях и только на них и в них усвояемого. Знание есть творческое открытие истины. Поэтому «дать орудие, которым сведения добываются» возможно только на сведениях же, преподавая реальные знания, развёртывая картину объяснения знанием реального мира опыта, а не отдельно и независимо от сведений. В этом несомненная правота теории реального образования, справедливо встававшей против никчёмной схоластики чисто формального образования. <...>

Самый находчивый, быстрый, сообразительный ум может остаться глубоко некультурным, чуждым методу научного исследования, может истощать себя в тщетных усилиях найти квадратуру круга или вечный двигатель. И напротив, – ум медленный, неповоротливый, но усвоивший метод научного знания может блеснуть глубокими творческими открытиями. Задача обучения заключается не в том, чтобы сделать человека умнее (усовершенствование ума как чисто психической способности возможно вообще только в известных очень узких границах), но в том, чтобы сделать его ум культурнее, облагородить его прививкой ему метода научного знания, научить его ставить научно вопросы и направить его на путь, ведущий к их решению. <...>

Кантова трансцендентальная логика, погружая форму в «глубину опыта», есть логика научного опытного знания, тесно связанная с самим предметом, строяемым знанием. Это – предметная логика, осознание того пути, которым, часто бессознательно, следует учёный, исследующий мир опыта и расширяющий его своими открытиями. Этой предметной трансцендентальной логике, проникающей как бы в самое тело науки, соответствует критическая дидактика, которая цель обучения видит в приобщении учащегося к творческой работе мысли, пользующейся методом науки, путём вовлечения его в процесс построения методом научного опыта. И подобно тому, как трансцендентальная логика Канта снимает самую противоположность рационализма – эмпиризма, точно так же и понятие метода, как подлинного предмета обучения, снимает противоположность формального и реального образования. Методом научного знания можно овладеть только на сведениях, в связи со сведениями, а не отвлечённо от них. <...>

Точка зрения приобретения сведений, питаемая игнорирующим логическую закономерность и внутреннюю целостность знания эмпиризмом, провозглашает в сущности произвол познающего субъекта. Знание есть то, что полезно человеку, и в приобретении сведений человек не связан ничем, кроме как своими потребностями, желаниями, интересами. Потакание ученику – в этом грубом обвинении, предъявляемом сторонниками формального образования своим противникам, есть несомненная доля правды. С другой стороны, точка зрения формального развития мышления, отражаясь в педагогике аналитическое понимание знания рационализмом, провозглашает подчинение ума извне ему преподаанным правилам, готовым и данным шаблонам мысли. Воспитание к послушанию не без оснований считается противниками теории формального образования её подлинным скрытым мотивом. Подобно тому, как критицизм освободил знание от зависимости его от внешнего бытия и утвердил провозглашённую, но не осуществлённую Ренессансом автономию научного знания, точно так же и критическая дидактика, видящая в овладении методом знания верховную цель обучения, воспитывает к подлинной свободе мышления. Ибо метод знания не есть нечто внешнее, могущее быть перелитым в учащегося извне. Сам учащийся должен как бы настроить свою душу на определённый научный лад. <...>

Не находясь вне человека как предмет окружающего его физического мира, метод не есть также нечто психическое, как внимание, память, чувство, ум. Он лишний раз свидетельствует о том, что мир не исчерпывается физической и психической действительностью, что кроме физического и психического в мире есть ещё третье царство, царство ценностей и смысла, в котором наряду с формами знания пребывает в своей вечной заданности и свобода человека. Не потому ли, что это царство ценностей и смысла было для рационализма и эмпиризма заслонено психофизической действительностью, они и искали тщетно существо знания и цель обучения, – один – во впечатлениях от внешнего физического мира, другой – во врождённых свойствах человеческой души? <...>

Владение методом научного знания означает умение применять его к решению самых разнообразных вопросов, способность приходить самому к новому знанию, а на вершине научного образования – расширять сферу знания самостоятельными исследованиями. Поскольку результаты таких исследований не изложены самим учащимся в самостоятельной работе (что возможно только на высшей ступени научного образования), установить, овладел ли учащийся и в какой мере методом научной мысли можно, очевидно, только наблюдая в течение сравнительно продолжительного времени за его научной работой. Только наблюдение за тем, как учащийся в повседневной работе пользуется методом научной мысли, как он ставит вопрос, как отклоняет предлагаемые решения вопроса, как сам решает его и обосновывает своё решение, как использует его для постановки новых вопросов, – одним словом только близкое знание ученика, для чего случайное однажды сорвавшееся замечание его может играть иногда решающую роль, а не экзамены и не письменные задачи в состоянии установить степень его научной зрелости.

Учитель, однако, незаменим не только потому, что он один лишь, наблюдая ученика в его повседневной работе, может установить степень успешности этой последней. Он незаменим в ещё гораздо большей степени как учитель. Овладеть методом научного знания можно, только наблюдая его в его живой работе. Метод передаётся не путём книг, а путём заразы, путём непосредственной передачи его от человека к человеку. Поэтому первая задача учителя – в классе, в аудитории, в лаборатории, – это мыслить научно, применять метод как живое орудие мысли. Только постоянная напряжённость мысли, с

которой учитель использует на деле, в живой работе метод научного знания, ставя перед учениками проблему, разрешая с его помощью вставшие перед классом вопросы, встречая им неожиданные затруднения, указывая путь для решения возникающих то у одного, то у другого недоумений, – только такая бдительность мысли способна приобщить ученика к методу знания <...>

Руководить этой совместной работой класса, указывать ей направление, отзываться на всякий обнаруженный в течение работы вопрос и вариант в его решении, ободрять ищущих своего решения, – вот подлинная задача учителя. Заставляя учителя быть всегда начеку, она требует от него большой внутренней честности, постоянного интереса к своему предмету, его основательного и глубокого знания. Она неизмеримо труднее, чем самое интересное и тщательно приготовленное, все указания психологии использующее изложение сведений, ибо к ней нельзя подготовиться, к ней надо быть всегда готовым. Заставляя учителя быть всегда начеку, она требует от него большой внутренней честности, постоянного интереса к своему предмету, его основательного и глубокого знания. Она неизмеримо труднее, чем самое интересное и тщательно приготовленное, все указания психологии использующее изложение сведений, ибо к ней нельзя подготовиться, к ней надо быть всегда готовым. Но только она может длительно заинтересовать ученика, ибо только она двигает его каждый раз вперёд. <...>

Не учебник и не задачник стоят таким образом в центре подлинного преподавания, а учитель с его неослабевающей бодрствующей мыслью. Учебник и задачник являются лишь условно полезными пособиями в его незаменимой ими работе. Поэтому также внутренний интерес учителя и главная забота его должны быть направлены на самый предмет, им преподаваемый, на научный вопрос, им поставленный и разрешаемый, а не на внешние способы удобопонятного и интересного для учеников изложения предмета. Ученики быстро раскусят, что самый предмет не интересует учителя, что он излагает его не по-настоящему, а с задней мыслью, что он хочет их как-то обойти и обмануть своим изложением. <...>

Сказать, что метод научного мышления передаётся путём заразы, непосредственно от человека к человеку, – это значит сказать, что он передаётся путём устного предания, носителем которого является не мёртвое слово, а всегда живой человек. На этом именно зиждется незаменимое значение учителя и школы. Никакие книги никогда не могут дать того, что может дать хорошая школа. В этом именно заключается функция школы с точки зрения научного образования, дополняющая то значение её, которое она имеет для нравственного образования, как воспитывающая человека к работе и праву и помогающая ему найти своё место в жизни среда. Если бы однажды в силу каких-либо причин школа была разрушена, и, значит, устное предание научного метода прервано, наука иссякла бы в данном месте человечества. И тут не помогли бы никакие сохранившиеся библиотеки и никакие лаборатории. <...>

Школа есть хранилище научного предания, и учитель – живой носитель его. В этом оправдании незаменимости работы учителя лежит и высшее оправдание истинности самой критической дидактики».

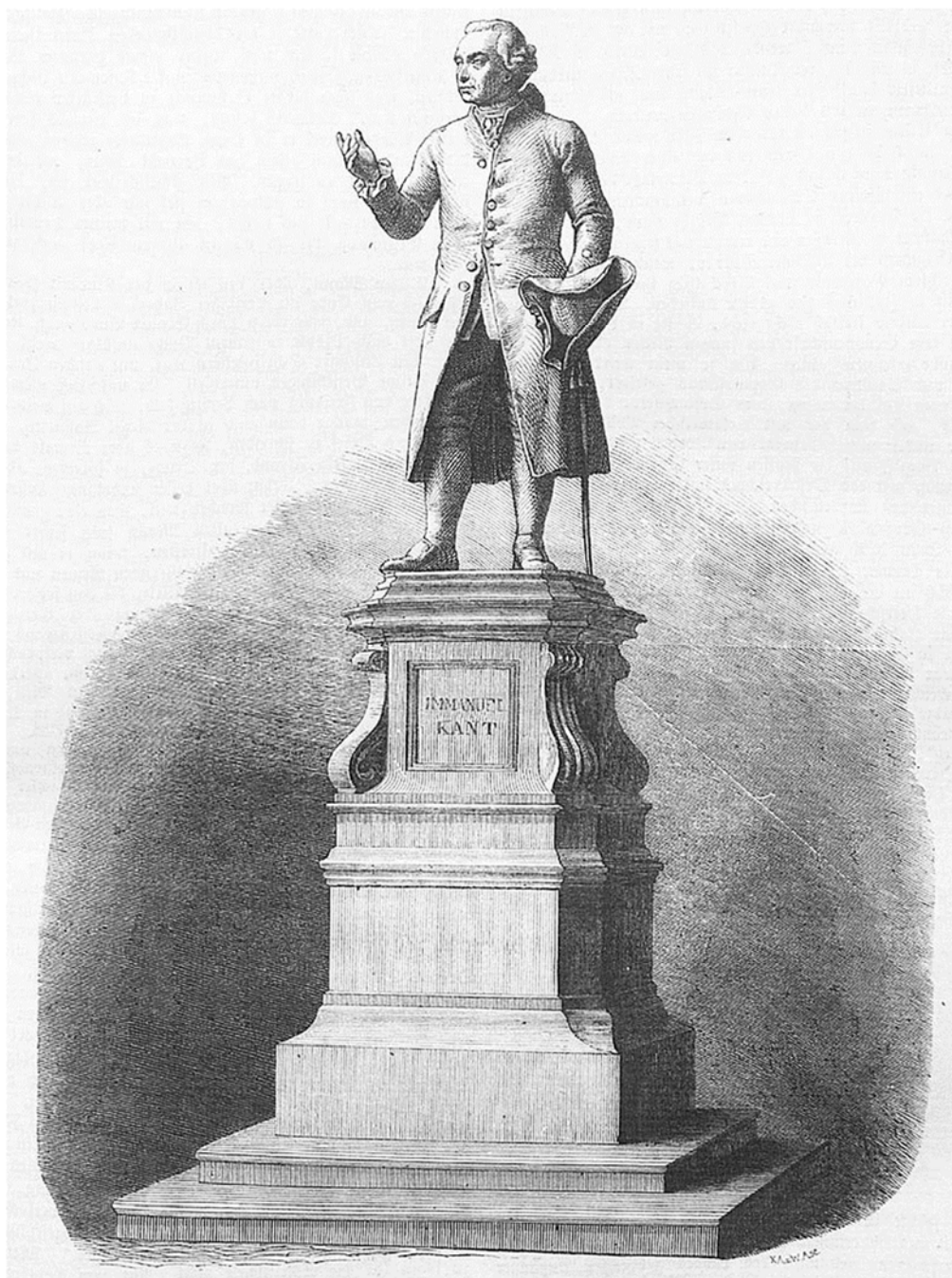


Рисунок памятника немецкому философу Иммануилу Канту (1724–1804), из журнала Die Gartenlaube (1858 год)

Философия России. С. И. Гёссен. Конспект 49. Состав образования и проблема классификации наук в философии образования Гессена

В те времена, например, когда об археоптериксе было известно только одно перо, значение последнего сводилось главным образом к тому, что оно позволяло восстановить целый род, точно так же как и теперь, когда найдены два экземпляра этого рода; итак, понятие «археоптерикс» было уже логически общим тогда, когда его эмпирический объём не насчитывал даже ещё ни одного цельного экземпляра. По всем этим основаниям мы можем назвать поэтому естественно-научный метод генерализирующим, чтобы тем самым выразить формальное понятие природы: естествознание генерализирует.

Г. Риккерт «Науки о природе и науки о культуре»

В девятой главе работы «Основы педагогики» (1923) под названием «Состав научного образования» С. И. Гессен (1887–1950) ставит вопрос о составе научного образования. Согласно Гессену, состав научного образования определяется степенью отчётливой выраженности метода в отдельных науках. Он спрашивает: «Какие же науки, выражают метод научного исследования с особенной наглядностью и силой, делающей их поэтому особенно пригодными для преподавания? Пользуются ли далее все науки одним и тем же методом, или метод научного знания разветвляется на несколько основных существенно между собой различающихся направлений?» Эти вопросы приводят его к основной проблеме взаимоотношения наук, а именно: к способу их классификации. Обратимся к тексту:

«Множество предложенных логиками классификаций наук можно разделить на два основных типа: тип монистических и тип плюралистических классификаций. Классификации первого типа не признают никаких разветвлений научного метода. Они считают, что научный метод един и однообразен во всех науках, и отдельные науки различаются между собой или по материалу исследования или по степени «точности», т. е. совершенства, с которой один и тот же метод проявляется в познании разных областей действительности. Сюда относятся, например, из древних классификация наук Платона, а из классификаций нового времени – Ог. Конта и Г. Спенсера. Плюралистические классификации, напротив, считают, что некоторые науки различаются между собою не только количественно (по степени точности), но и качественно. Научный метод, быть может и единый в своей основе, разветвляется, однако, на несколько принципиально различающихся между собою направлений. Науки различаются между собою не только по материалу, но и по целям исследования. Сюда относятся как раз все классификации новейшего времени: Вундта, Когена-Наторпа, Мюнстерберга и Риккерта.

В качестве примера монистической классификации мы возьмём классификацию Ог. Конта, как имевшую в своё время наибольшее влияние и до сих пор ещё пользующуюся широким признанием в кругах естествоиспытателей. <...> В техническом овладении природой, открывающем перспективу рационального устройства всей жизни, видит Конт главную задачу науки, провозглашая унаследованный им от Ренессанса (Бэкон, Кампанелла) идеал человека как полновластного господина своей судьбы. Познание законов и есть потому главная задача науки. Вся действительность, в том числе и

действительность человеческой жизни, понимается как единая, подчинённая общим законам и допускающая рационально-техническое овладение природой. Наука есть знание о природе.

Классификацию наук Конта можно по праву назвать поэтому «натуралистическим монизмом». Отрицая философию как самостоятельную науку, игнорируя в своей иерархии филологическое и историческое знание (которое понималось им только как материал для абстрактных наук), распространяя естественно-научный метод на область социальных явлений, Конт провозгласил своей иерархией гегемонию естественно-научного метода. Педагогические выводы из этой классификации наук были Контом только намечены, но не развиты подробно. Включённые в «иерархию» абстрактные науки признаны были им единственными предметами общего образования, причём порядок их изучения должен был соответствовать их иерархическому порядку не только потому, что самое абстрактное есть одновременно и самое простое, но также и потому, что последующие науки основываются на предшествующих. Поэтому социология, увенчивающая собою иерархию наук и обосновывающая самый закон прогресса (закон прохождения человечеством трёх стадий – теологической, метафизической и позитивной), означает вместе с тем и вершину научного образования.

Уже Спенсер вносит в иерархию Конта две существенных поправки. Все науки он делит на абстрактные (логика, математика), абстрактно-конкретные (механика, физика, химия и т. д.) и конкретные (астрономия, геология, биология, психология, социология и т. п.). При этом абстрактные науки изучают формы, в которых являются нам явления, абстрактно-конкретные изучают самые явления в их элементах, а конкретные – явления в их целом. Таким образом, в отличие от Конта он понимает математику не как вершину единого процесса упрощения и абстракции, а как формальную основу процесса абстрагирования (несомненно под влиянием Канта). С другой стороны, он различает между науками объясняющими, имеющими своей задачей установление формулируемых математически законов в смысле Конта, и науками описательными, пользующимися родовыми понятиями, а не понятиями-законами и ставящими себе целью не установление безусловно постоянных отношений, а расположение изучаемого ими материала по группам и классам с относительно неизменно повторяющимися признаками. Наконец, философия у Спенсера хотя бы в лице одной только логики тоже получает более самостоятельное значение как наука о формах явлений. Однако Спенсер в общем всецело стоит на почве натуралистического монизма и, несмотря на резкую критику иерархии Конта, он так же, как последний, игнорирует филологические и исторические науки, не находящие себе места и в его классификации.

В противоположность этому современная логика решительно отказывается от натуралистического монизма. Все выставленные в последнее время классификации наук отличаются от Контовской и Спенсеровской тем, что кроме естественных наук они признают наличие отличающейся от них по своему предмету и методу особой группы философских наук, так же как наличие особой группы гуманитарных наук. Эта отличная от естественно-научной ветвь эмпирического (не философского) знания понимается разными логиками различно: то как «науки о духе» (Geisteswissenschaften) в отличие от «наук о природе» (Naturwissenschaften) – сюда относятся Вундт, основывающий «науки о природе» на математике, а «науки о духе» – на психологии, и Коген и Натопф, основывающие первые на логике и математике, а вторые на этике и праве; то как «науки субъективирующие» в отличие от «объективирующих наук», куда входят равно физика, психология и социология, – такова классификация Мюнстерберга; то как «науки о культуре», в отличие от «наук о природе», как это делает Риккерт. Существенно то, что все современные классификации наук, будучи плюралистическими, принимают наличие

нескольких основных направлений научного метода. Все они стараются не столько реформировать науку и предписать ей определённый метод, как это делал Конт, сколько понять науку во всём многообразии её проявлений. Мы не можем здесь входить подробно в обсуждение деталей этой интересной и важной проблемы классификации наук. Мы ограничимся здесь изложением нашей собственной точки зрения, которая в общем примыкает к теории Риккерта, глубже других, на наш взгляд, постигшей «границы естественно-научного метода» и необходимость восполнения «наук о природе» другими ветвями научного знания.

Общее понятие естествознания есть прежде всего понятие-закон, т. е. понятие постоянного отношения между двумя изменяющимися величинами, а не понятие-род, как совокупность определенных неизменных признаков. <...>

Было бы, однако, неправильно сказать, что родовое понятие не имеет больше применения в современном естествознании. Несомненно, в точных науках, таких как физика, химия, астрономия, оно всё более и более вытесняется понятием-законом. Но понятие-закон могло вообще утвердиться в этих науках только потому, что подлежащий законосообразному «объяснению» материал предварительно был подвергнут подробному «описанию» с помощью родового понятия. Роль родового понятия и состоит в том, чтобы быть застрельщиком, первым этапом знания. Естествознание пользуется им для предварительной систематизации и упорядочения материала, посылает его для предварительной разведки, как конницу высылают для предварительного занятия подлежащей завоеванию области, и только потом уже эта область прочно занимает тяжёлой артиллерией и пехотой понятия-закона. Поэтому вытесняемое из одних отделов науки понятием-законом, родовое понятие проникает в новые только что открытые области знания.

Чем сложнее, однако, подлежащие объяснению процессы действительности, чем меньше поддаются они математизации, тем больше выступает роль родового понятия. Органическая жизнь особенно сопротивляется господству понятия-закона, и потому описание с помощью родового понятия, а не закономерное объяснение является до сих пор преимущественным методом биологических наук. Поэтому также биологическая техника (агрономия, медицина т. д.) отличается наименьшей точностью. Но это не значит, что понятие-закон принципиально не имеет доступа в область органической жизни. Напротив, после Дарвина оно и в этой области одерживает всё новые и новые успехи. Принципиально вообще нельзя положить никаких преград распространению понятия-закона на все области эмпирической действительности. Тот факт, например, что психология и социология до сих пор не пришли ещё к установлению точных законов, напоминающих законы физики и химии, не доказывает ещё невозможности установления вообще психологических или социологических законов. Поэтому с чисто логической точки зрения против возможности установления таких законов ничего нельзя возразить. Социология как естественная наука, строящая законы естественной жизни, принципиально возможна.

Дух естествознания никогда не примирится с «табу», которое некоторые ученые выставляют для естественно-научного метода в области общественных и психических явлений, исходя из понятия свободы воли, великих людей, нарушающих своими свободными действиями закономерность явлений и т. д. Правда натуралистического монизма, питающая весь его самоуверенный пафос, состоит именно в этой вере его в безграничность значимости естественно-научного метода, в способность последнего со временем проникнуть в тайны органической и общественной жизни и тем самым

подчинить человеческой технике не только внешнюю природу, но и природу отдельного человека и общества.

Никакая наука не способна схватить действительности во всём её многообразии, и потому неповторимая во всём своём многообразии действительность означает границу всякого знания вообще, а не именно естественно-научного знания. С другой стороны, естествознание объясняет сплошь и рядом неповторимые единичные факты, хотя и не во всём их многообразии.<...> Современное естествознание достигает своей цели путём установления закона, находимого через построение общего случая, в котором знание отвлекается от численных различий отдельных единичных моментов схватываемого законом процесса. Именно потому, что метод естествознания есть метод овладения действительностью посредством числа, все отдельные частные случаи обладают для него одинаковой ценностью, представляют собою лишь всегда могущие заменить друг друга экземпляры. Незаменимое, обладающее единственной в своём роде ценностью, не может быть поэтому познано естествознанием. Оно именно и составляет границу естественно-научного метода. Но эта граница, как мы видели, полагается естествознанию не извне, а изнутри – его же собственным методом. Она составляет также границу и естественно-научной техники. Техника создаёт лишь меновые ценности. Она строит лишь то, что может быть замещено другим благом того же рода, что, однажды уничтоженное, может быть по желанию воссоздано вновь. Там же, где техника создаёт незаменимое, обладающее единственной в своём роде ценностью, она уже перерождается в искусство».



«Поясной портрет» Огюста Конта, известный как «Голландский портрет» (Portrait hollandais), созданный по дагерротипу Конта от 1849 года

Философия России. С. И. Гёссен. Конспект 50. О понятии индивидуального и историчности прикладной философии Гессена

Действительность в её целом, т. е. как совокупность всей телесной и духовной жизни, может и должна на самом деле рассматриваться как единое целое, или "монистически", если употребить этот модный термин, и соответственно в каждой своей части разрабатываться по одному и тому же методу. Но если это так, то обе группы наук, – как те, которые исследуют телесные явления, так и те, которые исследуют жизнь души, – будут также тесно связаны друг с другом общими интересами. Поэтому материальная противоположность объектов может быть лишь постольку положена в основу деления наук, поскольку из целого действительности выделяется некоторое количество предметов и явлений, представляющих для нас особенное значение или важность, в которых мы вследствие этого видим ещё кое-что иное, кроме простой природы

Г. Риккерт «Науки о природе и науки о культуре»

В девятой главе работы «Основы педагогики» (1923) под названием «Состав научного образования» С. И. Гессен (1887–1950) очерчивает эпистемологическую границу естественно-научного метода, т.е. его «экземплярного» или «генерализующего» (Риккерт) характера объяснения действительности. Сущностный характер индивидуального факта состоит не в его неповторимости и единичности (такими фактами занимается и естествознание), а в его незаменимости, которая, в свою очередь, устремлена к сверхиндивидуальным началам. На примере истории как науки Гессен показывает историческую сущность индивидуального, укоренённую в культуре как целокупности «вневременных заданий». Обратимся к тексту:

«Индивидуальное отличается от экземплярного не своей единичностью и неповторимостью (экземплярное тоже неповторимо и единично), но своей незаменимостью, тем, что оно обладает не меновой, а безусловной ценностью, сообщающей ему печать единственности в своём роде. Индивидуальное и составляет подлинный предмет исторического знания. Устанавливаемое нами понятие индивидуального таким образом шире того, что обыкновенно понимается под индивидуальностью. Индивидуальным может быть не только человек (Микель-Анджело, Пётр Великий), но и событие (открытие Ньютоном и Лейбницем дифференциального исчисления, основание III Интернационала) и географическое положение (соседство Киевской Руси со степью), средний тип человека (средний религиозный человек Запада XIII века), класс (рабочие эпохи Французской революции) и партия (коммунистическая партия). С другой стороны, не всякий человек непременно индивидуальность, но только ставший незаменимым на своём месте человек. Поэтому история, понятая как наука об индивидуальном, не сводится к биографии великих людей, не приводит непременно к утверждению «примата духовного фактора» и т. д. Экономическая форма производства (напр, русская фабрика XVIII века) может быть так индивидуальна, как и высказанная мыслителем идея («Критика чистого разума» Канта).

Индивидуальное, как таковое, индифферентно к этой противоположности. Неделимость, присущая индивидуальному и выраженная в самом его наименовании как «индивидуального», есть только следствие его ценностной незаменимости. В отличие от качественной неделимости элемента как предельно простого, и количественной неделимости атома, как математически неделимого, индивид качественно и количественно делим. Он неделим лишь постольку, поскольку деление его уничтожает его в его своеобразной и незаменимой ценности, подобно тому как раскрошенный Kohinoor утрачивает всю свою ценность единственного в своём роде бриллианта и уравнивается в ценности с угольной пылью, или разбитая на осколки статуя Венеры сохраняет в лучшем случае ценность археологического документа. <...>

Если бы ценности искусства, государства, математического знания, хозяйства обладали только мимолётным, а не возвышающимся над временем значением, то ни Микель-Анджело, ни Пётр Великий, ни открытие дифференциального исчисления, ни русская фабрика XVIII века не могли бы быть индивидами, т. е. незаменимыми в своём ценностном своеобразии единствами. Только потому, что каждое из этих лиц, событий, групп, предметов внесло нечто своё в решение сверхвременных заданий культуры, оно могло занять своё, никем другим не могущее быть замещённым, место в целокупности человеческого творчества. Лишь через культуру, как целокупность вневременных заданий, возможно сохранение прошлого от уничтожения, его передача от поколения к поколению, т. е. то чудо предания, которое мы и называем историей. Теперь нам ясно, почему историческое и есть индивидуальное: только то, что укоренено в культурной ценности, становится сразу и незаменимым и сохранённым от забвения. Оно сохраняется в силу своей незаменимости для бесконечного целого культуры, т. е. в силу и в меру своей индивидуальности. Поэтому Риккерт правильно называет историю «индивидуализирующей наукой о культуре» (individualisierende Kulturwissenschaft) и справедливо отграничивает укоренённость в культурной ценности, которую он не совсем удачно называет «отнесённостью к ценности» (Wertbeziehung), от оценки. «Ценностный» характер индивида, – это не значит вызывающий нашу положительную или отрицательную оценку.

Вызывая разную с нашей стороны оценку, они все в равной мере занимают своё определённое место в целокупности человеческой культуры в силу того, что каждым из них внесено нечто своё в решение человечеством предстоящих ему сверхвременных заданий культуры. Объективность этих заданий, вознесённость ценностей культуры над временными и преходящими стремлениями отдельных лиц, групп, партий обеспечивает объективность самой истории и возможность всем этим стремлениям сохраниться в виде переходящего от поколения к поколению предания, как своеобразным оттенкам в решении человечеством всё тех же заданий, независимо от того, видим ли мы в них со своей узкой точки зрения своих предшественников, дело которых мы должны продолжать, или своих врагов, с которыми мы должны бороться. Уже самая эта необходимость бороться с мертвыми показывает, что осуждаемое нами прошлое не совсем умерло, но сохранилось как живое предание, составляет хотя бы и отвергаемую нами сейчас часть нашего собственного Я. <...>

Истории, как эмпирической науке, чуждо поэтому понятие прогресса, означающего не только развитие, в котором последующая ступень превышает предыдущую в своей ценности. Понятие «прогресса» предполагает оценку каждой ступени с точки зрения определённого культурного идеала. Считать, что вся предшествующая история существовала только для того, чтобы реализовать желательный нам культурный идеал, – это было бы действительно узким провинциализмом, для которого интересы своей колокольни суть высшие и последние интересы существования. <...>

Если от оценки событий с точки зрения своего субъективного идеала и не всякий историк может воздержаться, то это не значит, что такая оценка логически связана с существом исторического знания. Нет, она есть только психологический привходящий плюс, предполагающий предварительное простое «отнесение к ценности», которое единственно только входит в логическое понятие истории как науки об индивидуальном. Как реальный процесс, история укоренена не только в должествовании, но и в праве и в хозяйстве, в науке и в искусстве, также как и в религии, т. е. во всей целокупности ценностей-заданий, составляющих культуру и познаваемых не одной только этикой, но всеми философскими дисциплинами вообще. В этом смысле вся философия в целом, а не одна только этика должна была бы «обосновывать» историю.

Но как знание, история зависит только от логики, и задача её не оценивать и судить, а познавать, т. е. сохранять в знании изучаемую ею индивидуальную действительность, «постигать умом отсутствующее как присутствующее».

Объяснить исторически какое-нибудь индивидуальное явление значит включить его в объемлющее его индивидуальное же целое, понять его из совокупности охватывающих его культурных взаимоотношений. Поэтому схема исторического понятия есть знакомая уже нам схема конкретной целостности, внутри которой индивидуальное выступает тем ярче в своём своеобразии, чем глубже оно в неё погружено. Задача историка – разложить подвергаемое им объяснению индивидуальное явление на составляющие его культурные компоненты (хозяйственный, научный, правовой, политический, художественный, религиозный и другие «факторы») и тем самым «поставить его в связь» с непосредственно облегающим его более обширным, но индивидуальным же целым, которое в свою очередь должно быть понято из облегающей его индивидуальной совокупности культурных «влияний». <...>

Если общее естествознания есть закон, располагающий единичное в однозначный, числом определяемый ряд, то общее истории есть индивидуальное целое, объемлющее частные индивидуальные явления совокупностью идущих от него в пространстве и времени связей. Противоположность общего-частного не способна уяснить нам различия истории и естествознания уже потому, что общее и частное не противоречат друг другу, а составляют члены единого логического взаимоотношения. Именно это логическое взаимоотношение общего-частного различно в истории и естествознании, принимая в одном случае форму взаимоотношения закона и единичного случая, в другом – целого и части. <...>

Таким образом в своём познании индивидуальной действительности история, так же как и естествознание, разлагает действительность на её элементы и построит её посредством понятий. Она отнюдь не ставит себе целью – «воспроизвести действительность во всём её наглядном многообразии», «воскресить» её в живой интуиции, что составляет задачу не исторической науки, а в лучшем случае исторического искусства. <...>

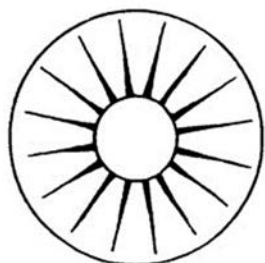
Задача истории – познать то, что в силу своего собственного метода, т. е. в силу своего собственного нежелания, бессильно познать естествознание, и что, однако, реально существует в мире и потому требует своего познания, – именно индивидуальную действительность. <...>

Мы знаем, что уже хозяйство не удовлетворяется простым механическим подчинением природы, которое техника, как таковая, может обеспечить, но хочет

пробудить дремлющие в природе силы как бы к добровольному служению их человеку. Ибо недостаточно чисто механически подчинить себе природу. Такая победа будет недолговечной, будет требовать неустанного надзора со стороны победителя, который будет прикован тем самым к своему всегда готовому возмутиться рабу. Нет, нужно, чтобы действие, оторвавшись от создавшего его человека, в самом себе носило мощь внутреннего сопротивления, могло сохраняться в жизни в силу внутренней своей органической плодотворности. Для этого оно должно быть не навязано извне согласно отвлечённым схемам оторванного от жизни знания, а вырастать из всей окружающей его культурной обстановки, разрешать проблемы, действительно поставленные жизнью, и от жизни же получать своё поддерживающее его и оплодотворяющее его питание. <...>

Чтобы победить историю, надо так же уметь подчиняться ей, как чтобы победить природу. Это утилитарное значение истории для политика глубоко было понято и прекрасно сформулировано Ключёвским, усматривающим практическую пользу исторического знания в том, что оно составляет как бы инвентарь культурного богатства народа, т. е. тех средств, которыми может располагать политик и тех сил самого общества, на которые он может рассчитывать. История даёт ему знание тех пунктов, из которых он должен исходить в своём действии, к которым он может приложить свою волю. Тогда только действие его будет укоренено в целостности объемлющей его культурной среды, будет органически вырастать из неё и, подобно всему органическому, в самом себе носить основания своей устойчивости и своего роста. В этом умении ограничивать свою волю требованиями той индивидуальной, неповторимой (в смысле незаменимости) обстановки, к которой воля политика прилагается, и состоит его величайшее искусство. Это отнюдь не готовность простого приспособления и оппортунистического компромисса. Нет, это то умение побеждать через преодоление себя самого, о котором Гёте говорит: «Von der Gewalt, die alle Wesen bindet, befreit der Mensch sich, der sich überwindet» (от той силы, которая всех связует, освобождается лишь человек, себя побеждающий). <...>

От преодолевающего себя самого самоограничения политическое действие не только не слабеет как действие, но в нём именно оно черпает свою устойчивую силу. В отличие от чисто механической мощи простой техники, сила эта носит органический и нравственный характер. Обучая искусству самоограничения и укоренения действия в целостности объемлющей его среды, история сообщает действию его этическую силу. В этом относительная правота этической теории истории. Далёкая, однако, от того, чтобы как знание зависеть от этики, история только в своём практическом приложении имеет этическое значение».



Приведённая Гессеном «схема исторического понятия», конкретной целостности исторического явления.

Философия России. С. И. Гёссен. Конспект 51. О формальном основании науки истории и самобытности философии по Гессену

Казалось бы, у ученого, занимающегося исследованием частной научной области, равно как и у философа, не должно было бы в настоящее время существовать разногласий по поводу того, что эмпирические науки распадаются на две главные группы и что теологи и юристы, историки и филологи, с одной стороны, в такой же степени связаны общими интересами, как физики и химики, анатомы и физиологи, биологи и геологи – с другой. Но в то время как естествоиспытатели ясно сознают, что есть общего между ними, у представителей другой группы, в особенности если иметь в виду мнения отдельных ученых, нельзя даже сразу найти общего названия для их совместной деятельности.

Г. Риккерт «Науки о природе и науки о культуре»

В девятой главе работы «Основы педагогики» (1923) под названием «Состав научного образования» С. И. Гессен (1887–1950) критикует движение натуралистического монизма в сторону подмены истории социологией и определяет формальную основу исторического знания, сообщающую её выводам точность. Также Гессеном оспаривается претензия натуралистического монизма на отрицание самостоятельности философского знания. Обратимся к тексту:

«Математика исторической науки, сообщающая точность её выводам, есть не что иное, как филология в широком смысле этого слова. Это видел уже Шлейермахер, усматривавший в «герменевтике», как он называл совокупность филологических наук в их приложении к историческим вопросам, формальное существо исторического метода. И именно своей «филологией» точный Фукидид отличается от легковверного Геродота. В самом деле то индивидуальное, которое составляет предмет исторического изучения, не дано историку непосредственно: философская система, художественный образ, право, государственный институт, религиозное убеждение, форма производства – все эти факты прошлого, культурное содержание которых историк должен восстановить и построить в их взаимной между собою связи, не могут быть предметом его непосредственного наблюдения. В его распоряжении находятся только «памятники», т. е. вещественные знаки – книги, официальные бумаги, надписи, монеты, произведения искусства, предметы домашнего обихода, орудия техники, язык и обычаи живого населения, географические данные, которые надлежит истолковать, из которых ему надо извлечь их культурное содержание, смысл тех культурных достижений, вещественными остатками и свидетельствами которых они являются. Филология и есть наука о толковании смысла вещественных памятников (что и хотел сказать Шлейермахер, называя её «герменевтикой»). Она есть «познание совпадения между содержанием и формой», в частности, тех тонких взаимоотношений, которые существуют между материей языка и его внешней оболочкой. <...>

<...> подобно тому, как в естествознании за интуицией следует строго построенное в понятиях доказательство, точно так же и филологию характеризует строго абстрактное доказательство. Филолог должен не просто перевоплотиться в чужую эпоху и её «пережить», но логическими приёмами мысли конструировать очевидное и для всех обязательное содержание истолковываемого им вещественного

памятника. Этим филология отличается от искусства, и это есть в сущности та филологией давно разрешаемая задача, которую и Дильтей ставит своей «описательной» психологии. <...>

Вспомним хотя бы замечательное по точности и конструктивности расшифрование Шампольоном в начале XIX века на основании сравнительного анализа найденных около Розетты трёх надписей тождественного содержания (иероглифической, демотической и греческой) иероглифического письма, открывшее для исторической науки целый новый мир древней культуры и сделавшее впервые возможным точное построение египетской истории. <...>

Глубоко прав потому Ёзенер, говоря, что «из всех исторических методов только филологический отличается в себе самой покоящейся достоверностью. До математической очевидности возвышается истолкование сохранённых преданием письмён, которые дают филологи в своей критике».

<...> филологический метод распространяется далеко за пределы одного только исторического знания. В своих более элементарных основаниях он является формальным орудием юриспруденции и политики, подобно тому как математика есть необходимое формальное орудие естественнонаучной техники. Ибо уменье точно выразить в словесной формуле правовую мысль, истолковывать смысл закона, договора и других правовых актов, извлечь из них ни больше ни меньше того, что они говорят, – это уменье, необходимое для политика, законодателя, судьи, адвоката, есть всё то же филологическое искусство извлечения из вещественных знаков сокровытого в них культурного содержания, «познание совпадения между содержанием и формой».

Провозглашая господство естественно-научного метода, натуралистический монизм не ограничивался игнорированием исторического и филологического методов исследования. Как мы уже указали, он также отрицал и самостоятельность философского знания. Ещё в эпоху софистов и даже Платона термин «философия» обнимал собою всю науку, которая первоначально не знала разделения на отдельные дисциплины, но представляла собою единое нерасчлененное целое. Развитие науки и заключалось в последовательном выделении из единого лона философии отдельных частных дисциплин, которые, становясь самостоятельными, усваивали методы точного знания. Тем самым наука продолжала в своём внутреннем развитии тот импульс дифференциации, который вызвал к жизни и её самоё. Ибо прежде чем обрести в Греции свою самостоятельность, она сама составляла нераздельную часть мифа, представлявшего собою нерасчленённое единство науки, искусства, религии, морали и права. Первой из философии выделилась математика, затем физика, ещё позднее химия и биология и, наконец, трудами Конта – социология. Так выделившиеся из философии отдельные частные дисциплины поделили между собою весь мир эмпирической действительности, в результате чего у самой философии не осталось, по-видимому, своего собственного предмета исследования. <...>

Для Конта философия и есть не что иное, как метафизическая стадия, проходимая каждой наукой на пути развития её от теологической стадии к позитивной. Задачи её в настоящее время сполна разрешаются отдельными частными науками, в особенности социологией, частью которой или практическими приложениями которой являются логика, этика, политика и другие философские дисциплины. «Курс позитивной философии» Конта и представляет собою не что иное, как энциклопедическое изложение наиболее общих положений «абстрактных» наук в порядке их известной нам иерархии. Лишённая своего особого предмета исследования, философия для натуралистического монизма,

каковым является позитивизм Конта, по необходимости сводится к научной энциклопедии. Она обращается в такую же прислужницу естествознания, как в средние века она была прислужницей богословия. <...>

Все последующие классификации единодушны в понимании философии как самостоятельной науки (вернее группы наук), имеющей свой особый предмет исследования и свой особый метод. Да и всё предыдущее наше исследование педагогических вопросов имело своим фундаментом философию как самостоятельную науку о смысле, составе и значении культурных ценностей, приобщение к которым составляет задачу образования. <...>

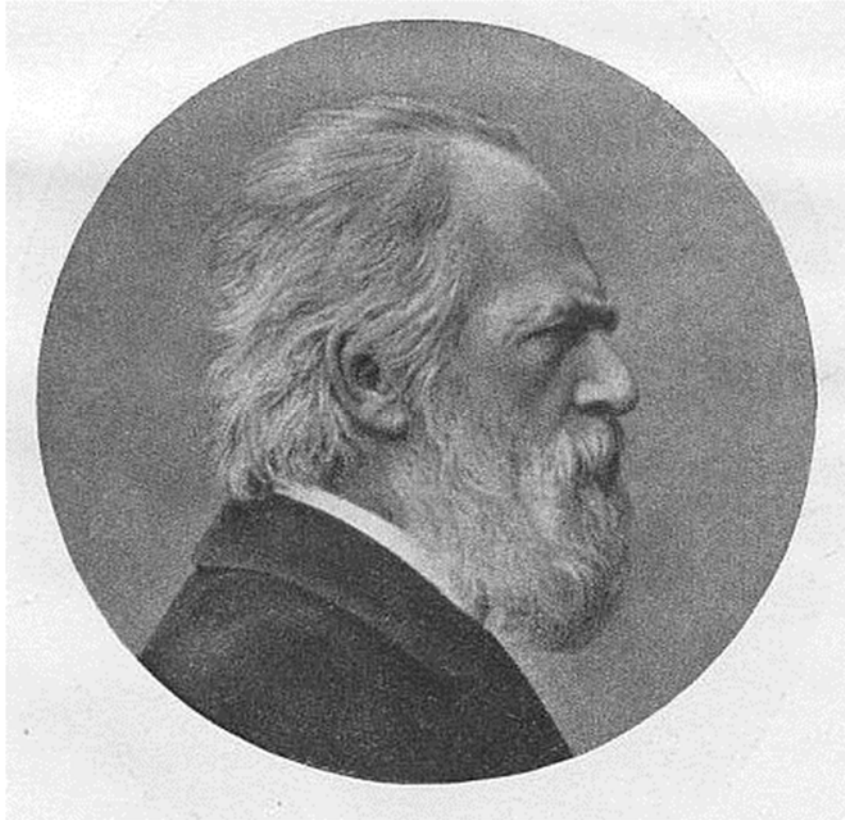
Точно так же дальнейшие части нашего исследования должны будут показать, что вопросы о смысле, значении и составе искусства, хозяйства и религии не совпадают ни с вопросом о тех психических процессах, которые фактически происходят в человеческой душе во время переживания человеком художественных, хозяйственных и религиозных ценностей, ни с вопросом о той роли, которую хозяйство, искусство и религия играют для сохранения и развития человеческих обществ, и что поэтому философия искусства (эстетика), философия хозяйства и религии имеют свой самостоятельный предмет и метод исследования наряду с психологией и социологией.

Этот предмет философии мы в самом широком смысле слова может определить как изучение смысла, значения и состава тех ценностных заданий, которые в своей совокупности составляют культуру человечества. Этим именно философия отличается от истории, которая изучает не самые задания в их смысле и значении, а реализацию их в жизни человечества, т. е. его культурное предание.

Философия и есть научное осознание того, что интуитивно, бессознательно так хорошо известно каждому человеку, участвующему в процессе культурного творчества. Так как только этот процесс возвышает жизнь человека над простым существованием, придаёт ей смысл и достоинство, то можно сказать, что философия есть самопознание человека, есть познание в человеке его человечности, понимая под последней не биологически-психологическое существование, но совокупность воздвигаемых человеком в его душе творческих заданий. В этом смысле философия остаётся верной тому девизу, который предуказан ей ещё Сократом, – девизу дельфийского бога: познай самого себя. «Я», которое она познаёт, есть однако не субъективное психическое существо, затерянное в мировых пространствах и в бездонности времён, но целостность тех объективных заданий культуры, к которым тянется в порыве творчества душа человека и которые, будучи сами сверхличными началами, создают личность человека, его самоопределяющееся Я. <...>

И в философии есть общие и частные понятия, хотя «общее» философии не есть ни закон естествознания, ни индивидуальное целое истории, но скорее «полнота», в которую как бы вливается подчинённое ей частное, – вливается так, как игра вливается в урок, а урок в творчество, или как сила устремляется к авторитету, который в свою очередь стремится переродиться в полноту свободы, вбирающей в себя предыдущие ступени и снимающей тем самым их ограниченность.

Последние примеры должны напомнить читателю установленный нами уже ранее факт, что философия, подобно всем другим ветвям чистого знания, имеет также своё практическое приложение, свою «технику», и что это приложение философского знания к жизни есть не что иное, как педагогика, образец которой мы и пытаемся дать в настоящем сочинении».



Портрет немецкого филолога Германа Карла Узенера (1834–1905)

Философия России. С. И. Гёссен. Конспект 52. Схема классификации наук в прикладной философии Гессена

Ясно, что наукознание никогда не сможет прийти к систематической классификации наук, если то, что может быть рассматриваемо как простой научный материал, оно будет приравнивать к законченному научному образованию понятий.

Г. Риккерт, «Науки о природе и науки о культуре»

В девятой главе работы «Основы педагогики» (1923) под названием «Состав научного образования» С. И. Гессен (1887–1950) разворачивает собственный плюралистический способ классификации наук. Гессен считал, что предложенные логиками методы классификаций наук можно разделить на два типа – монистический и плюралистический типы. Классификации монистического типа считают, что научный метод един и однообразен и в отдельных науках различен только по степени «точности», с которой один и тот же метод проявляется в познании разных областей действительности. Классификации же плюралистического типа считают, что некоторые науки различаются между собой не только по степени точности, но и качественно; не только по материалу, но и по целям исследования, что научный метод разветвляется на несколько принципиально различных направлений. Обратимся к тексту:

«Подводя итоги сказанному выше, мы можем сказать, что линейная иерархия наук натуралистического монизма должна быть заменена более гибкой и соответствующей многообразию научных устремлений плюралистической классификацией наук. Единое, из общего корня знания вырастающее древо научного метода разветвляется на пять основных ветвей: естественно-научную, математическую, историческую, филологическую и философскую. Ветви эти растут в трёх основных направлениях: математического познания экземплярной действительности, филологического познания индивидуальной действительности и диалектического познания смысла значимых ценностей.

Если не настаивать на точности выражения, то можно принять удачную образную формулировку Мюнстербергом различия указанных трёх направлений: научное знание распадается на знание окружающего Я внешнего мира (Welt), на знание того человеческого мира, в культурном творчестве которого Я соучаствует (Mitwelt), и наконец – на знание самого Я (Ich). Мы должны только помнить, что все эти миры представляют собою не произвольные порождения человеческого субъекта, не простое его «представление», но объективные реальности, наличествующие в своём различии независимо от того, познаются ли они фактически людьми или нет. По существу различающиеся между собой, как экземплярная действительность, действительность индивидуальная и смысл культурной ценности, они для субъекта приобретают характер внешнего мира, человеческого «сомира» и собственного Я. В следующей схеме можно наглядно изобразить полученные нами результаты: (схема классификации наук представлена на изображении в конце очерка)

Тройственности различных направлений соответствуют три основных типа научных понятий: 1) понятие-закон, устанавливающие подчинённые ему экземпляры (в пределе – единичную действительность) в численно определённый ряд; 2) индивидуальное

понятие, представляющее собою целое, обнимающее подчинённые ему индивидуальные же части, и 3) понятие-идея, вбирающее в свою полноту подчинённые ему ограниченные идеи. Родовое понятие, которое традиционная формальная логика единственно только и знала, которое было для неё не одним из возможных понятий, а понятием вообще, не имеет места в этой схеме потому, что все науки в равной мере пользуются услугами родового понятия. Оно не только представляет собою необходимые леса, которыми естествознание пользуется при построении им здания понятий-законов, но есть необходимое орудие предварительного упорядочивания материала (далее которого, однако, многие отрасли знания до сих пор, быть может, и не пошли) и в историческом знании индивидуального, и в философском знании смысла. Определение и классификация согласно правилам традиционной логики имеют своё законное и неотменимое место во всех пяти ветвях научного метода. Аристотель принял в своей логике это общее и безразличное орудие знания, т. е. окружающее строение науки леса за самоё здание, что оправдывается вполне тем обстоятельством, что наука древних не знала ещё понятия-закона и оперировала исключительно родовым понятием. Потому Аристотелева логика и была чисто «формальной». <...> Из нашей схемы видно, что каждому направлению научного метода соответствует своя область практического приложения: если прикладное естествознание есть техника, а прикладная философия – педагогика, то политика является областью практического приложения истории.

Нам могут возразить, что в нашу классификацию наук не укладывается довольно обширная группа гуманитарного знания, а именно политическая экономия, правоведение и богословие. Метод этих наук не есть ни философский, ни исторический, ни естественно-научный, а между тем это самостоятельные области знания, находящие даже своё воплощение в особых факультетах университета. Что касается политической экономии, то нам всё же думается, что она не имеет своего особого метода, но колеблется между тремя различёнными нами направлениями научного метода: так, если классическая и математическая школы стремятся построить систему политической экономии по естественно-научному образцу, а историческая школа видит задачу экономического исследования в построении индивидуальных понятий, то социалистическая школа, напротив, в значительной мере проникнута тенденциями философского метода. Наконец, значительная часть политической экономии представляет собою не что иное, как упорядоченный в схемах родового понятия материал, в котором преобладают простые определения и классификации и который в равной мере стремятся использовать для своих построений как естественно-научное так и историческое направления. Иначе обстоит дело с правоведением, значительная часть которого действительно не укладывается в различённые нами три направления метода. В исследовании права принимают участие все три известные нам метода: наряду с философией (I) и историей права (II) вполне возможны также его психология и социология (III), изучающие право в совокупности психической и общественной жизни человека и пользующиеся при этом естественно-научным методом.

Все эти ветви чистой науки права имеют своё практическое приложение в теории правового образования (I), политике права (II) и правовой технике (III). Однако наука права не исчерпывается перечисленными отделами. Вне их стоит обширная область так называемой догматической юриспруденции, изучающей право как законченную систему подлежащих исполнению норм поведения. От обычных норм техники эти нормы отличаются тем, что они представляют собою не объективные веления природы, которым должен следовать тот, кто хочет овладеть природой, но провозглашённые человеческим авторитетом правила, выражающие в логической форме понятий определённое должествование. Постольку нормы права не являются чистым знанием. Они не являются также просто прикладным знанием, являющимся исключительно

приложением к жизни знания чистого. Их подлинным источником является нравственное должествование, которое (и этим право отличается от нравственности) в праве мыслится однако так, как будто бы оно было законом природы, почему оно и выражается в общих понятиях, утрачивая тем самым присущий нравственному должествованию индивидуальный характер. Если чистое должествование есть только предмет действия, а чистое знание только предмет знания, то право есть одновременно и предмет действия и предмет знания. В этом, правда, оно сходно и с нормами техники, педагогики и политики, но, в отличие от них, оно имеет своим источником не только познание реальности (экземплярной, индивидуальной и ценностной), но и определённое конкретное нравственное должествование. Постольку оно представляет собою как бы смешение науки и нравственности, завися одновременно и от логики и от этики. Поскольку право есть знание, постольку оно пользуется методом истолкования в широком смысле этого слова, являющимся своеобразным видоизменением филологического метода. На нашей схеме оно поэтому изображено в секторе прикладных наук, но не в плоскости знания, а в особой плоскости, пересекающей первую как бы под некоторым своим, определяемым нравственным должествованием, углом. – Так же обстоит дело и с богословием. Если из богословских наук вычтуть философию религии, историю религии, психологию и социологию религий, то останется догматическое богословие, которое тоже есть не просто знание, но выраженная в логической форме знания религиозная вера. <...>

Однако установленное нами правила недостаточно ещё для определения состава общего образования. Ведь каждая ветвь научного метода объёмлет целое многообразие отдельных наук. Какие из них следует избрать в качестве учебных предметов школьного преподавания? Второе чисто логическое правило дидактики гласит: внутри каждой ветви научного знания следует выбирать такие науки, которые полнее и ярче всего выражают существо соответствующего разветвления научного метода. Если в пределах генерализирующих наук о природе мы сравним различные науки, то увидим, что такие, например, науки, как физика или химия, гораздо ярче и полнее выражают существо естественно-научного метода, чем психология или социология. Последние науки как бы не нашли ещё самих себя, в них наблюдается большое число взаимно борющихся школ, в них ещё нет прочно установившейся научной традиции. Поэтому изучение этих наук не может дать материала для усвоения метода генерализирующего естествознания в той мере, в какой этот метод может быть усвоен при изучении материала «точных наук», которым и надлежит отдать предпочтение в системе общего образования.

Точно так же из области исторических наук следует по тем же основаниям предпочесть государственно-политическую и экономическую истории, как дошедшие до большей степени точности, истории литературы или искусства, до сих пор не нашедших ещё своего метода. Из области филологических наук латинский язык имеет потому такое большое значение, что (при надлежащем конечно преподавании) изучение его более, чем изучение другого материала, способно воспитать в ученике тот «грамматический такт», в котором Узенер справедливо видит существенную черту филологического метода. Наконец, из области философских наук естественнее всего избрать логику не только потому, что она всё-таки самая «точная» из философских дисциплин, но также и потому, что, будучи наукой о науке, она помогает ученику дать себе отчёт в той работе по усвоению им метода научного мышления, которая составляла средоточие его школьной работы, почему изучение её как бы увенчивает собою даваемое ему школой научное образование.

Но и этого критерия, конечно, ещё недостаточно для окончательного определения состава общего научного образования. Даже в пределах установленных нами логических критериев остаётся всё же значительный простор для выбора различных отделов наук

или даже целых наук. Здесь мы уже покидаем чисто логическую точку зрения и предоставляем решение психологическим и утилитарным критериям. Эти последние не отрицаются нами, мы отрицаем только их верховенство. Подчинённые логическим критериям, они могут сослужить свою службу при определении материала преподавания. При равных условиях с точки зрения указанных логических критериев иные науки и отделы наук понятнее, живее, интереснее, ближе ученику, чем другие науки, с логической точки зрения им равноценные. <...>

Методики отдельных учебных предметов должны, сохраняя за логическими критериями общее руководство, привлекать и все эти многообразные психологические и утилитарные критерии. <...>

Этим ещё лишний раз подтверждается, какая тесная зависимость существует между логикой и педагогикой научного образования. Мы имеем здесь полную аналогию к тому, что наблюдали уже в части, посвящённой нравственному образованию: там этика обосновывала педагогическую теорию, здесь её обосновывает логика. Для того, чтобы правильно поставить научное образование, надо уяснить его цель, его состав, – всё это вопросы, на которые дать ответ может только логика. Даже те педагогические учения, которые мнили игнорировать логику, в скрытом виде пользовались ею. Именно эта загнанная в подполье логика и прививала им тот дух узкой нетерпимости, который составляет основной порок всякого подполья вообще».



Схема классификации наук, приведённая С. И. Гессеном

Философия России. С. И. Гёссен. Конспект 53. Понятие эпизодического в прикладной философии Гессена

Вслед за Руссо Толстой готов повторить: «Ce n'est pas la science que je maltraite, c'est la vertu que je défends»². Я не только не отрицаю науку и искусство, но я только во имя того, что есть истинная наука и искусство, и говорю то, что я говорю. Наука и искусство так же необходимы для людей, как пища, и питьё, и одежда, даже необходимее»

С. И. Гессен, «Лев Толстой как мыслитель»

В десятой главе работы «Основы педагогики» (1923) под названием «Основные ступени научного образования, ступень первая: эпизодический курс» С. И. Гессен (1887–1950) говорит о том, что самое общее и самое первое в науке не является самым простым, поэтому первой ступенью научного образования становится так называемый «эпизодический курс». Именно «эпизод», а не «отрывок» оказывается у Гессена ключевым понятием, не часть, выделенная из целого, или обрывок, а часть, обладающая относительной самостоятельностью и законченностью. Эпизодом и эпизодическим курсом по Гессену является момент и та ступень в научном образовании, которые предшествуют и скрытым образом содержат переход к изучению научных систем или к «систематическому курсу»: «... недифференцированное целое эпизода содержит в себе систему науки как свою потенцию» (Гессен). Эпизодический момент должен быть близок, понятен и интересен школьнику, т. е. отбираться из непосредственного жизненно-практического окружения. «Эпизодом» могут быть совершенно простые вещи, такие как наблюдение за кошкой на уроке биологии, поход к ручью на уроке географии, измерение площадей на уроке геометрии с помощью превращения вырезанного из бумаги треугольника в прямоугольник, доступный для измерения. Обратимся к тексту:

«Хотя каждый человек идёт к знанию своим индивидуальным путём, все пути знания определяются одной и той же целью, в которой они встречаются как в общем им всем задании. Так один и тот же маяк определяет пути от разных мест идущих и к разным гаваням направляющихся кораблей. Логика есть учение об этом свете знания, которым руководствуются все познающие. Уметь руководиться в своей познавательной деятельности этим тождественным и сверхиндивидуальным светом знания, определять им курс своего познавательного плавания в безбрежном океане действительности, – это и значит усвоить метод научного мышления, составляющий цель научного образования. Усвоение метода не есть простое знание того, что есть метод, но деятельное знание, т. е. знание, сопряжённое с умением им владеть. <...>

Подобно тому, как нравственное образование есть процесс, цель которого познаётся этикой и в котором теория нравственного образования различает несколько ступеней, точно так же и научное образование есть длительный процесс, который педагогика научного образования (дидактика) должна исследовать в его основных этапах. <...>

² В оригинале: “Ce n'est point la science que je maltraite, me suis-je dit; c'est la vertu que je défends devant des hommes vertueux”. “Я плохо обращаюсь не с наукой, сказал я себе; это добродетель, которую я защищаю перед добродетельными людьми”.

Уже Л. Толстой показал всю несостоятельность такого преподавания. «Учителю, говорит он, кажется лёгким самое простое и общее, а для ученика только сложное и живое кажется легким. Все учебники естественных наук начинаются с общих законов, учебники языка – с определений; история – с разделений на периоды, даже геометрия – с определения пространства и математической точки. Почти каждый учитель, руководясь тем же путём мышления, первым сочинением задаёт определение стола или лавки и не хочет убедиться, что для того, чтобы определить стол или лавку надо стоять на высокой ступени философско-диалектического развития, и что тот же ученик, который плачет над сочинением о лавке, прекрасно опишет чувство любви или злобы, встречу Иосифа с братьями или драку с товарищем». Мысль, что в преподавании надо исходить не из логически простого и абстрактного, а из практически-конкретного, жизненного и постольку логически сложного, всё более и более укореняется в современной методической литературе». <...>

Преподавание должно быть интересным, поэтому оно должно исходить из того, с чем ученик имеет дело в своей повседневной жизни, что он может немедленно пустить в ход в своей деятельности. Оно должно быть наглядным, побуждать ученика к самостоятельному наблюдению и рассуждению, поэтому оно должно «в первую очередь обращать внимание ученика на близлежащее», на то, что его окружает. <...>

Преподавание геометрии должно начинать с измерения площадей и с установления горизонта и вертикали (грузило). Преподавание истории – с объяснения памятников старины. Даже преподавание мертвых языков – с их практического усвоения, так что лишь после того, как ученик научился читать, писать и понимать разговорную речь на древнем языке, может начаться грамматическое изучение языка, только сводящее в одно и освещающее уже приобретенное учеником умение. <...>

Систематическому изучению науки должно предшествовать ознакомление с материалом, который систематический курс должен объяснять. Систематический курс должен быть предварительным или пропедевтическим, задача которого обратить внимание ученика на окружающие его факты действительности, в совокупности своей составляющие материал систематического курса. Этот вводный курс по разному определяется в своих задачах и даже по разному называется: то безличным именем «пропедевтическим», то «эпизодическим», то «элементарным». Но он всё более осознается в своей особенности и в своей необходимости. <...>

Так в области научного образования намечается тоже тройное деление на ступени. Эпизодический курс, систематический и научный, или университетский курс, – эти три ступени представляются естественными ступенями обучения, различающимися между собой не объёмом и количеством материала, но самым способом и задачей преподавания. Естественно напрашивается аналогия с тремя ступенями нравственного образования. <...>

Мы увидим, что между ступенями научного и нравственного образования действительно имеется не просто внешняя аналогия, но глубокое внутреннее родство. Общая дидактика и должна точным определением особенностей каждой ступени и её специфических задач дать отдельным методикам учебных предметов прочную педагогическую основу. <...>

Термин «эпизодический» лучше всего, на наш взгляд, обозначает существо того вводного, или предварительного курса, который за последнее время отделился от поглощавшего его ранее курса систематического. <...>

Мышление ребёнка, подобно мышлению первобытного человека, протекает в категории чудесного. Сущность же чудесного состоит в том, что оно содержит своё объяснение в себе само, а не выводит ум познающего за пределы объясняемого, – к другому. Мир представляется ребёнку как агрегат изолированных событий, из которых каждое есть действие в себе, порождённое своей собственной причиной. Действие, причина которого находится в себе самом, – это значит свободное действие. И для ребёнка мир есть действительно поприще свободных существ, находящихся позади поражающих его явлений и порождающих эти последние. Поэтому обычное не привлекает к себе внимание ребёнка. Удивление же, вызванное необычными событиями, получает удовлетворяющее ум объяснение в той специальной, чудесной причине, которая его своим свободным действием породила. Найдя эту причину в самом явлении, ум успокаивается и перестаёт удивляться. Так, чудесное не столько питает, сколько успокаивает породившее его удивление. В этом именно и заключается фетишизм первобытного мышления. Правда, сказать, что фетишизм объясняет явления через сокрытые в них самих причины, что в объяснении событий он не выходит за пределы самого события, остающегося таким образом изолированным и себе доверяющим эпизодом, так же неточно, как сказать, что в игре каждый момент деятельности доверяет себе и не служит средством для другого. <...>

<...> будучи неправ как логическая теория, прагматизм глубоко прав как психологическое учение, объясняющее происхождение у человека интереса и стремления к знанию. Поскольку достижение знания требует человеческой деятельности, деятельность эта действительно объясняется в своём происхождении жизненно-практическими потребностями человека, его стремлением действовать и своим действием ограждать себя от опасного, вредного и неприятного. Поэтому и ребёнка интересует только то, что имеет для него жизненно-практическую ценность, что может быть им непосредственно использовано в его действии. Только ради познания этого ему полезного готов он самостоятельно развивать ту деятельность, которая необходима для достижения знания. Но существо знания состоит именно в том, что оно требует активной деятельности познающего. Только тот, кто самостоятельно пришёл к знанию, действительно познал, а не пассивно запомнил показанный ему другим факт. <...>

Эта научная эпизодичность исходного пункта знания необходима при обучении знанию, потому что только она вызывает у ребёнка самостоятельную деятельность, направленную на достижение знания, без чего знание не может быть достигнуто как знание. <...>

Подобно тому, как игра есть только исходный пункт образования человека, как деятельного существа, и потому должна быть организована в направлении превышающей её цели урока, точно так же и эпизод, если он хочет быть началом знания, должен быть как-то организован. <...>

Эпизод, как враждебное знанию чудесное, должен переродиться в эпизод как проблему, которая есть подлинное начало знания. Всё своеобразие проблемы состоит именно в том, что проблема означает неудовлетворённость данным, искание того другого, в котором данное может получить объяснение. Своей ненасытностью в познании этого другого, приводящей к тому, что каждое решение ставит тотчас же новый вопрос, проблема и отличается от чуда, имеющего своё объяснение в свободном действии, т. е. таком, которое не вызывает далее уже никакого вопроса. <...>

<...> в... эпизодическом курсе эпизод не должен оставаться чем-то себе довлеющим и последним, а должен быть пронизан превышающим его началом, именно началом научной системы. Надо исходить из эпизодов, потому что знание, не интересуя, как таковое, ребёнка, предполагает вместе с тем его познавательный, вопрошающий интерес. Смысл исхождения из эпизода, однако, состоит именно в том, чтобы разложить его как эпизод, вскрыть его ведущую к знанию проблематичность. <...>

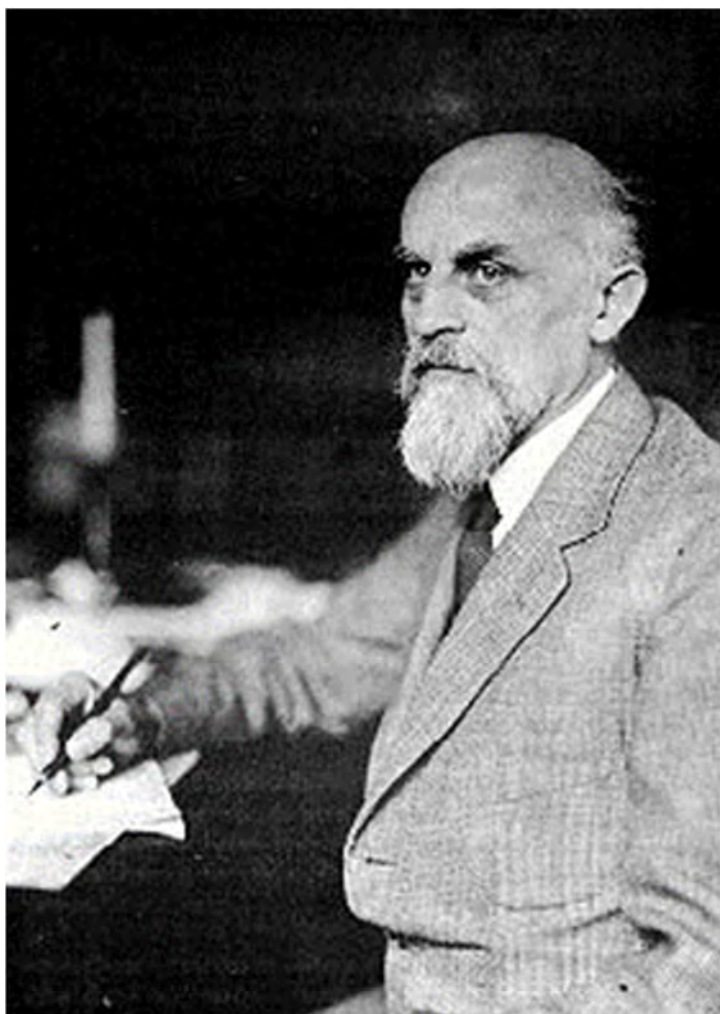
Задача эпизодического курса сводится, таким образом, к тому, чтобы анализом окружающих ученика эпизодов, интересующих его как деятельное существо, довести его до сознания основных элементов, из которых слагаются все эти эпизоды, и той системы, которая их все в себе объёмлет как находящие в ней своё объяснение части. Мышление ребёнка тем самым будет вплотную подведено к системе, которая явится ему уже не как нечто отвлечённое и навязанное извне, но как объясняющее ему то, что ему уже известно, как сводящее воедино уже накопленный им ранее материал, позади эпизодичности которого мысль его уже предчувствовала, ожидала и искала связующее его целостное единство. Поэтому мы можем вместе с Вилленкенем сказать, что задача эпизодического курса – «открытие ребёнком наук». <...>

Научная система должна быть не дана ученику, но искома им позади того материала, который даётся ему во всей случайности своего существования, во всей фрагментарности своего бытия и, если образует понятное ему единство, то лишь постольку, поскольку он служит удовлетворению его потребностей как деятельного существа. А это значит, что в эпизодическом курсе эпизод должен быть только пронизан научной системой, быть к ней устремлён, но не преждевременно в неё превращаться. «В каждый данный момент мышление ученика должно быть преисполнено радостным удовлетворением от того конкретного, что составляет предмет рассмотрения, – будь это образ жизни зверя или судьба героя». Научная система должна просвечивать в эпизоде, но вместе с тем и быть сокрыта от взора ученика. <...>

Не входя в разбор этих попыток, мы приведём здесь только ради иллюстрации несколько характерных примеров. Так, эпизодический курс геометрии исходит из понятных ученику в их практической полезности задач на измерение площадей (например превращение вырезанного из бумаги треугольника в могущий быть измеренным прямоугольник, а затем и в квадрат). Умелая постановка урока поведёт к тому, что ученики, изучая этот геометрический эпизод, вплотную подойдут к понятиям перпендикуляра, единицы меры, периметра и площади, квадратуры, суммы углов и т. д. <...>

Логическое понятие будет не «пустой», лишённой содержания формой, но логическим освещением уже имеющегося у них материала, ответом на созревший уже в их мышлении вопрос. Постольку и самый этот материал, осознанный как логическая проблема, не есть «слепое» наглядное представление, предмет простого умения и навыка, но есть нечто, логически уже оформленное и постольку ведущее к знанию. <...>

Так, например, наблюдая кошку и устанавливая, как она подстерегает добычу, как её ловит, как убивает и съедает, чем она питается, дети легко будут подведены к понятию хищного животного и через это к основным элементам морфологии и система-тики животных».



На фотографии – немецкий педагог Густав В́инккен (1875–1964)

Философия России. С. И. Гёссен. Конспект 54. О равновесии эпизодического и двух видах наглядности в прикладной философии Гессена

Когда я в настоящее время оглядываюсь назад и спрашиваю себя: что же собственно я сделал для обучения человечества, то нахожу следующее: я прочно установил высший основной принцип обучения, признав наглядность абсолютной основой всякого познания

И. Г. Песталоцци, «Как Гертруда учит своих детей»

Переходим к десятой главе работы С. И. Гессена (1887–1950) «Основы педагогики» (1923) под названием «Основные ступени научного образования, ступень первая: эпизодический курс». По замыслу Гессена, «эпизоды» создают в сознании школьника прообраз системы, требуя от него интеллектуальной напряженности в постижении своего смысла. Так же как и организованная игра не должна вырождаться в пустую забаву, но должна быть пронизана уроком, так и «эпизод» не должен стать просто явлением «чудесного» или, иначе, фетишистской очарованностью, не выходящей за пределы данного, а должен быть организован так, чтобы удерживать открытой возможность обнаружения учеником научной системы позади эпизодического: в наблюдении за охотой кошки обнаружить хищника, в походе к ручью – геологию и. т. д. За подробностями обратимся к тексту:

«Наша задача состоит не в том, чтобы предписать методистам новые приёмы работы, а в том, чтобы философски осознать современное движение методической мысли. <...>

Равновесие обоих элементов – данного эпизода и заданной системы – необходимо поэтому для правильной постановки эпизодического курса, неизбежно вырождающегося как тогда, когда эпизод отрывается от системы и становится чем-то самодовлеющим, так и тогда, когда анализ эпизода преждевременно превращается в изложение по поводу эпизода элементов научной системы. В первом случае эпизодический курс вырождается в занимательное преподавание. Элемент чудесного преобладает тогда над элементом проблемы. Ум ученика анархически переходит здесь от одного поразившего его воображение эпизода к другому, и, вместо искусства наблюдать и анализировать предмет, распознавать сокрытую в нём научную проблематику, культивируется беспорядочное любопытство, получающее своё быстрое удовлетворение в ответе учителя.

<...> эпизод должен освободиться в эпизодическом курсе от присущего ему характера чудесного, и потому эпизодический курс заключается не в нагромождении поражающих воображение ученика случаев, но в методическом обнаружении чудесного – вернее проблематического – в самых обыденных явлениях окружающей действительности. Только таким образом может поддерживаться и подлинный глубокий интерес к учению. «Дети инстинктивно чувствуют, что анархия ведёт к скуке». <...>

Конечно, всё, что из окружающей ребёнка среды может быть использовано для эпизодического преподавания, должно быть использовано учителем. Но этим не исключается желательность, а иногда даже необходимость, в интересах подготовки материала для будущего систематического курса, привлекать к анализу и обсуждению и более отдалённые эпизоды, могущие быть предложенными ученику только в виде модели

или рассказа, ибо подлинная наглядность достигается не внешней данностью изучаемого предмета органам восприятия, а интуицией заданного в данном, методическим раскрытием научной проблематики, заложенной в предмете, хотя бы этот предмет и не воспринимался непосредственно органами чувств. <...>

Система должна только просвечивать в эпизодах, но не поглощать эпизоды, деградируя их в простые иллюстрации составляющих её элементов. Она должна всегда оставаться только искомым и предчувствуемым заданием, а не навязываться ученику в своей готовой и явной данности. Эпизодический курс должен подвести ученика к элементам научной системы, но исходить не из них, а из близкого ученику мира, составляющего для него жизненно-конкретное целое. В противном случае мышление ученика будет бесплодно истощаться в механическом применении к отдельным примерам ограниченных в своей замкнутой данности элементов. <...>

Этот материал, эпизодический и случайный с точки зрения научной системы, представляет собой жизненно-практическое единство, близкое и понятное ученику, который связан с ним тысячью определяющих его существование нитей. По мере того, как мышление ученика развивается, и восприятие его, становясь знанием, расширяется, – расширяется и этот материал, «приближая» к ребёнку постепенно всё больший круг явлений. В этом смысле глубоко прав Вйнекен, считающий, что «родиноведение» должно переходить от «наглядного» к «незримому». Так постепенно созревает момент, когда обучение может перейти уже к изучению систематического курса наук, располагающих свой материал независимо от того случайного единства, в которое замыкает его эгоцентричный прагматизм примитивного мышления. Таким образом, расширение «родины» до пределов «мира», а не националистическое или областническое нарочитое ограничение кругозора ученика пределами данного «края» («краеведение») есть подлинная задача эпизодического курса.

Но именно в силу этого относительного характера понятия «родины» термин «родиноведение» менее всего способен выразить задачу начального курса обучения. «Эпизод» безличнее и относительнее и включает в себя дидактически правомерный мотив «родиноведения». <...>

Расчленение лишь предчувствуется и ищется, как задание обучения, но не определяет обучения, как его данный уже исходный пункт. Ученик должен найти расчленение, исходя из ещё нерасчленённого единства знания. В идеале поэтому начальное обучение должно сосредоточиваться в руках одного учителя, преподающего все предметы в их взаимно переплетённом единстве. Но так как, будучи сокрытым от ученика, расчленение знания на отдельные дисциплины должно быть хорошо знакомо учителю, который тогда только сможет пронизать эпизоды системой, когда будет сам хорошо знать научную систему знания, и так как энциклопедическое знание всех наук в настоящее время почти что недостижимо, то практически придётся всё же по необходимости поделить научное преподавание в начальной школе между двумя учителями – учителем естественно-математических и историко-филологических предметов. <...>

В этом пункте эпизодический курс опять-таки соприкасается с игрой: подобно тому, как игра представляет собой нерасчленённое единство переплетающихся взаимно сторон культуры, почему и может быть уподоблена мифу, в котором культура является в нерасчленённом образе природы, точно так же и научно не расчленённая «родина» эпизодического курса кроет в себе нераскрытую ещё целокупность отдельных научных дисциплин.

<...> Понятие грамотности, предполагаемое эпизодическим курсом, должно быть расширено. Оно должно включить в себя и «развитие органов чувств». В этом и заключается правота Монтессори и Руссо, постольку правильно утверждавшего, что «первые наши учителя философии – это наши ноги, руки, глаза». В действительности, чувства, конечно, не учителя знания, но они являются необходимым орудием восприятия, методическое и последовательное расширение которого за пределы «видимого», т. е. перерождение которого в знание и составляет цель начального обучения. <...>

Ребёнок должен уметь не только читать и писать, определять на глаз расстояние, различать цвета и звуки, он должен также уметь пользоваться карандашом и красками для выражения своих мыслей и результатов своего наблюдения. Конечно, графическая грамотность в полном значении этого слова может быть дана только школой, так же как и словесная грамотность. Эпизодический курс, пользующийся не только всеми органами восприятия, но и всеми средствами выражения (слово, чертёж, рисунок), должен как раз развить эту грамотность в ребёнке. Подводя ученика к элементам научной системы, он должен завершить собой обучение его грамотности в самом широком смысле этого слова. Но начатки грамотности уже предполагаются эпизодическим курсом и должны быть даны поэтому в детском саду, подобно тому как умение читать, писать и считать считалось естественным предположением самого элементарного обучения учебным предметам. <...>

Умелая постановка эпизода предполагает, кроме основательного знания научной системы, которая должна в эпизоде просвечивать, знание окружающего ученика мира, так же как и «психологию» учеников, т. е. их интересов, стремлений и желаний. Отсюда необходимость знания учителем начальной школы по крайней мере систематического курса основных наук, т. е. наличие у него общего научного образования, даваемого прохождением полного курса средней школы. Отсюда, далее, необходимость знакомства учителя с местной природой и местной историей, местным языком и наречием. Не случайно поэтому, а совершенно законно программы учительских курсов последних лет отводят всё большее место «краеведению».

Анализ понятия эпизодического курса с особенной наглядностью подчеркивает невозможность для учителя следовать в своём преподавании какому-нибудь одному учебнику и быть связанным точно предписывающей определённый учебный материал программой. Даже учебники и программы, специально приспособленные к особенностям местного края, могут иметь лишь образцовое значение для учителя, долженствующего каждый раз создавать свой собственный учебник, но этот свой самим учителям создаваемый и им непрерывно перерабатываемый учебник должен у него быть. <...>

Пусть экскурсия эпизодического курса представляется ученикам занимательной прогулкой, и открытия, которые они сделают во время неё, неожиданными. Эти открытия могут быть действительно неожиданными, но, готовясь к экскурсии и к уроку, учитель должен быть готов к этим неожиданностям, он должен точно знать, что могут его спросить его ученики, на что они могут натолкнуться в процессе самостоятельного наблюдения, и как надлежит ему использовать этот материал для подведения их к элементам научной системы, являющейся сокрытой целью и оправданием эпизодического курса. Без этой подготовки и приблизительного распределения материала эпизодический курс неизбежно вырождается в анархическое и беспорядочное блуждание по отдельным эпизодам, которое не сможет даже оправдать их внешняя занимательность. <...>

Наглядность в первом смысле слова можно назвать «эмпирической» наглядностью. Это есть наглядность иллюстративная, заключающаяся в приближении предмета

обучения к органам восприятия и воображению ученика, преимущественно через использование зрительного чувства. <...>

Мы назвали эту наглядность эмпирической потому, что она соответствует эмпирическому пониманию знания как опытного восприятия: предмет должен быть воспринят органами чувств, чтобы быть схвачен умом. Это Локково понимание знания и лежит в основе тех педагогических теорий, которые к этой иллюстративной наглядности сводят искусство успешного преподавания.

Именно против этого узкого понимания наглядности, а не против иллюстративной наглядности, как таковой, и должна возражать, на наш взгляд, здравая дидактика. Польза иллюстраций и моделей (и значение учебника Коменского) не может в настоящее время подлежать сомнению. Весь вопрос в том, исчерпывается ли данным пониманием подлинный смысл наглядности обучения. <...>

<...> иллюстрация была достаточным новшеством, чтобы революционизировать выродившееся в рутину преподавание. Но не кроет ли она сама в себе элемента механизма и рутины? Как таковая, иллюстрация вряд ли существенно отличается от слова. Оба они являются равно символами отсутствующих предметов, внешними средствами, долженствующими приблизить уму ученика далеко отстоящую от него действительность. Чем символ-слово хуже символа-рисунка или символа-модели? Ведь есть слова, которые жгут сердца людей и воспаляют их ум, как и есть картины и модели, которые оставляют сердце и ум людей холодными. <...>

Напротив, стремясь чисто внешними механическими средствами изображения приблизить предмет к ученику, она как бы хочет освободить его от активных усилий мышления, облегчить ему его усвоение. Эмпирическая наглядность есть по существу своему пассивная наглядность. И она так же может механизироваться, выродиться в дурную «словесность» (т. е. подмену предмета его вещественным знаком), так и чисто словесное, не наглядное преподавание средневековья. <...>

Тем самым мы подходим ко второму понятию наглядности, которое, соответствуя критической теории знания, было впервые особенно резко установлено в педагогической литературе Песталоцци и Фихте и недавно вновь обосновано с исчерпывающей ясностью П. Наторпом. Смысл этой наглядности есть не столько внешняя воззрительность предмета, пассивно воспринимаемого учеником, сколько внутренняя активность мышления учащегося в процессе познания им предмета. <...>

Так самостоятельно найти позади кошки – хищника, позади ручья – геологию, позади разрытого городища – историю, так же как и позади педагогики диалектический метод философии, – в этом интуитивном постижении основания изучаемого предмета, в котором он существенно укоренён, и заключается подлинная внутренняя, активная наглядность».



На картине изображен немецкий философ Пауль Герхард Наторп (1854–1924)

Философия России. С. И. Гёссен. Конспект 55. О понятии системы и организации систематического курса в прикладной философии Гессена

Если обратиться к какому-нибудь непосредственно данному бытию или быванию, то нетрудно заметить, что мы в нём нигде не найдём резких и абсолютных границ, но всюду постепенные переходы. Это находится в связи с наглядностью (Ausschaulichkeit) всякой данной действительности. Природа не делает скачков. Всё течёт

Г. Риккерт, «Науки о природе и науки о культуре»

В одиннадцатой главе работы «Основы педагогики» (1923) под названием «Ступень вторая: систематический курс» С. И. Гессен (1887–1950) осуществляет переход от «эпизодического курса», задачей которого было подвести ученика к элементам научной системы, исходя не из самих этих элементов, а из близкого ученику мира, к курсу «систематическому». Одна из основных задач «систематического курса» – дать ответы на уже имеющиеся у учеников вопросы и предоставить объяснение уже знакомых им явлений действительности с помощью изучения научных систем. Но, как и эпизодический курс должен быть пронизан элементами научной системы таким образом, чтобы ученик мог интуитивно их обнаружить позади конкретного эпизода, так и преподавание научных систем в рамках «систематического курса» должно направлять мышление ученика к обнаружению стоящего за системой научного метода. За подробностями обратимся к тексту:

«В отличие от эпизодического, систематический курс характеризуется тем, что он не приходит к элементам, а исходит из них, как из основных положений, выраженных в определениях и аксиомах или первых законах и фактах. Из этих элементов непрерывным образом построяется целое замкнутой в себе области знания, отграниченное от других областей и расчленённое в свою очередь на относительно замкнутые отделы. Систематический курс характеризуется, наконец, полнотой и законченностью, не в смысле, конечно, невозможного никогда исчерпания всех подробностей, а в смысле обзора всех тех отделов системы, в которых каждая неприведённая подробность должна занять своё определённое место. Тем самым в нём получают своё выражение основные свойства системы, указанные ещё Кантом, а именно единство, расчленённость и непрерывность. <...>

В самом деле, старый школьный курс, следовавший в своём расположении материала логическому порядку системы, не мог открывать ученикам системы изучаемого ими учебного предмета, ибо система как целое была задавлена массой тех частных частей, из которых слагался материал курса и позади которых терялось целое науки. Система науки была не органическим единством, но механическим агрегатом отдельных частей, логическая связь между которыми как раз ускользала от учеников. <...>

Именно потому, что систематический курс отвечает на вопросы, уже имеющиеся у учеников, и объясняет знакомые им уже явления действительности, на первый план в его изучении выступает система науки, которая в старом школьном курсе была не видна ученику позади загромождавших её и выступавших на первый план подробностей. <...>

Новые учебники систематического курса должны поэтому отличаться прежде всего краткостью. «Наглядность» их должна заключаться не столько в красочности изложения и в снабжении их иллюстрациями, сколько в отчётливой ясности, с которой выступает в них не загромождаемое своими собственными частями целое системы.

Если эпизодический курс, будучи пропедевтическим, вместе с тем и завершает развитие грамотности ученика в том широком смысле слова, которое было установлено нами выше, то, с другой стороны, и систематический курс не только завершает и объединяет результаты предыдущей ступени обучения, но одновременно является и подготовительным. Дело в том, что система не есть высшее и последнее в науке. Выше её стоит метод науки, порождающий и низвергающий отдельные научные системы, являющиеся только его ограниченными и исторически обусловленными кристаллизациями. Научные системы сменяют друг друга. Метод научного исследования, напротив, проходит сквозь сменяющиеся друг друга системы как тождественное им всем начало. Всякая научная система есть плод взаимодействия двух факторов – формального начала «метода» и материального начала «опыта», находящихся между собою в отношении постоянного взаимного напряжения.

Это равно относится как к естественно-научному и историко-филологическому, так и к математическому и философскому знанию, если только «опыт» понимать не в узком смысле данных чувственного восприятия, как его мыслит себе эмпиризм, но в том широком смысле слова, который ему в настоящее время придаётся интуитивизмом и который включает в себя наряду с чувственным опытом также и непосредственное «восприятие», или, лучше, «созерцание» нечувственных фактов математического мира и философских сущностей Истины, Добра и Красоты. Пронизанные методом «факты опыта» откристаллизовываются в гармоническое целое научной системы, в которой каждый из них занимает своё особое место, определяемое ему его связью с другими «фактами». <...>

Если бы новая система не продолжала предыдущей, то она не могла бы и оспаривать её правоты, ибо не было бы того общего форума, которому обе системы могли бы представить доказательства своей истинности и который мог бы их рассудить. Именно потому, что каждая из них притязает быть реализацией одного и того же метода исследования, одна может становиться на место другой, как его более полная и глубокая реализация. Поэтому, как ни противоречат с виду определения Эйнштейном массы, объёма, силы, времени определения Ньютона, как ни отличаются основные законы движения в новой физической системе от законов движения Ньютоновой физики, законы и определения этой последней продолжают как бы жить в новых законах и определениях, которые, будучи их углублением и развитием, освобождают их от отличавшей их ограниченности и включают их в себя в их относительной и частичной истинности. <...>

<...> систематический курс, ставящий систему науки в центр преподавания, есть только переходная ступень обучения, подготавливающая ученика к овладению методом исследования. Но для того, чтобы систематический курс мог выполнить эту свою подготовительную функцию, научная система в нём должна быть пронизана превышающим её методом, устремлена к нему. <...>

Это значит, что система, являющаяся в систематическом курсе явным предметом преподавания, должна предлагаться не как нечто окончательное и последнее, что должно быть заучено как незыблемая научная догма, всё познавшая и разрешившая все вопросы, но как нечто только временно последнее, подлежащее дальнейшему усовершенствованию

и даже, быть может, полному преобразованию. Только тогда систематический курс откроет учащемуся глаза на всю сложность и трудность научного объяснения действительности, возбудит у учащегося интерес к научному её исследованию, вкус к научной работе, или, по крайней мере, понимание её и уважение к ней. <...>

Дабы систематический курс не выродился в догматическое заучивание системы, необходимо, чтобы изложение системы в учебнике не заслонило собою самой систематически объясняемой действительности. В этом и заключается прелесть так называемого «лабораторного метода», о котором в настоящее время всё больше приходится слышать не только в методической литературе естественно-научных предметов, где лабораторная работа учащихся уже признана бесспорным атрибутом систематического курса обучения, но и в современных методиках математики и истории. <...>

Лаборатория тем и отличается от мастерской, что здесь в искусственном, вырванном из непосредственно окружающей «родной» обстановки и постольку в «отвлеченном» виде исследуется подлежащая научному познанию действительность. «Лабораторный метод» есть поэтому метод систематического, а не эпизодического курса. Он предполагает у учащихся наличие достаточного уже интереса к знанию ради знания, способность ценить знание и искать его независимо от возможности тотчас же применить его к жизни, т. е. развитие отвлеченного мышления, и это даже тогда, когда в лаборатории исследуется какая-нибудь чисто техническая проблема. Но отсюда также следует, что лабораторный метод не исчерпывает собою систематического курса обучения, а является только одним из его моментов. <...>

Значение «лабораторного метода» заключается не только в его внутренней, или активной наглядности, благодаря которой учащиеся не просто заучивают готовые выводы науки, но и получают возможность заглянуть в те приёмы и способы научной работы, которые привели учёных к установлению ими их научных положений. Он имеет громадное значение постольку, поскольку, открывая учащимся глаза на всю трудность и сложность научной работы, он предостерегает их от поспешных обобщений и преувеличенных ожиданий. Задача учителя, преподающего систематический курс, должна бы вообще состоять в том, чтобы не скрывать от учеников не разрешённых наукой проблем, но обращать их внимание на те вопросы, которые ещё только являются предметом научного исследования. В этом отношении проведение резкой грани между фактами и законами, с одной стороны, и гипотезами, с другой, осторожность в развитии этих последних, объективность в изложении различных гипотез по одному и тому же вопросу и границ каждой из них, – являются обязанностью учителя. <...>

Преждевременное превращение его в научный курс столь же опасно, сколь и приводящий к догматизму и чисто механическому заучиванию чужих мыслей отрыв его от научного курса. Школьный курс, стирающий совершенно грань между школой и университетом, способен опять-таки образовать не столько учёных, сколько дилетантов. Приступить к самостоятельному исследованию действительности, следовательно, к выработке самостоятельной научной теории, – можно только путём преодоления чужой системы, а не путем её игнорирования. «Я не знаю, вообще, – говорит Гёте, – большего самомнения (Anmassung), чем если кто выставляет притязания на дух, не ознакомившись до совершённой ясности с буквой». <...>

Систематический курс постольку должен оставаться систематическим, поскольку основными требованиями, предъявляемыми в нём к самостоятельному мышлению ученика, должны быть: уметь точно передавать чужую мысль,

добросовестно наблюдать с помощью уже установленных другими приёмов, последовательно и детально развивать и применять однажды принятые положения. Только воспитание строгой точности в мышлении, соединенное с чутьём научной проблематики, может предохранить от дилетантизма, которого чрезмерная, вначале до суеверия доходящая вера в науку слишком легко и быстро вырождается в полное в ней разочарование. Сам дилетант слишком склонен искать причину этого разочарования, или «мизологии», по прекрасному образу Платона, в самой науке, тогда как на деле она коренится в его эгоистическом к ней отношении. <...>

Стремление обнять целое действительности одной теорией, которая разъяснила бы ему загадку мироздания, характеризует юношеский ум с его верой в разум и в гармоничное единство вселенной. Систематический курс должен считаться с этим оптимистическим рационализмом юности, и постольку Винекен, подчеркивающий необходимость ограничиваться общими результатами научного исследования, совершенно прав. Но именно потому, что самостоятельные работы учащихся не могут заключаться в самостоятельном научном исследовании действительности, а только в самостоятельном изложении, развитии и защите чужих теорий, особенно важно требовать от учеников точности в изложении чуждой мысли, воспитывать в них умение различать её оттенки, отличать в ней доказанное от недоказанного, избегать преувеличений. В этом отношении большое значение могут иметь научные прения учеников, происходящие под руководством учителя в научных кружках и по темам своим примыкающие к проходимому в школе систематическому курсу».



Портрет Исаака Ньютона (1643–1727) кисти английского живописца Джеймса Торнхилла (1675–1734)

Философия России. С. И. Гёссен. Конспект 56. Расчленённость и наглядность систематического курса в прикладной философии Гессена

Когда искусство снова почувствовало право наслаждаться полной красотой человеческого образа и изображать её, навстречу ему пошла анатомия, которая, преодолев средневековый страх перед трупом и спокойно исследуя человеческое тело, научилась понимать его.

В. Виндельбанд, «История новой философии»

В одиннадцатой главе работы «Основы педагогики» (1923) под названием «Ступень вторая: систематический курс» С. И. Гессен (1887–1950) подчёркивает, что на этапе «систематического курса» учителю необходимо обращать внимание учеников на те проблемы, которые находятся в стадии исследования учёными, вводить и разграничивать понятия фактов, законов и гипотез, научить оценивать объективность и границы последних. Задача учителя на данной ступени – это подвести учащегося к научному исследованию, но не начинать его преждевременно. Учитель, преподающий систематический курс, должен иметь соответствующую научную подготовку по своей специальности, уметь обучать науке, а не «учебнику», держать связь с университетом и знакомиться с научной литературой, чтобы следить за обновляющимися и сменяющимися друг друга научными системами. За подробностями обратимся к тексту:

«Система по самому существу своему означает расчленённость и разделение. Поэтому систематический курс, в отличие от эпизодического, распадается на отдельные учебные предметы, разделённые между собою не только невозможностью преподавания их одним учителем, но представляющие собою относительно замкнутые в себе системы. Однако это разделение не должно вырождаться в чрезмерную специализацию: систематический курс должен прежде всего иметь в виду изложение целого науки, и потому раздробление одного научного предмета между несколькими специалистами (например, математики на алгебру и тригонометрию, естествознания на ботанику и физику, истории на всеобщую и русскую) представляется нежелательным.

С другой стороны, разделение преподавания между несколькими преподавателями не должно приводить также к утрате взаимного общения между отдельными предметами, и притом не только между особенно близко стоящими друг к другу, как, например, физика и математика, история и литература, но и математика и естествознание, древний язык и история. В этом отношении согласование программ отдельных предметов между собою, на котором настаивает современная методическая литература, настоятельно необходимо. Это уже не та концентрация преподавания вокруг «родного» и «близкого», которая характерна была для эпизодического преподавания, но установление чисто научной зависимости между отдельными системами знания. Примером такой зависимости могут служить хотя бы выяснение причин шестиугольной формы пчелиных сот в биологии и использование чтения латинского автора для исторического комментария. <...>

Если концентрация преподавания в эпизодическом курсе достигалась нерасчленённостью его на отдельные предметы и объединённостью принципом «родиноведения», то на ступени систематического курса она может быть достигнута, очевидно, только преобладанием какого-нибудь одного направления научного метода над

другими. Но, так как ни один метод, как таковой, не имеет, сам по себе, преимущества перед другими, то, следовательно, выбор его должен определяться не его абсолютной ценностью, но относительной приспособленностью его к интересам и способностям учащихся. <...>

Научный метод должен только просвечивать в систематическом курсе, но он не должен совершенно взрывать систему, заменяя познание мира в его объяснённой целостности исследованием отдельных его частей. Поэтому фуркация должна быть по возможности ограниченной. Границы эти естественно намечаются нашей теорией состава научного образования, из которой вытекают три равноправных пути учебного плана: естественно-научный («реальный»), историко-филологический («гуманитарный») и философский. Ввиду того, что изучение философии, основная дисциплина которой – логика, будучи наукой о науке, предполагает основательное знакомство с наукой, может быть плодотворным лишь на основе широкого и всестороннего научного образования, философский цикл может потребовать более продолжительного обучения. С другой стороны, преподавание философии, ввиду её особенно отвлечённого характера, желательно проводить в тесной связи с её практическими приложениями. Поэтому философский путь нам представляется преимущественно как путь педагогический. <...>

Если мы настаиваем на необходимости сохранения за школьным курсом его систематического характера, то отсюда не следует, что учебный план не должен считаться с особыми интересами учащихся к тому или иному учебному предмету, предоставляя им возможность более углубленных занятий в избранной ими области. Но эти занятия должны быть дополнением к систематическому курсу, а не определять собою самый учебный план, тем более, что этот индивидуальный интерес учащихся может быть направлен не только на ту или иную науку, но и на область искусства или на профессионально-практические предметы.

Сколь ни вредно преждевременное превращение систематического курса в научный, большая опасность кроется в его совершенном от него отрыве. Этот отрыв может быть предотвращён только тем, что учитель учит науке, а не книге, а это уже предполагает его надлежащую научную подготовку. Раз научный курс должен просвечивать в систематическом, то, сокрытый от ученика, метод научного исследования должен быть, очевидно, знаком учителю. Учитель, университетское образование которого сводится к прочтению им нескольких учебников, благополучно сданных на экзамене, не сможет, конечно, надлежащим образом пронизать своё преподавание научным методом. Отсюда необходимость не только широкого университетского образования у преподавателя второй ступени, но и поддержание им постоянной связи с университетом и с наукой путём чтения им текущей научной литературы по своей специальности, участия в научных обществах и периодического возвращения в качестве слушателя в университет. <...>

Напротив, своим незаменимым руководством мышлением класса учитель должен сделать изучение учебника внутренней потребностью учащихся. Тогда и учебник, особенно если он составлен мастером своей науки, приобретёт для учащихся значение незаменимого руководства. <...>

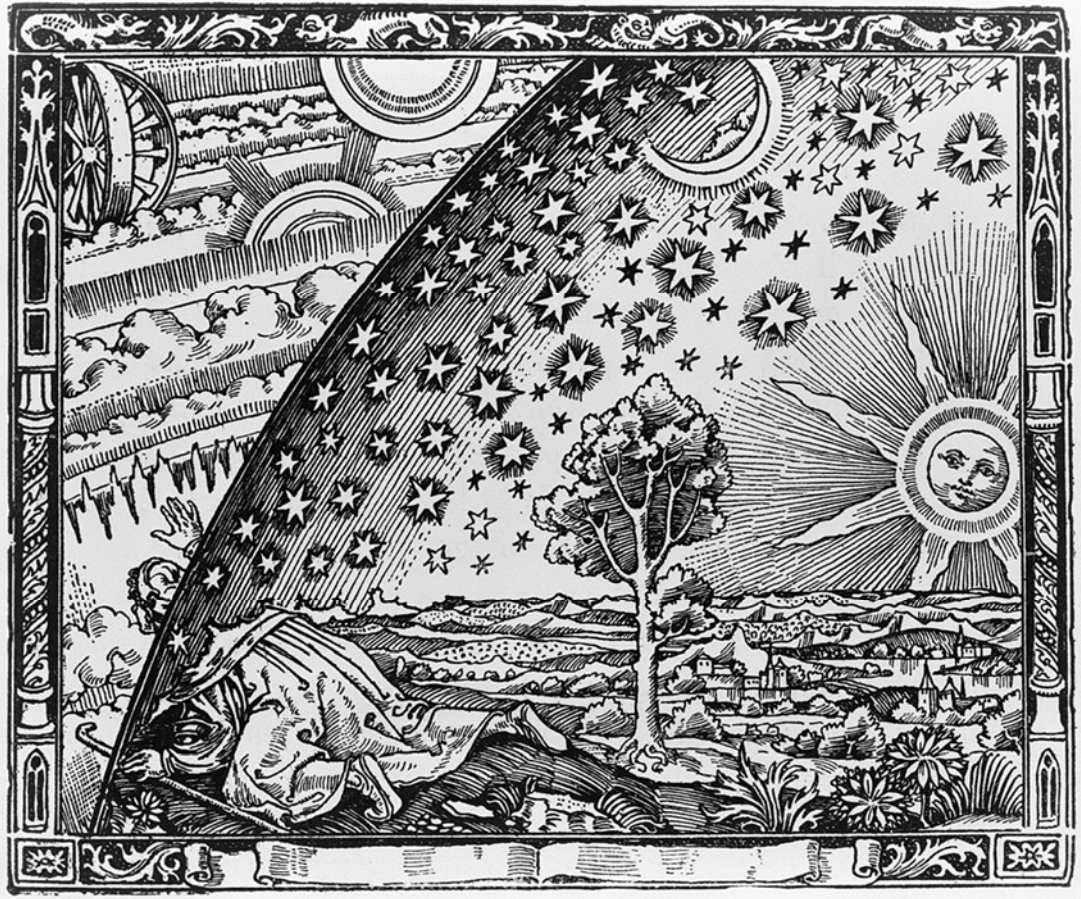
Выбирая темы лабораторных работ, следя за точностью изложения учениками чужой мысли, за чистотой разработки ими её деталей, руководя научными прениями класса и чтением учениками популярной научной литературы, учитель прежде всего должен мыслить в классе, быть в нём живым носителем научного мышления, передаваемого, как мы знаем, только через медиум устного предания. Поэтому подлинная

наглядность преподавания и на этой ступени заключается не во внешней интересности изложения, достигаемой его изобразительной иллюстративностью, но в искусстве преподавателя вызвать к жизни самостоятельное мышление учащихся и поддерживать это мышление, обнаруживая позади кристалла научной системы сокрытую в ней и связанную ею проблематику метода научного исследования, эту систему порождающего и в ней просвечивающего. <...>

Нет ничего неправильнее той теории концентров, которая усматривает различие между отдельными ступенями обучения в объёме преподаваемого ученикам материала, ограничивающегося на первой ступени будто бы самыми общими и простыми фактами и дополняемого на следующей новыми подробностями. С этой точки зрения и университетский курс должен был бы отличаться от школьного только обилием приводимых в нём подробностей, и так как чисто количественная градация не знает предела, то и ступеней обучения могло бы быть столько, сколько нашлось бы охотников писать всё более и более толстые учебники. К счастью, такая дурная бесконечность не есть удел научного образования, бесконечность которого носит не количественный, а качественный характер. На известной ступени научного образования взору познающего действительно открывается безбрежное море истины, но эта безбрежность знания преодолевается компасом научного метода, пользуясь которым ученый не только ориентируется, но и подвигается вперёд к определённой цели в бесконечном океане исследуемой им реальности. <...>

Неразличение психологии и логики знания составляет между тем основной порок уже гербартовской теории ступеней обучения. Фактический процесс мышления, изучаемый психологией, представляет собою слишком сложное и живое целое для того, чтобы его можно было уложить в прокрустово ложе четырех или пяти однообразно сменяющихся ступеней или даже в определённо чередующиеся акты индукции и дедукции. В живом процессе познания «приложение», например, не следует непременно за «изложением», но часто предшествует ему как его «подготовление», как мы это видели в теории эпизодического курса. Поскольку речь идёт о живом знании, подготовление, изложение, приложение представляют собою нераздельные стороны единого процесса, переплетающиеся между собой самым причудливым образом и не могущие быть расчленёнными в последовательность сменяющихся друг друга ступеней. <...>

Подобно тому и дидактика из чисто формальной науки о внешних приёмах преподавания превращается в науку о логическом составе того материала, который преподаётся учителем и познаётся учеником. Ставя своей целью раскрытие логической структуры преподаваемого материала, она как бы въедается в самоё тело учебного предмета, который она старается понять как организованное единым началом целое. Если логика превращается в общую теорию науки, так что методологии отдельных наук становятся ничем иным, как её специальными ветвями, то дидактика подобным же образом превращается в общую методику, специальными ветвями которой являются методики отдельных учебных предметов».



«Гравюра Фламариона» – анонимная гравюра, получившая название по своей первой известной публикации в книге французского астронома XIX века

Философия России. С. И. Гёссен. Конспект 57. Ступень научного курса в прикладной философии Гессена

Юноша, впервые вступающий на академическое поприще, может оказаться под впечатлением хаоса, в котором он ещё ничего не различает, словно в огромном океане без компаса и путеводной звезды. И это впечатление охватит его тем сильнее, чем более у него чувства и стремления к Целому. Те немногие студенты, для которых ясный свет уже с самого начала указывает верный путь, ведущий к цели, представляют собой исключение, которое здесь можно не принимать во внимание. Обыкновенное же следствие этого состояния у наиболее организованных умов таково, что они начинают беспорядочно отдаваться всевозможному обучению, блуждая по всем направлениям и не проникая до зерна какого-либо из них (которое, однако, и есть основа всестороннего и высшего образования), и в конце академического пути, после бесплодных попыток, доходят в лучшем случае лишь до понимания того, как много было напрасно сделано и как много существенного было упущено. Те же, кто сотворён из менее благородного материала, уже с самого начала отрекаются от идеи Целого, предаваясь научной пошлости и в лучшем случае пытаются посредством обычного прилежания и механической памяти усвоить в сфере своей особенной специальности ровно столько, сколько им представляется необходимым для своего внешнего существования в будущем.

Ф. Шеллинг, «Лекции о методе университетского образования»

В двенадцатой главе работы «Основы педагогики» (1923) под названием «Ступень научного курса или теория университета» С. И. Гессен (1887–1950) переходит к осмыслению самой высокой ступени научного образования, а именно к ступени «научного курса». На этом этапе происходит вовлечение учащегося в самостоятельную исследовательскую работу. Сам учитель должен быть активным исследователем для того, чтобы было возможно организовать подобную деятельность, а его ученик – участником исследования. Ораторское искусство как таковое здесь не главное – важна способность *мыслить во время речи*. Преподаватель здесь ценится прежде всего как учёный, профессор, а не как лектор. Логика или же методология обучения на уровне университета совпадает с логикой и методологией самой изучаемой науки. За подробностями обратимся к тексту:

«Если уже элементарное научное мышление и понимание чужой научной системы могут быть приобретены лишь путём «заразы», то овладение методом научного исследования – эта последняя цель научного образования – может быть достигнута только путём вовлечения учащегося в самостоятельную исследовательскую работу. Высшая научная школа должна быть поэтому прежде всего очагом научного исследования, её преподаватель – активным исследователем, самостоятельным учёным, расширяющим своей научной работой область познания, студент – участником исследовательской работы преподавателя и постольку начинающим учёным, место занятий – аудитория, лаборатория, семинарий – местом, где открываются новые научные истины, излагаются и проверяются результаты только что сделанных открытий. Высшая научная школа, или университет, есть поэтому нераздельное единство

преподавания и исследования. Это есть преподавание через производимое на глазах учащихся исследование. Это есть исследование, которое ищет своего расширения и своего увековечения в школе последователей, могущих продолжить работу после того, как зачинатель её сам уже выбудет из строя исследователей. <...>

Задача университетского преподавателя не в том, чтобы учить, а в том, чтобы работать в своей науке, которой он может учить лишь в меру своей исследовательской работы. Он не «преподаёт» свой предмет, а высказывает публично свои научные взгляды – потому он и называется профессором (от латинского *profiteor*). Учащийся не просто учится, но занимается наукой, он – *studiosus*. Оба они, по прекрасному немецкому выражению, *treiben Wissenschaft*, т. е. двигают вперед науку. Учение и исследование здесь совпадают <...>

Поэтому профессор, который слишком много сил и времени отдаёт преподаванию, – плохой профессор. Он тем лучший преподаватель, чем больше как во всей своей деятельности, так и в своей речи он направляет свои силы на исследование самого предмета, а не на способы удобопонятного изложения его учащимся. Конечно, некоторый минимум выразительных средств необходим для преподавателя научного курса. <...>

Но за редкими исключениями это стремление отличает всякого учёного, ибо интенсивная научная деятельность по существу своему социальна, заражает и увлекает, стремится создать школу. Это особенно следует сказать об учёных, находящихся на восходящей линии своего научного развития, ещё не уставших и не удовлетворённых однажды достигнутыми результатами. <...>

Может ли в таком случае существовать ещё педагогика высшего научного преподавания? Не сводится ли она вся к правилу: неустанно познавай, научно твори и не теряй энтузиазма в деле распространения твоего научного убеждения? Не прав ли Шеллинг, формулировавшая её в следующем одном положении: «учись для того только, чтобы самому творить»? <...>

В научном курсе, где преподавание истины совпадает с её исследованием, практическая логика (дидактика) сжимается как бы до минимума, совершенно вливается в чистую логику как учение о существовании научного знания. Если на предшествующих ступенях научного образования из знания цели обучения, даваемого логикой как наукой о науке, вытекало знание средств, являющихся как бы мостом между природой ученика и целью преподавания (что и составляло специфическое содержание дидактики), то на ступени научного курса вся дидактика сводится к логике, к учению о науке как цели обучения. Поэтому, в отличие от учителя школы, педагогическое образование профессора исчерпывается его научным образованием. Поэтому также методика преподавания научного курса не только обосновывается на методологии существующей науки, но прямо-таки совпадает с ней. Осознание преподавания есть здесь осознание самого исследования, т. е. логика. Сказанное лишило оттенка парадоксальности утверждение, что приспособление профессора к аудитории не только не улучшает преподавания научного курса, но вредит ему, отнимая у него характер научного исследования и тем самым низводя его до уровня систематического курса. <...>

Университетское преподавание – в аудиториях ли, в семинарии или лаборатории – отзывается поэтому на всё новые и даже спорные ещё теории и открытия в науке. Всякое даже незначительное научное открытие стремится принять здесь словесную формулировку, т. е. быть передано другим. И напротив, всё отлившееся в кристаллическую форму системы, подвергается здесь вновь переплавке – ибо становится

предметом критики и исследования. Университет можно уподобить резервуару, стремящемуся вобрать в себя все отдельные ручьи, из которых складывается поток научного предания, и в свою очередь изливающимся в новых ручьях, продолжающих этот никогда не прекращающийся в своем течении и вечно бурлящий поток. Университет есть реализация самой науки в её текущем, расплавленном состоянии. <...>

Только там, где представлены все науки, где полнота их обеспечивает возможность тесного их между собою взаимодействия и сотрудничества, преподавание может иметь действительно научный характер. Нет науки, которая в той или иной мере не была бы связана с другими, не нуждалась бы в других и не давала бы им оплодотворяющих толчков и указаний. Не нагромождая примеров, вспомним только, что электрический ток был открыт в результате физиологических опытов (Гальвани), что учение Мальтуса оказало громадное влияние на открытие Дарвином его теории естественного отбора, что языковедение не может сейчас работать без физиологии речи, что как хронология опирается на астрономические вычисления, так и решение многих астрономических вопросов требует специальных историко-филологических исследований и т. п. <...>

В применении к университетскому преподаванию эту мысль особенно ярко высказал Шлейермахер. «Задача университета, – говорит он, – пробуждать в юношах идею науки, помогать им в овладении ею в той области знания, которой каждый из них хочет себя специально посвятить, так чтобы созерцание всего с точки зрения науки стало как бы их второй природой, т. е. чтобы каждый отдельный предмет они приучались рассматривать в его ближайших научных взаимоотношениях, постоянно имея в виду единство и целостность знания, так чтобы они постепенно выработали в себе способность самостоятельного исследования, открытия и формулирования истины». Полнотой представленного в университете знания и отличается университет от всех других высших школ. <...>

Нет ничего вреднее для постановки высшего научного образования в стране, как раздробление университета на самостоятельно существующие отдельные специальные учебные заведения. Отделите, например, медицину от целокупности научного знания, порвите те многообразные нити, которые связывают её с физикою, химией, зоологией, политической экономией, статистикой и историей, психологией и педагогикой, и из науки, изучающей живого человека, она вырождается в узкую технику врачевания, что приведёт в конце концов к понижению даже уровня её как техники. <...>

Если преподавание научного курса есть не что иное, как сообщение результатов своего научного исследования, выражение своего научного убеждения, то очевидно оно не должно быть ничем связано, кроме как требованиями, вытекающими из самого существа исследовательской работы. Никакие программы и никакие внешние предписания не могут предвидеть, куда именно приведёт учёного внутренняя логика его научной работы. <...>

Университетское преподавание не есть сумма из году в год повторяющихся одинаковых занятий урочного типа, но совокупность самых разнообразных курсов и занятий, своими никакими программами не предвидимым многообразием, своей подвижной текучестью отражающих малейшие колебания научной мысли, отливы и приливы всегда меняющего свой уровень и своё русло потока научного творчества. <...>

То же самое следует сказать и о свободе учения, неразрывно связанной со свободой преподавания. Уже последняя требует предоставления учащемуся права выбирать из массы ежегодно предлагаемых университетом курсов, те, которые, независимо от

предписанности их учебными планами, отвечают его научному интересу. Наличие нескольких преподавателей одной и той же науки и свободный выбор учащимся учителя характеризуют дух университетского учения. <...>

Именно индивидуализация, одинаково не совпадающая ни со специализацией, ни с энциклопедичностью, и отличает университет от специальной школы. <...>

*Подобно всяким свободам, свобода преподавания и учения не должна вырождаться в произвол и вместо философского духа исследования культивировать поверхностный дилетантизм. В дальнейшем будет показано, что чем техничнее факультет, тем большим ограничениям по необходимости подвергается свобода обучения. Да и самому духу науки противоречило бы не требовать, например, от физика знания математики, от химика – физики, от историка древности – классической филологии. Но существенный принцип университета, отличающий его от специальной школы, состоит именно в том, что он проникнут духом свободы. Не свобода, а ограничения её имеют за собой презумпцию зла, почему именно на них лежит *onus probandi*, т. е. только те ограничения допустимы, которые безусловно доказаны в своей необходимости. <...>*

Самоуправление университета, или его автономия необходимо вытекает из существа университета как очага научного знания. Сюда входят не только право самоуправления в узком смысле (определение предметов преподавания, учебных планов, основания учебно-вспомогательных учреждений, избрание органов управления), но и право самопополнения (избрание профессоров и преподавателей, наделение учёными степенями). Способность самопополнения есть опять-таки отличительная черта университетов: тогда как в специальных учебных заведениях значительная часть преподавательского персонала (например, физики в медицинских школах, математики в технических учебных заведениях) получает своё образование в университетах, университет сам из среды своих собственных питомцев может и должен получать своих преподавателей. <...>

Указанными тремя принципами – полнота научного знания, свобода преподавания и учения и самоуправление – характеризуется идеальное существо университета как очага научного знания, обеспечивающего непрерывность научного творчества через организацию преподавания, и вместе с тем школы, дающей высшее научное образование через приобщение учащегося к исследовательской работе. <...>

Воплощаясь в университете в жизнь, наука сталкивается с другими силами культуры – государством, хозяйством, церковью, и в зависимости от удельного веса самой представленной в университетах науки идеальные принципы университета получают в нём то более, то менее полное своё выражение. Но даже и независимо от этого организация науки, как таковая, по необходимости порождает момент права, предполагающий наличие формулирующего право авторитета. <...>

Идеальное существо университета есть поэтому не столько факт, сколько регулятивный принцип, тем более определяющий собою действительную организацию университетов, чем сильнее научный дух, их проникающий».



Почтовая марка из серии «Люди истории Берлина 2» с изображением немецкого философа, теолога и проповедника Фридриха Шлэйермахера (1768–1834)

Философия России. С. И. Гёссен. Конспект 58. Расчлененность и наглядность систематического курса в прикладной философии Гессена

И в науке, и в искусстве особенное лишь постольку имеет ценность, поскольку оно содержит в себе Всеобщее и Абсолютное. Но, как показывает большинство примеров, слишком часто бывает так, что за определённым занятием забывается универсальное образование, а за стремлением стать хорошим правоведом или врачом – более высокое назначение учёного вообще, цель обогороженного наукой.

Ф. Шеллинг «Лекции о методе университетского образования»

В двенадцатой главе работы «Основы педагогики» (1923) под названием «Степень научного курса или теория университета» С. И. Гессен (1887–1950), разрабатывая теорию университета, говорит в этой связи о таком месте, которое бы соединяло все науки. Университет, по Гессену, должен быть местом соединения учебы и науки, продуцирующим научные открытия, что возможно только при условии постоянного взаимодействия наук. Свобода преподавания в университете неразрывно связана со свободой обучения: студент может выбирать из множества предлагаемых курсов наиболее соответствующий его научному интересу. Взаимосвязанность наук делает необходимостью освоение смежных дисциплин для успешного продвижения в выбранном направлении, потому выбор студента не может быть анархичным. Свободой обучения предполагаются и свободные перемещения с отделения на отделение, с факультета на факультет, из университета в другой университет. Автономия университета дополняется и автономией университетов, т. е. университет живёт в меру общения с другими университетами. Также у Гессена идёт речь о преодолении противоположности «государственного» и «частного» начал в организации высшей учебной школы. За подробностями обратимся к тексту:

«Анализ традиционного строения университета и скрытых в нём тенденций развития намечает, таким образом, следующее его строение: а) факультет естественно-математический, б) факультет историко-филологический, в) особый философский цикл преподавания, г) факультет медицинский, д) факультет общественных наук, е) педагогический институт. Как ни приближается такое строение университета к логической классификации наук, всё же последняя реализуется в нём по необходимости в искажённом и ограниченном виде. Эти ограничения могут быть большими или меньшими. Но чтобы быть законными, они всегда должны быть оправданы в своей практической необходимости, и они никогда не должны идти так далеко, чтобы совершенно затушевать собой существо университета как «видимого воплощения» (Фихте) расчленённой, согласно своему внутреннему закону, целокупности знания.

<...>

Настоящая университетская лекция никогда не излагает просто результатов исследования; нет, она показывает, как учёный лектор пришёл к этим результатам. Поэтому лекция неизбежно вводит в современное состояние излагаемого вопроса в науке. Поэтому она продолжает быть ценной и тогда, когда, опять-таки в отличие от книги, она по необходимости страдает неравномерностью частей, незаконченностью, даже

фрагментарностью. Такая лекция не может быть заменена никакими книгами, и отменить её – значит отменить самый университет.

<...> ...смысл последней заключается в пробуждении именно активного отношения слушателей к науке, в возбуждении в слушателях стремления по-своему проработать использованный на лекции материал, дабы самостоятельно проверить те выводы, к которым пришёл профессор. <...>

Значение лекции, таким образом, не в том, что она заменяет чтение книги, но в том, что она побуждает к чтению и к самостоятельному исследованию прослушанного. <...>

Значение семинарских занятий в том и состоит, что они противопоставляют критической способности учащегося менее сильную и искусную аргументацию. Нередко односторонности метода учителя становятся очевидными ученику через менее искусное применение его в работе своего товарища. Мы не говорим уже о том значении, которое имеют семинарские занятия, заставляя учащегося сосредоточиться на какой-нибудь специальной проблеме, подвергаемой им углублённому и самостоятельному исследованию, и позволяя ему видеть своего учителя и в роли критика, жестом мастера исправляющего контур мысли, проведённый неуверенной рукой ученика. Только плохие лекции и практические занятия противостоят друг другу. Хорошие лекции и научно поставленные занятия дополняют и взаимно требуют друг друга. Задача и тех и других побудить учащихся к самостоятельному исследованию предмета, вовлечь их в исследовательскую работу научной мысли; если в лекциях профессор, развивая свой взгляд, вызывает ученика на критику, то в семинарских занятиях он в свою очередь выступает в роли критика произведённого учеником исследования. <...>

Принудить к исповеданию своих научных взглядов так же невозможно, как невозможно с помощью принуждения вовлечь учащегося в поток научного творчества. Поэтому всякое ограничение свободы преподавания и учения приводит также к отступлению от существа университетского преподавания. <...>

Проблема университетской политики и здесь заключается в том, чтобы ограничения свободы, всякий раз оправданные в своей безусловной практической необходимости, не уничтожали самого существа университета. <...>

Университет не может предполагать, что поступающие в него студенты имеют достаточную подготовку в смысле знания систематического курса всех тех наук, на которые опирается уже чисто научное преподавание. Поэтому всякий университет организует наряду с чисто университетским преподаванием и преподавание систематического курса целого ряда наиболее основных предметов. <...>

Свобода учения предполагает не только надлежащую научную подготовку учащихся, но и их практическую незаинтересованность. Такой незаинтересованности университет, однако, не в праве предполагать. Государство и общество справедливо требуют в настоящее время для осуществления целого ряда так называемых интеллигентных профессий основательной научной подготовки. Будучи хранителем научного предания, университет обязан считаться с этими требованиями жизни и приобщить к методу научного исследования также и будущих практических деятелей. <...>

Внутри современного университета намечаются, таким образом, как бы три слоя преподавания: подготовительные занятия систематического характера, соединение систематических курсов с научными в целях профессиональной подготовки и чисто научное преподавание. <...>

Желательность особых институтов исследования, посвящённых специальным научным проблемам, также не подлежит сомнению. Но такие «институты исследования», различные в разных университетах в зависимости от особенностей создавших их личностей и породивших их обстоятельств, должны органически вырастать из университета. Они не могут быть учреждаемы извне по определённому для всех университетов одинаковому плану. Они – естественные отпрыски университета; в котором наука бьёт ключом и как бы переливается через край. <...>

Университет и есть не что иное, как лестница постепенных переходов от занятий, в которых преобладает преподавание и которые только вводят в исследование, до занятий, в которых исследование почти всецело поглощает преподавание, сводящееся уже к простому сообщению другим результатов исследования. Выйти из университета в направлении науки нельзя. Он есть последняя ступень научного образования. И если университет выделяет из себя «институты исследования», то это выделение должно происходить не в виде расчленения живого тела университета, но в виде дифференциации все усложняющегося университетского организма. <...>

Из существа университета, как очага научного знания, свободно исследующего и преподающего истину, естественного вытекают его самоуправление и самопополнение. И действительно, ничто не противоречит больше идее университета, как система бюрократического управления и опеки со стороны государства. <...>

Вытекает ли бюрократическая система управления университетом из презрения к «идеологам», как у Наполеона, или узко-марксистского воззрения на науку, как на простой рефлекс экономических отношений, – всё равно, в основе её лежит взгляд на науку, как на простое орудие в руках преследующего благо населения государства. Наука отрицается здесь в своей самоценности и в своей внутренней самозаконности. <...>

<...> ... автономия науки менее всего должна вырождаться в «автономию профессоров». Самоуправление и самопополнение университета имеют цену не сами по себе, а как средства ограждения в нём свободы исследования и преподавания. Не та или иная наука в её ограниченной и в своей изолированности стремящейся к омертвлению форме, но наука вообще составляет подлинный предмет университетской автономии. <...>

И если этот центр власти должен быть чисто научным, то не правильнее ли всего возложить функции управления университетами на Академию Наук? <...>

Но именно потому, что авторитет в науке направляется на условную форму выражения истины, а не самоё её содержание, академия не может и не должна брать на себя функции управления университетами. <...>

<...> ... не получившее признания в одном месте научное течение всегда сможет при ней найти себе приют в другом университете. Добросовестно желая назначать всюду лучших учёных, академия невольно будет содействовать нивелированию научной деятельности.

Поэтому университет и не терпит над собою никакой, даже самой благожелательной, власти, он есть последняя ступень в иерархии научного образования. Конечно, есть худшие и лучшие университеты, как есть худшие и лучшие учёные. Но наделить лучших нравами власти и управления над худшими, – это значило бы утвердить господство не «научной компетентности», а враждебного науке догматизма. <...>

Существенно то, что в основе организации университетского управления должен лежать принцип самоуправления и самопополнения, ограниченный другими началами постольку, поскольку это необходимо для предупреждения вырождения университетской автономии в произвол блюдущего интересы определённого научного направления или свои личные интересы цеха ученых. <...>

Свобода высшего преподавания заключается не в праве каждого открывать школы, в которых нарушалась бы свобода исследования и учения, а в такой организации университета, которая обеспечивала бы внутри него указанные свободы, возможность постоянного и непрерывного его обмена с другими университетами, способность противодействия всем покушениям на свободу науки, откуда бы они ни исходили, при одновременной возможности, однако, максимального использования университета всеми теми, кто в нём как в очаге и хранителе научного знания нуждается. Свобода высшего образования состоит поэтому не в том, что наряду с государственными университетами будут ещё университеты католические, православные, монистические, антропософские, социалистические, а в том, чтобы университет, кем бы он ни был основан и содержим, оставался прежде всего научным. Только наука должна определять его в его внутреннем бытии, а не посторонние науке интересы государства, вероисповедания, секты и партии. <...>

В лице университетов наука вступает в правовое общение, как особый реальный интерес внутри культурного общества, требующий для себя такого же признания и такой же охраны со стороны права, как и интересы и свобода отдельных «частных лиц». Как ни относиться к идеалу «корпоративного социализма», несомненно, что нормальное отношение университета к государственной власти точнее всего схватывается именно в терминах его намечающейся правовой теории. Наука, воплощённая в автономных, но и образующих единое целое университетах, вырисовывается здесь как самостоятельная корпорация, которая вступает как бы в договорные отношения с другими корпорациями, представляющими иные реальные интересы культуры, так что государству остаётся только блюсти заключённые между последними договоры, охраняя права этих воплощённых в корпорациях реальных интересов».



Картина английского художника Джозефа Райта «Философ, объясняющий модель Солнечной системы» (1766)

Философия России. С. И. Гёссен. Конспект 59. Многообразие направлений национального образования в прикладной философии Гессена

Мы уже в достаточной мере видели, что получится, если человечество в целом во все последующие эпохи будет воспроизводить себя в том виде, в каком оно было до сих пор. Если же оно должно быть полностью преобразовано, то оно должно быть однажды полностью оторвано от себя самого и его традиционная жизнь должна быть прервана.

И. Г. Фихте, «Речи к немецкой нации»

В тринадцатой главе работы «Основы педагогики» (1923) под названием «Проблема национального образования» С. И. Гессен (1887–1950) предлагает пути разрешения так называемой проблемы «Россия–Запад» в вопросе о подходе к национальному образованию. Не отрицая уникальности русского пути, культуры России, Гессен говорит о неразрывности и неотделимости этого пути от исторического развития и опыта всего человечества. За подробностями обратимся к тексту:

«Основным фактом, из которого исходит Ушинский, является наличие у всех великих народов своей национальной системы воспитания. В основе каждой из этих систем лежит свой особый принцип, определяющий образовательную систему в её целом и сообщающий ей её специфический характер. Так, принципом германской системы воспитания является наука. Германские университеты, являющиеся очагами научного знания, представляют собою средоточие всей германской образовательной системы. Принципом английского воспитания является выработка характера, свободное самоуправление, идеал гражданина. Этот идеал определяет собою среднюю школу Англии, так и английский колледж и университет, дающий не столько научное образование, сколько общее образование, необходимое будущему политическому деятелю свободного государства. Для Франции, напротив, характерно её стремление к внешнему приложению научного знания. Техника является самым сильным местом французского народа. Отсюда – позитивизм и утилитаризм господствующей в ней философии. Отсюда профессиональный характер её системы высшего образования и система конкурсов, обращающая внимание больше на внешний лоск, на стиль и блестящее разрешение поставленной задачи, чем на глубину мысли и содержания. Наконец, для американской системы образования (Соединённых Штатов) характерно безудержное стремление вперёд, неустойчивость, заставляющая американцев всегда стремиться к новому, искать новых методов и форм образования. В ней отражается лихорадочная поспешность, с которой строит свою жизнь этот новый, не имеющий исторической традиции и свободный от предрассудков народ пионеров.

Одним словом, каждый народ имеет свой особенный идеал человека, который он и осуществляет в своей национальной системе воспитания. «Основания воспитания и цель его, а следовательно, и главное его направление различны у каждого народа и определяются народным характером, тогда как педагогические частности могут свободно переходить и часто переходят от одного народа к другому». <...>

Установив факт различия образовательных систем отдельных народов, из которых каждая преследует свою особую цель, определяемую характером данного народа, Ушинский возводит затем этот факт в норму. Русские до сих пор не имеют ещё своей

особой системы воспитания. Они пока ограничивались подражанием другим системам. Поэтому воспитание и не могло принести своих плодов, и русский народ остаётся и поныне необразованным. Надо отказаться от подражания чужим образцам и, прикоснувшись к народу, создать свою собственную национальную систему воспитания, отвечающую стремлениям и потребностям народной души. Ибо русский народ существует как народ, у него есть своя история, свои мечты и желания. «Всякая живая историческая личность есть самое высокое и прекрасное создание Божие на земле, и воспитанию остаётся только черпать из этого богатого и чистого источника». Наше воспитание, бывшее до сих пор отвлечённым подражанием иностранным образцам и потому беспомощным, должно стать народным, проникнуться идеалом народной души, прикосновение к которой придаст ему силу и мощь. В чём же состоит этот идеал русского народа? Каков тот принцип, который составляет отличительную особенность русской души и который, следовательно, должен стать целью нашего воспитания? <...>

Замечательно, что, когда дело доходит до определения русского народного характера, Ушинский, которого уже в определении американской системы образования оставила точность и ясность изложения, становится ещё более расплывчатым и неясным. Принцип русской народной души и нашего воспитания ему так и не удаётся закрепить в одном слове или даже в краткой формуле. Вот в каких выражениях он его описывает. «Глубокие задушевные принципы патриархального быта, чуждые, с одной стороны, строгости римского права, более или менее лёгшего в основу быта западных народов, а с другой — меркантильной жёсткости и расчётливости; преобладание то льющегося неприметным ручьём, то расстилающегося широкою рекой славянского чувства, порывистого, неровного, но имеющего достаточно силы, чтобы иногда одним натиском вынести человека из самой глубины нравственного омуты на вершины человеческого достоинства; необыкновенная, изумляющая иностранцев восприимчивость ко всему чуждому, лётся ли оно с востока или запада, и вместе с тем стойкость в своей национальности, хотя часто бессознательная; наконец, древняя православная религия с её всемирно-историческим значением, религия, превратившаяся в плоть и кровь народа: вот что должно проявиться в народности русского воспитания, если оно хочет сделаться действительным выражением народной жизни, а не насильственным, чуждым народности подражанием, не растением без корня, которое, беспрестанно увядая, беспрестанно должно искусственно подновляться и вновь пересаживаться с чуждой почвы, пока наша вновь его не испортит». <...>

Практически последняя тенденция у Ушинского преобладала, свидетельством чего является известное «Родное Слово», в котором Ушинский показывает, какое громадное значение для общего образования могут иметь уроки родного языка, если на язык смотреть как на живой организм, в котором отражаются судьбы, думы и стремления народа и усвоение которого означает тем самым погружение в сокровищницу национальной культуры. Характерно однако, что при выборе отрывков для чтения Ушинский менее всего руководствовался славянофильским идеалом патриархальной Древней Руси, но старался собрать в своём «Родном Слове» наилучшие образцы русской литературы послепетровского периода, доступные пониманию народа. Идти в народ для того, чтобы поднять его до уровня образованного слоя общества, являющегося в настоящее время единственным носителем и владельцем богатств национальной культуры, — это чисто народническая мысль определяла собою всю практическую педагогическую деятельность Ушинского. <...>

Уже из этого видно, что обоснование Ушинским своего взгляда при помощи понятия народного духа, как некоей готовой и законченной в себе субстанции, мало соответствовало его собственным практическим устремлениям. Национальное

образование есть не столько проявление фактически уже существующей в виде готовой данности народной души, сколько приобщение народа к культурному преданию, накопленному в его среде творческими усилиями его сынов. Народнически настроенный Ушинский готов даже признать – лучших его сынов, т. е. образованного слоя, до уровня которого и надлежит поднять широкие народные массы. Нация, таким образом, есть не готовая субстанция, неизменное существо которой может быть выражено каким-нибудь одним «принципом». Нация никогда не закончена, но всегда творится. Жизнь нации есть не простое выявление какого-то готового начала, но непрерывное развитие, сопровождающееся расширением разрешаемых нацией задач, поставлением ей себе всё новых и новых целей деятельности. Поэтому так поверхностны и неопределённые все попытки определения той народной души, выявлением которой будто бы являются отдельные нации. <...>

Если для личности отдельного человека справедливо выдвигается идеал гармоничного всестороннего развития, т. е. приобщения её к полноте культурного творчества, то почему коллективная личность народа должна быть заведомо исключена из этой полноты, должна заведомо отказаться от гармонии в пользу односторонней и насильственной гегемонии какой-нибудь одной культурной ценности? Оснований к тому тем меньше, что коллективная личность народа не подпадает в такой степени, как единичная личность, власти разделения труда, составляющего трагедию культуры. <...>

Иначе и глубже определяет задачу национального образования Фихте в своих «Речах к немецкой нации». Произнесённые в Берлинском Университете в 1807 году, когда Пруссия и вместе с нею вся Германия переживала время французской оккупации, «Речи» Фихте имели целью поднять германский народ из состояния крайнего унижения и безразличия, в котором он находился, и вселить в него веру в самого себя. <...>

Фихте далёк от того, чтобы национальный характер немецкого народа определять особенностями его готового и сложившегося уже культурного предания. Точно так же и своеобразие романских народов, противопоставляемых им немецкому, он видит не в их особой приспособленности к тому или иному виду культурного творчества. Напротив, всю проблему нации он ставит в иную плоскость, переносит её из плоскости культуры, как таковой, в плоскость отношения народа к культуре. <...>

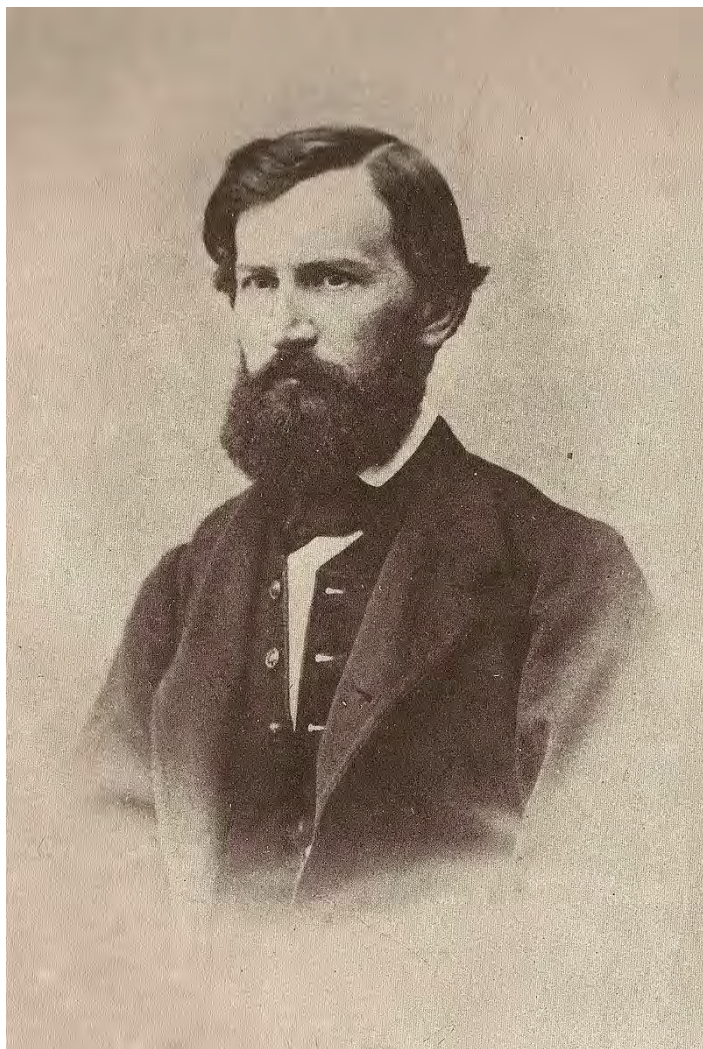
Своеобразие немецкого народа, так же как и романского Запада, надо искать не в том, что сделано ими в области культуры, а в том, как это ими сделано, в самом их отношении к культуре. <...>

Значение её в том, что Фихте первый проблему национального образования увидел в отношении народа к предстоящей ему внешней культуре. Проблема образования народа оказывается, таким образом, тождественной с известной уже нам проблемой образования личности. Как задача нравственного образования отдельной личности заключается в сохранении личностью при восприятии ею внешней культуры своей самобытности и свободы, своей непосредственности и целостности, точно так же и задача образования народа состоит в том, чтобы давление внешней культуры не перевесило свободной самобытности его творческих устремлений и не разрушило его внутренней целостности. <...>

Фихте до того далёк от воинствующего национализма, противопоставляющего своё чуждому и в господстве своего над чужим видящего существо национального идеала, что высказывает прямо-таки пророческие слова. По поводу «так часто проповедуемой немцам в наши дни свободы морей» он говорит: «О если бы счастливая судьба оградила

немцев от косвенного участия в добыче других стран так же, как она оградила их от непосредственного в ней участия! О если бы легкоеверие и алчное стремление жить так же роскошно, как другие народы, не вызвало в нас потребности в тех ненужных товарах, которые производятся в других странах? Пусть лучше, удовлетворяясь необходимым, мы предоставим нашим свободным согражданам сносные условия жизни вместо того, чтобы пытаться извлечь выгоду из пота и крови несчастных рабов за океаном. В таком случае мы по крайней мере не дадим сами повода предстоящей нам тогда судьбе и не будем побеждены, как откупщики, и уничтожены, как базар». «Свое» для Фихте не есть нечто противоположное «чуждому», но стиль усвоения народом чуждого. И нация, таким образом, не есть нечто противоположное общечеловеческому, но стиль творческого усвоения народом общечеловеческого культурного содержания. <...>

Только творческая работа над сверхнациональными заданиями культуры может настоящее поколение народа включить как индивидуальное звено в ту вечную и устойчивую череду поколений, которая составляет нацию, охватывая как прошлые, так и будущие поколения народа».



Портрет русского педагога, писателя, основоположника научной педагогики в России К. Д. Ушинского (1823–1871).

Философия России. С. И. Гёссен. Конспект 60. Антиномии национального и человеческого в прикладной философии Гессена

И вот, космополит торопится, пытается поспеть здесь и там, он исполнен ненасытимой жажды всюду помочь, везде быть полезным. Но задач для деятельности много, очень много. Разрешение одной задачи не приближает космополита к цели. Охватить всех людей и тем достичь человечества оказывается невозможным, как бы ни была интенсивна жизнь, как бы ни был силен и неисчерпаем филантропический пыл.

С. И. Гессен, «Идея нации»

В тринадцатой главе работы «Основы педагогики» (1923) под названием «Проблема национального образования» С. И. Гессен (1887–1950) обращается к определению понятий «национальное» и «человеческое», конфликт которых понимается как отражение антиномии «национализм — космополитизм», которая, в свою очередь, выражена в антиномии «детерминизм — индетерминизм». Произведённый Гессеном философский анализ понятий «национализм» и «космополитизм» приводит к пониманию того, что нация — не социологический и не антропологический факт с точно очерченными и познаваемыми признаками, а также не данная в своей достижимой определённости цель, но своеобразный стиль народного существования, творчество которого направлено на разрешение общечеловеческих задач. За подробностями обратимся к тексту:

«Этот конфликт «национального» и «человеческого» выражается в известной антиномии национализма — космополитизма, играющей по отношению к коллективной личности народа ту же роль, что антиномия индетерминизма — детерминизма имеет по отношению к личности отдельного человека. <...>

*Этот конфликт «национального» и «человеческого» выражается в известной антиномии национализма — космополитизма, играющей по отношению к коллективной личности народа ту же роль, что антиномия индетерминизма — детерминизма имеет по отношению к личности отдельного человека. Теза космополитизма совершенно аналогична тезе детерминизма: как последний отрицает самобытность и самоопределяемость личности, так первый отрицает своеобразие и субстанциальность нации как особого самостоятельного начала. И как детерминизм слагает личность человека из простой суммы рядоположных и извне определяемых психических фактов, точно так же космополитизм видит в нации простую сумму индивидов, лишённую внутреннего единства и чисто механически и временно связанную давлением внешних фактов (географических, экономических, государственных). Нация и человечество мыслятся им одинаково как простая сумма частей, реальны только эти части — отдельные индивиды, также как и для детерминизма личность человека по необходимости распадается в простую «пучок восприятий». «Душа народа» и «мировой дух» — это только абстракции, отвлечённые понятия, которые мы образовали, суммируя чисто временные свойства, наблюдаемые нами в жизни той или иной группы совместно живших людей, и объяснять этими сущностями исторические события так же ненаучно, как объяснять с помощью *vis dormitiva* усыпительное действие лекарства. Они требуют объяснения, а не только что сами могут служить принципами объяснения.*

Так как реальны только отдельные люди и возникающие между ними экономические отношения, то именно этими факторами не национального, а межнационального характера и надлежит руководствоваться в своих действиях. Мы должны стремиться к общечеловеческому, национальные ограничения суть только временные перегородки, которые будут и должны быть со временем сняты братством всех людей.

Противоположная теза национализма, напротив, вполне аналогична индетерминизму: как последний считает, что свобода и личность суть несомненные факты нашей жизни, отрицание которых делает бессмысленным наше нравственное существование и беспредметной ответственность нашу за наши действия, точно так же и национализм считает, что отвлечёное понятие человечества слишком бессодержательно, чтобы мы могли руководиться им в своих действиях. Помогать всем и служить всем это значит — никому не помогать. Всякая борьба и всякое действие должны исходить из конкретных задач, прилагаться к определённым людям. Такая конкретность и определённость даётся живым реальным целым национального союза.

Отдельный человек есть живое реальное существо, лишь поскольку он член нации, которую он впитывает в себя вместе с речью матери. Благодаря национальному коллективу, стихийно объёмлющему нас с первого дня рождения, мы становимся реальными индивидами. Ему обязаны мы всем, что составляет смысл и самую основу нашего существования. Нация не есть простая сумма отдельных людей, но живая сила, подлинная субстанция каждого человека, который, оторвавшись от нации, ведёт отвлечённое и бездейственное существование. Ибо только то творчество ценно, долговечно, реально, которое «субстанциально», т. е. вытекает из народного духа, составляющего нашу подлинную основу.

Искусство, право, религия, государственный строй, наука в величайших своих достижениях глубоко национальны. Они вырастают из реального начала народного духа, обнаружениями которого они только и являются и которым они только и могут быть объяснены в своем единстве, своеобразии, взаимном родстве отдельных моментов. Культура народа есть самобытное действие народного духа, как и наши поступки суть для индетерминизма продукты свободного выбора нашего Я.

Замечательно, что последовательно проведённый национализм так же себя уничтожает, как до конца продуманный индетерминизм приводит неизбежно, как мы это видели, к отрицанию свободы. <...>

Часть, оторванная от целого, сама распадается на множество между собой несвязанных частей. Нация, провозглашённая самодовлеющим и высшим началом бытия, подменяется неизбежно своей собственной частью, притязающей на роль подлинной хранилища и носительницы национального духа. Так национализм германский неизбежно вырождается в прусский, этот последний в гогенцоллерно-бранденбургский, так же как российский национализм, переходя в великорусский, постепенно мельчает до московско-суздальского. В этом раздроблении и измельчании нации как бы продолжается движение распада и раздробления, усвоенное нацией через отрыв её от целостности человечества. Нация, поставившая себя самоё последней целью своего существования, испытывает судьбу личности, «положившей ничто в основу дела своего Я»: она распадается. <...>

Часть выдаёт себя за целое. И это измельчание нации в национализме приводит к тому, что всё своеобразие нации утрачивается. Давно уже было отмечено, что нет товара более безличного, более пригодного к экспорту в чужие страны, чем национализм.

Все национализмы как две капли воды похожи друг на друга. Простой подменой терминов русский национализм без всякого труда можно перевести на немецкий, на французский, на турецкий язык. Это всё тот же идеал господства, самодовления, великодержавия, один и тот же дух отвлечённого утверждения своей исключительной ценности, выражающейся большей частью даже сходными терминами. <...>

Подобно тому, как свобода улечивается в индетерминизме, вырождается в произвол и в «иллюзию нашего незнания», точно так же и нация улечивается в национализме, утрачивает присущий ей дух индивидуальности и своеобразия. <...>

Отождествлять человечество с суммой ныне живущих людей, как это делает космополитизм, не только поверхностно, но и просто-таки невозможно, ибо человечество не исчерпывается своим мгновенным в данный момент существованием. Но выход за пределы мгновения заставляет нас сразу же включить в человечество, как в единую вечную череду, и наших предков и наших потомков. Тем самым сразу понятие человечества, как понятие о факте, превращается в ценностное понятие «человечности» — в совокупность тех культурных заданий, которые предстоят ныне живущему поколению как предмет его творческого труда. Понятое в этом смысле человечество уже не противостоит нации как исключаящее её начало, но предполагает и требует последнюю. Одно и то же задание по-разному разрешается отдельными народами, к нему ведёт множество путей. Общее, как задание, не исключает многообразия, но, напротив, осуществляется в нём. Понятая как предмет действия, а не как принцип познания и объяснения действительности, нация кроет в себе человечество, как высшее своё задание и оправдание. Ибо только в меру осуществления народом общечеловеческих ценностей становится он индивидуальностью, занимающей своё особое незаменимое место в общечеловеческой культуре, т. е. становится нацией. <...>

Усвоить наследие отцов, сохранить его от забвения и разрушения можно, не пассивно его воспринимая, но активно продолжая работу предков, разрешая всё глубже и глубже поставленные ими задачи. Только преумножая культурное достояние предков, можно его сохранить, ибо дела предков живут не в нашей пассивной памяти, но в наших творческих усилиях и достижениях. Только творческая работа над теми же заданиями, которые предстояли и нашим предкам, осуществляет чудо сохранения прошлого. В этом смысле мы и говорили уже выше, что предание, как сохранённое в настоящем прошлое, возможно только через возвышающееся над временем задание. Но это и значит: нация, как наследие предков, возможна через человечество как объединяющее все нации культурное задание. Понятые как предметы нашего действия, как восставленный пред нами долг нашего существования, человечество и нация не только не исключают, но взаимно проникают друг друга. Истинный космополитизм и истинный национализм совпадают. <...>

Ограниченность космополитизма заключается в том, что он игнорирует момент предания, без которого немисливо, однако, никакое подлинное культурно творчество. Ошибка эта проистекает от того, что человечество понимается им как познаваемый разумом факт, а не как предстоящая нашему действию «человечность». Ограниченность национализма, напротив, в том, что он понимает нацию как законченный в себе и готовый народный дух, как независимый от нашего действия факт. Ошибка его в том, что он игнорирует момент задания, которым только и оживотворяется и сохраняется прошлое народа. Этим и объясняется то замечательное явление, что космополитизм и национализм в своих высших достижениях до неразличимости сближаются друг с другом. <...>

Подобно тому, как свобода осуществляется лишь в той напряжённости, с которой она стремится преодолеть достигнутую уже ею ступень, точно так же и нация жива лишь в напряжённости своего культурного творчества, ведущего её всё выше и выше по ступеням национального бытия. <...>

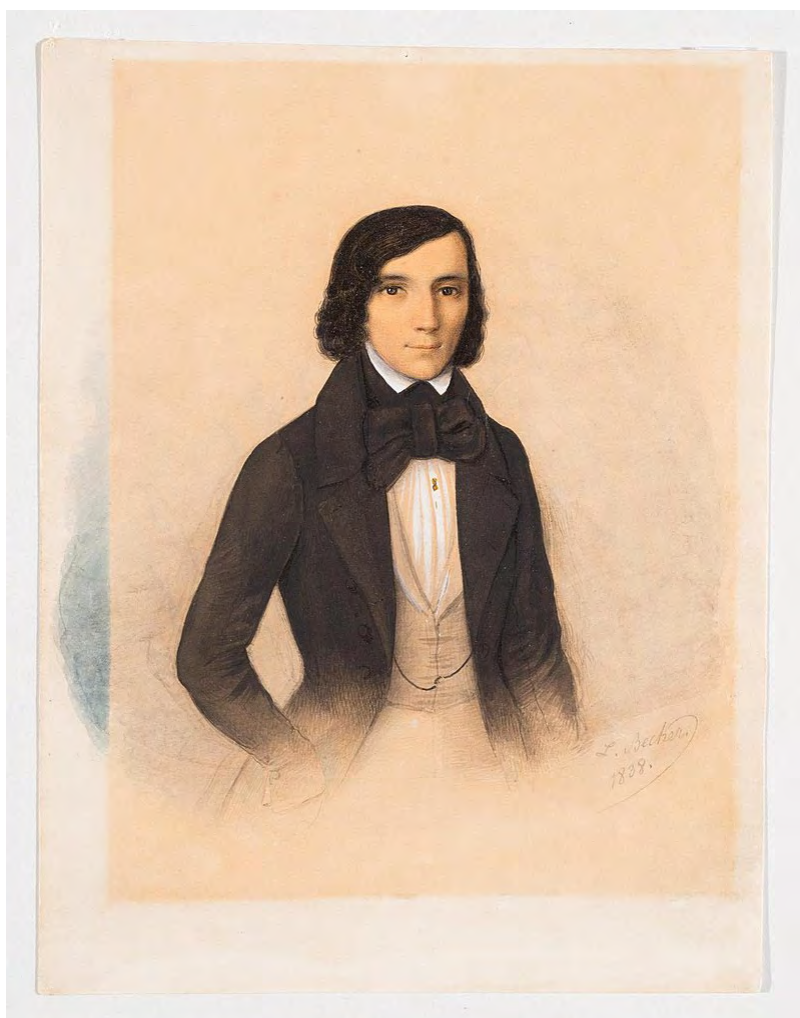
<...> нация есть не антропологический и не социологический факт, имеющий точно очерченные и познаваемые признаки, и не данная в своей достижимой определённости цель, но своеобразный стиль народного существования, форма, которую само собою принимает творчество народа, направленное на разрешение обще-человеческих культурных задач. <...>

Глубоко прав Н. В. Станкевич, говоря: «Чего хлопочут люди о народности? Надобно стремиться к человеческому, своё будет поневоле. На всяком искреннем и непроизвольном акте духа невольно отпечатывается своё, и чем ближе это своё к общему, тем лучше... Кто имеет свой характер, тот отпечатывает его на всех своих действиях; создать характер, воспитать себя — можно только человеческими началами. Выдумывать или сочинять характер народа из его старых обычаев, старых действий, значит хотеть продлить для него время детства: давайте ему общее человеческое и смотрите, что он способен принять, чего недостаёт ему. Вот это угадайте, а поддерживать старое натяжками, квасным патриотизмом — это никуда не годится». <...>

Заслуга Ушинского в русской педагогической литературе состоит как раз в том, что он с классической ясностью показал, какое значение имеет родной язык в процессе образования нации. Родной язык, в котором откристаллизовались достижения, надежды и ожидания культурного творчества народа и который усваивается без выучки, а естественно, вместе с молоком матери, есть тот естественный медиум, через посредство которого и самая культура усваивается не как приобретаемая путём выучки, а как «прирождённая». Поэтому также национальная свобода есть по преимуществу свобода родной речи, проблема национального образования — проблема языка обучения. <...>

Консервативный национализм по преимуществу характеризует те классы, которые уже утратили или утрачивают реальное значение своё как подлинных организаторов хозяйственной жизни и творцов высших культурных ценностей, но сохраняют ещё своё привилегированное положение в политической жизни народа. Если, таким образом, революционный космополитизм есть следствие и симптом того, что соответствующие классы ещё не участвуют активно в культурном творчестве народа, то консервативный национализм, напротив, свидетельствует о том, что проникнутые им классы уже не участвуют в нём. <...>

Чем более экономически угнетённые классы освобождаются от своего угнетения и приближаются к высшей культурной жизни народа, тем более они утрачивают первоначально присущий им революционный космополитизм и начинают ценить национальное предание как отправной пункт и естественный стиль собственного культурного творчества. Отказ современных право-социалистических партий от наивного революционного космополитизма старых дней подтверждает это наше утверждение».



Портрет русского писателя, поэта, публициста, мыслителя Н. В. Станкевича (1813–1940), работа К. Беккера (1838).

Философия России. С. И. Гёссен. Конспект 61. Проблема национального образования в прикладной философии Гессена

Никогда не должны мы боязливо цепляться за настоящее, удовлетворяться данностью, заменять создание нового изживанием накопленного богатства, т. е. творчество заменять расхищением, жизнь — косностью и смертью. Идея человечности переносит свой идеальный характер и на самую нацию: из готовой, замкнутой субстанции нация превращается в принцип целого, в становящееся задание, в идею. Тем самым она теряет свой порабощающий, давящий и распыляющий характер и становится началом собирательным, принципом свободы и единения.

С. И. Гессен, «Идея нации»

В тринадцатой главе работы «Основы педагогики» (1923) под названием «Проблема национального образования» С. И. Гессен (1887–1950) объясняет возникновение революционного космополитизма среди «низших» (экономических порабощенных) слоёв нации их пассивной ролью в культурной жизни. Их национальное сознание непрочно и легко уступает место революционному космополитизму. Консервативный же национализм по мнению мыслителя является чертой классов, которые утратили свою руководящую роль в хозяйственной и культурной жизни общества, но сохраняют привилегированное положение в политической жизни общества. Классы, являющиеся активными участниками культурного творчества, по мнению Гессена, являются подлинными носителями национального единства и сознания и одинаково мало склонны как к революционному космополитизму, так и к консервативному национализму. Гессен выводит следующую задачу национального образования: приобщение всех слоёв народа к культуре и образованию. Переходя к проблеме органичного соединения «сверхнационального» и «национального» образования, Гессен анализирует понятие «областной педагогики». За подробностями обратимся к тексту:

«Отсюда нетрудно уже вывести первое, самое общее понятие национального образования. Если нация кроет внутри себя разнообразные ступени своего осуществления, начиная от бессознательного участия и творческого овладения преданием в его высших проявлениях, то задача национального образования, т. е. создания и упрочения нации, сводится, очевидно, к приобщению всех слоёв народа к культуре и, в частности, к образованности как высшему её проявлению. Вовлечение всего народа в образовательный процесс — вот единственное средство уничтожить чисто пассивное отношение низших слоёв народа к нации и тем самым разбудить их пока ещё только дремлющее национально сознание. <...>

Термин «национальное образование» констатирует только тот в своё время нами отмеченный факт, что правильно поставленное правовое образование народа создаёт нацию и, как мы можем теперь добавить, разрушает наивный революционный космополитизм пассивных элементов народа. <...>

Несомненно, образование нации, как и образование личности отдельного человека, должно быть живым процессом, использующим самодеятельность самого образовываемого: оно должно пробуждать дремлющие в народе силы, а не навязывать

извне чуждый ему материал. В этом очевидная правда теории национального образования Фихте. Постольку его образование более национально, чем идеал национального образования Французской Революции. И если бы Фихте не ограничился изложением одних только общих принципов, а дал и детали педагогической теории, то он, несомненно, пришел бы более явно к тому второму, более глубокому и жизненному понятию национального образования, которое было развито только в самое последнее время защитниками так называемой «областной педагогики». <...>

<...> ...«областная педагогика», развитая в целую систему представителями провансальского возрождения во Франции. Сюда прежде всего относится книга Ж. Оруза, дающая её наиболее полное и законченное изложение. Оруз исходит в своём обосновании из чисто педагогических соображений, притом, в отличие от Ушинского и Фихте, из соображений не педагогически-национальных, а теории образования отдельного человека. Как лингвист, он подробнее всего останавливается на проблеме преподавания языка. Старая «эгалитарная» педагогика, показывает он, игнорируя местный диалект, не давала подлинного языкового образования. Французский литературный язык усваивался провансальцем как нечто чужое ему, внешнее, механически навязанное, а не органически привитое, как язык школы, а не как язык семьи, жизни и родной ему среды. Несмотря на громадную трату времени и энергии, результаты обучения национальному языку оказываются весьма плачевными. На целом ряде примеров Оруз показывает, как форма по необходимости убивает дух, буква — живую речь в таком обучении. С величайшим трудом достигается более или менее правильная орфография, но ценою какой бедности выражения, пустоты стиля, однообразия выученного, а не органически усвоенного словаря! <...>

Оруз показывает, как должна измениться вся картина преподавания языка, если учитель будет исходить из живой речи учащихся, в частности, из могучего красочного «языка дьока» (провансальского), являющегося ближайшим родным братом «языка дьойля», сделавшегося литературным национальным языком. Подробно проводя читателя через все отделы грамматики — фонетику, орфографию, словарь и стиль — он показывает, как таким образом ученики не только осознают свою родную речь в её чистом и наилучшем проявлении, но и органически усвоят родственный ей литературный язык в его своеобразии и особенностях, и как при этом их языковая самостоятельность и чувство языка возрастут от такого совместного преподавания. Не только чувство языка, но и его научное знание. Постоянное сопоставление литературной речи и диалекта откроет ученикам глаза на целый ряд основных законов языка, объяснит им смысл и значение многих грамматических правил, которые будут усваиваться ими не механически, а сознательно. Грамматика будет объяснять им тогда знакомый им уже языковой материал, сводить в одно и систематически освещать то, что им интуитивно уже известно.

В частности, преподавание литературного языка с помощью родной речи даст ученикам начальной школы то, что в средней школе несовершенным образом, и то только в случае удачного преподавания, должен был бы дать латинский язык: именно практику переводов с чужого языка, незаменимую для основательного изучения родной речи. Вместо того чтобы в якобы самостоятельных «сочинениях» обнаруживать только бедность мысли и словаря, ученики упражнениями в переводах с диалекта на литературный язык будут приучаться к точному выражению на нём своих мыслей, умению оценить и взвесить каждый оттенок выражения, т. е. усвоят стиль литературного языка в по-настоящему смысле этого слова.

Переходя от языка к другим предметам — к истории, географии, естествознанию, — Оруз показывает и здесь, какие громадные преимущества получаются от того, что

преподавание будет исходить от окружающей ребенка среды, от родного ему и близкого, от предания, флоры и фауны его края. Такая децентрализация, требующая, конечно, и соответствующих политических форм областничества, не только не уничтожит обще-национального единства, но теснее спаяет между собой отдельные области Франции: национальное единство будет достигаться не механически, а органически вырастать из любви к своему краю. Ибо подлинная высшая форма единства не противоречит многообразию, но на нём основывается и вбирает его в себя. <...>

Как нация есть не цель культуры, а её естественный стиль и форма, достигаемые тогда, когда нация как таковая не полагается в качестве особой цели достижения, так и национальное образование есть не особый вид образования, а есть просто хорошее образование. Всякое хорошо поставленное образование по необходимости будет национальным, и наоборот, подлинно национальным образованием, действительно созидающим, а не разрушающим нацию, будет только хорошо поставленное нравственное, научное и художественное образование, хотя бы оно и не заботилось специально о развитии национального чувства. <...>

Говорить о национальном образовании в сущности так же неправильно, как говорить об образовании личном, ибо и личность есть естественный плод образования, направляющего человека к сверхличным целям при сохранении им его внутренней свободы. Таким образом, что дополнение к Фихтеву понятию национального образования, которое, совершенно в духе Фихте, даётся областной педагогией, не привносит к формально понятому национальному образованию нового материального момента. Стиль нации, её чисто формальная структура мыслятся здесь только более конкретно, более расчленённо. И сама нация, будучи органической частью единого человечества, которое она носит в себе как своё подлинное оправдание и которое она осуществляет своим особым и незаменимым образом, обнаруживается, в свою очередь, как единство многообразия, как целостность, пронизывающая собою множество объединяемых ею частей, как живой синтез индивидуальных областей, своим культурным творчеством вносящих всегда нечто своё в целокупную жизнь нации и тем самым оплодотворяющих её и как бы всегда заново её созидающих. Принцип конкретной целостности получает, таким образом, и здесь своё осуществление, заменяя собою утомительное однообразие отвлечённой общности. <...>

Политической формой его, обеспечивающей надлежащим образом и «областную педагогию», является начало децентрализации и федерализма, сохраняющее за федеральной властью преимущественно сферы хозяйства и права, а культуру в её высшем слое образованности предоставляющее самостоятельности областей. <...>

Беда «обрусительной» педагогики заключалась не в том, что она была национальной, а в том, что, прививая эту национальность умышленно и извне, чисто механическим образом, она ради национальности жертвовала требованиями нравственно-правового, научного и художественного образования. Она была просто дурной педагогией, как дурно всякое тенденциозное искусство и наука, и потому не достигала ею же самой поставленной себе цели — создания нации. Она не только не была способна пробудить национальное сознание, любовь к преданию, но не достигала и более скромных целей, например, органического усвоения литературного общерусского языка. <...>

Это народности, еще только просыпающиеся, не имеющие ни своей культуры, ни своего предания или давно уже утратившие и утрачивающие таковые. Сюда относятся калмыки, киргизы, буряты и, думается, также татары и говорящие на «жаргоне» евреи, несмотря на всю культурность последних. Однако установленное нами понятие

национального образования может и в данном случае, как нам кажется, послужить достаточным руководством. Что родной язык учащихся должен служить и здесь необходимым орудием при первоначальном обучении, и что учитель должен быть знаком с материнским языком учащихся, — это не вызывает, по-видимому, ни у кого сомнений. Что государственный язык при этом должен быть предметом обучения, — тоже представляется бесспорным.

Спорным является лишь вопрос, должно ли происходить всё преподавание непременно на родном языке. Да, если оно может происходить без ущерба для качества преподавания, для той цели, которую ставит себе образование, — цели приобщения учащихся к мировой общечеловеческой культуре. Решительно нет, если преподавание непременно и исключительно на родном языке способно только, за невыработанностью языка, отсутствия литературы и образованного учительства, понизить качество преподавания и восставить преграды приобщению учащихся к потоку современной культуры. И здесь основным принципом национального образования остаётся: образование тогда только подлинно национально, когда оно — хорошее образование, когда оно удовлетворяет требованиям научности, художественности и нравственности. Если, чтобы удовлетворять последним, оно должно быть вненациональным, то ради самой же нации оно должно быть таковым».



Портрет немецкого философа И. Г. Фихте (1762–1814).

Философия России. С. И. Гёссен. Конспект 62. Проблема физического образования в прикладной философии Гессена

Чтобы понимать вообще развитие ребёнка, надо прежде всего отрешиться от представления, будто оно заключается просто в качественном усовершенствовании и количественном росте ребёнка.

Э. Мейман, «Лекции по экспериментальной педагогике»

В четырнадцатой главе работы «Основы педагогики» (1923) под названием «Проблема физического образования. Теория образования и психофизическая техника. Окончательное определение педагогики и образования» С. И. Гессен (1887–1950) отвечает на вопросы касательно положения «физического образования» в системе образования и культуры. По мнению Гессена, физическое образование является областью медицинской техники, направленной на тело человека (туда же автор относит и «экспериментальную педагогику»), и цель его состоит исключительно в разрешении технических, но не нравственных задач победы над человеческим организмом. В связи с этим мыслитель критически высказывается в отношении восточных аскетических практик (в случае йогов, факиров), где развитие способностей человеческого тела является самоцелью. За подробностями обратимся к тексту:

«Мы знаем уже, как Фрёбель обосновывал свои подвижные игры, а Монтессори — развитие внешних чувств: и там и здесь физическое образование имеет своей последней задачей не столько развитие тела, сколько достижение определённых художественных, нравственных и научных задач, почему об этих его видах и была у нас речь выше в соответствующих отделах теории нравственного и научного образования. Аналогичным образом обосновываются в своём педагогическом значении и отдельные виды спорта — здесь особенно выдвигается момент общественности и самоуправления, и мы сами видели выше, как именно спортивные организации учащихся являются средоточием самостоятельной общественной жизни англосаксонской молодежи. Наконец, и наиболее распространённые системы гимнастики — немецкое Turnen и шведская гимнастика — обосновывались в своём значении мотивами общественного и государственно-национального порядка. Известна роль, которую Ян и другие основатели немецкого Turnen сыграли в эпоху прусского и германского возрождения начала XIX века. <...>

<...> ...физическое образование есть в сущности не что иное, как сочетание нравственного, художественного и научного образования в применении к телу человека, как к своему материалу, и что у него нет своей особой задачи, которая по ближайшем рассмотрении не разложилась бы на уже известные нам образовательные задачи.

Человеческое тело должно стать покорным орудием в руках человека, его верным и как бы добровольным слугой, всегда готовым разрешать задачи, поставляемые ему человеком. Такое преодоление человеком его собственной телесной природы есть в своём роде бесконечная задача, отнюдь не совпадающая с нравственными, научными и художественными задачами воспитания тела. Эта задача совершенно аналогична задаче хозяйства, имеющего своей целью победу над природой, преобразование её слепой механической стихии в как бы добровольно осуществляющий цели культуры организм. Не есть ли и преобразование тела, его подлинное очеловечение, освобождение его от власти слепой стихии — достойная задача образования? Прикрытая в наших системах

физического воспитания другими целями, задача эта явно выступает во всей своей значительности в гимнастических системах Востока. И если зрелище индусского факира и вызывает в нас внутреннее несогласие и даже протест, то самый характер этого протеста, столь отличный от того возмущения, которое мы испытываем при зрелище циркового атлета, — не свидетельствует ли он о том, что протест наш направляется в данном случае не против самой цели подчинения человеком себе его собственного тела, но лишь против той односторонней гегемонии, которую эта цель за собою утвердила, подобно тому как и односторонний морализм, односторонний интеллектуализм и эстетизм вызывают в нас внутреннее несогласие?

<...> ...победа над человеческой природой, в отличие от победы над внешней живой и мёртвой природой, не представляет собой никакой особой цели культуры, отличной от нравственной цели освобождения человека. Победить свою природу, направить её на служение сверхличной цели, сделать её послушным орудием долга, — это входит в задачу нравственности, осуществление которой преобразует психофизический организм человека в сосуд его свободной личности. Достигнутое человеком господство над его собственным телом внушает нам уважение именно в силу обнаруживаемой им нравственной мощи личности и свободы. В сущности весь аскетизм ставил себе всегда эту задачу, разрешению которой нередко должна была служить строго разработанная система телесных упражнений. Но именно эти — преимущественно восточные — системы аскетической гимнастики, хотя бы упражнения факира, благодаря которым он достигает совершенно исключительной виртуозности в подчинении себе своей телесной природы, менее всего могут быть отнесены к физическому воспитанию. <...>

В этом игнорировании человеческой природы и состоит существо аскетизма: победа над своей собственной телесной природой из подчинённого момента нравственности возводится им в самоцель, свобода лишается тем самым своего положительного содержания, и победа над природой вместо обладания ею понимается как её чисто механическое подчинение. <...>

Физическое воспитание, поскольку оно не есть нравственное, научное, художественное и хозяйственное образование тела, но имеет свою самостоятельную задачу, есть предмет не столько образования, сколько гигиены в широком смысле этого слова. <...>

Правильнее было бы поэтому говорить не о физическом образовании, а о физическом воспитании — термин, подчеркивающий родство последнего с гигиеной. Будучи отделом гигиены в широком смысле этого слова, физическое воспитание выходит за пределы образования как такового. Теория физического воспитания поэтому не только не есть отдел педагогики, понимаемой как теория образования, но, напротив, она указывает границы этой последней. <...>

Образование не только должно приобщить человека к культуре, но оно должно быть поставлено так, чтобы в процессе этого приобщения тело сохранилось, то есть, значит, повысило свою физиологическую работоспособность. <...>

Теория образования должна быть дополнена теорией гигиены, прикладная философия — прикладной физиологией, и если педагогика должна соблюдать требования медицины, а последняя — служить первой, и если для практики обе они одинаково необходимы, то это не значит, что они должны быть смешиваемы в одно. Ибо и здесь, как всегда, простое смешение проблем приводит не к их синтезу, а к их затушёвыванию. <...>

Однако и здесь известная уже нам проблематика понятия здоровья с неизбежной последовательностью не может ограничить круг возникающих проблем задачами простого предупреждения: для того, чтобы предупредить разрушение и ослабление психических способностей человека и особенно ребёнка и юноши, недостаточно простого удаления причиняющих вред их нормальному функционированию факторов, но необходимо их положительное усиление и развитие. <...>

Как известно, именно эти проблемы в последнее время стали предметом особенного изучения со стороны целого течения в педагогической литературе, присвоившего себе название экспериментальной педагогики. По свидетельству одного из самых крайних представителей этого направления, В. Лая, первым экспериментально-педагогическим исследованием, положившим начало всему направлению, и было именно «Исследование о действии усталости учеников в силу умственной работы», опубликованное в 1879 г. русским психиатром Сикорским. <...>

К этим вопросам непосредственно примыкают, далее, вопросы воспитания психических органов человека, т. е. повышения его способности внимания, восприятия, памяти. В частности, сюда относится известное уже нам из изложения системы Монтессори развитие органов чувств, в котором понятие развития употребляется в совершенно том же чисто биологическом смысле, в каком мы говорим о развитии силы сердца и лёгких или мускульной силы ребенка. <...>

Правда, этими чисто гигиеническими проблемами охранения и повышения («питания» и «воспитания») психических способностей ребенка экспериментальная педагогика не ограничивается. В лице своих крайних представителей она притязает нередко на то, чтобы заменить собою всю педагогику вообще. <...>

Если мы, однако, обратимся к конкретным, выходящим за пределы гигиены, исследованиям экспериментальной педагогики, то увидим, что результаты их тем более ничтожны, чем более широкими педагогическими целями они задаются. В этом отношении особенно поучительна предпоследняя глава «Очерка» Меймана, в которой этот наиболее критически настроенный представитель всего течения излагает результаты экспериментальных исследований в области дидактики, в частности вопросы обучения чтению, письму, правописанию, обучения счёту, рисованию и языку. Так, относительно правописания Мейман говорит: «Действительно, окончательного решения относительно наилучшего метода обучения правописанию до сих пор не дано ни одним экспериментом, и практика поступает правильно, весьма критически относясь ко всем экспериментам этого рода, имевшим до сих пор место». <...>

Разделяя скептицизм Меймана относительно результатов, достигнутых пока «экспериментальной дидактикой», мы менее всего склонны, однако, преуменьшать значение для практики образования всех подобных вопросов. Но, признавая всё их значение, так же как необходимость для практика-педагога знания тех методов, которыми они разрешаются, мы полагаем, что все эти вопросы относятся к области педагогики не в большей степени, чем рассмотренные нами проблемы гигиены. <...>

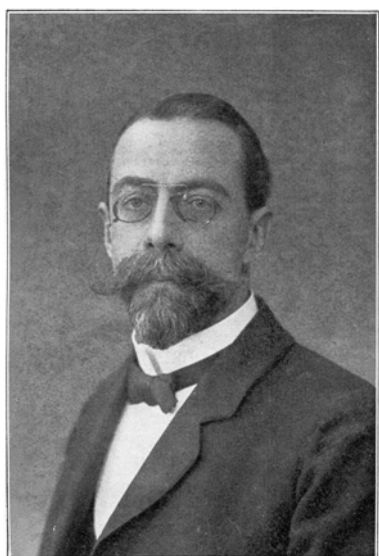
Так, Мейман говорит, что кроме психологии в основе педагогики лежат также этика, эстетика, логика и наука о религии, и что задача педагогики — «установить единую систему целей воспитания, нормальных правил и принципов, которым должно следовать для достижения этих целей, причем как цели, так и правила эти должны быть выведены из содержания и существа воспитательной деятельности и положения её в

совокупности человеческих стремлений». Последнее, очевидно, выходит за пределы экспериментальной педагогики, исследующей психические и физические особенности человеческого организма, а не «содержание и существо воспитательной деятельности», и составляет предмет теории образования, являющейся уже прикладной философией». <...>

Всякая техника имеет свои пределы в естественно происходящих жизненных процессах. Так, несомненно, мы ходим и говорим согласно законам физиологии. Но было бы нелепо естественное усвоение ребенком этих навыков заменить специальными приёмами обучения, выведенными на основании детального физиологического анализа движений нашего тела, только потому, что следование последним сократит время обучения ребенка этим навыкам и потребную для этого затрату его жизненной энергии до минимума. Напротив, вполне разумно и даже необходимо воспользоваться этими приемами тогда, когда естественное усвоение навыков затруднено, например, дефектами организма, или когда речь идёт об усвоении произношения чужого языка, особенно в зрелом возрасте («физиологическая фонетика»). <...>

Чрезмерное применение техники в конце концов приводит к её саморазрушению: жизнь не поддаётся механизации, и искусственное построение жизни по правилам науки может иногда повести не к сокращению времени и сил, а к их ненужной растрате, совершенно аналогично тому, как наилучшая машина в неподходящей к ней хозяйственной обстановке может оказаться убыточной. <...>

Талант сплошь и рядом должен прибегать к технике, но не во что бы то ни стало, а когда этого требуют обстоятельства. Наилучшая машина вредна там, где так же легко можно обойтись и без неё. Мы не отрицаем экспериментальной педагогики и признаем её большое значение для педагогической практики. Мы только полагаем, что значение это имеет пределы, что оно — чисто технического характера, и что «экспериментальная педагогика» не только не представляет собой всей педагогики, но вообще относится не к педагогике, а к медицинской технике в широком смысле этого слова, т. е. к прикладным наукам о природе психофизического организма человека».



На фотографии немецкий педагог и психолог, один из основателей экспериментальной психологии Э. Мейман (1862–1915)

Философия России. С. И. Гёссен. Конспект 63. Воспроизведение настоящего поколения и его преодоление в прикладной философии Гессена

Одним словом, отдавая все силы своей работе над временным, мы должны, не обольщаясь им, видеть в нём лишь орудие и образ Вечного, Единственного, ради чего стоит и жить и умереть.

С. И. Гессен, «Идея нации»

В четырнадцатой главе работы «Основы педагогики» (1923) под названием «Проблема физического образования. Теория образования и психофизическая техника. Окончательное определение педагогики и образования» С. И. Гессен (1887–1950) подводит своеобразный итог своего философско-педагогического проекта, устремлённого в будущее и пронизанного идеями Добра, Истины и Красоты. Обратимся к тексту:

«Педагогика в собственном смысле этого слова, или теория образования, распадается на отделы соответственно культурным ценностям, приобщение к которым составляет задачу образования. Теория нравственного и правового образования, теория научного образования, художественного, хозяйственного и теория религиозного образования являются её основными отделами. Этим отделам общей педагогики, представляющим собою непосредственное приложение соответствующих философских дисциплин — этики и философии права, логики, эстетики, философии хозяйства и философии религии, противостоят специальные педагогические дисциплины — методики преподавания отдельных наук (методология математики, естествознания, истории, филологии), теорий отдельных искусств (теория поэзии, живописи, музыки и т. д.) и основных отделов теории хозяйства (сельское хозяйство, промышленность, торговля). <...>

Если учитель научных предметов есть, прежде всего, живой носитель научного предания, тем лучше выполняющий свою задачу, чем интенсивнее и увереннее владеет он методом научного мышления, то и преподаватель искусств, будучи носителем художественного предания, должен быть прежде всего художником. Никакая педагогическая подготовка, как ни важна она для осознания и правильной постановки педагогической работы, не сможет поэтому заменить недостатков чисто научной, художественной и хозяйственной подготовки преподавателя научных, художественных и хозяйственных предметов. Приобщить другого к науке, искусству, хозяйству и религии может только тот, кто сам приобщился к ним и живёт полной жизнью на этих путях культурного творчества. <...>

Перечисленные дисциплины составляют педагогику в собственном смысле слова. Все они исследуют содержание и задачи образовательной деятельности и притом не столько последние цели образования, совпадающие с основными ценностями культуры, сколько те промежуточные задачи, которые, будучи посредствующими звеньями ступенями, ведущими к этим последним целям образования, получают от них своё оправдание. Последние цели образования исследуются философскими науками, которые по отношению к совокупности педагогических дисциплин являются, таким образом, обосновывающими. При этом, если в начальных своих ступенях (игра, эпизодический курс) педагогические дисциплины исходят также из данных психологии, то, по мере восхождения своего к последним целям образования, они как бы впадают в обосновывающие их философские науки. <...>

<...> ...мы видели, что там, где образовательная деятельность отдельного человека выдвигает вопрос об организации образовательной деятельности общественного целого, педагогика прямо переходит в политику народного образования (школьная система, внешкольное образование, университетская политика), причем последняя, устанавливая нормы организации образовательной деятельности общества, исходит уже не из одних только философских, но и исторических соображений об уровне достигнутого данным обществом культурного богатства. <...>

Этим, однако, не исчерпывается круг вспомогательных дисциплин, которыми пользуется педагогическая практика. Человеческая деятельность, направленная на разрешение вырастающих из исторической обстановки и устремлённых к вечным целям культуры задач, всегда связана, так или иначе, с преодолением природных условий существования. Познание средств, необходимых для подчинения природы, даёт нам третья группа прикладных наук, именно наук технических, являющихся практическим естествознанием. Эти науки в известной мере тоже изучают «должное» поведение и постольку могут быть названы нормативными, но они устанавливают должные средства, а не должные задачи деятельности и постольку отличаются от других групп прикладных наук. Их «должное» есть только иная комбинация существующего бытия, поэтому из всех типов должного оно и носит наиболее условный и приближающийся к бытию характер. Имея своим материалом психофизический организм человека, с природой которого образовательная деятельность должна считаться при разрешении ею своих задач, педагогическая практика, как мы установили, нуждается в науках, устанавливающих средства преодоления человеческой природы. Физiotехника и психотехника являются постольку существенными вспомогательными дисциплинами педагогики. Так намечается система педагогических дисциплин, обоснование своё имеющих в философии, опирающихся на открывающееся в науках, искусствах, хозяйстве и религии содержание культуры и пользующихся помощью политики и медицинской техники. (схема приведенная Гессеном в конце очерка) <...>

Среди прикладных наук группа педагогических дисциплин занимает, таким образом, своё особое место. Это особое место педагогики и независимость её по отношению к технике и политике, являющихся для неё лишь вспомогательными дисциплинами, может обеспечить ей только независимая и самостоятельная философия, обретающая в ней своё практическое приложение. Поэтому там, где философия признаётся в самостоятельности своих проблем и своеобразии своего метода, живёт и расцветает также и педагогическая мысль. Напротив, если педагогическая мысль заглушается техническими и политическими вопросами, мы имеем все основания искать причину её вырождения в отрицании самостоятельности философского знания. Здесь именно и коренится претензия «экспериментальной педагогики», этой, по существу своему, технической науки, заступить место подлинной, т. е. философской педагогики. Если философия есть не что иное, как разновидность психологии. <...>

Душа и тело человека в равной мере должны быть образованы в направлении культурных ценностей, по отношению к которым они, как чисто природный материал, подлежащий образованию, представляются равноценными сторонами единого и нераздельного целого. Весь человек в целом, а не одна только его часть или сторона, должен воспринять в себя ценности культуры, приобщиться к ним всем своим существом и в служении им преобразовать свой психофизический организм. Если совокупность культурных ценностей мы назовём старинным, несколько двусмысленным, но всё же прекрасным именем Духа, то мы сможем согласиться с формулой Винекена, согласно которой образование имеет своей целью создание «рыцарей Духа». Но в своей

сверхиндивидуальной и вместе с тем образующей индивидуальность ценности «Дух» этот в равной мере отстоит как от тела, так и от души человека, психофизический организм которого есть только сосуд, или материал, всю свою ценность и достоинство почерпнувший от того содержания, которым он в процессе образования проникается. <...>

Вслед за Миллем мы могли бы повторить эти слова Гумбольдта. Только, в отличие от Милля и Спенсера, «развитие способностей» есть для нас отнюдь не простое развитие физических и психических сил, но всестороннее приобщение человека к целокупности культурных ценностей. Ошибка экспериментальной педагогики, выходящей за скромные пределы простой техники и выдающей себя за теорию образования, заключается именно в этом игнорировании Духа позади экспериментально исследуемой души. Поэтому «развитие индивидуальности» совпадает для нас с погружением человека в целостность сверхиндивидуальных начал, впервые образующих индивидуальность, существо которой состоит в том, что она есть незаменимая часть превосходящей её и объемлющей её целостности. Поэтому также «могущество индивидуальности» коренится не в ней самой, не в природной мощи её психофизического организма, но в тех духовных ценностях, которыми проникаются тело и душа человека в процессе его образования и которые просвечивают в них как задания его творческих устремлений. <...>

Погружённая в объемлющую её и образующую её целостность Духа, индивидуальность приобретает тем самым конкретный характер. Она есть особый путь, ведущий к той же цели, и своеобразие этого пути тем значительнее, чем устойчивее и ярче проявляется в нём эта общая всем путям цель, которая и делает именно этот путь особенно незаменимым в совокупности устремлённых к той же цели путей. <...>

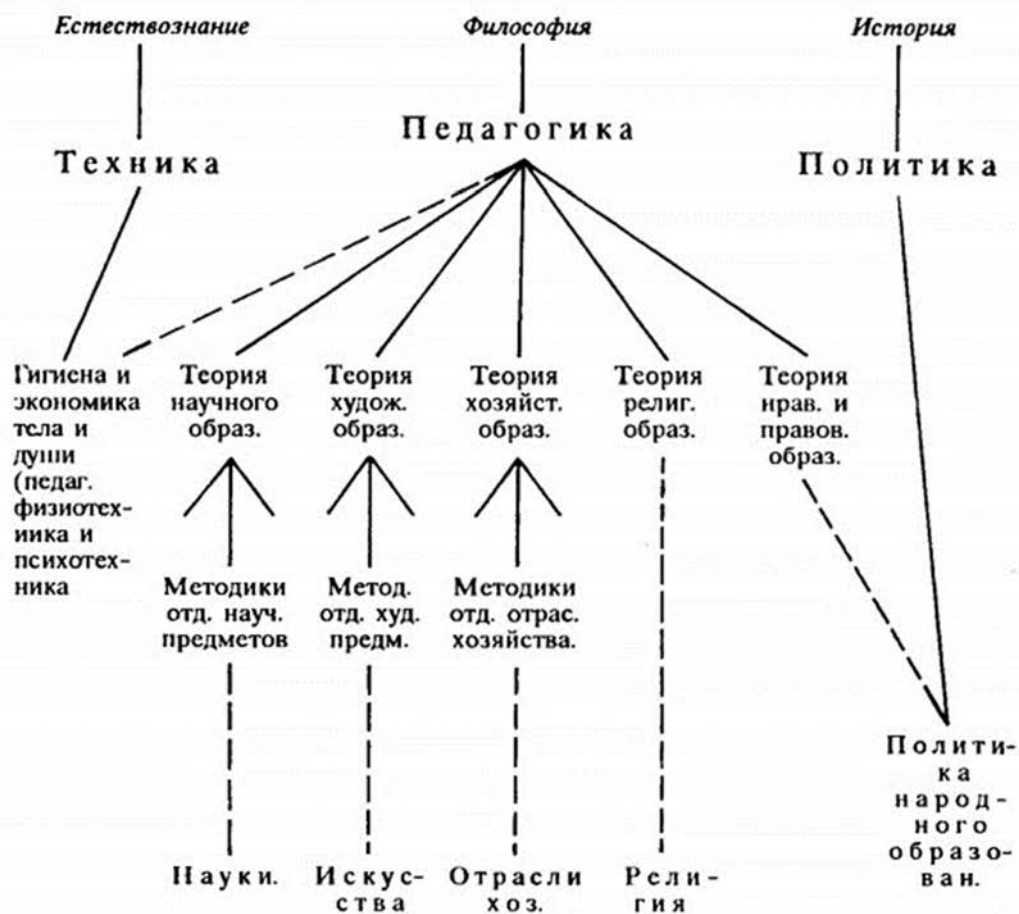
Не сделать новое поколение таким же, каковы мы сами, но сделать его самим собой — задача поколения, дающего образование. Но для того чтобы стать самим собой — мы это достаточно уже знаем, — необходимо выйти за пределы самого себя и погрузиться в сверхиндивидуальную целостность человечества. В меру этого мы только и допускали в процессе образования принуждение. Поэтому приведённое нами выше сравнение с сосудом, наполняемым содержанием, и не вполне точно. Всё наше предыдущее исследование имело своей целью показать, что подлинное образование заключается не в передаче новому поколению того готового культурного содержания, которое составляет особенность поколения образующего, но лишь в сообщении ему того движения, продолжая которое оно могло бы выработать свое собственное новое содержание культуры. Вместе с Винкеном мы готовы признать, что юность есть «остров будущего в мире настоящего», и что это будущее имеет свою собственную ценность, перед которой должна склониться ценность настоящего. <...>

Да, мы готовы признать, что задача наша как поколения, дающего образование, заключается в том, чтобы образовать тех, которые со временем должны отвергнуть наши нравственные убеждения, наши правовые понятия, наши научные системы и наш художественный стиль. Свообразие культуры состоит в том, что, воспитывая в новом поколении своё собственное отрицание, она как бы сама роет себе могилу. Но отрицание культуры кроет в себе её высшее утверждение. Ибо уничтожить научную систему можно только научным же методом, созданием новой научной системы, которая уничтожает свою предшественницу через её продолжение. Голое отрицание науки, без одновременного её утверждения, бессильно её в подлинном смысле слова уничтожить. <...>

Приобщить к творческому потоку — не больше — и составляет задачу подлинного образования. В нашем исследовании мы и старались показать, как эта задача может

быть разрешена на деле. Поэтому наше нравственное и правовое образование имело целью не навязать определённые нравственные и правовые убеждения, но наставить на путь, которым таковые только и могут быть выработаны. Поэтому наше научное образование имело своей целью не передать учащимся определённую систему знания, но приобщить их к методу научного мышления, порождающего и низвергающего научные системы. И точно также художественное образование должно не прививать образы нашего художественного вкуса и определённого художественного стиля, но вовлечь их в поток художественного творчества, причастность к которому только и может повести к созданию нового искусства, подлинного искусства будущего. Поэтому наше образование и не имеет своей задачей воспроизведения в новом поколении предыдущего во всей ограниченности уготованной ему судьбы. Если у нас нет права создавать других людей по нашему образу и подобию, то у нас есть право уничтожить себя в идущем нам на смену поколении. Да, мы слишком хорошо знаем наши грехи и бедствия нашей культуры и потому имеем право целью образования поставить её уничтожение. Новое поколение не должно повторить нас, оно, напротив, должно обновить мир зрелищем новых культурных достижений. Но именно для этого оно должно продолжить нас в том вечном, что составляло подлинную сущность и нашей собственной жизни, что было усвоено нами от наших предков и утверждалось нами в самый тот момент, когда мы думали их окончательно похоронить. Мы достаточно жили и потому имеем право подумать о смерти. Образование, которое мы даём идущему нам на смену поколению, и есть забота о смерти. В новом поколении мы должны подготовить тех, которым предстоит нас похоронить. Но достойно похоронить — так, чтобы мёртвые упокоились, чтобы они не пытались выйти из своих могил и вновь овладеть миром — могут только наследники. Забота о смерти есть, таким образом, вместе с тем забота о жизни, — о жизни наследников, которым мы должны передать полученное и нами от предков культурное богатство, не то мёртвое богатство, которое составляло бремя нашего существования и которое станет его могильным памятником, но тот живой поток творчества, которому мы были причастны в моменты наивысших наших достижений и который может быть передан также только путём живого предания.

Подобно тому, как игра есть игра лишь постольку, поскольку она есть не игра, а урок, подобно тому как эпизод есть эпизод лишь в меру просвечивающей в нём системы, точно так же и отрицание культуры есть подлинное и действенное ее отрицание лишь тогда, когда оно вместе с тем есть её более глубокое утверждение. Голое отрицание перестаёт быть самим собой, оно вырождается в простое разрушение, за которым следует бессистемное восстановление прошлого. Чтобы быть самим собой, чтобы сохранить себя самого, отрицание должно крыть в себе положительный момент. Этот положительный момент в отрицании есть не что иное, как творчество, открывающееся нам как единство отрицания и утверждения, как будущее, сохраняющее в себе прошлое, или, что то же, как знакомое уже нам единство предания и задания. Преодолеть прошлое через приобщение к вечному, составляющему его истинный смысл, и является подлинной задачей образования».



(Курсивом обозначены науки обосновывающие, разрядкой — вспомогательные дисциплины).

На изображении схема, приведенная С. И. Гессеном

Философия России. С. И. Гёссен. Конспект 64. Проблема правового социализма в философии Гессена

Говоря о правовом социализме, я поэтому отнюдь не имею в виду построение норм, которые государство, принципиально отрицающее идею права, захочет в интересах господствующего в нём класса «трудящихся» установить как право. Напротив, задачей моей будет раскрытие содержания социализма, понимающего себя как расширение и углубление той же самой идеи права, которая, будучи выдвинута либерализмом, получила в нём по необходимости исторически ограниченное воплощение. Всякий беспристрастный наблюдатель современности скажет, что факты говорят в пользу такой постановки проблемы. Всё увеличивающаяся пропасть между коммунизмом, с одной стороны, и социалистами типа Макдональда или Радбруха, с другой, есть один из самых знаменательных фактов современности. Многие толкуют его как отказ социализма от своего собственного лица, проникновение его «буржуазными» моментами. Что коммунизм заставил социалистов пересмотреть своё отношение к либерализму и признать, что коалиция с ним для них естественнее союза с коммунистами, — это несомненный факт, который я и постараюсь в дальнейшем осмыслить, показав, каким образом социализм углубляет и расширяет идею правового государства. Но отсюда ещё преждевременно делать вывод о полном «слиянии социализма» и возвращении его вспять на позиции либерализма. Ведь и с каждым годом всё ярче обнаруживающееся родство коммунизма с течениями крайней правой диктатуры не уполномочивает нас утверждать, что коммунизм превращается в крайний консерватизм.

С. И. Гессен, «Проблема правового социализма»

Мы переходим к следующему значительному произведению С. И. Гессена (1887–1950) «Проблема правового социализма». Данная работа представляет собой серию статей, издававшихся с 1924 по 1927 гг. в парижском журнале «Современные записки» (1920–1940), которую Гессен собирался издать отдельной книгой («Правовое государство и социализм»), но, к сожалению, не успел. После смерти мыслителя его вдова Мария Гессен передала рукопись книги в дар Анджено Валицкому (1930–2020), ученику и другу Гессена. Современная публикация была подготовлена и напечатана издательством «Политическая энциклопедия (РОССПЭН)» в сборнике С. И. Гессен «Избранное» в 2010 году. Стоит отметить, что проблема социального государства, проблема согласования идеи права в её либеральном понимании с социальной помощью со стороны государства всегда интересовала философа. Это проявилось ещё в его относительно ранней статье «Политическая свобода и социализм» (1917): именно в это время были намечены контуры важной теоретико-политической проблемы, которую философ впоследствии назвал «проблемой правового социализма». За подробностями обратимся к тексту:

«Среди тех высоких зрелищ, которым мы оказались причастными в нашу эпоху, быть может, одним из самых величественных является совершившееся на наших глазах

крушение утопизма. Утопиям ныне уже больше никто не верит, в них все разочаровались. И сейчас встаёт перед нашим поколением противоположная опасность — опасность беспринципного и узкопрактического отношения к действительности. Попытка выяснить, что такое утопизм, в чём заключается его основная вина и в чём причина его крушения, представляется нам поэтому отнюдь не лишней.

Уже самое слово «утопия» — «нигде» — указывает на то, что утопизм есть попытка построить идеальный порядок, не считаясь с конкретными условиями места и времени. Это есть неограниченная вера в силу отвлечённо понятого принципа, разумная очевидность которого почитается сама по себе уже достаточной для его осуществления в действительности. Постольку всякий утопизм есть рационализм: цель практического действия оправдывается в нём тем, что, взятая сама по себе и однажды усвоенная разумом, она не может не быть принята им как должная. Но покоиться на себе самой, быть внутренне очевидной может только совершенная цель. Поэтому утопизм непременно максималистичен: он не удовлетворяется борьбой с тем или иным видом конкретного зла, но стремится к порядку, сразу упраздняющему всякое возможное зло. Он жаждет вечного мира, полной независимости от природы, безусловной справедливости, неограниченной свободы, уничтожения всякого насилия, не омрачённого ничем счастья.

Перед лицом этого абсолютного идеала для утопизма естественно стираются все различия в окружающей его конкретной действительности: вся она есть в равной мере воплощение абсолютного зла, и то, что кажется нам в ней лучшим по сравнению с другим, на деле не только есть, по его мнению, нечто маловажное, но представляет собой наихудший вид зла, ибо зло здесь лишь наиболее лицемерно сокрылось под личиной добра. Отсюда огульное отрицание утопизмом всего того, что не есть полнота утверждаемого им самим идеала: вся история есть для него сплошное нагромождение заблуждений и ошибок, господство одного только зла. Мир должен быть перестроен совсем заново, на голом месте. Весь существующий ныне строй должен быть дотла разрушен, ибо только на развалинах старого мира может утвердиться новый беспорочный порядок. Поэтому утопизм самоуверенно догматичен: только им утверждаемый идеал истинен, и так как он есть вся истина, то все не разделяющие этого идеала — или глупцы, которых надо насильно привести к собственному благу, или враги, с которыми должно беспощадно бороться. Постольку утопизм террористичен: веря в спасительность осуществляемого меньшинством насилия, он утверждает и право последнего на безусловное господство над большинством. Тем самым крайний пессимизм соединяет он со столь же беззаветным оптимизмом: мир во зле лежит, утверждает он. И вместе с тем, вера его в силу Добра неограниченна: в последнем своём основании мир добр и благостен. Надо только показать людям, что есть Добро, и Добро победит зло окончательно и навеки. Поэтому война, которую объявляет утопизм лежащему во зле миру, есть война священная.

Эта характеристика утопизма, возразят мне, чрезмерно сгущена и относится только к некоторым крайним формам его. Вполне подходя к якобинцам Французской революции и к коммунистам революции Русской, она не может быть полностью отнесена к целому ряду других утопических течений. Есть виды утопизма не рационалистического, а мистического, когда преследуемый идеал оправдывается не доводами разума, а слепой, отвергающей законы логики верой. Наряду с утопизмом воинствующим есть утопизм мирный, не только отвергающий всякое принуждение, но и провозглашающий даже абсолютное непротивление злу. Всё это совершенно верно. Но дело в том, что между крайностями рационализма и терроризма, с одной стороны, и мистицизма и непротивления злу, с другой, имеется не только противоположность, но и глубокое внутреннее родство.

Это совершенно явно в случае рационализма, представляющего собой в сущности не что иное, как слепую веру в то, что утописту кажется доказанным разумом, и сплошь и рядом прямо переходящего в свою мистическую противоположность. Менее явно это в случае непротивления злу: однако далее будет показано, что и это средство по разрушительности своей не уступает террору, будучи на деле ничем иным, как вызовом того же террора со стороны других в надежде на то, что этот, другими осуществляемый террор, в конце концов разобьётся о стойкость непротивленцев.

Как бы то ни было, верно, однако, то, что ни рационализм, ни терроризм не являются основными признаками утопизма. Общим всем видам утопизма и постольку основным его свойством является максимализм (или всё или ничего) и связанное с этим огульное отрицание всего исторически сложившегося, всего того, что получено нами в наследство от предыдущих поколений.

Среди якобинцев Французской революции это отрицание истории протекало под лозунгом Природы. На место разнокалиберного и самой своей фрагментарностью свидетельствовавшего о своём историческом происхождении права Французская революция решила поставить завершённую систему права, выведенную, согласно нормам логики, из немногих основных принципов, заложенных в вечном существе человеческой природы и формулированных в Декларации Прав. Место сословного государственного строя, постепенно в течение веков слагавшегося, должна была занять идеальная конституция, выведенная из тех же принципов и долженствующая обеспечить вечный мир народов и счастье граждан. Даже откровенная религия, основанная на историческом предании, должна была быть вытеснена культом Верховного Существа, оправданным началами рационального познания природы. Все эти мероприятия должны были окончательно похоронить старый порядок и на развалинах его основать новый строй жизни, соответствующий вечным законам человеческого бытия. Не одна Франция, но народы всего мира должны были, по убеждению якобинцев, свергнуть иго тирании и осуществить у себя те же принципы Французской революции.

В утопическом мировоззрении русских коммунистов ту же функцию отрицания истории выполнил заимствованный у марксизма принцип классовой борьбы. После распада первобытного коммунистического общества вся история была борьбой классов. Эта борьба, заложенная в самом существе экономического процесса, есть главный фактор, даже в сущности единственная подлинная реальность всей общественной жизни. Право и государство, религия и церковь, наука и искусство, нравственные воззрения общества суть не что иное, как надстройка над экономическим базисом общественной жизни и, следовательно, только отражение классовой борьбы. Поэтому право есть не что иное, как защищённый классовый интерес, а государство — аппарат классового угнетения. Таким же средством классового угнетения, лишённым всякого другого значения, является и церковь. Наука и искусство были до сих пор тоже ничем иным, как отражением классовых интересов. В противоположность всей этой культуре, основанной на классовом угнетении, коммунистический строй будет первым в истории обществом, преодолевающим борьбу классов. Диктатура низшего класса означает уничтожение самого деления на классы и, значит, всей классовой борьбы. История поэтому начнется сызнова, она уже будет подчинена совершенно новым законам. История в старом смысле, как борьба классов, навсегда окончится.

В этом новом обществе уже не будет больше права и государства, не будет больше церкви, так как не будет больше требующего своей защиты классового интереса. В нём впервые возникнут настоящая наука и искусство, чистая нравственность, как действительные осуществления истины и красоты, как подлинное господство начала

человечности (Добра), тогда как до сих пор и наука, и искусство, и нравственность в настоящем смысле этого слова отсутствовали, будучи только наиболее тонким, но потому и наиболее лицемерным выражением основного зла всей предыдущей истории классовой борьбы. Поэтому коммунизм означает полный разрыв со старым, безусловное и непримиримое отрицание всей предыдущей истории человечества. И поэтому также, сколько бы коммунизм ни отмежёвывал себя от так называемого утопического социализма, ошибка которого, по его мнению, заключалась в том, что он исходил из вечных и неизменных законов человеческой природы, игнорируя историческое развитие экономических отношений, — он остаётся утопическим постольку, поскольку сам основывается на отрицании истории.

Правда, коммунистический строй есть для него неизбежное следствие из законов развития капиталистического хозяйственного порядка. Но поскольку он отрицает самостоятельность всей духовной культуры, которая для него есть лишь простая надстройка над экономическими отношениями, и поскольку эти последние понимаются им как продукты развития техники, его экономический фатализм означает не столько признание истории, сколько, напротив, лишь способ сугубого её отрицания.

Пусть капитализм неизбежно ведёт к коммунизму. Последний означает всё же полное и безусловное отрицание первого: от капитализма коммунизм унаследует только его технические достижения. Даже как хозяйственный строй капитализм ничего не передаст от себя коммунизму. В известном смысле торжество коммунизма будет означать даже окончание истории хозяйства, так же как и конец истории права, государства и церкви, теряющих с прекращением борьбы классов всякий смысл своего существования. Ведь проблема хозяйства, т. е. победа человека над природой, будет при коммунизме полностью разрешена. В этом смысле Энгельс, например, и говорит о прыжке человечества из царства необходимости в царство свободы. Хозяйство вполне совпадает при коммунизме с техникой, история которой, в сущности, единственно только и признаётся коммунизмом.

Но этим именно коммунизм ничем не отличается от рационалистического утопизма XVIII в.: последний тоже, отрицая огульно историю, считал себя наследником технических достижений предыдущих поколений. Чисто техническое отношение к действительности есть вообще характерная черта утопизма: в нём выражается вера утопизма в безусловную мощь человеческого разума, в безусловную пластичность действительности. Вера в технику есть только обратная сторона отрицания истории».



На фотографии немецкий политический деятель, ученый и философ Фридрих Энгельс (1820–1895).

Философия России. С. И. Гёссен. Конспект 65. Утопия и проблема правового социализма Гессена

Смертельной опасности подвергается русская свобода — опасности своего вырождения в произвол. Долг каждого русского гражданина поэтому оберегать завоёванную со столь тяжёлыми жертвами свободу. Не ожидая в бездействии того времени, когда возродившаяся государственность создаст необходимые гарантии свободы, каждый из нас теперь немедленно — собственным делом и убеждением — должен бороться против всякого злоупотребления свободой. Великие жертвы налагают на нас и великую ответственность. И мы верим в то, что могучий порыв русского народа, приведший его к свободе, окажется достаточно длительным и сознательным для того, чтобы пронести завоёванную свободу сквозь все опасности, стерегущие ее на пути.

С. И. Гессен, «Политическая свобода и социализм»

В работе «Проблема правового социализма» С. И. Гессен (1887–1950) определяет сущность утопической (утопия от др.-греч. οὐ-тоπος — «не место», «место, которого нет») идеи как идеи, разрывающей и противопоставляющей два неразрывных начала – *предания* и *задания*. *Преданием*, по Гессену, является историческое прошлое, которое возвышается над течением времени через его живую, творческую направленность на неисчерпаемые *цели-задания* культуры, например, такие, как развитие нравственной свободы, науки, хозяйственной деятельности и красоты. Состоятельность идей, движимых в направлении этих сполна не достижимых ценностей, является неоспоримой, даже тогда, когда критикуется потомками за недостаточность. За подробностями обратимся к тексту:

«Если утопизм означает прежде всего отрицание истории, то проникнуть в существо утопизма можно, только углубившись в существо истории. Что же такое история, которую отрицает утопизм? Сказать, что история есть просто прошлое народа и прошлое человечества, это значит еще ничего не сказать, ибо историческое прошлое есть особый, чем-то отмеченный, избранный вид прошлого. <...>

Так, сломившая княжат и бояр опричнина через Смутное время и реформы Петра, через дворянскую монархию XVIII и XIX вв. продолжает пребывать, быть может, в самом сердце современного большевизма. Так, с другой стороны, в усилиях современных математиков и физиков продолжает пребывать факт открытия на рубеже XVII и XVIII вв. Лейбницем и Ньютоном дифференциального исчисления. Этот факт не потонул в прошлом, но сохранился, передался от поколения к поколению, вошёл составным элементом в наше настоящее. Историческое прошлое есть поэтому прошлое, в каком-то глубоком смысле слова непреходящее, возвышающееся над властью времени, сохраняющееся от тлена и забвения, прошлое живое, а не умершее, которое поэтому именно можно вспомнить, т. е. восстановить в знании. Передаваясь от поколения к поколению, историческое прошлое связует сменяющие друг друга поколения целью преемственности. История есть предание.

Но именно потому история есть не только предание. Она кроет в себе некоторое иное начало, в силу которого только и возможно чудо изъятия прошлого из власти

времени, его сохранения и передачи. Это последнее возможно потому, что в исторической жизни человечества над множеством случайных и изменчивых целей, преследуемых людьми в их повседневной жизни, возвышаются сверхвременные начала, имеющие сверхличное значение и как бы пронизывающие собой череду сменяющихся поколений, объединяя их общностью тех задач, в виде которых они предстоят человеческому творчеству. Начала эти отличаются от всех других целей, которые мы преследуем в жизни, во-первых, тем, что они ценны сами в себе, а не только как средства достижения других целей, и, во-вторых, тем, что они неисчерпаемы и в этом смысле бесконечны. Так, наука, употребляемая часто как средство достижения хозяйственных, религиозных, государственных и художественных целей, обладает независимо от этого самостоятельной ценностью, культивируется ради её самой, представляя поэтому цель в себе. Так, хозяйственная деятельность, будучи орудием самосохранения общества и служа целям личного обогащения, обладает и самодовлеющей ценностью, поскольку расширяет господство человека над природой. То же самое можно сказать об искусстве, нравственности и религии: используемые почти всегда также и для других целей, все они не исчерпываются этой своей служебной ролью, но обладают и самостоятельным значением, возносящим их над остальными целями, ценность коих лежит не в них самих, но в тех других задачах, для которых они служат только условиями и средствами. <...>

И, однако, недостижимые как задания его творчества, указанные цели менее всего суть цели мнимые. Они существенно отличаются от таких, например, целей, как «вечный двигатель», «камень мудрости», «квадратура круга». На пути к этим последним целям нет подлинного движения и развития: усилия, направленные на их разрешение, не продолжают друг друга; достигнутое раньше не сохраняется в последующем, но каждый раз усилия разрешить эти задачи начинаются сызнова. Недостижимость культурных ценностей носит совсем иной характер: реальность движения в направлении этих ценностей несомненна. Наличие достижений в осуществлении их ощущается даже тогда, когда достижения эти оспариваются потомками как недостаточные. Недостижимость их поэтому проистекает не от их мнимости, а от их неисчерпаемости или, иначе говоря, от их превышающей всякую данность бесконечности. Чтобы отметить эту вознесённость культурных ценностей над всеми целями — данностями, имеющими конечный характер и допускающими полное своё осуществление, мы и называем их целями-заданиями. <...>

Отрицание самодостаточности культурных ценностей тесно связано таким образом с отрицанием их неисчерпаемости: бесконечные цели не могут быть простыми орудиями. Простые орудия теряют свое значение и исчезают с исчезновением тех целей, для которых они служат средствами. Безусловность культурной ценности есть обратная сторона её неисчерпаемости как задания. <...>

Предание сохраняется не в вещественных памятниках (книгах, картинах, орудиях труда), но в живых актах творчества, направленных на ту же цель, что и воплощённые в этих памятниках действия предыдущих поколений. <...>

Связь предания и задания неразрывна и нерасторжима. Она в глубоком смысле слова диалектична, почему попытки разорвать её неизбежно ведут к саморазрушению одного из обоих начал, сохраняющих и утверждающих себя только в совместной взаимопроницаемости. Заблуждение утопизма, его диалектическая вина заключается именно в том, что он утверждает задание в полном отрыве от животворящего его предания. Утопизм исполнен пафоса задания. <...>

<...> ...по отношению к действительности дозволительны все средства: как простая данность, безразличная к заданию и даже враждебная ему в своей равно отстоящей от него греховности, действительность не может притязать на жалость по отношению к себе и какое-либо признание. Отношение к ней утопизма чисто техническое: действительность для него есть простое средство осуществления его абсолютного идеала. И подобно тому как техник для разрешения поставленной им себе задачи не считается с действительностью (этим именно чистый техник отличается от «хозяина», для которого момент выгоды средств служит мощным противовесом при осуществлении им своего хозяйственного замысла), не считается с действительностью и утопизм: действительность для него есть бездушная материя его эксперимента, которая может и должна быть подчинена идеальной цели путём чисто механического властвования. Так террористический принцип «Цель оправдывает средства» становится максимой действия последовательного утопизма. <...>

Задание, верность которому оправдывает применение всех средств по отношению к данности, силой вещей отодвигается всё дальше и дальше в неопределённо отдалённое будущее. А пока что встаёт задача безусловного подчинения непокорной действительности. Чисто механически подчинённая, не признанная в том, что она свободно накопила в себе как предание, но изнасилованная, как раба, действительность приковывает к себе своего же господина. В буквальном смысле оправдывается здесь слово Платона о рабстве тирана. Ибо верность утописта его всё отодвигающемуся идеалу пока что оборачивается в безусловное приятие, ради ближайшей задачи удержания власти над действительностью, всех тех средств, которые действительность ему диктует. Отрицание действительности диалектически переходит в свою противоположность: в беспринципное приятие действительности. Идеальное задание дробится, мельчает, разменивается на бесконечную вереницу выдвигаемых работой текущего дня задач. Утопизм вырождается в самый беспринципный оппортунизм. <...>

Утопизм входит в историю лишь постольку, поскольку и он в конце концов порождён историей, но порождается он историей не в своём положительном замысле, а в своём разрушительном действии, как орудие уничтожения не поддающихся преобразованию устарелых форм жизни. <...>

И, однако, не трудно показать, что непротивление злу насилем необходимо испытывает судьбу всякого утопизма. Если бы все люди были фактически свободными, тогда зло, непротивление которому проповедует мирный утопизм, затрагивало бы только самих непротивляющихся. Но на деле это не так: зло не разбирает свободных и несвободных, правых и виноватых и, не наталкиваясь на сопротивление, направляется одинаково на всех, кого оно встречает на своём пути. Как в сказке об Иване-дураке, оно обрушивается не только на тех, кто сам ему не противится, но и на жён и на малых детей непротивляющихся, на самую природу, вверенную защите и ответственности непротивленцев. Все они непротивлением злу принуждаются терпеть зло, т. е. террор других, так же как и террористический утопизм принуждает других терпеть временное зло во имя вечного идеала. <...>

Так и в мирном утопизме абсолютное отрицание действительности неизбежно переходит в свою противоположность — в оппортунистическое приятие её. Зло не может быть больше самого себя, и потому, сколько бы во времени видимо ни усиливалось зло, не встречающее себе сопротивления, оно должно быть принято как приближающее нас к абсолютному идеалу благо. И чем далее в будущее отодвигается этот абсолютный идеал, тем более обнаруживает утопизм свою оппортунистическую сущность. <...>

Если социалистический строй есть абсолютный идеал, в котором с безусловной полнотой осуществляется на земле независимость человека от природы (абсолютное богатство), вся справедливость, полнота свободы и счастья, и если вся данная действительность, как порождённая классовой борьбой, есть абсолютное зло, — диктатура социалистического меньшинства есть неизбежное следствие так понятого идеала. Если же это последнее средство разрушительно и искажает самое задание, то социализм не есть абсолютный идеал, а есть или мнимая цель или, как мы думаем, есть лишь новая историческая форма социального и правового строя, осуществление которой уничтожает некоторые виды существующего социального зла, но не искореняет последнего окончательно и бесповоротно. А это значит, что самое задание определяется ведущими к нему средствами: оно не довлеет себе, механически навязывая себя враждебной ему действительности, но органически вырастает из предания, из того, к чему ныне уже пришло человечество, что накопило оно в себе трудами предыдущих поколений. <...>

И подобно тому как подлинный хозяин, осуществляя свой замысел, пользуется накопленным его предшественниками капиталом, так и реальный политик действует не один, но направляет к поставленной им себе цели сохранившиеся в предании усилия и акты предыдущих поколений. В своём действии он стремится как в фокусе собрать то, что передали ему в наследство его предки, он выступает как завершающий их дело наследник, и в каждом своём акте ощущает он их живое присутствие».



На портрете немецкий философ, логик, математик, механик, физик, юрист, историк, дипломат, изобретатель и языковед Готфрид Вильгельм Лейбниц (1646–1716).

Философия России. С. И. Гёссен. Конспект 66. Проблема правового социализма в философии Гессена

Не только у нас в России и не только в новое время, но у всех народов, во все времена люди боролись и умирали за свободу. Подобно тому, как нет языка, на котором бы не было слова «хлеб», так и нет языка, даже самого древнего, в котором бы не было слова «свобода».

С. И. Гессен, «Политическая свобода и социализм»

В «Проблеме правового социализма» (работа представляет собой серию статей, издававшихся с 1924 по 1927 гг. в парижском журнале «Современные записки» (1920–1940), современное издание составлено и выпущено в 2010 году) С. И. Гессен (1887–1950) берёт на себя задачу пересмотра идеи социализма. В основном под «социализмом» понимают идею, последовательно приводящую к коммунизму и к марксистскому отрицанию правового государства как специального «буржуазного установления», или же идею, лишь заменяющую или восполняющую правовое равенство и правовую свободу свободой и равенством экономическим. Напротив, намечаемый автором проект направлен на раскрытие содержания социализма как расширения и углубления идеи права, выдвинутой либерализмом. Для того чтобы подойти к основаниям социалистической идеи, Гессеном определяется фундаментальная проблема, которую данная идея притязает разрешить в наиболее чистом от теоретических интерпретаций виде. Обратимся к тексту:

«Почти общим местом всех социалистических учений является утверждение недостаточности чисто правовой свободы и только правового равенства, которые социализм именно призван заменить или по крайней мере восполнить экономическими свободой и равенством. Поэтому проблема социализма и представляется преимущественно как проблема экономики, а не как проблема права. Большинство попыток построить социалистический кодекс права (например, попытка Антона Менгера) не выходят за пределы узкого юридического позитивизма, для которого право есть не что иное, как волеизъявление государства, в данном случае государства «пролетариата», властвующего в интересах последнего. Предвосхищая во многом советский кодекс, попытки эти ещё более оттеняют распространённый не в одном только марксистском социализме взгляд на право, как на простое орудие классового господства, и на правовое государство, как на наиболее одиозную форму такового. <...>

Что коммунизм заставил социалистов пересмотреть своё отношение к либерализму и признать, что коалиция с ним для них естественнее союза с коммунистами, — это несомненный факт, который я и постараюсь в дальнейшем осмыслить, показав, каким образом социализм углубляет и расширяет идею правового государства. Но отсюда ещё преждевременно делать вывод о полном «слиянии социализма» и возвращении его вспять на позиции либерализма. Ведь и с каждым годом всё ярче обнаруживающееся родство коммунизма с течениями крайней правой диктатуры не уполномочивает нас утверждать, что коммунизм превращается в крайний консерватизм. <...>

Неверно только, как я постараюсь показать, что коммунизм есть логически необходимое следствие либерализма. Напротив, восприняв от либерализма его мёртвые элементы, составляющие его историческую ограниченность, коммунизм воинствующе отверг ту живую идею его, которая составляла смысл его долгого и, в общем, не

бесславного существования и которая при изменившихся обстоятельствах требует уже новой формы своего выражения. Социализм, если он хочет заступить на место либерализма, должен унаследовать от него эту его идею, очистив её от её мертвящей ограниченности. Только наследники могут похоронить мёртвых. Похоронить либерализм и стать на его место, творчески отвергнуть его социализм сможет, лишь признав и восприняв в себя его вечную правду. И только таким образом сможет он раз и навсегда отграничить себя от той своей личины, которой имя коммунизм. <...>

Задача настоящей книги и заключается в том, чтобы позади очевидного различия в средствах вскрыть более глубокое и основное различие в цели. Самая цель коммунизма должна быть обнаружена в своей иллюзорной ложности. Только тогда социализм действительно осознает себя самого, найдёт своих подлинных предков и отграничит себя от своих самых злейших врагов. Пусть это теоретическое самоутверждение социализма хотя бы отчасти искупит тот громадный практический ущерб, который нанесён ему коммунизмом. Это может быть сделано только коренным пересмотром основных понятий социализма, даже тех, которые традиция возвела в ранг почти что самоочевидных догм.

Что пересмотр этот должен идти в направлении признания права и, следовательно, правды выдвинувшего идею правового государства либерализма, что, с другой стороны, идея правового государства должна быть понята как неисчерпанная во всей своей полноте даже наиболее «социальными» представителями либерализма идея, — мысль эта далеко не нова. Её высказывали целый ряд выдающихся и авторитетных социалистов: под влиянием Фихте к ней склонялся Лассаль, её высказывали Жорес, Вандервельде, Уэбб и недавно Макдональд. Она составляет отличие, как я покажу далее, гильдейского социализма от синдикализма и коммунизма. <...>

<...> ...различные социалистические теории по-разному формулируют основное зло современного общественного строя в зависимости от тех целей, которые они ставят социализму, и тех средств, которые они признают правильными для достижения этих целей. Но если и невозможно совершенно освободить проблему от истолковывающих её теорий, то вполне возможно и следует попытаться формулировать её в наиболее чистом виде, с наименьшей примесью теоретического истолкования. <...>

Несомненно, что если бы не было экономического неравенства, то общепризнанные бедствия современного общественного строя отсутствовали бы. Но отсюда отнюдь не следует, что эти последние порождаются именно экономическим неравенством и что экономическое неравенство само по себе есть зло, подлежащее упразднению. Последнее оспаривается опять-таки не только защитниками современного порядка, но и целым рядом его злейших врагов, в том числе и многими социалистами, признающими, что экономическое неравенство не только естественно и справедливо, но и желательно, подобно всякому фактическому неравенству между людьми (умные и глупые, высокие и низкие, сильные и слабые; музыканты, живописцы, учёные, техники и т. п.).

Для тех, кто желает уничтожить экономическое неравенство, оно есть зло не само по себе, а потому, что предполагается, что именно экономическое неравенство ведёт к экономическому порабощению человека человеком и тем самым превращает в фикцию провозглашённые либерализмом и оправдывающие современный строй принципы правового равенства и свободы. Основным феноменом поэтому, той проблемой, которую современный общественный строй задаёт неудовлетворённому им нравственному сознанию, является именно порабощение одного человека другим, или его «эксплуатация».

Здесь мы имеем искомый минимум теории, самую проблему в её чистом виде, которую можно не видеть, но, однажды увидевши, нельзя от неё отвязаться. <...>

Что в капиталистическом строе — и не только в эпоху первоначального накопления капитала, а и ныне — большая часть населения в этом смысле эксплуатируется, — это есть бесспорный факт, не опровергаемый даже в том случае, если мы признаем, вопреки железному закону Лассалья, неуклонное повышение в Западной Европе и Америке среднего уровня материального благосостояния рабочего. Понятие эксплуатации в нашем смысле отнюдь не исчерпывается теми разительными фактами совершенного приравнения рабочего и его потомства к скоту и его приплоду, которые приведены Марксом в томе «Капитала» в его известном описании «классического» капитализма. Эксплуатация имеется всюду там, где человек обезличивается до невозможности удовлетворять свои самые минимальные духовные потребности. Для эксплуатации совершенно не необходимо, чтобы, по слову Маркса, мёртвый труд в буквальном смысле слова высасывал кровь из труда живого. Даже получающий достаточное для возмещения истраченной рабочей энергии питание и тепло скот не перестаёт от этого быть вещью. Поэтому голод и холод, как следствие недостаточной заработной платы, представляют собою только крайний предел эксплуатации, встречающийся ныне в Европе лишь в странах первоначального накопления капитала (в частности, в Советской России). <...>

<...> ...совершенно правы те социалисты (например, гильдейский социализм), которые именно в этом полном бесправии рабочего, в его полной приравненности товару и вещи видят самое существо «эксплуатации». Нищета, ныне всё более и более преодолеваемая, дурна не сама по себе, а именно как причина обезличивания и обездушивания человека. Эксплуатация захватывает не только «нищих», но и богатых участников современного производственного процесса: неуверенность в завтрашнем дне, отношение друг к другу как к орудию и превращение себя самого в простое средство удовлетворения потребностей, и притом — потребностей мнимых и общественно вредных; простое воспроизведение себя в потомстве, одним словом — рабствование капиталу, — всё это слишком часто встречается и на верхах современной общественной пирамиды. И поэтому, с другой стороны, повышение материального уровня жизни рабочего класса далеко не разрешает ещё проблемы эксплуатации. Напротив, благодаря ему сознание своего бесправия и обезличения в известной мере ещё более обостряется, и самая проблема социализма тем самым встаёт в своём очищенном виде — как проблема права, а не богатства, как проблема освобождения, а не насыщения, или наслаждения. <...>

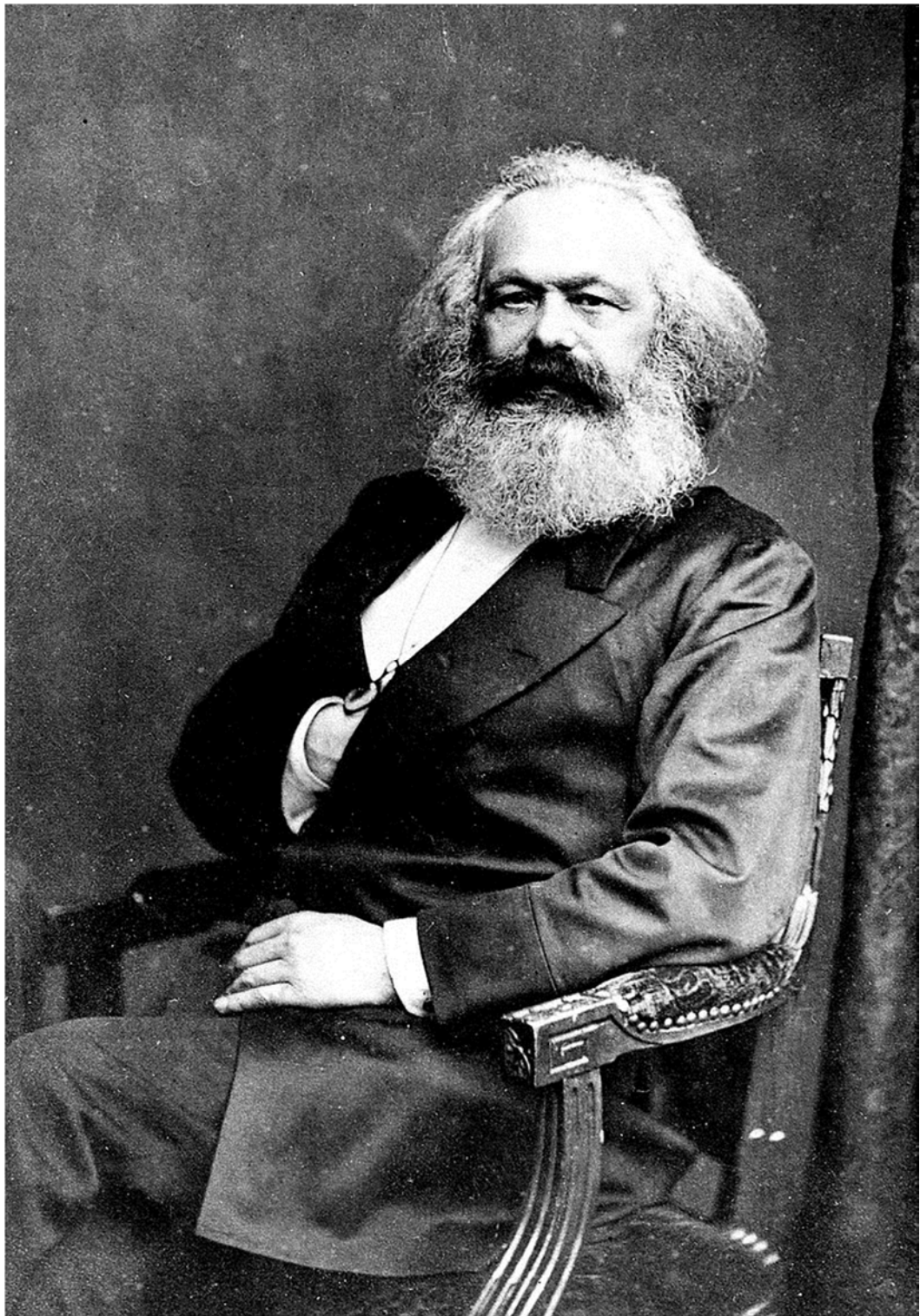
В известной мере можно сказать, что весь свой нравственный пафос социализм черпает из обнаружения того глубокого внутреннего противоречия, которое в современном общественном строе существует между его формой и содержанием, идеологией либерализма и капиталистической действительностью. Уничтожение крепостной зависимости и сословных привилегий, установление равенства перед законом, введение гражданских свобод, даже участие на выборах носителей законодательной и исполнительной власти, — всё то, что либерализм считал достаточным для уничтожения эксплуатации, изменило только её внешнюю форму, а не её существо.

В силу сосредоточения экономической мощи в руках собственников капитала все эти прекрасные принципы либерализма остаются фактически неосуществлёнными: для большинства населения неприкосновенность жилища, свобода труда и договора, равенство перед законом, избирательное право означают в лучшем случае пустые слова, в худшем — жестокую иронию. Именно потому, что в этой критике капиталистического строя социализм становится на почву самим либерализмом признаваемых принципов,

критика эта, несмотря даже на обычное демагогическое преувеличение, приобретает особенную остроту и силу. Поскольку из неё выводится ложность самых идей правовой свободы и равенства, вообще правового государства, она представляет собою уже опять-таки теорию, устанавливающую не столько факт, сколько предполагаемые метафизические основы факта. В анархизме и коммунизме эта дурная метафизика совершенно упраздняет самый факт внутреннего противоречия, служащий ей исходным пунктом, и, поскольку идеал права она заменяет иным, внеправовым идеалом, она оправдывает либерализм как адекватное выражение правового государства. Но, поскольку критика ограничивается констатированием факта «эксплуатации» в охарактеризованном выше смысле, она не выходит за пределы эмпирической действительности и устанавливает только бесспорное противоречие этой действительности тем принципам, которые должны служить её оправданием. Правовой характер этих последних и придаёт самой критике её правовой пафос. <...>

Коренное зло современного общественного строя заключается не в классовом господстве, не в экономическом неравенстве, не в присвоении прибавочной ценности, даже не в нищете, а во всём этом лишь постольку, поскольку этим утверждается противоречащее правовой свободе и равенству превращение человека в простое орудие удовлетворения потребностей, его обезличение в вещь. Только это последнее есть тот бесспорный, никакими теориями не отягощённый минимум данности, который нынешний общественный строй задаёт нравственному сознанию современного человечества как проблему его политического действия. Единственно эту проблему и должен иметь в виду социализм, желающий органически вырастать из настоящего.

<...> ...ни ранний либерализм, ни его эпигоны не оспаривали, в сущности, самой реальности той проблемы, которая служит исходным пунктом социализма. Первые не видели её, будучи ослеплены тем, что мы выше назвали «правовым утопизмом». Вторые, не отрицая самой проблемы, утверждали лишь невозможность разрешить её с помощью единственно допустимых для государства правовых средств. Замечательно, что в этом последнем пункте эпигоны либерализма вполне совпадают со своими видимыми противниками — анархистами. По тем же самым основаниям, по которым Чичерин и другие эпигоны либерализма утверждают неразрешимость в пределах права проблемы уничтожения экономической эксплуатации человека человеком, анархисты утверждают зловредность всякого права, как такового, являющегося, на их взгляд, лишь орудием классового угнетения».



На фотографии немецкий философ, социолог, экономист, общественный деятель, историк Карл Маркс (1818–1883).

Философия России. С. И. Гёссен. Конспект 67. Ново-либерализм и проблема правового социализма Гессена

Признание свободы совести необходимо влекло за собой целый ряд других свобод. В самом деле, свобода совести не может быть, очевидно, полной и неограниченной, раз у меня нет права свободно выражать свою веру. Свобода слова и печати, т. е. право открыто говорить и писать то, что я думаю, не спрашивая предварительного разрешения у властей и не подвергаясь с их стороны надзору, есть естественное следствие из свободы совести, без которого последняя была бы пустым словом. Поэтому требование свободы слова и печати, благороднейшим и красноречивейшим защитником которой был известный английский поэт Мильтон, было выдвинуто почти одновременно с требованием свободы совести. Но свобода слова и печати немыслима в свою очередь без дальнейших свобод — без свободы собраний и свободы корреспонденции. Наконец, все эти свободы на деле совершенно ничтожны, если власти могут в любой момент меня арестовать и произвести обыск у меня в доме: неприкосновенность личности и жилища есть необходимое дополнение к ряду названных выше свобод.

С. И. Гессен, «Политическая свобода и социализм».

В главе второй «Новый либерализм», содержащейся в первой части по названию «Кризис либерализма» работы «Проблема правового социализма» (работа представляет собой серию статей, издававшихся с 1924 по 1927 гг. в парижском журнале «Современные записки» (1920–1940), современное издание составлено и выпущено в 2010 году), С. И. Гессен (1887–1950) фокусируется на анализе существенных изменений в идеологии либерализма в XX веке. Вследствие обнаружения трудностей из-за несоответствия формы классических либеральных идей и порождаемого ими реального содержания стала очевидна необходимость шага в сторону от отрицательного понимания свобод в сторону предложенных ново-либерализмом (не путать с неолиберализмом в современном понимании) *прав-притязаний*, в сущности, углубляющих и развивающих идеи свободы и равенства, выдвинутых классическим либерализмом. Обратимся к тексту:

«Признанием «права на достойное существование», включающего в себя перечисленные права на образование, труд и вспоможение в случае болезни, увечья и старости, и отличается, в первую очередь, новый либерализм от классического. Отличие это граничит с прямой противоположностью. В самом деле, правоверный либерализм мыслил право в чисто отрицательных терминах. Из свободы индивида вытекало для государства лишь обязанность не вмешиваться в частную жизнь граждан, так же как и для отдельных лиц право означало невмешательство соседей в отведённую им сферу их свободной деятельности. Новый либерализм, напротив, понимает право не только отрицательно, но и положительно: государство обязано не только не вмешиваться в частную жизнь граждан, но и помогать им положительным образом в ряде определённых случаев. Соответственно этому, и отдельные лица обязаны прямо (например, взносы на страхование рабочих) или косвенно (например, школьные налоги) по отношению к другим лицам положительными актами, и притом в порядке не нравственного благотворения, а чисто правового обязательства. Поскольку «права человека» составляют содержание

свободы лица, мы имеем здесь таким образом изменённое понятие свободы. Свобода не есть более чисто отрицательное состояние индивида, только запрещающее по отношению к нему определённые поступки, но также и положительное состояние, предписывающее со стороны других определённые акты (*status positivus* по терминологии Еллинека). <...>

Новый либерализм, напротив, и равенство мыслит наделённым некоторым более положительным содержанием. Так, например, равенство в образовании заключается уже не в праве каждого ребенка поступать в любую школу, к которой он подготовлен своими знаниями (отмена сословных ограничений и привилегий в школьной области), но право его получить то именно образование, в котором он, в силу особых условий своего существования, нуждается. Точно так же и равенство в экономической области заключается не только в праве каждого заниматься любым ремеслом и торговлей, вступать с другими лицами в любые договорные отношения, одинаково дозволенные всем гражданам. Оно включает в себя, по мысли нового либерализма, также и право пользоваться поддержкой государства в тех случаях, когда стихийные условия жизни превращают экономическую борьбу двух лиц в одностороннее господство одного над совершенно обезличенным существованием другого. Конкуренция, которой отнюдь не отрицает новый либерализм, должна носить правовой характер, должна быть «*fair play*» (Ллойд-Джордж). И хотя самое понятие конкуренции, борьбы предполагает различие и постольку неравенство борющихся сторон, это неравенство не должно идти так далеко, чтобы борьба превращалась в голое насилие, что имеет место тогда, когда одна из борющихся сторон уже вступает в борьбу без всякой надежды на победу, лишённая всяких орудий борьбы, заранее обречённая быть её жертвой. <...>

Именно в этих целях облагораживания конкуренции новый либерализм и выводит из идеи равенства право на тот минимум образования, обеспечения и возможности заработка, наличие которого позволяет и слабейшей стороне оставаться даже в неравной борьбе вооружённым противником, а не беззащитной жертвой, непроницаемым для другого лицом, а не простым обезличенным орудием в руках другого. <...>

Быть может, несколько преувеличенной, но правильно схватывающей основной мотив нового либерализма, представляется нам поэтому та формулировка идеи равенства, которую предлагают некоторые современные представители этого течения: не просто «равенство перед законом», но «равные шансы для каждого» (*equal chances for everybody*), «равенство исходного пункта» в предстоящей жизненной борьбе. <...>

<...> ...новый либерализм объявляет прямой поход против одного вида собственности, именно против собственности монопольной. Под этой последней мы можем разумеать собственность, в силу тех или иных причин обладающую исключительным характером и постольку изъятую из сферы хозяйственной конкуренции. Таковым собственником-монополистом является, например, трест, уничтоживший конкуренцию в своей отрасли промышленности и односторонне диктующий свою волю потребителям этой промышленности, а также всем занятым в ней рабочим и служащим.

Таким же монополистом является, с другой стороны, богатый лендлорд, односторонне диктующий свою волю окрестным арендаторам, или собственник недр, односторонне предписывающий свои условия желающим эксплуатировать эти недра предпринимателям. Такая монопольная собственность обладает свойством приносить собственнику особый доход, резко отличающийся как от предпринимательской прибыли, так и от заработной платы. Без особой погрешности доход этот можно назвать рентой. Тесное родство его с земельной рентой оправдывает это наименование. Ведь, по учению

Рикардо, и земельная рента, проистекающая от различной доходности различных по качеству своему земельных участков, имеет основанием своим не столько качественные преимущества одних, сколько «недостаток земельных участков вообще», «скудость природы, т. е. редкость земельных участков, их монополизм в этом смысле характер». И действительно, крайние последователи нового либерализма (сюда относится идущее от Генри Джорджа движение «земельной реформы») отвергают также и право собственника на земельную ренту. Предлагая обратить ренту из дохода отдельного собственника в доход общественный (государства и общественных самоуправлений), они тем самым хотят лишить земельную собственность её монополизм характера, приравнять её ко всем другим видам собственности, дающей лишь «заработанный доход» в виде предпринимательской прибыли. <...>

Наконец, с изменённым взглядом на задачи государства тесно связан вопрос об участии граждан в осуществлении государственной власти (законодательстве, управлении и суде). И здесь опять-таки новый либерализм стоит на позиции, прямо противоположной классическому либеральному воззрению. Еще Бенжамен Констан мог противопоставлять современную свободу, как независимость индивида от государственной власти, свободе древних, понимавших её как участие в государственной власти. Последняя, по мнению Бенж. Констан, не только не связана с первой, но даже подвергает первую опасности, поскольку обосновывающая её теория народного суверенитета склонна отвергать неприкосновенность для воли народа личных прав и свобод. Новый либерализм, напротив, далёк от такого противопоставления. Расширение избирательного права, привлечение к законодательству и управлению широких слоёв народа, непосредственно заинтересованных в способе разрешения государством новых многочисленных задач, вставших перед ним, представляется ему естественной гарантией надлежащего разрешения публичной властью этих задач. Постольку новый либерализм принципиально стоит на точке зрения «демократии». При этом эта последняя для него не столько самодержавие народа в том смысле, какой ей приписывала, согласно Б. Констану, античность и Французская революция, сколько гарантия осуществления прав на достойное существование, обеспечения каждому свободы и равенства в их новом, расширенном понимании.

Известна, например, формула Самюэля, следующим образом выражающая различие между новым и старым либерализмом: правовое равенство и свобода предполагают определённый уровень материального благосостояния, при отсутствии которого они вырождаются в лишённые всякого реального значения формы. Классический либерализм игнорировал эту связь права и благосостояния и постольку вызывал справедливые упреки в формализме. Чисто правовое, формальное равенство должно быть поэтому восполнено социальным равенством, точнее — мероприятиями, смягчающими чрезмерное социальное неравенство. Идея Права должна быть восполнена идеей Блага. Но не означает ли тем самым новый либерализм измены принципу свободы вообще, отступления от неё в пользу и под натиском чужеродного начала социализма? Ведь реальное содержание и практическая правда социализма и сводятся, по-видимому, к требованию права на достойное существование, которым именно новый либерализм и отличается от классического».



На фотографии британский политический деятель, последний премьер-министр Великобритании от «Либеральной партии» (1916–1922) и близкий друг Уинстона Черчилля Дэвид Ллойд Джордж (1863–1945).

Философия России. С. И. Гёссен. Конспект 68. Новая и старая свобода и проблема правового социализма Гессена

Содержание идеи свободы обуславливается историческими обстоятельствами и никогда не может почитаться неизменным и законченным. Но в основе отдельных свобод лежит, как мы видели, одна и та же единая идея — идея личности. Однажды открытая, идея личности встала пред человечеством как вечная задача, над разрешением которой человечество, думается нам, никогда не устанет работать.

С. И. Гессен, «Политическая свобода и социализм»

В главе третьей «Новая свобода – старая свобода» первой части под названием «Кризис либерализма» работы «Проблема правового социализма» (работа представляет собой серию статей, издававшихся с 1924 по 1927 гг. в парижском журнале «Современные записки» (1920–1940), современное издание составлено и выпущено в 2010 году) С. И. Гессен (1887–1950) утверждает, что свобода и личность являются не статичными и законченными понятиями, а скорее, качествами, находящимися в непрерывном процессе развития. Для него свобода – это не только отрицательная свобода (свобода от вторжений других людей), но и положительная свобода (право на труд и образование). Основная ошибка классического либерализма – его чрезмерный формализм в понимании свободы и равенства, которые, согласно Гессену, следует понимать более «материально», т. е. как могущие принимать в себя всё многообразие фактической действительности. Обратимся к тексту:

«В самом деле, в случае противозаконного злоупотребления свободой, т. е. вторжения в сферу свободы другого лица, это последнее вправе требовать от государства помощи, и государство обязано оказать содействие обиженному. Заключающееся в самом понятии отрицательной свободы право на правосудие есть таким образом минимум «свободы положительной»: в нём, как в зародыше, содержатся уже все права-притязания на положительную помощь со стороны государства, так же как религиозная свобода в зародыше содержала в себе уже всю полноту отрицательных свобод либерализма. Конечно, между правом на труд и на образование, с одной стороны, и «правом на правосудие», с другой, имеется существенное различие. Право на правосудие охраняет уже готовую и раз навсегда отмеренную сферу свободы, а право на образование — свободу будущую, находящуюся как бы в процессе роста и развития. Право на правосудие охраняет готовую и законченную сферу окружающих личность природжѐнных прав, право на труд — самую непроницаемость личности для другого лица, возможность для неё сопротивляться стихии и алчности сильного, готовых превратить лицо в простое, проницаемое для чужой воли средство. <...>

Свобода понимается не как нечто готовое и законченное, в одинаковой степени отмеренное всем лицам, а как качество личности, находящееся в непрерывном процессе, могущее расширяться и сужаться, расти и вырождаться. Сфера личных прав понимается не в своём определённом, всегда исторически обусловленном содержании, а в своём существе, как непроницаемость личности для другого лица, в том числе и государства, как то безусловное ядро личности, в силу которого она не может превратиться в простое орудие удовлетворения чужих потребностей. Если угодно, такое понимание свободы и личности более формально, ибо оно не ограничивает существа свободы и личности конкретными «правами», могущими раз навсегда быть перечисленными в «вечной»

Декларации прав. Но, с другой стороны, однако, оно и более материально, постольку, поскольку способно в большей мере воспринять полноту фактических отношений, многообразную материю действительной жизни. <...>

В противоположность известному воззрению Дюги, мы должны признать, что идея личности и её «прирождённой непроницаемости» в состоянии обосновать не только сферу отрицательных свобод, но и положительные обязанности общества (и, значит, каждого его члена) по отношению к отдельным лицам, которые, логически вытекая из первых, совсем не требуют отказа от идеи личности и замены её идеями «социальной взаимозависимости» и функции. <...>

Система «единой школы», задача которой заключается в том, чтобы каждому лицу дать возможность в полной мере развить свою индивидуальность и тем самым найти своё место в жизни, именно потому и является центральным пунктом программы нового либерализма. Вполне правильно поэтому Клемансо провозгласил, что «проблема демократии есть, прежде всего, проблема образования». Это положительное понятие равенства опять-таки в известной степени и более формально, чем понятие равенства классического либерализма — поскольку оно не исчерпывается одинаково для всех отмеренными и раз и навсегда формулированными правами личности, и вместе с тем более материально — поскольку оно стремится вобрать в себя всё пестрое многообразие фактической действительности. Уже из этого ясно, что основная ошибка классического либерализма — его чрезмерный формализм в понимании им свободы и равенства — заключалась, скорее, в избытке материальных моментов, в недостаточно чистом отграничении самой идеи равенства от конкретно-исторических условий её воплощения. <...>

Обычное возражение анархизма и социализма, что либерализм предполагает фактическое равенство всех граждан и, помещая их всех в одинаковые условия, отвлекается от факта их различной экономической мощи, исполнено поэтому глубокого смысла. В противоположность этому, новый либерализм — правда, еще в значительной степени оцупью — восходит к новому, более органическому и конкретному пониманию общества как живой целостности, как единства многообразия, в котором каждый член, фактически отличный от другого, занимает своё особое и незаменимое, т. е. индивидуальное место. Самое понятие равенства освобождается тем самым от своего привкуса фактической одинаковости и очищается до понятия равноценности фактически различных между собою личностей. И опять-таки, как ни отлично это понятие равенства от того, которое выдвигал классический либерализм, именно оно удовлетворяет самому сокровенному мотиву последнего, в своё время сообщившему ему весь его пафос и побудившему авторов Декларации прав выставить приведённую выше формулу. <...>

Последнее основание собственности классический либерализм видел в том, что собственность есть материальное попрание личности, основа личного хозяйственного и, вообще, культурного творчества, как бы самопродолжение личности в вещах. Новый либерализм исходит именно из этой идеи собственности. Но, в отличие от классического либерализма, он опять-таки понимает свободу собственности и связь между личностью и вещью не механически, как готовую и раз навсегда данную, а органически, как непрерывно создаваемую, подверженную равно росту и вырождению. <...>

Но раз собственность изъёмается из конкуренции (а в этом именно и состоит существо монопольной собственности), она перестаёт быть максимально-производительной, и предполагаемое классическим либерализмом совпадение частного интереса и общего блага становится явно иллюзорным. Поэтому именно для

восстановления конкуренции, а не для её ослабления новый либерализм и стремится ставшую монопольной собственностью лишить её монопольного характера. Тем самым не только облагораживается и усиливается конкуренция, но и восстанавливается утраченная связь между лицом и вещью — через возрождение активного отношения собственника к его вещи или через естественный переход вещи от лица, в ней творчески не заинтересованного, к другому, могущему проявить себя в ней активно. <...>

И существенно при этом то, что новый либерализм не лишает собственника его вещи. Он только лишает собственностью её монопольного характера и, возвращая её конкуренции, придает ей вновь общественный характер — совершенно в духе классического либерализма, мыслившего «общество» именно в терминах конкуренции, как совокупность сталкивающихся между собою атомов — хозяйственных субъектов. Даже в тех случаях, когда, не удовлетворяясь «естественным переходом» собственности из одних рук в другие, он не останавливается перед принудительным отчуждением собственности (например, земли в пользу арендаторов, или данной отрасли промышленности в пользу государства), принцип «справедливого вознаграждения» означает именно, что принудительное отчуждение имеет в виду не лишение собственника принадлежащей ему вещи, а лишение собственности её монопольного характера. Принудительное отчуждение и оправдывается только в тех случаях, где это последнее фактически невозможно без замены данной собственности её экономическим эквивалентом. <...>

Конечно, между государством Б. Констана и государством «народного бюджета» Ллойд-Джорджа имеется существенное различие: там государство ограничивалось охраной собственности в узком смысле этого слова; здесь нет ни одной области культурной жизни, в которую оно так или иначе не вмешивалось бы. Оно субсидирует школы, строит новые и управляет ими, устанавливает условия труда, строит жилища для рабочих, вмешивается в отношения между арендаторами и лендлордами, страхует рабочих и т. д. и т. д. Но замечательно, что во всей этой положительной деятельности помощи слабому оно старается не переступить известной черты, соблюдение которой позволяет нам и эту многостороннюю положительную деятельность назвать в каком-то более глубоком и тонком смысле также только отрицательной и охранительной деятельностью. <...>

Существенное отличие нового либерализма от последнего и родство его с либерализмом классическим заключается, однако, в том, что даже самое «благо» в нём является только орудием права и преследуется только в меру права. Вследствие этого и самый способ, или метод положительной культурной деятельности государства продолжает сохранять свой «либеральный» отпечаток. Это особенно ярко видно на примере школьной политики нового либерализма. Если абсолютизм, исходя из идеи Блага, предписывал даже университетскому преподавателю содержание преподаваемой им истины, то новый либерализм, для которого благо есть только орудие свободы, ограничивается предписанием определённого качественного уровня школьного обучения, не входя в содержание преподаваемой истины. <...>

Развитое выше расширенное понимание свободы сплошь и рядом требует предписания положительных актов, хотя в последнем своём мотиве акты эти имеют свою целью не замену свободы и личного творчества усмотрением знающей абсолютное благо власти, а обеспечение некоторого минимального уровня свободы и творчества. С другой стороны, отрицательно-запретительная форма правовых суждений слишком часто в действительности вырождается в содействие определённоположительным действиям, что имеет место там, где конкуренция уступает место той или иной

монополии. Так, в области школьной невмешательства государства в Англии до 1873 г. означало в действительности положительное содействие англиканской церкви; а в Бельгии и Франции «свободу обучения», как известно, отстаивали в конце XIX в. и в начале XX в. те клерикальные круги, которые менее всего были склонны разделять принципы либерализма. <...>

Понятие «минимума» в этой связи представляется особенно существенным; стремясь обеспечить лишь минимум образования, минимум заработка и минимум обеспеченности, новый либерализм тем самым как бы подчёркивает, что мероприятия государства не должны заменять собою частной инициативы и индивидуальных усилий в направлении достижения образования, заработка и обеспеченности, но лишь оградить эти усилия, обеспечить им возможность проявления и тем самым охранить некоторый средний уровень свободы и творчества от возможного вырождения. В этом смысле он остается верен идее отрицательного только характера права, хотя, в силу расширенного, органического понимания свободы, и понимает отрицательность шире — как ограждение непроницаемости лица, как создание прочного костяка личной свободы и инициативы. <...>

<...> ...правоверный либерализм XX в. уже противопоставляет свободу, как невмешательство государственной власти, демократии, как суверенитету «общей воли». Отвергая «общую волю» народа, как противоречащую принципу отрицательной свободы, он встречается здесь опять-таки с анархизмом и коммунистическим социализмом. Для этих последних «общая воля» есть метафизическая фикция, прикрывающая диктатуру экономически господствующего класса. В действительности общество разделено на классы, диаметрально противоположные интересы которых исключают возможность какого бы то ни было соглашения, не говоря уже об «общей воле» народа. Новый либерализм опять-таки в известной мере возвращается к первоначальному воззрению классического либерализма. Конечно, «общая воля» не есть для него уже готовая сущность, которую избранное путем всеобщего голосования собрание отражает так, как «карта Франции отражает всю страну во всех её географических особенностях». Но, не будучи готовым фактом, который остаётся только познать посредством совершенной системы избирательного права, общая воля не становится от этого фикцией. Мнимая, как готовый существующий факт, она реальная, как цель или как задание политического действия. Задача всякого акта государственной власти и заключается в том, чтобы создавать общую волю, искать её путём непрерывного сглаживания интересов, путём отказа отдельных общественных групп от одностороннего господства в обществе их интересов, исключая все другие. Ирреальная, как предмет знания, который совершенная система избирательного права сама собою отражает, общая воля реальна как задача действия, как регулятив, или метод властвования. <...>

Так существенно меняется в новом либерализме понятие демократии. Она менее всего есть неограниченное «самодержавие народа». Напротив, в известной мере она есть принципиальное отрицание всякого самодержавия, принципиальное признание того, что никто не является обладателем абсолютной истины, как общей воли народа, но что последняя есть только предмет общего искания, к процессу которого должны быть приобщены поэтому возможно более широкие круги народа. Поэтому глубоко прав Кельзен, определяющий демократию как господство релятивизма, как отрицание за каждым права считать себя выразителем абсолютной истины и признание за каждым права участвовать в её совокупном искании. <...>

Для нового либерализма и свобода и общая воля находятся в состоянии органического роста. После критики анархизма и социализма он уже не может мыслить

общество механически, по образу сталкивающихся между собою атомов. Общество разделено на классы, на множество групп различного социального веса и значения. Отдельные граждане входят в эти группы, ведущие между собою борьбу за преобладание. Государство никогда не стоит лицом к лицу с отдельными гражданами, но имеет перед собой организованные группы граждан, своё выражение получающие в различных союзах экономического и политического характера. Поэтому роль государства заключается не только в том, чтобы разбирать споры отдельных граждан на основании раз и навсегда установленного закона, а преимущественно в том, чтобы приобщить все группы, на которые разделено общество, к созданию общей воли, т. е. чтобы непрерывно искать и создавать компромисс между их различными сталкивающимися интересами, находить равнодействующую этих интересов. В этом смысле, как свобода есть качество действия личности, так и общая воля есть качество властвования отдельных общественных групп. В самом этом властвовании интересы подчинённых групп не должны быть исключены совершенно, они должны быть хотя бы минимально признаны и уважены. Поэтому задача государства заключается в том, чтобы быть надклассовым посредником между классами и тем самым придавать их борьбе правовую форму».



На почтовой марке портрет австрийско-немецкого юриста и философа, теоретика права — Ганса Кельзена (1881–1973).

Философия России. С. И. Гёссен. Конспект 69. Границы либерализма и проблема правового социализма Гессена

Свобода собственности тоже никогда, даже самыми крайними либералами, не могла считаться неограниченной. Сплошь и рядом свобода распоряжения какой-нибудь собственностью превращается, в силу исключительного характера этой собственности, в чистейший произвол, в явное злоупотребление свободой. Если, например, я, владея подходом к реке или берегом моря или единственным местом, по которому только может пройти железная дорога, отказываю в пользовании рекой, морем, удобствами железнодорожного сообщения моим согражданам, то я, очевидно, злоупотребляю своей свободой

С. И. Гессен «Политическая свобода и социализм»

В главе четвёртой «Границы либерализма» первой части под названием «Кризис либерализма» работы «Проблема правового социализма» (работа представляет собой серию статей, издававшихся с 1924 по 1927 гг. в парижском журнале «Современные записки» (1920–1940), современное издание составлено и выпущено в 2010 году) С. И. Гессен (1887–1950) обсуждает вопросы приватизации и роли собственности в новом либерализме. Автор считает, что если новый либерализм понимает собственность как творчески-активное отношение лица к вещи, то он должен признать возможность «обобществления» прироста ценности на землю и другие аналогичные приросты. Необходимость признания такого *правового «опутывания»* частной собственности заключается в укреплении активно-творческой связи между собственником и вещью, которая без данного «опутывания» вырождается в пассивное отношение. Неприкосновенность ренты не вытекает из права частной собственности, и она не должна быть обязательно неприкосновенной, как и прибыль. В целом ряде случаев она противоречит частной собственности, понятой как активно-творческое отношение лица к вещи. Гессен также утверждает, что одновременно с обобществлением собственности она индивидуализируется, т. е. становится более творчески-активной связью между собственником и вещью. Обратимся к тексту:

«Если новый либерализм, с точки зрения своего понятия собственности, как творчески-активного отношения лица к вещи, считает возможным и должным «обобществление» прироста ценности на землю, то он, будучи непоследовательным, должен распространить его и на всякий аналогичный прирост ценности. В резком случае военной сверхприбыли это и было признано представителями нового либерализма. Между рентой и прибылью нет, таким образом, принципиального различия. Если неприкосновенность «ренты» не только не вытекает из права частной собственности, но, напротив, в целом ряде случаев противоречит этой последней, понятой как активно-творческое отношение лица к вещи, то в целом ряде всё умножающихся случаев не может почитаться неприкосновенной и принципиально не отличимая от ренты «прибыль».

К собственности вполне применимо то самое рассуждение, которым новый либерализм обосновывает право на труд. Как несправедливо, чтобы в случае стихийного

бедствия (общего кризиса и т. д.), постигшего всё общество, а тем паче в случае частичного кризиса, вызванного техническим усовершенствованием и идущего на пользу всему обществу, вся тяжесть бедствия или бремя преобразования ложилась на тех, кто явно не по своей вине лишился заработка, точно так же несправедливо, чтобы «ценностная разность», получающаяся в результате совместной деятельности всего общества и тем паче вследствие переживаемого всем обществом бедствия, присваивалась собственником капитала, содействуя тем самым вырождению как творчески активного отношения лица к вещи, так и необходимой для хозяйства функции последней. <...>

В самом деле, обобществление «незаслуженного прироста ценности», как наиболее яркий вид упомянутого «опутывания» частной собственности, имеет своим подлинным мотивом и своей оборотной стороной укрепление и восстановление активно-творческой связи между собственником и вещью, которая без него вырождается в чисто пассивное отношение, изъемлющее собственность от её назначения быть поприщем хозяйственного творчества. Поэтому можно сказать, что чем более собственность «обобществляется» в указанном смысле опутывания её требованиями общества, соответствующем фактически происходящему процессу всё большего пронизывания её моментом «общности», тем более она одновременно и индивидуализируется, т. е. тем напряжённее становится творчески-активная связь, существующая между вещью и собственником. И обратно: чем менее индивидуальна связь собственника с вещью, чем более пассивна она и внешне механична, тем более и антисоциальна данная собственность. Поэтому Лассаль был глубоко прав, когда говорил, что «das Eigentum ist Fremdtum geworden», поскольку действительно во всякой собственности — и чем далее, тем более — просвечивает противостоящий ей и вместе с тем заключающийся в ней момент «чуждости», или «общности». <...>

Из современных авторов прямой характер отношения между процессом социализации и процессом индивидуализации собственности первым ясно увидел, пожалуй, только Дюги. На фоне общераспространённого предрассудка, что индивидуализация и социализация противоречат друг другу, это составляет его бесспорную и немаловажную заслугу. Замечательно, однако, что для этого Дюги счёл себя вынужденным отказаться от идей либерализма и от самой идеи права собственности, как одного из видов субъективных личных прав, и восстановить позитивистическое (в смысле Ог. Конта) понимание собственности как только общественной функции. Нам кажется, что эта теория менее всего способна обосновать желательные самому Дюги практические выводы, которые, в общем, во всём почти совпадают с такими же выводами нового либерализма, и, скорее, должна привести к авторитарному социализму в духе возрождённого сенсимонизма. Но не случайно Л. Дюги свою теорию «социальной взаимозависимости» противопоставляет учениям нового либерализма, в котором он также видит лишь эклектическую попытку сочетать по существу разнородные принципы либерализма и социализма. Действительно, новый либерализм воспринял от классического не только его идею, но и слишком много ещё его ограниченных и устарелых элементов. Он не вполне ещё освободился от механического воззрения на общество, в котором и Дюги справедливо видит основное заблуждение либерализма. На понятии монополярной собственности нового либерализма это видно особенно наглядно.

<...> для классического либерализма общество, как целое, представлялось не чем иным, как агрегатом сталкивающихся между собой и единственно реально существующих «индивидуальных» атомов — хозяйственных субъектов. Реальность общества, как такового, исчерпывалась для него этой конкуренцией субъектов между собою. Последняя мыслилась им как единственно реальная общественная связь, как единственное, что

объединяет субъектов в общество. Поскольку понятие частной собственности он мыслил сопряжением с понятием конкуренции, и он, как мы видим, признавал наличие в частной собственности просвечивающего в ней момента общественности. Конкуренцией держалась, ею оправдывалась идея собственности, ею обеспечивался ее общественный характер. Причина противопоставления частной собственности общественной заключалась, таким образом, в механическом и узком понимании «общества» как только конкуренции, хотя самый этот узко понятый момент общности формально и мыслился в идее частной собственности.

Половинчатость нового либерализма и его ограниченность в том, что он не освободился в полной мере от следов механической концепции общества своего предшественника. Поэтому своё новое, правильное понимание собственности он и продолжает связывать с той же идеей конкуренции, ограничиваясь борьбой с монопольной собственностью, по его мнению, конкуренцию исключаящей. Движение «земельной реформы», считая, вслед за Родбертусом (учение об «абсолютной ренте»), всю землю, в силу её принципиальной скудости, изъятой из конкуренции, по тому же мотиву требует обобществления земельной ренты вообще. <...>

Когда практические требования дня выдвигали необходимость разрушения феодальных общественных связей, было позволительно понимать общество внутри себя существенно бессвязным, спаянным одной только элементарной связью «конкуренции». Но ныне игнорировать существующую наряду с конкуренцией и обуславливающую эволюцию последней «взаимозависимость» внутри общественного целого нет оснований.

Взаимозависимость эта растёт, она проявляется, между прочим, и в невозможности противопоставления монопольной собственности, не изъятой из конкуренции, и «ренты» — «прибыли». «Общественный момент» составляет во всё возрастающей степени самое существо частной собственности. И потому неправильно по-прежнему противопоставлять социализацию индивидуализации собственности и принципиально, как это делают представители нового либерализма, противиться неизбежному, только отражающему самое хозяйственную действительность, процессу опутывания правом также и немонопольной собственности. Я подчёркиваю «принципиально», ибо практическое обсуждение уместности в данный момент того или иного шага правового опутывания собственности, его целесообразности, экономической дозволенности и т. п. прямо требуется самым методом правовой «социализации» собственности. <...>

Отдельные лица всё более и более уступают место общественным союзам самого разнообразного типа, представляющим собою нечто существенно большее, нежели простую совокупность лиц, объединённых одинаковыми интересами. Из таких, первоначально чисто механических объединений, союзы эти всё более консолидируются в устойчивые организмы, которые, подобно отдельным лицам, имеют свою традицию, свою отличную от входящих в них лиц волю, своё определённое назначение в обществе, или свою объективную функцию. Сюда относятся в современной Англии, например, из нехозяйственных союзов церкви различных исповеданий, университеты, просветительные ассоциации, а из хозяйственных — тред-юнионы, кооперативы и т. д. Все эти союзы отнюдь не являются простой совокупностью объединённых одинаковыми интересами лиц, как, например, даже церковь мыслило большинство представителей французского новолиберализма. Нет, они являются носителями некоторой сверхличной задачи-идеи, которая объединяет входящих в них лиц не одинаковостью интересов, а общностью служения одной и той же объективной задаче, общностью выполнения одной и той же общественной функции. <...>

В этом только смысле и говорит он о «возрождении гильдий»: в эпоху своего расцвета в средние века гильдии были также, прежде всего, носителями объективного хозяйственного интереса, некоторой сверхличной хозяйственной или культурной ценности, служение которой почиталось общей задачей всей гильдии. В интересах наилучшего выполнения гильдией в целом её общественной функции, её культурного назначения, гильдия следила за качеством продуктов, за порядком работы, за количеством и ценою выделяемого товара. Охрана объективных интересов самого дела стояла на первом плане и в меру её охраны ограждала гильдия также и одинаковые интересы своих членов. Портал средневекового собора с фигурами святых — патронов соответствующей гильдии — свидетельствует нам о том, что каждая гильдия мыслилась как индивидуальное, незаменимое в целостности общества лицо, как коллективная личность в подлинном смысле этого слова.

Признание реальности коллективных лиц отнюдь не означает отрицания такой же реальности лиц физических. Ограниченность нового либерализма заключается, на наш взгляд, не в том, что он продолжает защищать унаследованный им от своего предшественника индивидуализм, а в том, что он понимает этот последний слишком узко, не решаясь распространить его и на выросшие до степени коллективных личностей союзы. Коллективные личности не лучше физических лиц, но они и не хуже последних. Речь идёт не о замене индивидуализма коллективизмом, а о расширении принципа индивидуализма. <...>

Я только утверждаю, что при известных обстоятельствах, из которых одним из самых существенных является достижение коллективными лицами сравнительно высокой степени личного бытия, коллективная частная собственность может оказаться выше собственности «индивидуальной». Наконец, в целом ряде производств только такая собственность сможет выдержать непрерывно всё далее и далее идущий процесс её «социализации» в установленном выше смысле слова. В самом деле, процесс этот имеет в существе своём двухсторонний характер: с одной стороны, момент «общности», присущий всякой частной собственности, как мы это видели даже на примере собственности в классически-либеральном понимании, начинает просвечивать и выступать в ней всё более ярко. Собственность (Eigentum) становится все более и более общность (Fremdtum). С другой стороны, «обобществляемая» таким образом собственность становится всё более индивидуальной, т. е. связь лица с вещью становится в ней всё более напряженной, или творчески-активной.

При этом первый процесс усиления момента общности в собственности протекает двояко; собственность всё более опутывается правовыми нормами (отрицательно-запретительного и положительно-побудительного характера), всё более пронизывается правом, «оправовляется». В ней всё более проявляется «общность воли» так, как её мыслил Руссо: не как количественно только отличная от «частной воли» «воля всех», а как обладающее общей ценностью качество воли, как её объективность и целостность, которая в равной мере может отличать и волю отдельного человека, и волю собрания. В частности, сюда относится и обобществление «ренты», как вменяемой обществу доли дохода. С другой стороны, усиление момента общности означает и приведение собственности во всё большее соответствие с удовлетворяемой ею хозяйственной потребностью: она объективируется или обобщается также и постольку, поскольку пользование ею становится во все большей мере выполнением незаменимой общественной функции. С постепенным притуплением сокрытого в ней в настоящее время жала эксплуатации она из орудия производства, являющегося одновременно, однако, и средством насилия, а часто и фактором разрушения хозяйства и культуры, всё более и более становится как бы «чистым орудием производства». По мере того, как усиливается

активно-творческий характер связи её с собственником, и она сама приобретает всё более индивидуальный характер, т. е. характер незаменимой в данном месте хозяйственно-общественной функции (в смысле Дюги)».



На фотографии французский юрист Леон Дюги (1859–1928)

Философия России. С. И. Гёссен. Конспект 70. Границы либерализма и проблема правового социализма Гессена (часть 2)

Личность человека немислима без продолжения её в вещах, то есть в собственности. Это — не подлежащая сомнению истина. Уничтожение свободы собственности неизбежно повело бы за собой и уничтожение личной свободы, как то действительно имеет место в коммунизме. Но, с другой стороны, свобода собственности не должна превращаться в произвол, в насилие над свободой других. Между тем при современном хозяйственном строе, утверждает социализм, имеется такой вид собственности, владение которым неизбежно приводит к насилию над собственностью других лиц, то есть к произволу. Этот вид собственности — капитал, то есть орудия производства в самом широком смысле слова (фабрики, машины, земля, здания, железные дороги и т. д.). Безграничная свобода владения такой собственностью, установившаяся в современном обществе, приводит на деле к тому, что собственник-капиталист отнимает у производителей продуктов, а также и у их потребителей, большую, а иногда большую часть выработанных ими продуктов, то есть «экспроприрует» их.

С. И. Гессен, «Политическая свобода и социализм»

В главе четвёртой «Границы либерализма» первой части под названием «Кризис либерализма» работы «Проблема правового социализма» (работа представляет собой серию статей, издававшихся с 1924 по 1927 гг. в парижском журнале «Современные записки» (1920–1940), современное издание составлено и выпущено в 2010 году) С. И. Гессен (1887–1950) рассматривает кризис либерализма, связанный с ограниченностью нового либерализма, в описании политической формы государственной власти. Новый либерализм (фактически Гессен говорит о «социальном либерализме») понимает демократию как процесс совокупного искания и созидания «общей воли», включая большее число членов общественного целого и сложение интересов в равнодействующую всех борющихся интересов. Однако форма этой новой демократии мыслилась как простое, чисто количественное расширение числа избирателей, а интересы мыслились как коллективное суммирование субъективных интересов отдельных атомов-граждан, что сохраняет в себе следы механического воззрения на общество. Обратимся к тексту:

«Возрастающее значение в хозяйстве коллективных лиц неминуемо, однако, отражается также и в политической области. Ограниченность нового либерализма, можем мы сказать, существенным образом заключается в том, что политическую форму государственной власти он слишком ещё мыслит в терминах либеральной механической теории общества. Правда, понятие демократии, как мы видели выше, претерпело у него резкое изменение по сравнению с тем же понятием утопического либерализма. Демократия не есть более самодержавие готовой «общей воли», метафизическим образом всегда совпадающей с прирожденными естественными правами отдельного человека, а есть процесс совокупного искания и созидания «общей воли», в которое вовлечено возможно большее число членов общественного целого. «Общий интерес» не существует как нечто данное, а непрерывно слагается как равнодействующая всех

борющихся в обществе интересов, причем меньшинство не должно быть в этом процессе односторонне подавлено большинством, а должно получить некоторое, хотя бы частичное, признание.

В двух отношениях, однако, в этом понимании сохраняются ещё следы механического воззрения на общество: форма этой новой демократии мыслится как простое, чисто количественное расширение числа избирателей, и интересы, которые с помощью этого расширенного избирательного права должны получить свое выражение, мыслятся как чисто коллективное суммирование субъективных интересов отдельных атомов-граждан. <...>

На деле, как прекрасно показано ещё М. Острогорским, демократия означает ныне борьбу за власть политических партий, организация которых по способу суммирования наибольшего числа избирателей приводит к господству партийных комитетов. Расширение избирательного права оказывается неспособным уничтожить тот факт, что власть в действительности продолжает осуществляться меньшинством народа. Попытки замены власти победившей на выборах партии системой коалиции по конкретным частным вопросам политической жизни, хотя и улучшают положение, но не разрешают «кризиса демократии», перед которой всё грознее встает «опасность неработоспособности» и «диктатуры активного меньшинства», заменяющего традиционную партийную организацию новой организацией орденового типа. Но последняя означает уже решительный отказ от самого принципа демократии как созидания в процессе совокупного искания «общей воли» и принципиального её «релятивизма», в котором, как мы видели выше, продолжает в углублённом и расширенном понимании звучать основной мотив либерализма — идея свободы. Ближайшая причина «кризиса демократии» заключается в том, что выявление «общих интересов» по способу количественного собирания отдельных избирателей — в длительные ли партии с «универсальной программой» или в кратковременные союзы по частным и конкретным вопросам — уже недостаточно. Носителями общих интересов становятся ныне во всё большей степени также и коллективные лица указанного выше типа, союзы-общности, выражающие объективные интересы тех культурных и хозяйственных ценностей, которые служат принципами их единства. Избирательное право должно быть поэтому распространено и на эти коллективные лица, и мы, по-видимому, вступаем в эпоху борьбы коллективных лиц за избирательное право, за признание преследуемых ими интересов в процессе сложения «общей воли» народа. <...>

В связи с субъективным характером личного представительства, как господства механически слагающейся из множества одинаковых интересов общей воли, стоит и старинное обвинение против демократии в том, что она есть господство некомпетентности. Высказанное в древности ещё Сократом и Платоном, оно ныне всё чаще и чаще повторяется представителями даже таких течений (как, например, гильдейскими социалистами), которых отнюдь нельзя заподозрить в измене идее правового равенства или даже идее «релятивизма», к которой, как мы видели выше, сводится существо демократии. Конечно, в идее своей система всеобщего личного избирательного права даже в эпоху утопической веры в реальность метафизически существующей, готовой «общей воли», понималась как средство отбора наиболее сведущих носителей власти, не только выражающих суммированную из одинаковых интересов отдельных граждан «волю всех», но и знающих «общую волю», то есть объективный интерес культуры как таковой. И надо признать, что на деле в эпоху своего расцвета демократия не только во времена Перикла, но и в наше время оправдывала эти ожидания, выдвигая к власти достаточное число компетентных людей. <...>

Распространение избирательного права на коллективные личности, на союзы-общности, являющиеся носителями общих, то есть объективных интересов хозяйства и культуры, имеет, таким образом, своим сокровенным мотивом не измену демократии, а её сохранение. Оно не отменяет того, что составляет существо современной демократии, её «релятивизма», то есть такого качественности власти, которое признаёт, что «общая воля» народа есть непрерывно создаваемый предмет действия, на который должны быть направлены усилия всех участвующих в творчестве народной культуры сил общества, и что из этого процесса создания общей воли не должны быть исключены даже в меньшинстве находящиеся участники последнего. Представительство реальных интересов не есть поэтому абсолютная система государственного устройства. Оно есть только средство, значение которого усиливается в меру роста в современной действительности союзов-общностей, этих новых коллективных личностей всё более и более организующегося и расщепляющегося общества. Оно есть средство обеспечить господство объективности и, значит, компетентности при сохранении «релятивизма» демократии. Этой своей стороной оно, правда, уже выходит за пределы нового либерализма и соприкасается с сокровенными мотивами социализма.

В самом деле, распространение избирательного права на союзы-общности есть не что иное, как отражение в политических формах рассмотренного выше экономического процесса «социализации» собственности в установленном нами смысле слова. «Социализация» означает органический процесс объективации собственности, то есть превращения её, с притуплением присущего ей ныне жала эксплуатации, в чистое, служащее исключительно объективным целям хозяйства, орудие производства. Одновременно она означает и всё возрастающую индивидуализацию собственности как института, вследствие очищения активно-творческого хозяйственного интереса собственника к вещи от искажающих его ныне примесей. Вызываемое этим естественное перераспределение собственности в направлении расширения собственности, принадлежащей многообразным коллективным лицам (союзам-общностям), требует и соответствующего отражения в плоскости политической. «Объективация власти», то есть, господство компетентности есть, таким образом, обратная сторона объективации собственности, к которой и сводится подлинный смысл её «социализации».

И действительно сокровенным мотивом социализма, который даже в марксизме не вполне заглушен присущей последнему механической концепцией общества, является именно это стремление к господству объективности. Очень удачно Радбрух формулирует замысел социализма в схеме общего дела, то есть общности объединяющей творческий труд отдельных людей объективной задачи, в работе над которой каждый член общества занимает своё незаменимое, то есть, индивидуальное место, уподобляя её образу средневекового собора и противопоставляя её либеральной схеме «общего договора» как охраны одинаковых интересов отдельных лиц, и консервативной схеме организма как одностороннего господства метафизически уединённого целого общества, безразличного к отдельным лицам, из которых оно слагается. Этот замысел преследовали и коммунизм Платона, и социализм Сен-Симона. <...>

В интересах самой свободы, понятой как творческая активность лица, и ради сохранения демократии как совокупного искания общей воли, демократия должна преобразоваться в направлении объективации власти через привлечение к участию в процессе создания общей воли коллективных лиц как носителей объективированных, «социализированных» интересов. Для этого, правда, надо отказаться от механической концепции общества и надо признать, что система личного представительства есть не догма демократии, а только исторически ограниченное и условное её средство, но отнюдь не надо отказаться от «формализма» и «релятивизма» демократии. Далеким от того,

чтобы быть виною её «кризиса», релятивизм демократии в установленном выше смысле слова есть, напротив, её вечная правда. Ибо он вытекает из самого существа права как ограниченной и относительной области, только обеспечивающей, но не заменяющей свободную деятельность людей, направленную на творчество в область более безусловных ценностей. <...>

Пленённый (ново-либерализм), однако, сам этой последней концепцией, он оставляет совершенно в стороне второй момент «эксплуатации», пока ещё вполне заслоняемый первым, но по мере ослабления первого неизбежно выступающий на передний план. Мы имеем в виду ту полную приравненность труда товару, которая составляет характерную черту именно капиталистического строя и в которой так же, как и в отсутствии минимума личной непроницаемости, проявляется обезличивающее человека превращение его в вещь. Внешне эта приравненность труда мёртвому капиталу сказывается в совершенной безучастности рабочего к процессу производства, в его чисто пассивной роли в нём, в силу того, что как условия работы, так и цель производства односторонне определяются предпринимателем. Правда, и этот последний редко определяет условия труда и цель производства. Большей частью они определяются объективно рынком, субъективно — стремлением к наживе. Обезличение рабочего в вещь есть частный случай более общего явления — производства ради реализации максимальной «ценностной разности», производства не на потребителя, а на неопределённый рынок. В этой финальной неопределённости хозяйственной деятельности, в этом неустанном накоплении ради накопления, в дурной бесконечности лишь причинно обусловленного процесса создания ценностной разности Зомбарт справедливо усматривает «дух капитализма». <...>

Новый либерализм не ставит своей задачей борьбу против «духа капитализма». Борьба с гегемонией хозяйства в общественной жизни и низведение его на приличествующее ему служебное положение означали бы конкретно предписания со стороны государственной власти самих целей хозяйственной деятельности отдельных граждан. А это явно привело бы к замене идеи Права идеей Блага и к неминуемому отказу от основного принципа правового государства. С другой стороны, однако, нельзя отрицать, что практическая программа нового либерализма, которая, как мы знаем, может быть понята как пронизание идеи Права минимумом Блага, сама собою ведёт к известному обузданию хозяйства, хотя и не ставит себе прямой целью борьбу с его гегемонией. <...>

Самая «индивидуализация» собственности, представляющая собою оборотную сторону «социализации» и заключающаяся в усилении творчески-активного характера связи лица (как физического, так и коллективного) с вещью, означает постепенное освобождение этой вещи от подчинения её чуждому и неведомому «рынку» и подчинение её реальной общественной потребности, определяемой высшими культурными ценностями: из безличного товара она становится действительно материальным поприщем творческой активности лица, индивидуальность которого не сможет не запечатлеть на ней печати индивидуальности. В этом именно смысле процесс «индивидуализирующей социализации» собственности идёт в направлении «потребительного хозяйства»: это есть не только процесс раскрепощения людей от рабствования их вещам, но и обратный процесс освобождения вещей, наложения на вещи печати индивидуальности. Вместо механизации людей он приводит ко всё большему одухотворению вещей. Но если так, то в тем большей мере и рабочий из продающего свой труд пассивного наёмника необходимо превращается в сотрудника и участника хозяйственного процесса, как это можно уже и теперь сказать о высшем слое «интеллигентного пролетариата».



На фотографии русский политолог, историк, юрист, социолог М. Острогорский (1854–1921).

Философия России. С. И. Гёссен. Конспект 71. Эволюционный путь социализма и проблема правового социализма Гессена

Если я люблю у себя в комнате грудю золотых слитков, то это никому не может вредить, и социализм и не думает об уничтожении такой собственности. Он только хочет отнять у меня возможность того, чтобы я, воспользовавшись принадлежащим мне золотом, как капиталом, употребил его для порабощения других лиц. Обобществление орудий производства, а не коммунизм потребления — вот единственное, чего требует современный научный социализм.

С. И. Гессен «Политическая свобода и социализм»

В главе первой «Утопический социализм как абстрактное отрицание либерально-капиталистического строя» второй части под названием «Эволюция социализма» работы «Проблема правового социализма» (работа представляет собой серию статей, издававшихся с 1924 по 1927 гг. в парижском журнале «Современные записки» (1920–1940), современное издание составлено и выпущено в 2010 году) С. И. Гессен (1887–1950) намечает путь, пройденный социализмом от утопии до современного соучастия в правительственных делах. Существующие разногласия между представителями социалистического течения настолько велики, что стоит вопрос о существовании социализма как единого целого и об идеях, составляющих его сущностное ядро. Обратимся к тексту:

То, что за отказом от утопии, остаётся от социализма как непреходящее положительное его содержание, есть идея права лица на достойное существование, то есть та самая идея, которая составляет существо и «нового либерализма». Поэтому марксизм для Новгородцева есть наиболее последовательный, единственный «настоящий» социализм. Крушение его в ленинизме есть крушение всего социализма в целом. Только переставая быть самим собою, вырождаясь или в деспотический абсолютизм, или в демократический либерализм, остаётся социализм ещё идеологической и политической силой. Как социализм, он испытывает не кризис, а разложение, распад. Все основные его идеи — обобществление собственности, абсолютная рационализация хозяйства, экономическое равенство — обнаружили окончательно как мнимые идеи, как утопия, и в этих идеях нет ничего реального, положительного, что превышало бы уже знакомую нам ново-либеральную идею «права на достойное существование». <...>

Если социализм отличается от коммунизма не принципиально, не конечными своими целями, а только тактически, средствами и путями, как до сих пор думают ещё многие социалисты, то Новгородцев прав: внешний политический разгром либерализма и превращение социалистической партии во «вторую партию» в Англии, Бельгии, Скандинавии, даже в Германии и Австрии означал бы тогда на деле только смену руководящих лиц и, быть может, в связи с разгромом так называемого среднего класса, смену социального основания по существу всё той же самой либерально-демократической идеологии. Проиграв как политическая партия, демократический либерализм ещё более выиграл бы в таком случае как идеология. Мы менее всего намерены отрицать бесспорный факт приближения социализма к либерализму, всё большего восприятия социалистической практикой и теорией элементов либерализма. Именно этим утверждением непреходящего начала либерализма социализм, думаем мы, и отличается от отрицающего правовое начало коммунизма. Если до сих пор элементы либерализма только терпелись

социалистической теорией как своего рода полудозволенная контрабанда, то ныне социализм должен наконец осознать и явно признать своё родство с либерализмом. Но отсюда отнюдь не следует, что социализм перестает быть самим собой и превращается в либерализм. <...>

Все особенности принципа Блага в его прямой противоположности началу Права выступают в этой первой основоположной концепции современного социализма с чрезвычайной наглядностью. Право субъективно, плюралистично, а как объективный порядок оно только форма разграничения и обеспечения субъективного. Напротив, Благо — объективно, монистично, одно и то же для всех. Оно означает поэтому порядок, организацию, «обобществление». Право только формально и по существу своему отрицательно. Оно не устанавливает содержания жизненного поведения, но лишь форму достижения каждым его субъективных целей. Благо, напротив, определено и по своему содержанию, оно устанавливает положительное содержание жизни. Отсюда рационализация хозяйства и жизни, организация её по известному, заранее познанному единому плану. Будучи определено по своему содержанию, Благо есть предмет знания и, в качестве такой познанной конечной цели, оно однозначно определяет собою все ведущие к нему действия, как чисто технические средства её достижения. Поэтому Благо не удовлетворяется правовым равенством, которое, будучи только формальным и отрицательным, наполняется на деле различным жизненным содержанием и приводит к фактическому неравенству. Благо требует положительного и реального («материального») равенства, равенства не только в том, как должны действовать люди, но и в том, что они должны преследовать своими действиями. <...>

Интересно, что и фашизм кладёт в основу своей системы то же самое отрицание свободы и права, совершенно в духе Сен-Симона противопоставляя свободе — обязанность, праву — благо и «анархии» правового государства — порядок. Нетрудно показать, что даже характерное для социализма отрицание только «формального» правового равенства и противопоставление последнему «реального» равенства вполне разделяется консерватизмом. И Жозеф де Местр, и теоретики современного фашизма в полном согласии с Сен-Симоном («Новое Христианство») видят недостаток правового государства в его «атеизме», в том, что оно устанавливает только форму поведения, качество последнего, но ничего не говорит о том содержании, которое люди должны преследовать своими действиями. Между тем общество живо единым духовным содержанием, которым все его члены должны в одинаковой мере проникнуться, которому они должны служить. Чисто формальному равенству правового государства консерватизм противопоставляет тем самым равенство духовного содержания, единоверие, и равенство одинакового убеждения. Пусть равенство это сочетается с разнообразием выполняемых каждым общественных функций, с неравенством в обязанностях и полномочиях, даже с иерархичностью общественного строя, с имущественным неравенством, — в отличие от якобинца Бабефа, ни Сен-Симон, ни другие представители утопического социализма тоже ведь никогда не мыслили свой идеальный порядок как фактическое равенство исполняемых функций, способностей. даже имущественного состояния. <...>

Как мы уже указали, различие между утопическим социализмом и консерватизмом заключается в том, что последний отрицает самостоятельность и автономность права, первый же — самое право как таковое. Консерватизм подчиняет право благу целого, причём носителем этого блага он признаёт государство, коего простым орудием и волеизъявлением является право. Отрицание права консерватизмом есть постольку условное отрицание: как простое орудие, как инструмент в руках государства, право им

признаётся. Подчиняя право государству как носителю Блага, консерватизм мыслит Благо наполненным определённым историческим содержанием — национальным или религиозным, так как только такому содержанию присущ характер исторической объективности, отличающей Благо консерватизма. Благо государства, а не каждого отдельного лица есть таким образом Благо консерватизма. По отношению к этому Благо отдельные лица имеют только обязанности, но не права. Они суть по отношению к нему простые средства, не имеющие самостоятельной ценности. Будучи историческим по своему содержанию, Благо консерватизма трансцендентно: поэтому оно не только не требует преобразования земной действительности, но готово, напротив, освятить всякую действительность, любое человеческое установление, лишь бы только оно подчинилось ему как средство цели. Цель эта в последнем счёте единоверие, равенство духовного убеждения всех, одинаковость определяющего жизненное поведение содержания. Выставляемое как благо государственного целого, содержание это естественно носит национально-религиозный характер. <...>

Между общим благом и благом каждого отдельного индивида социализм раз и навсегда устанавливает полное и безусловное тождество. «Общее благо» есть, в сущности, не что иное, как простая сумма индивидуальных благ. В утверждении этой тождественности Антон Менгер правильно усматривал специфическую черту социализма, которой именно социализм отличается, по его мнению, от консервативных учений, тоже исходящих из идеи Блага, но гипостазирующих государство в особую сущность, якобы имеющую своё особое существование и своё особое благо, отличное от блага составляющих его индивидов. На этом именно основании Дигель справедливо подчёркивал наличие внутри социализма момента крайнего индивидуализма: последняя цель социализма — обеспечить максимальное благо каждого отдельного лица. Обобществление есть лишь средство для этой последней цели, потому что и самое общество и общее благо есть лишь сумма отдельных лиц и индивидуальных благ.

Подобно тому, как классический либерализм понимал право как итог того полного произвола, который остаётся у личности за вычетом установленных общественным договором, ради обеспечения этого самого права, ограничений, так и первоначальный социализм мыслит Благо как благо каждого отдельного лица, остающееся в произвольном распоряжении каждого за вычетом того «блага всех», которому каждый отдаёт дань ради обеспечения именно своего индивидуального блага. Отсюда, в первую очередь, экономический характер блага социализма: ибо благо мыслится в нём как средство и база фактической, а не формальной свободы лица, понимаемой как независимость каждого от природной нужды. Отсюда, также в первую очередь, экономический характер социалистического равенства. Если социализм часто приходит к требованию и духовного равенства (единоверия), как, например, в «новом христианстве» Сен-Симона или в религиозном социализме Пьера Леру, то это уже следствие заложенной в отрицании формального только права необходимости противопоставить ему положительное содержание жизненного поведения. Точно так же и обратно, например, консерватизм Платона, исходящий из общности духовного содержания жизни, приходит к экономическому равенству как его необходимому орудию и средству. <...>

Социализм есть именно социализм, а не этатизм. Он мыслится как безгосударственное существование, как «чистое» общество, лишённое принудительной государственной формы, притязающей быть чем-то особым от содержания, как замена властвования одних лиц над другими простою «администрацией вещей». Именно потому, что общее благо мыслится как благо каждого отдельного лица, социализм первоначально мыслит себя стоящим вне государства. С отрицанием государства у него нет оснований признавать и право хотя бы условно, в качестве орудия государства, как это делает

консерватизм. Понимая вместе с последним право как простое волеизъявление государства, он, отрицая государство, тем самым отрицает и право — во имя блага «общества», которое единственно только есть благо всех и каждого. Так индивидуалистический момент в понимании социализмом Блага объясняет нам, почему социализм означает вначале безусловное и радикальное отрицание правового государства либерализма.

Тот же индивидуалистический момент придаёт эвдемонистический характер Блугу социализма. Благо это есть земное благо, ибо только такое благо может дать человеку настоящую, а не фиктивную свободу. Оно есть богатство в экономическом смысле этого слова, ибо только такое богатство может освободить человека от рабствования природе. И потому, как ни силён у Сен-Симона и других утопических социалистов пафос труда, служения общественному целому, долга и обязанности, последняя затаённая цель социализма и его конечный замысел — это освобождение человека от труда и от неволи природным силам, вызывающей необходимость труда. Свобода личности мыслится утопическим социализмом единодушно как досуг, которым каждая отдельная личность распоряжается по своему произволу и который непрерывно увеличивается в меру утверждения социалистических начал обобществления, рационализации хозяйства и экономического равенства.

В отношении первоначального социализма и консерватизма к либерализму развивается своеобразная диалектика. Консерватизм сразу противопоставляет формализму и субъективизму правового государства объективное и положительное по своему содержанию, национально-религиозно окрашенное Благо, носителем которого является историческое государство. Благодаря этому отрицание им правового государства ослабляется до условного, право признаётся как средство и орудие государственной воли. Социализм начинает с безусловного и крайнего отрицания правового государства, абсолютного отрицания самого права, и это потому, что то положительное по своему содержанию Благо, тот порядок, та ассоциация, которые он противопоставляет субъективизму только формального Права, лишено в сущности своего собственного содержания и есть в последнем счёте лишь сумма субъективных, индивидуальных благ. Постольку социализм с самого же начала уже содержит в себе момент отрицаемого им либерализма. Если консерватизм сразу же прямо противопоставляет объективное Благо субъективной свободе и праву, как началам заведомо ложным и мнимым, то социализм отрицает правовую свободу лица ради его фактической свободы и только формальное право ради превышающей его материальной справедливости. Отрицая правовые свободу и равенство как фиктивные начала, он хочет настоящей фактической свободы и реального равенства как возможности удовлетворения каждым его потребностей, и постольку идёт далее столь решительно отвергаемого им либерализма. Поэтому именно он представляет собою радикальное и безусловное отрицание начала Права. Замыслу классического либерализма он хочет дать полное удовлетворение. Но он утверждает, что эта, мыслимая им в совершенном согласии с классическим либерализмом как полный произвол лица свобода может быть реально осуществлена лишь как то, что остаётся ему механически за вычетом той дани, которую каждый отдаёт общему «благу всех». Благо всех (труд), затем — на основе его, как его естественный плод — благо каждого (досуг) — в этом механическом, даже во времени разделённом отношении простой рядоположности, которую между обществом и личностью устанавливает первоначальный социализм, заключается его специфическая по сравнению с консерватизмом черта».



На фотографии российский учёный-правовед, философ, историк, общественный и политический деятель П. Новгородцев (1866–1924).

Философия России. С. И. Гёссен. Конспект 72. Благо и право в проблеме правового социализма Гессена

Субъективное со своим особенным содержанием, благом, находится вместе с тем как рефлексированное в себя бесконечное одновременно и в соотношении со всеобщим, со в себе сущей волей. Этот момент, ближайшим образом положенный в самой этой особенности, есть также благо других в полном, но совершенно пустом определении, благо всех. Благо многих других особенных вообще есть тогда также существенная цель и право субъективности. Но так как отличное от такого особенного содержания в себе и для себя сущее всеобщее здесь ещё дальше не определилось, определилось только как право, то те цели особенного могут отличаться от него, могут ему соответствовать, но могут и не соответствовать.

Г. В. Ф. Гегель, «Философия права»

В главе первой «Утопический социализм как абстрактное отрицание либерально-капиталистического строя» второй части под названием «Эволюция социализма» работы «Проблема правового социализма» (работа представляет собой серию статей, издававшихся с 1924 по 1927 гг. в парижском журнале «Современные записки» (1920–1940), современное издание составлено и выпущено в 2010 году) С. И. Гессен (1887–1950) обнаруживает утопизм идей «старого» социализма в их отрицании идеи *права* и в замене её идеей *блага* (в этом проявляется схожесть социализма с консерватизмом), что, в свою очередь, принадлежит попытке предписать содержание блага как нечто однородное для всех индивидуумов. Однако в этом сохранении принципа индивидуального блага в утопическом социализме заключается элемент либерализма. Обратимся к тексту:

«Существо того начала Блага, которое утопический социализм противопоставляет чисто формальному Праву либерализма, заключается в его притязании дать положительное содержание жизненному поведению. Благо объективно, одно для всех, содержательно, тогда как Право — только внешняя форма, ограждающая преследование каждым своих субъективным интересом, оно — отрицательно и анархично. Однако вскрытый нами выше момент индивидуализма в утопическом социализме придаёт самому Благу индивидуалистический и постольку субъективный характер. Отсюда внутренняя антиномия в утопическом социализме, отсутствующая в учениях консерватизма, которые субъективному Праву противопоставляют раз и навсегда определённый в своём содержании, национально и религиозно обоснованный, за абсолютную истину выдаваемый идеал. Отсюда также в свою очередь отсутствующая в консерватизме возможность движения социализма в сторону либерализма, проследить которую и составляет нашу задачу. <...>

Марксистская критика его, хотя и не сделавши последних выводов из своего собственного анализа, правильно усматривала существо утопизма в той не скупающейся на подробности мнимой положительности, с которой утописты рисовали картину идеального общественного устройства. Картина эта не вытекала из анализа реальной исторической действительности, а строилась чисто отвлечённо на основании рациональных соображений о якобы вечной человеческой природе. Положительным и

конкретным во всех системах утопического социализма было, в сущности, только отрицание капиталистического строя и его либерально-правовой идеологии. Всё же собственно положительные конструкции были, в сущности, не чем иным, как положительной перефразировкой этого отрицания и попыткой положительно представить себе тот строй, при котором не будет оправдываемых либерализмом капиталистических форм жизни. Так, когда Фурье говорит, что грязные работы в фаланге будут выполняться отрядами детей, любящих копаться в грязи, здесь нет ничего положительного, а есть только уловка воображения, пытающегося представить себе порядок, при котором, по предположению, не будет проблемы не соответствующей способности трудящегося работы. Совершенно того же характера описание технических усовершенствований, которые мы встречаем у сенсимонистов, и заменяющих торговлю и деньги бонов, о которых говорит Оуэн. Положительное содержание здесь мнимо, оно произвольно строится ради возможности представить себе конкретно отрицание обычных в современности установлений.

Все основные понятия утопического социализма имеют точно так же чисто отрицательное содержание. Так, основное понятие общества, противопоставляемого утопическим социализмом государству, ещё совсем лишено своего особого содержания, как оно его впоследствии, например, получило в синдикализме. «Общество» у Сен-Симона и у прочих утопистов определяется тем, что оно именно не есть государство, то есть искусственная, историческая (отождествление искусственного и исторического совсем в духе XVIII в.) организация власти одних над другими, позволяющая одним жить за счёт труда других. «Общество» естественно, реально, а не формально, можно было бы сказать — органично, если бы оно не мыслилось само механически как однообразная, внутри себя не расчленённая масса, которую можно перестраивать и организовывать в духе идеального строя на основании чисто рациональных соображений.

<...>

Скорее всего, «общество» утопического социализма есть не что иное, как «хозяйство» в его отличии от права и государства. Известно, что так именно почти одновременно определял «общество» Гегель. Но, в отличие от Гегеля, у которого «хозяйство» представляло собою особую, изнутри положительно определённую законосообразную систему («систему потребностей»), хозяйство утопического социализма, вполне совпадающее с «производством», ничем не отличается, в сущности, от техники, которой оно всецело должно подчиняться.

В идеальном строе, в котором «общество» вполне высвобождается от своего подчинения государству и праву, хозяйство действительно и превращается в технику: чисто механически составляющие общество индивиды (почему благо общества и совпадает с благом всех и каждого) распределяются в нём на работы исключительно на основании технических, чисто рациональных соображений. Технически совершенное, как в «индустриализме» Сен-Симона, так и в «гармонизме» Фурье и Оуэна, вполне совпадает с хозяйственно-выгодным. Так, отрицательно определённое (через своё противоположение отвергаемым государству и праву) «общество» утопического социализма оставалось совершенно лишённым своего собственного положительного содержания. <...>

Все относящиеся сюда детали, как, например, хитроумная система распределения Фурье соответственно долям капитала, таланта и труда, являются всё той же уловкой воображения, пытающегося сделать представимым отрицание несправедливого распределения собственности в капитализме. «Экономическое равенство» означает только, что в идеальном строе не будет того неравенства, которое позволяет под покровом правового равенства экономически сильному «эксплуатировать» слабого.

Таким образом, та не скупающаяся на детали положительность, с которой утопический социализм строит, исходя из отвлечённо-рациональных соображений, своё идеальное общество и которая составляет содержание его противопоставляемого Праву Блага, есть мнимая положительность. Она есть только маска чистого отрицания. Здесь именно заключается корень утопизма. Как мы показали выше, существо утопизма заключается в отрицании им исторической действительности. Рациональное выдумывание своей действительности есть только обратная сторона коренного и безусловного отрицания действительности исторической.

Идеальное общество утопистов ни в каком отношении не вырастает из действительности, как она сложилась в процессе исторического развития. Оно вполне и целиком основано на противоположении этой действительности, есть не что иное, как попытки вообразить себе её отрицание. Поэтому оно предполагает совершенное разрушение этой действительности, постройку заново, на голом месте. От анархизма утопический социализм отличается поэтому не принципиально, а только способом своего отрицания. Если первый отрицает право и государство либерализма (так же как и нацию, и религию, составляющие содержание Блага консерватизма) путём «прямого действия» и потому, как, например, у Бакунина, не задумывается много над будущим строем, то утопический социализм, мышление которого не закупорено активностью, отрицает их путём воображения. <...>

Абсолютное богатство, абсолютная справедливость, абсолютная свобода характеризуют идеальный строй в противоположность всей до сих пор бывшей истории. Если вслед за одним из новейших гносеологов определить существо «дурной метафизики» в той щедрости, с которой она выставляет предпосылки, не вытекающие безусловно из самого существа разрешаемой проблемы, то мышление утопического социализма глубоко «метафизично» в дурном смысле этого слова. Он не удовлетворяется «минимумом предпосылок», без которых неразрешима именно эта специфическая подлежащая решению проблема, но сразу же окутывает предлагаемое решение массой выдуманных им положений: так, причину зла отрицаемого им капиталистического строя он сразу же формулирует так («экономическое неравенство»), что под неё подходит всякое общественное зло, и, отрицая последнее, он воображает себе строй, лишённый какого бы то ни было зла вообще.

И только обратной стороной этой «дурной метафизики» мышления является отмеченный нами выше механизм в способе мышления им средств и целей идеального строя. Как свобода мыслится им как свобода от труда, то есть как то, что остаётся индивиду после выполненной им его доли несвободного труда, так же и личность мыслится им как то, что появляется в результате, после того как будет удовлетворено безличное общество, и само абсолютное Право (справедливость) есть для него то, что получится как механическое следствие преследования не Права, а противоположного Праву Блага. Средства здесь безусловно противоположны цели, и эта неспособность мыслить противоположности диалектически — сразу (свобода в труде, личность в обществе, право в благе) мстит за себя тем, что в нём в конце концов обнаруживается ложная диалектика в виде непреодолимого внутреннего противоречия.

Противоречие это мы уже формулировали выше: это есть противоречие объективного, монистического, положительного Блага, последнее содержание которого, однако, субъективно, плюралистично и потому по необходимости отрицательно. Замечательно, что Сен-Симон и Фурье сами чувствовали эту мнимую положительность своего Блага. Поэтому, не удовлетворяясь идеалом совершенного общественного строя,

они сочли необходимым дать ему своего рода религиозное обоснование. «Новое Христианство» Сен-Симона и «гармонизм» Фурье — это попытки придать Благу такой же объективный, положительный, авторитарный характер, какой оно имеет в учениях консерватизма. Но именно раздражительная мнимость этих лжерелигий обнаруживает с особенной яркостью мнимую положительность обосновываемого ими Блага. «Религия плоти» есть всё та же уловка воображения заполнить содержательную пустоту чисто отрицательного Блага. К отрицательному содержанию Блага она не в состоянии прибавить никакого объективного положительного содержания. Ибо, обожествляя человеческую природу, оптимистически веря в возможность уничтожения чисто природными силами всякого на земле зла, она упраздняет то, что составляет душу всякой религии: сознание «радикальной греховности» человеческой природы и безысходной трагичности земного бытия.

По отношению к утопическому социализму вполне законно поэтому применить ту формулу, которую Гегель охарактеризовал философию Просвещения. Он есть отвлечённое, абстрактное отрицание. И как первоначальный либерализм утопически полагал, что свобода заключается в простой отмене опеки абсолютизма, а равенство — в отмене феодальных привилегий, точно так же и социализм начинает с отвлечённого отрицания современного ему общественного строя. В этом именно и заключается утопичность, то есть мнимость его положительного идеала. Движимый неясной интуицией нового, он реален только в своём отрицании. Много времени ещё должно было пройти, чтобы противопоставляемое им Праву либерализма Благо наполнилось положительным содержанием и тем самым... приблизилось к Праву, восприняло в себя существенные моменты последнего».



Портрет французского философа, социолога, известного социального реформатора, основателя школы утопического социализма Анри Сен-Симона (1760–1825).

Философия России. С. И. Гёссен. Конспект 73. Реальное отрицание марксизма и проблема правового социализма Гессена

Как сложится жизнь отдельного человека при социалистическом строе, мы не знаем, и было бы праздным занятием гадать о том. Несомненно только одно: все картины будущего строя, изображающие социализм в виде громадной казармы, где личность отдельного человека порабощена государством, являются, скорее, сколком с коммунизма древности и противоречат всему духу современного социализма. Даже известная картина Золя в его романе «Труд» не составляет в этом отношении исключения. История в глубочайшем своём существе не повторяется. То, что человечество однажды завоевало в своём историческом шествии, сохраняется в нём на вечные времена и не может уже надолго быть отнято назад.

С. И. Гессен, «Политическая свобода и социализм»

В главе второй «Марксизм как реальное отрицание либерально-капиталистического строя» второй части под названием «Эволюция социализма» работы «Проблема правового социализма» (работа представляет собой серию статей, издававшихся с 1924 по 1927 гг. в парижском журнале «Современные записки» (1920–1940), современное издание составлено и выпущено в 2010 году) С. И. Гессен (1887–1950) анализирует попытку «научного» социализма дать конкретное содержание процессу образования социалистического блага. «Научный» социализм (то есть марксизм) основывал его достижение на идее классовой борьбы, что, в свою очередь, лишь обнажило отрицающий действительность элемент утопизма, проявившийся в замене (якобы) «отвлечённого отрицания» «реальным». Обратимся к тексту:

«Оба указанных взгляда представляются нам одинаково верными. В самом деле, по определению тех марксистов, которые, вслед за Марксом и Энгельсом, резко отмежёвывают научный социализм от утопического, различие между обоими заключается в отсутствующей у утопистов теории классовой борьбы. Эта последняя составляет центральную идею марксизма и впервые делает социализм реальным, укореняет его в исторической действительности, заставляет его как бы вырастать из последней и тем самым лишает его характера утопичности. Различие это несомненно, оно никем и не оспаривается. Весь вопрос в том, действительно ли теория классовой борьбы, как она выражена в марксизме, преодолевает утопизм первоначального социализма. В дальнейшем мы постараемся показать, что, если она его преодолевает, то только потому, что в известном смысле ещё более усугубляет все те чисто отрицательные моменты, которые характеризуют утопический социализм. Отвлечённое отрицание последнего она превращает в реальное отрицание, в классовую борьбу, в революцию. Но отрицание, становящееся реальным, необходимо перестаёт быть самим собою, переходит в утверждение. Постольку марксизм есть неустойчивое равновесие между отрицающим действительность утопизмом и исходящим из неё и постольку утверждающим её «реформизмом». <...>

Если сравнить «научный» социализм с утопическим, то окажется, что теория классовой борьбы, не отменяя ни одного из положений последнего, напротив, подводит

под них прочное и прельщающее своей простотой основание. Утопический социализм исходит из отрицания правовых свободы и равенства, а вместе с тем и права и государства вообще, как чисто формальных и постольку мнимых начал. Но это отрицание остаётся у утопистов чисто отвлечённым, они ограничиваются простым умственным противопоставлением отрицаемому или правовому государству своего идеального безгосударственного и бесправового общественного строя. Своей теорией классовой борьбы Маркс и Энгельс, напротив, сразу указывают и причину того, почему право есть необходимое мнимое начало, и путь, которым следует идти для его реального уничтожения. Право и охраняющее его государство не только формальны, но и в существе своём ирреальны: они — только «надстройка» над подлинной реальностью общественной жизни, «производственными отношениями», то есть теми социальными отношениями (в первую очередь отношениями собственности), которые возникают на почве производства. <...>

Демократическое государство в этом отношении ничем не отличается от государства старого режима. Вернее, оно отличается от последнего только содержанием своего классового интереса: если абсолютистское государство выражало интерес феодального класса, то демократическое государство выражает интерес класса капиталистов. Но по существу оно также — организация классового господства, а отнюдь не народной воли. Воли народа вообще не существует, ибо нет единого народа, который был бы её носителем. Это прекрасно показал уже Ог. Тьерри, вышедший из школы Сен-Симона. Народ разделён на классы, интересы которых столь противоположны между собою, что исключают образование какой бы то ни было «общей воли». <...>

Будучи последним угнетённым классом, пролетариат не имеет нужды в государстве и праве, как орудиях угнетения. Его господство впервые означает господство всех и каждого, «общую волю», то есть упразднение всякого господства и угнетения. Поэтому завоевание государственной власти пролетариатом имеет целью своей разрушение государства и права, их уничтожение. Диктатура пролетариата есть переходный период к сверхклассовому обществу и постольку означает постепенное отмирание права и государства. Ведь в идеальном коммунистическом строе право и государство не будут существовать: они превратятся, по слову Энгельса, в такие же музейные древности, как прялка и бронзовый топор. <...>

В самом деле, если право есть только орудие классового господства и свобода и равенство существуют только для господствующего класса (как это утверждал Маркс), то почему не объявить право «орудием пролетарской диктатуры», а свободу и равенство тем, что они есть по существу, то есть несуществующими, как это и делают советские кодексы и советская практика? Если суть социализма не в том, чтобы, «овладев» государством, его преобразовать, для чего достаточно и всеобщего избирательного права, как думал Лассаль, а в том, чтобы «разбить» государство и право, то к чему непременно ожидать «созревания условий», почему не воспользоваться случайными обстоятельствами, помогающими и ранее срока напасть на государство? Правда, классовая борьба есть в таком случае не столько организация рабочего класса, сколько гражданская война, но разве не для «завоевания политической власти» с целью её отмены должен быть организован и, по мысли Маркса, рабочий класс? Всё это совершенно необходимые следствия из точки зрения реального отрицания права и государства, в частности демократии. Ленин сделал все эти выводы, и в этом его бесспорная теоретическая заслуга. Социализм тем самым сводится, с одной стороны (в своей тактике), к якобинству и, с другой (в своей конечной цели) — к анархизму. Это совершенно последовательно и признаёт Ленин. «Большевизм, — говорит он, — есть не что иное, как «пролетарское якобинство». Совершенно неправильно, — утверждает он, видеть

различие между социализмом и анархизмом в том, что первый признаёт, а последний отрицает право и государство (как это делает Плеханов). Коммунизм и анархизм совпадают в своих целях и различаются между собою только путями». Всё это только подтверждает нашу тезу, что марксизм есть не что иное, как превращение отвлечённого отрицания утопического социализма в реальное: всеми чертами своими Ленин напоминает того короля, которого тщетно ждал Сен-Симон и который должен был «в последний раз» проявить «всю полноту политической власти» для её окончательной отмены.

В самом деле, учение о «производственных отношениях» как об единственном «реальном базисе общественного бытия», над которым возвышается «юридическая и политическая надстройка» (право и государство), так же как и «формы сознания» (наука, искусство, нравственность, религия), являющаяся только своего рода феноменом базиса, ещё резче противопоставляет идеальный общественный строй всей предыдущей истории, чем это имело место в утопическом социализме. Ведь для революционного марксизма производственные отношения суть, прежде всего, отношения классовой борьбы, её отражением и эпифеноменом являются и право, и государство, и «формы общественного сознания», как наука, искусство, нравственность и религия. <...>

Ибо если до сих пор наука, искусство и нравственность были ничем иным, как отражением и орудием классовой борьбы («чистая наука» есть ныне такая же лицемерная фраза, как и «нейтральное государство» или «нейтральная школа»), то в коммунистическом сверхклассовом обществе они впервые станут тем, чем до сих пор только претендовали быть: самозаконным исканием истины, автономной красотой, чистой человечностью. Подчинённые до сих пор чуждому им закону экономики (классовому интересу), они впервые станут автономными, своему собственному закону подчинёнными областями, имеющими свою собственную историю, а не отражающими только развитие производственных отношений. «До сих пор мы находимся ещё в доисторической эпохе, — говорит Маркс. — История человечества в собственном смысле слова начнётся лишь тогда, когда человек, освобождённый, наконец, от ига бессознательных сил, будет руководить производством по своему собственному разуму и своей собственной воле». В этом смысле коммунизм и есть, по слову Энгельса, «прыжок из царства необходимости в царство свободы». Так теория классовой борьбы, долженствующая укоренить социализм в истории, приводит в конце концов к обоснованию отрицания истории, в известном смысле ещё более резкого, чем то, которое мы находим в утопическом социализме. <...>

Если техника есть чистое взаимоотношение между вещами, так что и самый труд человеческий в техническом процессе мыслится вполне овеществлённо (как определённый квантум энергии), а право — чистое взаимоотношение между людьми, то хозяйство представляет собою именно промежуточный слой: социальных взаимоотношений людей, возникающих на почве отношения их к природе или, что то же, «обращения вещей» уже не как чисто природных сущностей (количества энергии и субстанции), а как «благо», то есть вещей, находящихся в отношении к человеку и его потребностям. В ту самую меру, в какой «благо» отличается от простого квантума материи и энергии, хозяйство есть больше чем «техника» и кроет в себе уже некий «идеальный» (в отличие от чисто материального процесса) момент. Но, с другой стороны, оно не есть сфера чистых взаимоотношений людей между собою: оно — ещё не право, хотя и кроет в себе моменты права. <...>

«Конец хозяйства» означает, в сущности, разрешение человечеством задачи хозяйства — достижения абсолютного богатства. Ведь одним из существенных моментов хозяйственного блага, которым «благо» отличается от вещи, как простого

квантума материи и энергии (и, следовательно, которым хозяйство отличается от техники), является момент «скудости». Постольку именно богатство есть для хозяйства только идея в Кантовом смысле, то есть. «проблема без всякого разрешения». И действительно, Маркс не боится этого вывода. Вместе с плюрализмом (наличием отдельных, относительно независимых хозяйственных центров — «собственников») в идеальном коммунистическом строе будет необходимо также отменена и «цена», которая, будучи ныне функцией «социальных отношений», вполне совпадёт с «ценностью», мыслимой Марксом овеществлённо-технически, как квантум рабочей энергии, употреблённой при переработке материи. «Благо», тем самым, вполне превратится в вещь (хозяйство в технику) и, следовательно, лишится присущего ему момента скудости. «В высшей фазе коммунистического общества, — говорит Маркс, — после того как исчезнет поработавшая зависимость лиц от разделения труда, а вместе с тем и противоположность духовного и физического труда, после того как работа сделается не только средством к жизни, но и первой жизненной потребностью, после того как с всесторонним развитием вырастут и производительные силы, и все источники общественного богатства будут течь полнее, только тогда можно будет окончательно перешагнуть узкий горизонт буржуазного права; только тогда общество будет в состоянии написать на своём знамени: каждый по своим способностям, каждому по его потребностям». Утопический социализм вряд ли делал более решительные заявления: как у Сен-Симона, в основе марксистского отрицания права и государства лежит здесь своего рода эсхатология хозяйства. Поэтому утверждение современных теоретиков коммунизма, что в будущем идеальном строе «не будет науки политической экономии», следует понимать в гораздо более общем и буквальном смысле. В нём действительно нет места «науке о хозяйстве». Она вполне заменяется «научной организацией труда. <...>

Нам нечего настаивать больше на нашей тезе, что марксизм проявляет и усугубляет утопизм первоначального социализма. Абстрактное отрицание стало в нём реальным через теорию классовой борьбы. Но в революционном аспекте марксизма оно осталось ещё чистым отрицанием. Отсюда чисто отрицательное понятие свободы: свобода для Маркса есть тоже, прежде всего, освобождение от природы и, значит, от труда, полное и безусловное «счастье». Совершенно рациональная, природа мыслится марксизмом безусловно покорённой: она — бездушная раба человека, не имеющая самостоятельной ценности, простое орудие удовлетворения его потребностей. Отсюда также характерный для всякого утопизма метафизический максимализм предпосылок: как классовая борьба есть не столько специфическое зло именно капиталистического строя, но существо всей предыдущей истории и основа всего общественного зла, которого ареной она была, так с уничтожением её в сверхклассовом обществе будет уничтожено всякое зло и насилие. Не только экономический вопрос будет разрешён, но и вопрос национальный, женский, уголовный и так далее. Отсюда также и отмеченное нами выше, как характерное для утопического социализма, понимание свободы как механического результата подчинения личности, как следствия крайнего проявления общественного начала. В марксизме эта дурная диалектика возводится даже в добродетель: явная и беспощадная диктатура, крайний коммунизм мыслятся здесь как своего рода «антитезис», который уничтожает лицемерную и мнимую свободу, дурную анархию капиталистического «тезиса» и из которого, в качестве последнего синтеза, рождается абсолютная, анархическая свобода и ничем не ограниченное всестороннее развитие личности — подлинный индивидуализм вместо фиктивного индивидуализма правового государства».



На фотографии российский революционер, крупный теоретик марксизма, советский политический и государственный деятель В. И. Ленин (1870–1924)

Философия России. С. И. Гёссен. Конспект 74. Механистическая концепция общества марксизма и проблема правового социализма Гессена

История не есть вечный круговорот, бессмысленная смена одних и тех же явлений, но неустанное порождение нового, в котором накопленное в прошлом достояние передается в наследство новым поколениям. Идея свободной личности, открытием которой человечество обязано религиозной совести пуритан, есть такое прочное достояние человечества. Социализм или будет возвратом к абсолютизму государства, и тогда — он обречен на неуспех; или он действительно реальная программа будущего, и тогда он должен быть пронизан идеями свободы и права, дальнейшее развитие которых он, как нам кажется, на самом деле и представляет.

С. И. Гессен, «Политическая свобода и социализм»

В главе второй «Марксизм как реальное отрицание либерально-капиталистического строя» второй части под названием «Эволюция социализма» работы «Проблема правового социализма» (работа представляет собой серию статей, издававшихся с 1924 по 1927 гг. в парижском журнале «Современные записки» (1920–1940), современное издание составлено и выпущено в 2010 году) С. И. Гессен (1887–1950) показывает, почему теория классовой борьбы не является освобождением от утопии старого социализма, а, напротив, представляет ее завершение и осознание. В своем последовательном и конечном выводе марксизм отрывается от *истории* и возвращается к абстрактному пониманию *хозяйства* как *техники*, что, в свою очередь, приводит к атомистическому индивидуализму в рамках общества, характерному для старого (т.е. «классического») либерализма. Вся разница заключается лишь в том, что в марксизме борьба всех против всех (т.е. конкуренция старого либерализма) превращается в борьбу двух классов. Теория прибавочной ценности также носит механический, упраздняющий действительность характер в своем понимании капитала как всюду бескачественного и однородного. Обратимся к тексту:

«По сравнению с утопическим социализмом, научность марксизма проявляется таким образом в том, что чисто отвлеченное отрицание первым современным, исторически сложившегося уклада он пытался обосновать теоретическим анализом этого уклада. Но как от такого объяснения не изменяется, а только усугубляется чисто отрицательный и, значит, утопический характер социалистического идеала, точно так же марксизм только возводит в метод тот рационалистически-механистический уклон мышления, который, как мы видели, отличает собою построения утопистов. Если у этих последних рационализм и механизм мышления проявлялся в произвольности, с которой на голом месте, руководствуясь исключительно соображениями рациональной целесообразности, строили они во всех ее подробностях машину идеального общественного порядка, то в марксизме этот же самый рационализм проявляется в чисто механическом взгляде на общество, лежащем в основании данного Марксом анализа капиталистического строя. <...>

Самая победа пролетариата мыслится тоже чисто механически, как завоевание власти и замена одного собственника (меньшинства) другим («всеми»: «экспроприация экспроприаторов»). В результате победы уничтожается то единственное экономическое

различие, которое существовало в нем ранее (буржуазия — пролетариат), и создается общество, экономически совершенно однообразное (экономическое равенство). Это общество по структуре своей вполне напоминает собою общество классического либерализма: только вместо силы взаимного отталкивания (конкуренции) атомы, его составляющие, развивают силу взаимного притяжения (солидарности). Оно мыслится именно как простое отрицание общества классического либерализма — через замену основной его характеристики другой, ей прямо противоположной. Еще более чем в классическом либерализме общество остается здесь простым агрегатом составляющих его индивидов. <...>

Ибо если в либеральном воззрении общественность мыслилась как гармония, естественно протекающая из конкуренции, то в идеальном коммунистическом строе общественность вполне совпадает с суммой составляющих общество индивидов. Как чисто механическая сумма не заключает в себе ничего нового по сравнению со слагающими ее частями, так и здесь общество не имеет своей особой воли по сравнению с составляющими его индивидами. Оно потому и не может «эксплуатировать» последних, что оно не есть нечто от них отдельное, а есть простая их сумма, не имеющая никакого особого бытия, вполне совпадающая с бытием своих частей. <...>

Статическая борьба всех против всех (конкуренция классического либерализма) превращается в марксизме в динамическую, возрастающую в своей интенсивности борьбу двух классов. Она «аккумулируется» на двух полюсах, но это чисто количественное суммирование конкуренции, с одной стороны, и солидарности, понимаемой как одинаковость индивидуальных интересов, с другой, только усугубляет рационалистический характер механистического понимания общества. Отсюда известные апории теории классового расслоения. Сколько бесплодных споров вызвало в марксизме рационалистическое стремление втиснуть в схему двух борющихся классов все сложное расслоение современного общества. Что представляет собою крестьянство, упорно не желающее раслаиваться на безземельное батрачество и аккумулирующееся в крупную сельскохозяйственную промышленность землевладение? Что такое пресловутая интеллигенция, по своему месту в производстве однородная пролетариату, по своей же идеологии поддерживающая господство буржуазии? Что такое мелкая буржуазия, эта жертва возрастающей концентрации капитала, сохраняющая, однако, идеологию своего угнетателя. В какой мере солидарность господствующего класса согласуема с очевидной борьбой внутри его между землевладением, промышленным и финансовым капиталом? После того как сами коммунисты отказались от политики расслоения крестьянства и провозгласили лозунг смычки крестьянства с пролетариатом, кто еще из марксистов верит в механическую аккумуляцию солидарности и борьбы? <...>

Пусть так. Но все же никакими филологическими толкованиями не удастся доказать «вульгарность» утверждения, что вся эта для нынешнего момента признаваемая сложность классового строения общества по мысли Маркса кроет в себе, как свою неминуемую потенцию, механическую двойственность имущего и неимущего классов. Но эта потенция ведь и есть подлинная историческая реальность, та истинная динамика общественной жизни, которая лежит в основе более поверхностного слоя эмпирически преднаходимой статики. Так и в данном случае историческое обоснование, которым марксизм претендует отличаться от утопического социализма, на деле служит укреплению характерного для последнего механистического взгляда на общество. Интересно, что Кунов сам показывает внутреннюю связь, существующую между чисто отрицательным взглядом на государство и механистической теорией двух борющихся между собою классов. В той самой мере, в какой Энгельс, по его мнению, признает наличие множественной сложности классового строения общества, он принужден также

*признать, что государство есть не простое выражение воли господствующего класса, а некий «компромисс между классами», стоящий «над» их односторонними интересами.
<...>*

Именно эта механическая концепция общества лежит и в основе центральной для марксизма теории ценности. Существо механизма заключается в понимании целого как простой суммы составляющих его частей и в связи с этим с рассмотрением частей как самостоятельных довлеющих себе субстанций. Поскольку ценность блага в марксизме понимается как субстанция вложенного в производство его труда, она мыслится как присущая данному отдельному благу характеристика, независимо от отношения этого блага к целокупности общественного богатства. Напротив, все общественное богатство есть не что иное как простая сумма ценностей отдельных благ как овеществленных единиц труда, затраченных на их производство. Могут возразить, что, поскольку Маркс вводит понятие общественно необходимого труда, которым именно (а не фактически затраченным трудом) измеряется ценность блага, он выходит за пределы чисто изолированного рассмотрения отдельного блага и определяет ценность последнего как функцию общественного труда в целом.

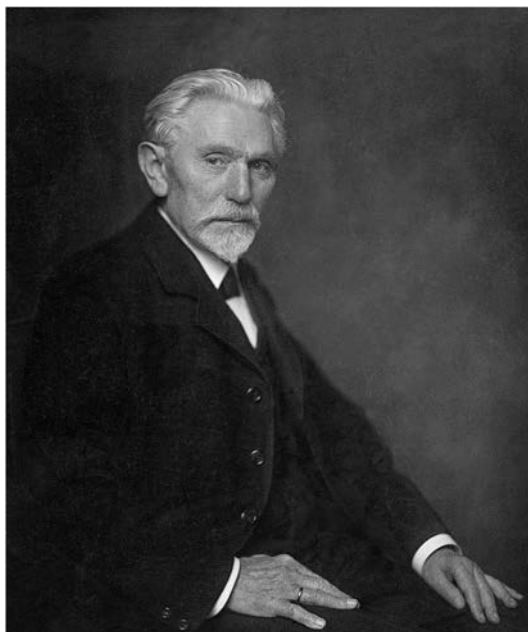
Но здесь именно и проявляется с особенной очевидностью зависимость всей теории от механистической концепции общества. Смысл теории общественно необходимого труда заключается в утверждении, что общая ценность всех (воспроизводимых) благ равна сумме всего затраченного на их производство труда. Предпосылкой этой теории является понимание всего труда как совершенно однородного, бескачественного, измеряемого чисто количественной величиной — временем. Таков именно взгляд Маркса, и эта принимаемая им механическая однородность труда вполне соответствует отмеченной выше предпосылке однородности пролетариата как класса производителей ценностей.

В теории прибавочной ценности механизм основного воззрения выступает еще явственней. Было бы, конечно, грубой вульгаризацией теории считать, что прибавочная ценность есть плод присвоения части созданной трудом ценности в каждом отдельном предприятии. Нет, между отдельными предприятиями она распределяется согласно сложным законам, регулирующим конкуренцию между собой как отдельных видов промышленности, так и отдельных предприятий внутри них. Прибавочная ценность есть плод присвоения всем капиталом в целом части созданных всем трудом в целом ценностей. Но если так, то значит, в основе теории капиталистического присвоения лежит предпосылка совершенной бескачественной однородности капитала, та самая предпосылка полной его «ликвидности», которую мы в предыдущей главе вскрыли как основную предпосылку политической экономии классического либерализма. Будучи резко противоположными друг другу, труд и капитал внутри себя совершенно однородны, одинаковы, состоят из качественно между собой не различающихся атомов. Поэтому когда, после «экспроприации экспроприаторов», в коммунистическом строе эта основная противоположность будет уничтожена, а вместе с нею и явление прибавочной ценности, существенная однородность труда проявится и вовне: сполна вознаграждаемый труд будет приносить столько, сколько он создает, т. е. одинаковую ценность соответственно затраченному времени. И в этом отношении, таким образом, проявляется чисто отрицательная сущность марксизма: отрицая либерализм, он вполне разделяет его механистическую концепцию общества. Отсюда чисто механический характер предлагаемого им решения вопроса: все зло капиталистического общества, существо развращающей его «эксплуатации» заключается в механическом явлении присвоения собственниками орудий производства создаваемых трудом ценностей

(прибавочной ценности). Достаточно «экспроприировать экспроприаторов», и капитализм переродится в коммунизм. <...>

В качестве одного из вторичных признаков «научности» марксизма по сравнению с утопическим социализмом правоверные марксисты приводят именно то обстоятельство, что марксизм отказывается от построения положительной картины будущего строя и ограничивается отрицающим нынешний строй анализом последнего. Это несомненный и бесспорный шаг вперед в пути от утопии к действительности. Но это только подтверждает наше положение, что марксизм есть осознание и формулирование чистого отрицания, которым исчерпывалось и якобы положительное содержание утопического социализма. Скрытое и пассивное отрицание последнего становится в нем явным и активным. Марксизм разглядел, что вся «положительность» утопического социализма была мнимой, была только маской чистого отрицания. Сорвав эту маску, он возвел это чистое отрицание в добродетель. добродетель. Вся задача заключается в том, чтобы свергнуть современное государство и право, «захватить власть». Дальше все само собою образуется. Отрицание само собою породит новый строй.

И потому незачем, как говорил Бебель, заниматься «мелкой утопической живописью, чтобы говорить: таким, а не иным должно быть социалистическое общество. Оно само придет». Ведь капитализм «чреват» социализмом, и задача социалистической партии сводится к тому, чтобы помочь родам нового строя и, завоевав государственную власть, стать его восприимчиком. Как мы видим, и самый фатализм «научного социализма», которым последний претендует отличаться от социализма утопического, есть не что иное, как маска его чисто отрицательного характера. Если отвлеченное отрицание утопического социализма маскировалось положительной, рационалистически построенной картиной будущего строя, то реальное отрицание марксизма маскируется фатализмом, обоснованным рационалистически-механистическим анализом современного общественного уклада».



На фотографии деятель германского и международного рабочего движения, марксистский социал-демократ, один из основателей и руководителей СДПГ (Социал-демократическая партия Германии) — А. Бебель (1840–1913)

Философия России. С. И. Гёссен. Конспект 75. Распад собственности и проблема правового социализма

Между тем это совершенно неверно. В противоположность утопическому, современный социализм не только не требует уничтожения свободы личности, но даже не имеет в виду полного упразднения частной собственности. Он требует лишь такого общественного строя, при котором свобода владения собственностью не превращалась бы в орудие для порабощения других личностей. Личность человека немыслима без продолжения ее в вещах, т. е. в собственности. Это — не подлежащая сомнению истина. Уничтожение свободы собственности неизбежно повело бы за собой и уничтожение личной свободы, как то действительно имеет место в коммунизме.

С. И. Гессен, «Политическая свобода и социализм»

Глава третья «Вырождение реального отрицания в чистое уничтожение: революционный коммунизм» второй части под названием «Эволюция социализма», работы «Проблема правового социализма» (работа представляет собой серию статей, издававшихся с 1924 по 1927 гг. в парижском журнале «Современные записки» (1920–1940), современное издание составлено и выпущено в 2010 году) С. И. Гессена (1887–1950) тематизирует проблему «распада собственности». Революционный марксизм отрицал идею Права, что не просто затруднило поиск положительного содержания идеи Блага, но и способствовало формированию откровенно консервативных взглядов, вырождавшихся в беспринципный оппортунизм. По мнению Гессена, не важно, кто является собственником, важно, как он «собственничает». Изменение качества собственности должно быть органическим и созидательным процессом, который не может быть достигнут простой заменой одного неограниченного собственника другим, ещё более неограниченным (государством). Огосударствление средств производства не может решить проблемы «эксплуатации» и, в сущности, не является синонимом «обобществления», поскольку последнее предполагает множество собственников и способов собственничества, а не простое её (собственности) отрицание. Обратимся к тексту:

«В предыдущей главе мы дали эмпирическое описание того, что представляет собою действительно присущий капиталистическому строю феномен «эксплуатации». Среди многих его слагаемых мы отметили и момент присвоения прибавочной ценности и вечную угрозу безработицы и, в особенности, то рабствование капиталу, которое проявляется в «овеществлении» рабочего, в утрате всякой связи между его трудом и личностью, в превращении его в придаток бездушной машины, выполняющей задания неведомого Ничто. Нетрудно показать, что именно все эти эмпирические слагаемые «эксплуатации» (а не их предполагаемая последняя причина) совершенно не уничтожаются самым фактом огосударствления, т. е. простой механической заменой одного (частного) собственника другим (государство). Сама по себе эта замена («овладение во имя общества всеми орудиями производства») неспособна уничтожить ни «овеществление рабочего», ни безработицы, ни даже присвоения прибавочной ценности. Чтобы уничтожить все эти явления, необходим целый ряд органических, созидательных дополнительных мер, как то: выработки тарифа, обеспечивающего рабочему «полный продукт его труда»; реального обеспечения ему работы; участия его в производстве в качестве сотрудника, а не в качестве придатка к машине; организации образовательных учреждений, могущих развить в нем внутреннюю силу личности, способную

противодействовать его овеществлению и т. д. Нужно ли доказывать, что все это возможно лишь при наличии самостоятельных и сильных профессиональных организаций, при наличии того, что ныне называется «промышленной демократией», т. е. через ограничение собственности, пронизание ее началами права, а не через замену одного неограниченного собственника другим, еще более неограниченным, ибо единственным. А это значит, что дело не в том, кто собственник, а в том, как собственничает собственник. Должно быть изменено качество собственности, а всякое изменение качества есть органический, созидательный процесс, не подвигаемый ни на шаг вперед от того, что число собственников будет низведено от многих к одному. <...>

В самом деле, понятие огосударствления именно орудий производства (а не всех хозяйственных благ) является одним из вторичных признаков, которым «научный социализм» притязает отличаться от утопического. Ограничение, в нем заключающееся, логически вытекает из превращения в марксизме отвлеченного отрицания в реальное, т. е. из теории классовой борьбы: борьба классов обуславливается частной собственностью именно на орудия производства и, следовательно, только последние подлежат огосударствлению. Поэтому научный социализм и есть «производственный социализм», в отличие от «потребительского социализма» предшествующего времени. Чисто отрицательный характер социалистического Блага получает в этом ограничении свое яркое выражение: по замыслу своему обобществление отнюдь не имеет в виду предписывать всем членам общества одинаковый образ жизни, навязывать им какое-то одинаковое положительное Благо, как это так часто имело место в утопическом социализме, определявшем и унифицировавшем потребности всех граждан. Цель его — уничтожение эксплуатации, т. е. деления на классы, установление реальной и подлинной свободы на место формальной и мнимой свободы капиталистического общества, и потому оно происходит в меру этой цели, т. е. ограничивается огосударствлением только орудий производства. Так понимание Блага как справедливости (индивидуалистический момент в Благе), ограничивает потребительский коммунизм до производительного коллективизма. <...>

Уже А. Вагнер показал (и его соображения не были впоследствии никем опровергнуты), что между «орудиями производства» и «предметами потребления» нельзя провести резкой границы: не только потому, что они различаются лишь своей функцией, а не субстанцией (большинство предметов потребления может стать орудиями производства и обратно), но и потому, что орудия производства, не будучи потребительными благами (Gebrauchsgüter), являются «благами потребляющими» (Verbrauchsgüter). Изнашиваясь в процессе производства, они требуют непрерывного ремонта, с течением времени обновляющего их первоначальную субстанцию. В этом своем качестве они соперничают с потребителями благ, и уже поэтому единственный собственник всех орудий производства, каким, по марксистской теории, должно явиться государство, неминуемо будет собственником и всех благ потребления — за исключением разве тех, которые в самый момент потребления предоставлены в собственность отдельных лиц. Поэтому тот потребительский коммунизм, который до сих пор считался принадлежностью именно утопического социализма и который, столь неожиданно для многих, явился естественным следствием большевистского огосударствления, должен быть отнесен не на счет «военного коммунизма» и «недозрелости экономических условий», а на счет самого принципа огосударствления орудий производства. Авторитарное распределение (пайковая система) и трудовая повинность составляют самое существо последнего, как это, впрочем, и считала русская коммунистическая партия (да и продолжает считать в постановлениях своих съездов). <...>

Еще до войны это в скрытом виде было признано таким правоверным марксистом, как Каутский, который в своем комментарии к Эрфуртской программе дал быть может самое резкое выражение теории огосударствления. В своей книжке «На другой день после социальной революции». Каутский между прочим говорит: «В социалистическом обществе могут существовать рядом друг с другом самые разнообразные виды собственности на средства производства: государственная, коммунальная, кооперативная (собственность производительных и потребительных товариществ), частная; — самые разные формы предприятий: бюрократическое, тред-юнионистское, кооперативное, единоличное; — самые различные формы вознаграждения работников: постоянное жалованье, повременная плата, поштучная плата, участие в выгодах от сбережения сырья, машин и т. д, участие в выгодах от более интенсивного труда; — самые различные формы обращения продуктов: контракты на поставку, покупка из магазинов государства, общин, потребительских товариществ, у самих производителей и т. д. В социалистическом обществе экономический механизм может отличаться таким же разнообразием, как и теперь; невозможны там будут только лихорадочная спешка и погоня за наживой, борьба и давка, истребление и гибель, происходящие ныне на почве конкуренции; исчезнет также противоположность между эксплуатирующим и эксплуатируемым». <...>

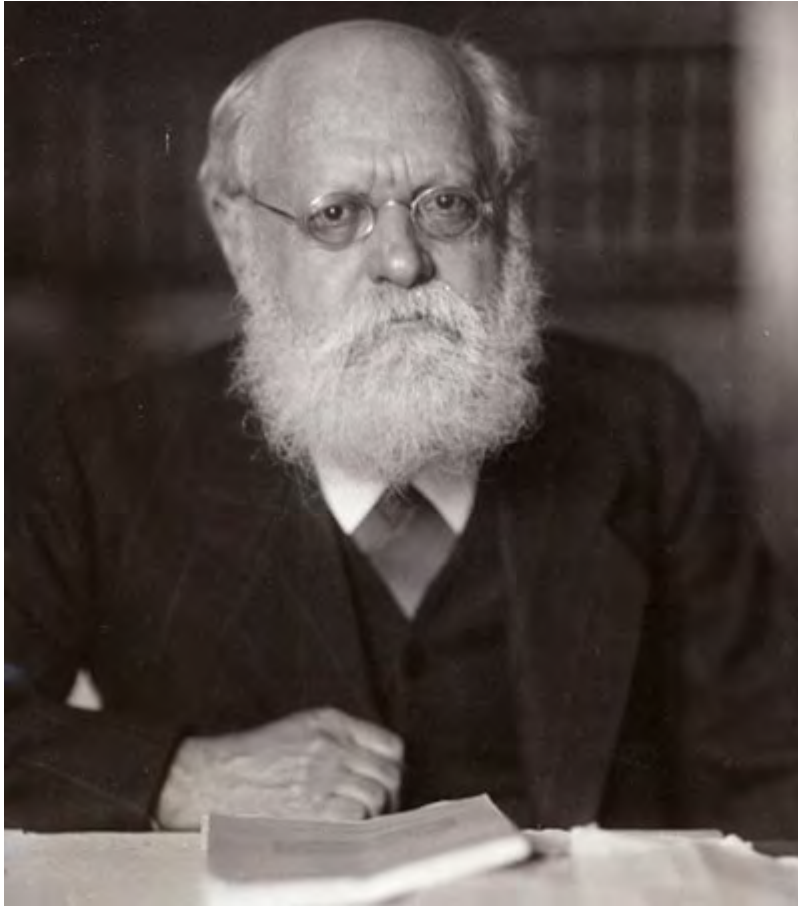
Как пайковая система, так и трудовая повинность вполне возможны, если общество уже состоит из фактически равных, вполне одинаковых атомов. А это опять-таки значит, что огосударствление орудий производства не устанавливает равенства, но, как и классический либерализм, его предполагает. Другой предпосылкой потребительского коммунизма (в сущности совпадающей с первой) является рационалистическое всезнание потребностей каждого, так же как и того, что составляет «труд» человека. Если есть на земле такой всезнающий орган, который с абсолютной безошибочностью может за всех людей определять, что есть истинная, подлежащая удовлетворению потребность, и что есть истинный, заслуживающий вознаграждения труд, тогда против потребительского коммунизма и значит против приводящего к нему огосударствления орудий производства возражать не приходится. Но в таком случае очевидно, что то Благо, которое коммунизм противопоставляет Праву либерализма, есть уже не отрицание «эксплуатации» и не утверждение истинной свободы на место мнимой свободы правового государства, а отрицание какой бы то ни было свободы, как всегда и безусловно мнимой иллюзии человеческого сознания, и замена ее хлебом Великого Инквизитора. Отрицательное Благо социализма перекидывается здесь в положительное Благо консерватизма, который, тоже отвергая свободу человека, ставит на ее место благополучие подданных («хлеб»), мощь государства («власть») и религию как орудие власти («чудо»). <...>

Как личная собственность разрушается и утрачивает свою индивидуальность, оторвавшись от общественного начала, так и общество, вытравив внутри себя личное начало, вырождается, перестает быть обществом, т. е. самопроизвольным и органическим соединением людей. Оно становится личиной общества, антиобществом, вырождается в свою механическую противоположность — в казарму, в армию. Поэтому так неправильно противопоставлять «военный» коммунизм «истинному»: коммунизм с его огосударствлением орудий производства есть необходимо военный коммунизм — и не потому только, что классовая борьба, которую он завершает, есть на деле гражданская война, но в особенности потому, что общество, ставшее единственным собственником (и, значит, единственным лицом), перестает быть самим собою и вырождается в казарму. Это прекрасно понимал Троцкий, который вполне последовательно видел в военном коммунизме не следствие «нужды и разорения» (как впоследствии объяснял Ленин), а «неизбежный основной метод социализма в переходную эпоху от царства

капитала к коммунистическому государству». «Социализм, — говорит Троцкий, — есть «организация труда на принудительной основе солидарности». «Говорят, что принудительный труд непроизводителен. <...>

Так, первоначальная предпосылка, что общество не может эксплуатировать (ибо общество есть простая сумма индивидов, вполне с ними совпадающая и не могущая им противостоять), перекидывается в другую, уже совсем явно выражающую антисоциальность механистической концепции общества: да, общество эксплуатирует, но, в отличие от частного собственника, эксплуатирующего ради своего блага, оно эксплуатирует ради блага самих эксплуатируемых. «Вся история человечества, — говорит Троцкий, — есть история воспитания его для труда, и это вовсе не такая простая задача, ибо человек ленив». «Человек должен работать, чтобы не умереть. Работать он не хочет, но общественная организация заставляет, вынуждает, подстегивает его в этом смысле». Чем эта теория прирожденной лениности человека, которого должно воспитывать государство, представляющее собою «организацию труда на принудительной основе солидарности», отличается от теории просвещенного абсолютизма и нынешнего консерватизма (хотя бы, например, фашизма)? Ведь и последний тоже отвергает свободу во имя принуждения ради блага подданных, воспитание которых к труду составляет его основную задачу. Так «максимум предпосылок», заключающийся в принципе огосударствления всех орудий производства, поглощает ту цель, которому последнее должно служить как средство. Излишнее для цели уничтожения эксплуатации, огосударствление, развивая сокрытую в нем логику, поглощает эту цель, подменяя ее прямо противоположной: эксплуатация ради блага эксплуатируемых. <...>

Военному коммунизму принадлежит большая и бесспорная заслуга показать окончательно и бесповоротно всю социалистическую бессодержательность огосударствления. Огосударствление есть плоть от плоти того отрицания права и государства (в этом именно проявляется глубокая внутренняя диалектика голого отрицания), которое составляло содержание утопического социализма и в марксизме стало только реальным. Кроме коммунистов, сейчас уже никто не отождествляет «обобществления» с «огосударствлением». С полным правом заявил недавно Штребель, что ныне «в Западной Европе вообще нет ни одного социалистического направления, которое представляло бы себе социализацию как огосударствление». Но этого мало сказать. Вместе с огосударствлением надо отказаться и от его предпосылок: от отрицания права и государства и от механистической концепции общества, ради вскрытия которых, а отнюдь не для ненужного ныне опровержения огосударствления мы так подробно остановились на его анализе. Если «обобществление» еще имеет какой-нибудь смысл, то оно есть преобразование качества собственности и, значит, преобразование собственности как правового института, а не механическая замена многих собственников одним, что на деле есть, как мы убедились выше, голое отрицание собственности. Именно потому, что марксизм есть простое отрицание классического либерализма, он и был бессилен противопоставить абсолютистскому пониманию собственности последним (как неограниченной власти лица над вещью) что-либо иное, как такое же абсолютистское понимание собственности как неограниченной власти общества над вещами, т. е. простое отрицание собственности. С другой стороны, приходим мы к тому же выводу, к которому привел нас в предыдущей статье анализ либерализма. Критика понятия индивидуальности убедила нас в том, что чем индивидуальнее, тем социальнее. Критика понятия общества убеждает нас в том, что подлинное обобществление должно означать индивидуализацию».



На фотографии немецкий экономист, историк, публицист и социал-демократический политик К. Каутский (1854–1938)

Философия России. С. И. Гёссен. Конспект 76. Концепция Лассалья и проблема правового социализма Гессена

Цель только тогда может быть достигнута каким-нибудь средством, когда уже заранее само средство насквозь проникнуто собственной природой цели.

Ф. Лассаль

В главе четвёртой «Перерождение реального отрицания в преобразующее (утверждающее) отрицание» второй части под названием «Эволюция социализма» работы «Проблема правового социализма» (работа представляет собой серию статей, издававшихся с 1924 по 1927 гг. в парижском журнале «Современные записки» (1920–1940), современное издание составлено и выпущено в 2010 году) С. И. Гессен (1887–1950) указывает в связи с эволюцией идей социализма на значимость идей немецкого философа Ф. Лассалья (1825–1964). Появление концепции последнего ознаменовало собой переход к следующей стадии развития социализма — отмежеванию от отрицания ценностей государства и права в марксизме и разработке социального учения, признающего важность достижений истории и континуальной преемственности воплощения идеалов. Обратимся к тексту:

«Зародыши этого развития имелись, как уже сказано, в самом марксизме, и как раз в тех частях учения Маркса, которые наиболее всего испытали на себе влияние Гегелевой философии. Маркс воспринял от Гегеля его диалектическое учение о частном и общем, которое самим Гегелем было применено к его философии истории, в учении об отношении народного духа к мировому духу. Как известно, в философии истории Гегеля отдельные исторические «эпохи» различаются между собой тем, что являющийся субстратом истории «мировой дух» раскрывается в исторической жизни человечества, воплощаясь последовательно в различных «исторических» народах. Каждый исторический народ имеет как бы свой исторический час; это — то время, когда в нем пребывает мировой дух. В это время частный народный дух вполне совпадает с общим мировым духом. То, к чему этот отдельный народ стремится и что он проводит в действительности, дабы обеспечить свое собственное существование и развить сокрытые в себе силы, истинно и оправдано постольку, поскольку он тем самым осуществляет высшую цель, задание всего человечества в целом, самого мирового духа. В эту счастливую для него пору этот особый, частный народ развивает с наибольшей полнотой свою индивидуальность, обогащая человечество плодами своего творчества. Но все это возможно именно потому, что, будучи более всего самим собой, он вместе с тем больше, чем он сам, не есть уже он сам, а есть человечество в целом, которое он представляет и всеобщность которого в себе содержит. Эту схему Маркс кладет в основу своего понимания истории как классовой борьбы, благодаря чему ему только и удастся отграничить понятие права от понятия голый силы. Каждый класс, полагает Маркс, имеет в истории свой исторический час: в это время господство его объективно и, следовательно, справедливо, значит есть нечто большее, чем простая сила и господство. Этот объективный и справедливый характер его господства обуславливается тем, что он в это время является действительным руководителем и организатором всего общественного хозяйства в целом. В силу этого его частный классовый интерес совпадает с общим интересом всего общества и, следовательно, есть нечто большее, чем только классовый интерес. Постольку это уже не классовый интерес, а право.

Лишь после того как центр тяжести хозяйства, первоначально пребывавший в данном классе, переместился, и организационные функции хозяйства фактически перешли к новому классу, классовое господство его, еще недавно бывшее «правом», вырождается в голую силу. Так феодальное право в существе своем было не чем иным, как выражением господства земледельческого класса. Но поскольку в средние века этот класс был реальным организатором всей хозяйственной жизни, господство его соответствовало объективным производственным отношениям и в меру этого само было объективным, т. е. было «правом». Оно выродилось в простое насилие лишь после того, как старое поместное дворянство превратилось в придворное дворянство, и главным фактором хозяйственной жизни сделалась городская буржуазия. Точно так же новое, либеральное право, заступившее собою право феодальное и обеспечивающее классовый интерес буржуазии, до последнего времени выражало собою общий интерес всего общественного хозяйства в целом и постольку действительно было правом. Если в настоящее время оно вырождается в простое насилие, то это потому, что буржуазия из положительного и творческого фактора в хозяйстве все больше и больше становится ненужным наростом на хозяйственном теле общества, сковывающим развитие его производительных сил. Поэтому если пролетариат выдвигает ныне требование политического господства, то оправдание этого требования, сообщаемое ему его общезначимый характер и весь его нравственный пафос, заключается не в том, что пролетариат есть угнетенный и эксплуатируемый класс или что он составляет большинство населения, а единственно в том, что он к настоящему времени стал «всею» в хозяйственной жизни, что его частный интерес совпадает с целостным интересом всего хозяйства.

Более того: так как пролетариат есть «последний» общественный класс, то господство его означает отмену всех классовых различий вообще, почему дело его есть дело всего человечества в целом, и право его — абсолютно справедливое право, уже не содержащее в себе никакого элемента силы или господства. К этому именно смыслу клонится в ряде мест Марксовых сочинений известное нам учение об отмирании права в идеальном будущем строе. Право не отмирает в нем, но впервые становится самим собою (как наука и искусство), поскольку оно будет выражать общий интерес всего общества. «Отомрут» только моменты насилия в праве, так как нет того нового класса, куда мог бы еще раз переместиться центр хозяйственной жизни. <...>

В самом деле, если право не есть отражение и орудие классового господства, но отличается от простой силы тем, что оно есть обеспеченный силой классовый интерес, который, однако, есть нечто большее, чем классовый интерес, а именно интерес всего общественного хозяйства в целом, то, значит, право выполняет объективную и положительную функцию, которая, поскольку она еще не выродилась, придает ему даже характер справедливого права. Более того: т. к. хозяйство, которое есть реальная база духовной культуры (права, нравственности, науки, искусства), от этой последней получает как раз свою ценность, то значит — право, будучи обеспеченным силой интересом хозяйства, есть, в конечном счете, не что иное, как обеспеченный силой интерес «духовной надстройки», в том числе тоже нравственности и самого права. Но этим, значит, признано, что право не есть простое орудие силы, а есть нечто самостоятельное, кроющее в себе некоторую собственную, внутреннюю закономерность. <...>

Тем самым первоначальное отрицание в конце концов перекидывается в утверждение, хотя бы и выраженное чисто тавтологически. Ввиду важности этого хода мысли мы сформулируем его вкратце еще раз в следующих положениях: 1) нет никакого самостоятельного, обладающего собственной закономерностью права, но всякое право

есть не что иное, как отражение и орудие классового господства, т. е. сила; 2) однако, от голой силы право отличается тем, что классовый интерес, который оно выражает и обеспечивает, есть не простой классовый интерес, а превышающий его интерес всего общественного хозяйства в целом; значит, в существе своем право есть обеспеченный силой интерес хозяйства; 3) но так как хозяйство есть не что иное, как реальная база духовной культуры (в том числе права, нравственности, науки и искусства), то, значит, право есть в последнем счете обеспеченный силой интерес всей культуры в целом (в том числе и самого права). Если эта упирающаяся в тавтологию (право есть интерес права) диалектика в самой марксистской литературе и не была явно формулирована, то она, без сомнения, лежит в основе всех тех теоретических и практических следствий, которыми тактика, программы и общий дух современных социалистических партий отличаются от коммунистических теорий и практики. <...>

Хозяйство есть реальная основа всей духовной культуры. Но именно потому, говорит Лассаль, частный классовый интерес пролетариата, совпадающий в наше время с интересом хозяйства, есть интерес самого Духа. Дело пролетариата справедливо и священо только потому, что это есть не его особое дело, но дело всей культуры, самого человечества как такового. Развитие капиталистического хозяйства заводит его в тупик, в котором все хозяйство гибнет вследствие разъедающей его анархии, ведущей к небывалому расточению производительных сил. А это ведет к процессу вырождения и науки, и искусства, вообще всей духовной «надстройки». Поэтому борьба, которую пролетариат объявляет старому миру, имеет целью своею не проведение в жизнь частного пролетарского интереса (такой классовый интерес был бы ничуть не лучше классового интереса буржуазии), а сохранение и усовершенствование хозяйства и победу возвышающегося над ним Духа. Пролетариат призван поэтому не «разбить» государство (по формуле Маркса), а, напротив, освободить идею государства и права от того умаления, которое она испытывает в эпигонском либерализме. «Цель государства не заключается в том, чтобы только охранять индивиду его личную свободу и собственность, с которыми он, согласно идее буржуазии, якобы вступает уже в государство.

Цель государства заключается, напротив, в том, чтобы благодаря этому объединению поставить отдельных индивидов в состояние достигать такие цели, такую ступень существования, которой они, как индивиды, никогда не могли бы достигнуть, дать им возможность достичь такой суммы образования, мощи и свободы, которые для них всех, как индивидов, были бы безусловно не достижимы». В этом именно состоит «идея государства рабочего сословия», которую Лассаль и противопоставляет либеральной «идее ночного сторожа», в сущности, вполне разделяемой Марксом и характеризуемой им в следующих словах: «Если бы буржуазия была последовательна, то она должна была бы признать, что, согласно ее воззрениям, если бы не было разбойников и воров, и государство вообще было бы совершенно излишне. На деле государство есть «единство личностей в одном нравственном целом», истинное призвание которого заключается «в развитии рода человеческого в направлении к свободе». В этом заключается «нравственная природа государства, его истинное и возвышенное предназначение». «И в действительности, государство во все времена, самой силой вещей, даже бессознательно, даже вопреки желанию своих руководителей более или менее служило этой цели». «Если идея рабочего сословия станет господствующей идеей государства, то это только приведет в сознание и сделает сознательной целью общества то, что всегда было непознанной органической природой государства. Такова великая преемственность и единство всякого человеческого развития; здесь не появляется ничего совершенно нового, здесь всегда лишь приводится в сознание и осуществляется свободной

волей то, что искони, само по себе, было уже бессознательно — действующей органической природой вещей».



На изображении немецкий философ, юрист, экономист, агитатор и политический деятель, родоначальник немецкой социал-демократии Ф. Лассаль (1825–1864).

Философия России. С. И. Гёссен. Конспект 77. Реформизм и проблема правового социализма Гессена

Демократия, есть одновременно средство и цель. Она — средство достижения социализма, и она — форма существования социализма.

Э. Бернштейн, «Проблемы социализма и задачи социал-демократии»

В главе четвёртой «Перерождение реального отрицания в преобразующее (утверждающее) отрицание» второй части под названием «Эволюция социализма» работы «Проблема правового социализма» (работа представляет собой серию статей, издававшихся с 1924 по 1927 гг. в парижском журнале «Современные записки» (1920–1940), современное издание составлено и выпущено в 2010 году) С. И. Гессен (1887–1950) выделяет два направления в последовательном признании социализмом самобытности идеи права. Этими двумя направлениями являются демократический социализм (или реформизм) и синдикализм, которые, в свою очередь, критикуются философом за их половинчатость, обусловленной зависимостью первого от старой либеральной механистической концепции общества, а второго — от механистической концепции общества марксистской социологии. Обратимся к тексту:

«Достоинство и сила классового интереса пролетариата, рассуждает реформизм, заключается в том, что он стал носителем права. Это значит, что классовый интерес пролетариата совпадает с интересом народа в целом, т. е. с интересом государства. А отсюда следует, что развитие государства в направлении дальнейшего пронизания его правом есть единственный путь осуществления социализма. Внутреннее развитие демократических учреждений приводит к тому, что государство все более и более выражает интересы трудящихся масс и тем самым становится тем, чем до сих пор оно только притязало быть — выразителем общей воли всего народа. Иначе, но аналогично рассуждает и синдикализм. Классовый интерес пролетариата совпадает с интересом хозяйства в целом. Это выражается в том, что к экономическим органам пролетариата во все большей степени переходят организующие хозяйство функции. Поэтому классовые организации пролетариата во все большей степени являются источником права. Внутреннее развитие синдикалистской организации есть поэтому не что иное, как последовательное пронизание хозяйства правом. Социализм и явится исполнением и завершением «промышленной демократии». Он есть не что иное, как автономия хозяйства, т. е. подчинение его тому новому порядку, который, имея своим источником организацию производителей, выражает интерес всего хозяйства в целом и потому есть новое право. <...>

Синдикализм не есть противоположное реформизму течение, развивающее до конца революционный момент в марксизме, как изображает его Новгородцев, а параллельный реформизму процесс перерождения идеи класса в идею превышающей его целостности (хозяйства) и тем самым восстановление идеи права. Прежде чем, однако, перейти к более подробному доказательству этого положения, необходимо напомнить основные этапы в эволюции демократического социализма. Мы можем здесь быть особенно краткими, потому что эта именно эволюция вполне правильно и с достаточной полнотой изложена в труде Новгородцева. <...>

Экономическая зрелость в отношении социалистической революции означает до предела дошедшую «аккумуляцию» капитала и значит завершившийся процесс пролетаризации подавляющего большинства населения. Механика всеобщего избирательного права должна отразить этот экономический процесс безусловной политической победой социал-демократии как партии пролетариата. Демократический строй таким образом сам собою приведет к завоеванию государственной власти, классовый интерес пролетариата будет действительным интересом подавляющего большинства общества. Поэтому и диктатура пролетариата, будучи господством подавляющего большинства над незначительным меньшинством, будет иметь «форму демократии», а потому не будет, в сущности, диктатурой. Напротив, преждевременная социалистическая революция, принужденная принять форму настоящей, антидемократической диктатуры, неизбежно окончится реакцией — ввиду невозможности «править против хозяйства», сохраняющего еще капиталистическое строение общества. Каутский и Бебель отсюда делали вывод о будущем характере социалистической революции. Осуществление программы минимум, т. е. чисто демократических реформ должно автоматически передать власть в руки пролетариата. Социальная революция не нуждается поэтому, вообще говоря, в насильственном перевороте и может произойти вполне мирным путем, «в форме демократии». Если все же следует ожидать противоположного, то только потому, что буржуазия, чтобы сохранить свое классовое господство, окончательно лишившееся своего бывшего объективного содержания, сама решится на государственный переворот. Социальная революция, как политическая революция, будет, собственно, не чем иным, как ответом ставшего всем народом пролетариата на попытку буржуазии упразднить демократическую конституцию и установить чисто классовую диктатуру. <...>

Вся эволюция марксистской догмы от метафизики к реальности есть последовательный отказ от обеих этих теорий. Бернштейн только сказал вслух то, что имплицитно было признано всей практикой демократического социализма. В этом отношении особенно интересны возражения Каутского Бернштейну, со времени спора о ревизионизме поставившего как бы своей жизненной задачей истолкование Марксовой теории в духе приспособления ее к прямо противоположной практике демократического социализма. Теорию обнищания, говорит Каутский, «следует разуметь как тенденцию, а не как абсолютную истину; ее следует понимать таким образом: капитал должен стремиться к тому, чтобы увеличивать свою прибавочную ценность и соответственно с этим делать все более бедственным положение пролетариата... Но Маркс сам указал на противодействующее стремление, он сам был одним из поборников охраны труда и один из первых оценивших значение рабочих союзов. Он доказал, таким образом, что тенденция к обнищанию абсолютно необходима, но что она не ведет с абсолютной необходимостью к угнетению рабочего». Обнищание, как и катастрофа, есть таким образом не реальность, а потенция, только возможность обнищания, как в разложившемся эмпиризме знание есть уже не восприятие, а возможность восприятия, и как у Лассалья классовый интерес есть уже не классовый интерес, а интерес хозяйства, права и государства, вообще всей культуры в целом. <...>

Это выветривание реальности в простую возможность свидетельствует с особенной силой о том, что первоначальные средства борьбы (демократические и социальные реформы программы-минимум), развивая свою собственную присущую им логику, все более и более оттесняют на задний план последнюю цель (социальную революцию программы-максимум), которой они должны бы были только служить. Не простая подготовка к неминуемой в будущем социальной революции, а последовательное «врастание в будущее социальное государство», не пожертвование настоящим ради

лучшего будущего, а «прежде всего и в первую очередь надежда на лучшее настоящее», — таковы лозунги, выражающие процесс автономизации средств и одновременного выветривания последней цели. Известная формула Эд. Бернштейна «конечная цель есть ничто, движение — все» только подводит итог этому процессу. <...>

Окончательное признание демократии как средства остается бессильным преобразовать понимание цели социализма, которая продолжает мыслиться в старых терминах (огосударствление средств производства) и только отодвигается в бесконечную даль как предел повседневной практической деятельности реформистского характера. П. И. Новгородцев прекрасно показал, что между Бернштейном и Каутским разница по существу не так уже велика, ибо и для последнего социализм есть лишь «конечный предел практических действий» партии. Все различие сводится, в сущности, только к тому, что Каутский как теоретик стремится приспособить старую догму к новой практике. Бернштейн же, видя ненужность этого для практики и невозможность этого в теории, ограничивается одной практикой. Оба они признают, что социализм возможен только в «специфической форме демократии», что, следовательно, он есть в такой же мере наследник капитализма, как и наследник либерализма. Однако самую демократию, с одной стороны, и социализм, с другой, они мыслят по-прежнему в старых терминах, будучи бессильны установить между средствами и целью новое органическое взаимоотношение. Поэтому ревизионизм не дает никакой новой теории социализма. Он есть лишь осознание крушения старой теории и несогласованности ее с новой практикой, которая началась до него и которую он принимает как факт. Отсюда эклектичная половинчатость ревизионизма, просто реставрирующего идею демократического государства в том самом виде, в каком ее мыслит новый, «социальный» либерализм. Но ведь и ограниченность правоверного марксизма заключалась, как мы видели, в том, что он вполне разделял либеральную теорию права и государства, довольствуясь поэтому чисто механическим их отрицанием. <...>

Во всех этих попытках, старающихся примирить Маркса с Кантом, социализм окончательно уже определяется не как имеющий наступить в действительности эмпирический порядок, а как заведомо неразрешимая до конца идея личности и общества в Кантовом смысле слова. Идея социализма есть «идея автономии личности, освобождение всех от какого бы то ни было принуждения и какого бы то ни было внешнего авторитета, социальной справедливости для всех, признания и уважения человеческого достоинства каждого индивида, осуществления равного права для всех во всех отношениях, или, формулируя это в одном понятии, — идея общности». Как мы видим, это есть все та же идея «общности свободно хотящих людей», которую выставлял и Штаммлер как регулятивную идею всякого справедливого права. Формулированная в такой общности идея социализма дает действительно некоторую возможность сочетать Канта с Марксом, поскольку, как мы показали, и правоверный марксизм, отрицая идею автономии для всей нынешней истории, имплицитно признавал ее для того царства свободы, которое имеет наступить в истинном коммунизме после переходного периода пролетарской диктатуры. Но социализм в таком понимании становится именно «ничем», как определенный исторический порядок, превращается в бесконечно удаленную и до конца не разрешимую идею всего исторического движения человечества на пути ко все более совершенным формам общественного бытия.

Отрицаются теория катастрофы, теория обнищания, теория диктатуры пролетариата, реабилитируются право и государство, как реальные и положительные факторы общественной жизни, признается реальное положительное значение демократических и социальных реформ, с помощью которых происходит «врастание современного строя в будущее социальное государство», но самое это государство как

исторически обусловленная форма общественного бытия остается совершенно неопределенным в своих конкретных чертах и тем более неопределенным, чем более выветриваются привычные формулы марксизма и чем более идея социализма обобщается до этического априорного принципа всякого справедливого порядка. Отрицая фатализм как натуралистическую теорию общественного развития, ревизионизм и обосновывающий его этический социализм продолжают, однако, практически разделять фатализм, поскольку считают, что дальнейшее развитие капитализма, с одной стороны, и демократического государства, с другой, само собой приведет к какому-то новому порядку, представлять который в конкретных чертах значило бы «заниматься утопической живописью». Но ведь и фатализм правоверного марксизма был лишь проявлением себя сознавшего чистого отрицания, способного лишь представлять себе будущий строй как прямо противоположный настоящему, но бессильного мыслить его конкретно. <...>

Лассаль окончательно и бесповоротно побеждает Маркса. Но дальше Лассаля реформизм, в сущности, не идет. Он мыслит новое социалистическое государство в тех же терминах чисто количественного накопления демократических и социальных реформ с сохранением всей привычной структуры современного демократического государства. Между тем априори следовало бы ожидать, что, ограниченный условиями своего времени, Лассаль не мог учесть тех громадных изменений в структуре самого общества, которые произошли за последние три четверти века и которые должны бы были получить свое отражение в новой идее государства. Реформизм поэтому представляет собою полный аналогон новому либерализму. Как половинчатость последнего объясняется чрезмерной зависимостью его от старой либеральной (механистической) концепции общества, так и половинчатость первого происходит от остатков в нем механистической социологии марксизма». <...>

Социализм не только есть необходимое следствие и усовершенствование капиталистического хозяйства, но — в самостоятельном ряду государственно-правового развития — он есть также следствие и усовершенствование демократического государства. Тем самым реформизм не только порывает с экономическим материализмом и выводит все следствия из того идеалистического мотива мысли, который не могли не признавать втайне сами Маркс и Энгельс, но и порывает окончательно с утопизмом, питавшимся, как мы знаем, классовой теорией государства и права. Отрицание последних сменяется их утверждением. Но в самом реформизме утверждение это пока еще не способно сочетать самого себя с отрицанием, т. е. понять государство и право в их расширенной, принципиально новой форме. Подобно тому как правоверный марксизм мыслит социалистическое хозяйство как чисто механически видоизмененное капиталистическое хозяйство (как его «частный случай», по слову Жореса), так и реформизм мыслит социалистическое государство как только завоеванное пролетариатом то же самое демократическое государство. Но если в правоверном марксизме указанное тождество затушевывалось утопическим отрицанием государства и права, то реформизм все более принужден колебаться между лозунгами простого «завоевания» демократии и ее преобразования. Значение синдикализма в том и состоит, что, наметив черты новой концепции социалистического хозяйства, он расчистил тем самым путь и для новой теории государства».



На фотографии немецкий публицист и политический деятель, социал-демократ, идеолог ревизии марксизма (бернштейнианства), теоретик реформизма Эдуард Бернштейн (1850–1932).

Философия России. С. И. Гёссен. Конспект 78. Синдикализм и проблема правового социализма Гессена

Лишите орган этого органического, т. е. представляющего целое живого существа значения, оторвите его от целого, — и он умрет, превратится в косную материю и сам начнет распадаться на части. Наоборот, лишите целое отличающего его в живом существе значения, откажитесь видеть в нем проникающее каждую часть организма начало, оторвите его от жизни частей, — организм тогда неизбежно превратится в машину, покорно выполняющую эту оторванную от нее, отвлеченную мысль.

С. И. Гессен, «Идея нации»

В главе четвертой «Перерождение реального отрицания в преобразующее (утверждающее) отрицание» второй части под названием «Эволюция социализма» работы «Проблема правового социализма» (работа представляет собой серию статей, издававшихся с 1924 по 1927 гг. в парижском журнале «Современные записки» (1920–1940), современное издание составлено и выпущено в 2010 году) С. И. Гессен (1887–1950) обращается к «теории отмирания государства», которая является исходным пунктом синдикализма. Безусловной заслугой идей синдикализма является расчищенный ими путь к новой концепции социалистического хозяйства, но характерное для синдикализма противопоставление свободного социального права принудительному праву государства, согласно Гессену, является заблуждением. Обратимся к тексту:

«Однако с самого же начала эта реставрация теории классовой борьбы оказалась в синдикализме связанной с новым мотивом мысли, таившим в себе начало параллельного реформизму развития. Противоположность между гражданином и производителем, будучи выражением классового антагонизма буржуазии и пролетариата, понимается синдикализмом глубже и шире, как противоположность механического и органического начала в обществе. Государство, в особенности современное демократическое государство, слагается из отдельных, принимаемых равными друг другу граждан. Структура его поэтому существенно механистична, право его — есть индивидуалистически-атомистическое право.

На деле, однако, особенно в современной действительности, общество не состоит из таких одинаковых рядоположных атомов. Гражданин правового государства есть абстрактная фикция. Реальная конкретная единица, из которых в действительности слагается общество, есть не гражданин, а «производитель», т. е. человек, определенный своей функцией в хозяйственном процессе. Как таковой, он всегда есть член тесно объемлющего его целого, профессионального союза или синдиката, различающихся между собой вовне, а внутри себя также обнаруживающих органическую дифференциацию. Государство, игнорирующее все эти органические различия, есть поэтому не что иное, как чисто механическая оболочка, историческая роль которой состояла в том, чтобы хотя бы чисто внешним образом предохранить от распада общество, лишенное всех внутренних органических скреп. «Чтобы считать всех равноценными, необходимо отвлечься от их положения в реальном обществе. Только таким образом частные интересы, разъединяющие классы, могут стушеваться перед общим интересом, защита которого и является целью государства, т. е. политического общества. На этой-то пыли людской создает государство свою власть. Чтобы царствовать, надо только разделить.

Как ни странно, но существование государства может быть оправдано только той всеобщей неорганизованностью, каковую оно само же создало; в самом деле, ведь гражданин, который ему представляется лишенным всех социальных свойств, не может сам по себе ничего сделать. Гражданин — король современного государства, но король немощный, заключенный в своем одиночестве и обособленный от остальных людей, и его слабость узаконяет правительство. Роль власти — дисциплинировать бесформенную и бессознательную массу: власть может быть лишь там, где есть анархия». <...>

В противоположность этому, «экономическое общество» знает лишь группировки действительно существующих людей: рабочих, капиталистов, земельных собственников и т. д. Чем больше дифференцируется и внутренне организуется это «экономическое общество», тем в меньшей степени нуждается оно во внешней государственной оболочке. В меру того как реальный, конкретный производитель, член определенной производственной группы (синдиката) все менее и менее покрывается абстрактным понятием «гражданина», и государство с его атомистически-индивидуалистическим правом становится все более и более фиктивным, формалистичным и, значит, несправедливым и ненужным. Рабочий класс должен поэтому предоставить государство его собственной судьбе и, отойдя совершенно от политической борьбы (которая есть борьба за государство), посвятить все свои силы исключительно организационной работе внутри синдикатов. Чем сильнее и зрелее будет внутри себя профессиональное рабочее движение, тем более функций старого государства будет переходить от него к синдикатам и к их союзам, так что в конце концов государство выродится в мертвую пустую оболочку, которую уже нетрудно будет и «разбить». Так, рядом с государством, в лоне современного общества образуются сами собой новые органы, которым предстоит занять место государства. <...>

Профессиональное движение и экономическая борьба есть для Маркса лишь средство воспитания классового сознания. Прежде чем «быть разбитым» и отмереть», государство должно быть завоевано пролетариатом. Это завоеванное пролетариатом государство должно во имя общества овладеть всеми орудиями производства. Зрелость социальной революции измеряется аккумуляцией капитала и соответственной пролетаризацией общества. Все эти существенные положения марксизма, обусловленные его механической концепцией общества, в корне отвергаются синдикализмом. «Экономические условия, необходимые для осуществления социализма, мы извлекаем не из степени концентрации капиталов, а из полноты развития и из способностей рабочего синдиката», — говорит Э. Леоне. «Синдикализм не менее, чем либерализм, выступает против концепции государственного ведения производства. Он считает последнюю неосуществимой. Отсутствовали бы те автоматические законы, которые только и делают возможным развитие экономического организма. <...>

Государство должно не овладеть хозяйством, как этого хочет коммунизм, а быть совершенно вытеснено из хозяйства, которое должно быть предоставлено самому себе. «Государство — препятствие, а не созидательный фактор для развития богатств». Синдикализм в этом «вполне сходится с классической политической экономией, породившей либерализм». Переход собственности из рук частных лиц в руки государства не только не решает, но еще больше запутывает проблему социализма. Коммунизм есть простая перемена собственника при сохранении капиталистического понятия собственности и механического отношения между рабочими и волей предпринимателя. Синдикализм есть, напротив, изменение самого понятия собственности и установление нового органического отношения между рабочими и волей, руководящей производством. рабочими и волей, руководящей производством. Неудивительно, что в сознании самих теоретиков синдикализма Маркс все более и более оттесняется на задний план Прудонем,

выставившим с особенной яркостью идею автономной, независимой от государства экономической организации. Да и в самом деле, приведенные выше цитаты являются в сущности только перефразировкой следующих известных слов Прудона: «На место правительств... мы ставим промышленную организацию: на место законов мы ставим договоры. Нет более закона, принимаемого большинством или единогласно; каждый гражданин, каждая община или корпорация творят свой закон. На место политических властей мы ставим экономические силы; на место прежних классов граждан, дворянства и простого народа, буржуазии и пролетариата мы ставим категории и специальности функций, земледелие, промышленность, торговлю и т. д. На место государственной силы мы ставим коллективную силу. На место постоянных армий мы ставим промышленные компании; на место полиции мы ставим тождество интересов. На место политической централизации мы ставим экономическую централизацию».

Это возвращение к Прудону есть процесс, совершенно аналогичный тому возвращению к Лассалю, которое составляет существо эволюции реформизма. Несмотря на всю исходную противоположность, между синдикализмом и реформизмом существует полный параллелизм развития. Если в реформизме, с отдалением конечной цели, демократия, будучи первоначально одним из условных средств (средством для средства — диктатуры пролетариата), автономизируется, развивает свою собственную логику и становится «специфической формой социализма», то в синдикализме такой же специфической формой социализма является профессиональная рабочая организация. Это уже не условное «средство ускорить уничтожение системы наемного труда», как смотрел на него в вышеприведенной цитате Маркс, не простая подготовка к неминуемой в будущем социальной революции, а последовательное «врастание» в будущее общество, положительное созидание последнего. «Согласно воззрениям синдикалистов, — говорит Берт, — только в борьбе с капитализмом шаг за шагом и грудь с грудью образуется рабочий класс, из пассивности переходит к активности и приобретает качества, необходимые для того, чтобы самому без всякой опеки управлять той огромной фабрикой, которую капитализм создал и должен ему завещать». Если для Берта профессиональное движение есть все же еще только средство воспитания рабочего класса (хотя уже не для разрушения, а для созидания), то решительнее высказывается Лягардель. «Умы, стремящиеся к реальности, ушли от ожидания все удаляющейся революции, отвернулись от абстрактного социализма и посвятили себя положительным задачам».

«Дело идет здесь о непосредственном действии, а не о бездейтельном ожидании... Революционный дух сходит с неба на землю, воплощается, проявляется в известных установлениях, отождествляется с жизнью. Повседневное действие получает само по себе революционную ценность, и социальное преобразование, если оно придет в известный момент, будет только обобщением этого акта». Поэтому синдикализм есть «социализм учреждений, а не социализм абстрактных идей и дел».

И совершенно правильно поэтому говорил еще в 1909 г. представитель «реформистского синдикализма» Шаллей: «Согласно истинным идеологическим посылкам революционного синдикализма, революция есть дело каждого момента: сегодняшнего в такой же мере, как и завтрашнего. Она есть непрерывное действие, битва каждого дня, не знающая будней и праздников. Синдикаты революционируют общество непрерывно творческим повседневным действием, которое не может не заставить их забыть химерическую мечту внезапной катастрофы». <...>

Социальная катастрофа естественно представляется синдикалистам как обобщенное экономическое действие», т. е. как всеобщая забастовка. Идея всеобщей забастовки есть, по мнению Сореля, подлинная хранительница теории классовой борьбы.

«Благодаря ей социализм остается всегда молодым, попытки осуществить социальный мир кажутся наивными; случаи бегства переходящих в буржуазию товарищей не только не лишают массы мужества, а, скорее, еще более возбуждают их возмущение; одним словом, распадение общества никогда не бывает в опасности исчезнуть». <...>

Однако по сравнению с ревизионизмом у синдикализма имеется одно существенное отличие, которым объясняется бесспорно большая плодотворность его в эволюции современного социализма. Провозглашая самостоятельность хозяйства и постольку реставрируя идею хозяйства, которое, как мы знаем, в коммунизме совершенно совпадало с техникой, синдикализм тем самым не только реабилитирует идею права, как это делает уже и ревизионизм, но и чрезвычайно расширяет ее. Моментом права именно хозяйство, как мы видели выше, отличается от техники. Право является обратной стороной труда, понятого не как количественно определяемый, однообразный квантум энергии, а как личная активность, составляющая протофеномен хозяйственной жизни и обуславливающая существенную иррациональность хозяйства и присущую ему множественность относительно самостоятельных центров. Анархия хозяйственной жизни может быть поэтому преодолена не огосударствлением, низводящим хозяйство до техники, а идущим до конца пронизанием его правом. <...>

Отрицая государственную демократию, он выставляет идеал промышленной (индустриальной) демократии, которая должна пронизать хозяйство органически изнутри, а не охватить его механически извне. Поэтому в синдикализме нет и тени былого отрицания права, характерного для марксистского коммунизма. Напротив, с самого же начала синдикализм формулирует свой идеал как требование нового права. <...>

<...> как и в ревизионизме, в синдикализме нет еще настоящего синтеза отрицания и утверждения, нет еще перерождения отрицания в положительное «Aufhebung». Отрицание права и хозяйства сменилось уже в нем определенным признанием хозяйства и права, но, вместо расширенного и усовершенного их понимания, синдикализм продолжает колебаться между утверждением и отрицанием, будучи бессилён дать их теоретический синтез. <...>

Далее, если допустить, что решающей характеристикой человека является его роль в обществе как производителя, отсюда совсем не следует, что личность человека исчерпывается этой его функцией, и что, следовательно, другие его функции (напр., как потребителя, верующего члена Церкви, члена определенной национальности и т. п.) тоже не потребуют создания определенных организаций, являющихся источниками особых сфер социального права. Но если так, то возможно ли без некоего высшего согласительного органа мыслить себе этот корпоративный строй?».



На фотографии французский философ, публицист и политик Ж. Сорель (1847–1922).

Философия России. С. И. Гёссен. Конспект 79. Гильдеизм и проблема правового социализма Гессена

... право стремится сделать власть пронизываемых им союзов как бы пронизываемой для отдельных членов этих союзов, общение в науке и искусстве преодолевает начало власти, ослабляемое здесь до чисто духовного авторитета. Поэтому формы объективного духа и формы общения личностей, объединяемых вокруг искусства, науки и других культурных ценностей, конституируются категориями, отличающимися еще более «органическим» характером, нежели категории социальных порядков, служащих им опорой.

С. И. Гессен, «О понятии и цели нравственного образования»

В главе четвёртой «Перерождение реального отрицания в преображающее (утверждающее) отрицание» второй части под названием «Эволюция социализма» работы «Проблема правового социализма» (работа представляет собой серию статей, издававшихся с 1924 по 1927 гг. в парижском журнале «Современные записки» (1920–1940), современное издание составлено и выпущено в 2010 году) С. И. Гессен (1887–1950) анализирует идеи гильдейского социализма (гильдеизма). Жизнь общества в её социально-правовом срезе, рассмотренная через оптику гильдейского социализма, представляет собой множество друг на друга накладывающихся и взаимно ограниченных социальных правопорядков. В отличие от права государственного, социальное право не обладает всеобщностью и универсальностью, а складывается в отдельных функциональных объединениях граждан (гильдиях), существующих на началах самоорганизации. Обратимся к тексту:

«Однако, поставив проблему синтеза утверждения и отрицания как творческого перерождения правом государства и хозяйства, ревизионизм и синдикализм оказались бессильными эту проблему разрешить. Значение гильдейского социализма в том именно и состоит, что он представляет собою первую попытку конкретно определить положительные черты нового государства и нового хозяйства на основе расширенной и углубленной идеи права. Социализм, со времени Маркса столь решительно отказывавшийся от всякой положительной живописи будущего строя, тем самым как бы возвращается к своему началу. <...>

Гильдейская организация общества не есть безусловный и неизменный идеал, отменяющий всю предыдущую историю и разом упраздняющий все виды общественного зла. Это не есть определенное по своему содержанию Благо, догматически устанавливающее новое содержание жизни. Теоретики гильдеизма, напротив, подчеркивают «многообразие жизненных возможностей» и считают с тем, что жизнь, в действительности, найдет, быть может решения, не совпадающие в точности с устанавливаемыми теорией положениями. Органически вырастая из настоящего, гильдейская организация мыслится как усовершенствование современной общественной жизни в целом (права и хозяйства, государства и самоуправлений, церкви и университетов и т. д.), которую она нигде не отменяет безусловно, а только поднимает на высшую ступень бытия. Она есть условный порядок, наиболее приспособленный разрешить выдвигаемые современностью проблемы, те многочисленные «кризисы», которые характеризуют именно настоящий исторический момент. Как все человеческое, в будущем она в свою очередь подвергнется преобразованиям. Наконец, она ограничивается преобразованием форм общественного бытия, правовой организации общества, не

предрешая никакого обязательного содержания жизни. Гильдеизм есть поэтому менее всего новое правоверие, идущее на смену сенсимонизму или марксизму. <...>

<...> Гильдеизм означает таким образом распространение принципа самоуправления с политической области и на хозяйственную («промышленная демократия»). Уже сейчас роль союзов производителей (трэд-юнионов) в организации промышленности настолько велика, что современный хозяйственный строй может быть уподоблен дуалистическому государственному порядку. Порядок этот, будучи по самому существу своему неустойчивым равновесием, должен эволюционировать далее в сторону более полной индустриальной демократии. Таким образом, и для гильдеизма профессиональные союзы являются ячейками будущего строя. Однако параллельно с переходом к ним все большего числа социально хозяйственных функций, они сами претерпевают существенное внутреннее преобразование. Если до последнего времени союзы эти были объединениями, преследующими одинаковые (множественные и субъективные) интересы входящих в них лиц, то ныне они во все большей мере становятся корпорациями в подлинном смысле этого слова, т. е. союзами, выполняющими некоторую объективную функцию и объединяющими своих членов общностью той единой цели, которой все они по-разному служат. Отсюда и самое название гильдейского социализма, ибо средневековая гильдия, защищая также одинаковые субъективные интересы входящих в нее лиц, была, однако, прежде всего не союзом-агрегатом, а союзом-общностью: устанавливая цены товаров, качество продуктов, будучи хранительницей производственного предания, определяя права и обязанности участников данного производства и его внутренний распорядок, она имела в своей основе идею объективной функции и идею служения общей задаче, превышающей одинаковые субъективные интересы ее членов. <...>

«Нищета есть только симптом, болезнь — рабство... Социалисты большею частью видели одну лишь материальную нищету вместо того, чтобы уяснить себе, что последняя обусловлена рабством, унижающим человеческое достоинство». Положив в основу своего воззрения идею освобождения труда и поняв социализм как проблему производства, синдикалисты ближе подошли к сути дела. Но ошибка их заключается в том, что они не видели в человеке ничего другого, кроме как производителя. Государство не есть организация производителей, но отсюда не следует, что оно есть — ничто, как утверждает синдикализм. <...>

В пределах, однако, этой верховной собственности государства, стоящей на страже интересов потребителя и возвращающей обществу то, что должно быть «вменено» именно творческой активности общества в целом, гильдия остается независимым и самостоятельным организатором и руководителем производства, то есть своего рода подчиненным собственником. Гильдейский социализм есть идея «совместного руководства (co-management) промышленностью, государством и трэд-юнионами. Собственность на средства производства остается за обществом (community), но трэд-юнионы окончательно признаются государством как естественные контролирующие промышленность органы. <...>

«Производитель и потребитель вместе контролируют цели, между тем как гильдия определяет пути и средства производства». Хотя Фихте, по-видимому, не оказал непосредственного влияния на теоретиков гильдеизма, близость многих положений последнего к теории «замкнутого торгового государства» разительна. Фихте тоже мыслил свое государство как ограниченное рядом договоров, заключенных им с союзами производителей (Produzenten, Künstler und Kaufmänner). В силу этих договоров впервые возникает, по воззрению Фихте, собственность, ибо «основание всякого права

собственности есть право исключения других от некоторой нам одним предоставленной свободной деятельности. никоим образом его не следует полагать в исключительном обладании объектами». Так соприкасаются и государство Фихте и гильдеизм с очищенной идеей собственности либерализма. Социализм есть не право лица на определенные блага (землю, паек и т. д.), как мыслит себе его коллективизм, исходящий из проблемы распределения, а право лица на проявление своей хозяйственной активности, т.е. на свободный труд. В этом смысле между собственностью на землю и правом осуществления какого-нибудь определенного промышленного труда нет принципиального различия. Единственное, что обязано общество предоставить отдельному лицу, — это обеспечивающий его и справедливо вознаграждаемый труд. Это и достигается системой гильдий, получающих от государства, как представителя всего общества в целом, право на осуществление определенного вида хозяйственной деятельности и «допускающих свободный вход и выход из своей среды на разумных условиях». <...>

Как монопольный характер земли выравнивается системой единого поземельного налога, так и монопольный характер синдикально организованной промышленности выравнивается очерченной системой двойной собственности, распределяющей право собственности между государством и союзами производителей. Тем самым каждому лицу обеспечивается его право на свободный труд. <...>

Еще резче высказывается Гобсон: разгруженное от экономических функций, государство одухотворится, станет spiritual state, государством Духа. Оно станет «организованной силой, свободной без всяких препятствий осуществлять те метафизические и духовные принципы, которые отличают освобожденную нацию». Опираясь на особую гильдию самоуправляющихся государственных чиновников, сосредоточивающую в себе «деловую компетентность» технического аппарата управления, государство «станет свободным для того, чтобы играть роль духовного вождя нации». Оно станет «организованной силой, свободной без всяких препятствий осуществлять те метафизические и духовные принципы, которые отличают освобожденную нацию». Опираясь на особую гильдию самоуправляющихся государственных чиновников, сосредоточивающую в себе «деловую компетентность» технического аппарата управления, государство «станет свободным для того, чтобы играть роль духовного вождя нации». <...>

<...> гильдеизм выставляет теорию нового разделения властей, между которыми и распределяется суверенитет, принадлежащий в последнем счете только самому неисчерпаемому никакими отдельными функциями «обществу». Таким образом, на место формального разделения властей по стадиям (законодательная, исполнительная, судебная) гильдеизм ставит идею материального разделения властей по функциям: власть хозяйственная, принадлежащая гильдиям и их высшему объединяющему органу, и власть политическая, принадлежащая территориальным союзам и высшему их органу — государству, причем каждая из этих властей является одинаково и законодательной, и исполнительной. В противоположность им «координирующий орган», которому только принадлежат «высшие формы принуждения», связываемые обыкновенно с идеей суверенитета, и который может быть лишь «синтезом различных существенных по своим функциям союзов», представляет собою «не столько законодательный или исполнительный орган (хотя в известной мере ему по необходимости присущ и тот и другой характер), сколько высшую судебную инстанцию. Он, вообще говоря, не имеет инициативы; он выносит приговор. Это не столько законодательная палата, сколько конституционный суд, или демократический высший суд функциональной справедливости (Supreme Court of Functional Equity)». <...>

Чем сложнее и многообразнее становится деятельность современного государства и местных самоуправлений, тем с большей очевидностью обнаруживается несостоятельность механизма представительства, в силу которого избиратели одним актом вручают на долгий срок легислатуре собранию своих «представителей» право решения всех без исключения вопросов общественной жизни. Чрезмерный рост бюрократии, которой все более и более переходит ведение текущих дел, с одной стороны, и возрастающий индифферентизм избирателей, с другой, являются той почвой, на которой развивается господство «внеконституционного правительства», разных «кокусов», «боссов» и других организаций партийного меньшинства.

*Поэтому, «реальная демократия должна быть основана не на одном представительном собрании с универсальной компетенцией, а на системе координированных функциональных представительных органов». «Истинное представительство подобно истинной демократии, всегда специфично и функционально, но никогда не обще и всеобъемлюще». Демократия предполагает «активное, а не только пассивное гражданство и означает для каждого, по крайней мере, возможность быть активным гражданином, и притом не только государства, но всякого союза, с которым его связали его личность или обстоятельства». Она заключается не в самодержавии представительного собрания, отражающего метафизическую данность якобы готовой общей воли, как некоторой пребывающей в народе его трансцендентной, потенциальной сущности, но в вовлечении в дело законодательства и управления максимума актуальной, реальной воли населения, благодаря чему только впервые создается общая «воля народа». Ибо реальность последней есть реальность процесса, предполагающего постоянную напряженность действия, почему общая воля и есть всегда нечто только искомое и заданное, как искомы и лишь в процессе творческой активности обретаемы самая личность и свобода человека. Гильдеизм, как он охарактеризован выше, имеет своим замыслом достижение истинной демократии. Он означает не ее уничтожение, а ее усовершенствование, преобразование ее механической до сих пор структуры в органическую. В этом смысле функциональное представительство, будучи всегда представительством *ad hoc*, есть как бы предельное понятие для тех «группировок граждан *ad hoc*», которые, по мнению самих ортодоксальных исследователей демократии, должны с целью ее обновления заменить собою универсальные «партии *omnibus*» настоящего времени».*



На фотографии британский экономист Д. Гобсон (1858–1940)

Философия России. С. И. Гёссен. Конспект 80. Правовой социализм Гессена и новое средневековье

... включение в социальное целое (народа ли или класса) подразумевает всегда также и момент личности, ибо всякое социальное целое, наслаиваясь над биологическим родом как особая, своеобразная реальность, представляет собою всегда нечто большее, чем чисто социальное целое, ибо является, в свою очередь, носителем и опорой еще более высокого слоя бытия.

С. И. Гессен, «О понятии и цели нравственного образования»

В главе первой «Расширенная идея права» третьей части под названием «Правовой социализм и новое средневековье» работы «Проблема правового социализма» (работа представляет собой серию статей, издававшихся с 1924 по 1927 гг. в парижском журнале «Современные записки» (1920–1940), современное издание составлено и выпущено в 2010 году) С. И. Гессен (1887–1950) осмысляет позитивный аспект опыта Средневековья в организации социальной жизни. При этом трактовка социальной жизни гильдейским социализмом, по мысли автора, должна быть дополнена пониманием личности как неисчерпывающейся полностью принадлежностью ни к одному из функциональных объединений. В функционально организованном обществе «правового социализма» принцип «функции» является не этическим, а правовым: «... не принцип личности, а принцип социальной организации». Обратимся к тексту:

«Задача заключается в том, чтобы в правовых терминах формулировать существо тех новых институтов, которые вытекают из основной идеи современного социализма — суверенитета права. Хозяйство и государство, бывшие в утопическом и марксистском социализме предметом явного или скрытого отрицания, должны быть конкретно поняты в своем новом, положительном, пронизанном правом и им преобразованном содержании. Бесспорно, бывшее отрицание их социализмом не может пройти бесследно, но должно сохраниться как момент их нынешнего утверждения. Спрашивается: означает ли пронизание хозяйства и государства Правом, ставшее на место их первоначального отрицания Благом, умаление хозяйства и государства или, напротив, их дальнейшее усовершенствование? Хозяйство, лишенное своей фактической гегемонии в обществе, и государство, отрекающееся от своего верховенства в пользу суверенитета права, — уменьшаются ли они как хозяйство и государство или, напротив, существо последних, их идея, реализуется в них вещи большей, чем доселе, степени? <...>

В самых грубых чертах путь этот, первым этапом которого является гильдейский социализм, можно охарактеризовать как множественность ограничивающих друг друга и из недр самого общества возникающих право порядков. В этом расширении идеи права, как права социального, а не только государственного, сохраняется то противопоставление общества государству, которое искони было основным мотивом социализма. Право, понимавшееся со времени абсолютизма и даже Ренессанса как волеизъявление государственной власти, расторгает эту суживающую его связь с государством и понимается шире, как продукт самого общества во всем многообразии выражающих бытие его социальных организаций. Оно возвращается как бы назад — к прерванной рецепцией римского права средневековой традиции, симптомом чего служит повышенный интерес современной теории права к возрождающей эту традицию школе Гирке. <...>

Бесспорно, расширение идеи права за пределы закона, устанавливаемого государством как «выражение общей воли народа», понимание права в первую очередь как независимого от государства права социального ближе к правосознанию средних веков, чем к правосознанию нового времени, которое в явном или скрытом виде определялось теорией общественного договора, отождествлявшей правопорядок с государством. Однако было бы глубоко неправильно видеть в социальном праве современного социализма простой возврат к средним векам, как это полагает родоначальник гильдеизма А. Пенти, не менее решительно, чем Н. Бердяев, отвергающий всю от Ренессанса идущую культуру нового времени. Вся проблема социального права в современном его понимании заключается именно в том, чтобы сохранить вечную правду либерализма, начало человеческой свободы и автономии, раскрытое в «фаустовской культуре». Это и достигается признанием многофункциональности личности, не исчерпывающейся принадлежностью ее к тому или иному общественному союзу.

Как правильно видит Коль, всякая ассоциация функциональна и ограничена той специфической задачей или задачами, которые определяют ее природу. В противоположность этому, личность не исчерпывается своими функциями, она по существу своему универсальна, содержит в себе ядро, лежащее глубже организованной в союзах общности, что именно и выражается в ее принципиальной многофункциональности, в невозможности для нее быть сполна и до конца погруженной в один или несколько определенных союзов.

В этом признании принципиальной непроницаемости личности не только для государства, но для всякого независимого от государства социального правопорядка лежит корень того «более тонкого индивидуализма», от которого не в силах отказаться даже самые крайние представители «средневекового социализма» и который представляет собою неотъемлемое наследие либеральной мысли. В этом и заключается основное различие между современной идеей функции и средневековым правосознанием.

Совершенно верно, что последнее все было пронизано идеей функции. «Хорошее устройство (общества), — говорит (в XII в.) Иоанн Солсберийский, — состоит в правильном распределении задач (функций) между его членами и в соответственных свойствах, силе и внутренней организации каждого отдельного члена; в том, что все члены должны дополнять друг друга и оказывать друг другу взаимную поддержку в исполнении ими своих обязанностей, никогда не теряя из виду блага другого и испытывая скорбь от вреда, претерпеваемого другим. Однако личность, согласно средневековому правосознанию, сполна исчерпывалась своею общественною функциею и постольку мыслилась всецело погруженною в соответствующую общественную организацию. <...>

Свобода личности заключалась поэтому в совершенной погруженности личности в объемлющее ее общественное целое, которое таким образом должно было в собственных пределах предоставить ей возможность всестороннего самовыражения. Поэтому, например, средневековая гильдия была не только хозяйственной организацией: она охватывала своего члена и как церковное братство, из которого она, по-видимому, возникла, обладала своей собственной юрисдикцией (не только по хозяйственным делам) и т. д. Сполна охватывая личность своих членов, она была и хозяйственным, и духовным, и политическим союзом. Ее многофункциональная всекомпетентность была обратной стороной однофункциональности личности, которая только в силу своей принадлежности к данной одной определенной организации хозяйственного характера получала доступ и к политическим правам, и даже к духовным благам Церкви. В свою очередь, и Церковь была не только духовной организацией, но и политическим союзом, осуществлявшим также и

хозяйственные функции. Сочетаясь с абсолютным характером основной ее задачи, универсализм этот естественно приводил к идеалу теократии.

Признание непроницаемого ядра каждой отдельной личности, не исчерпывающейся ее возможными социальными функциями, есть, в сущности, признание сверхправового начала личности. Продукт и регулятор общественных отношений, право есть всегда некоторое (пусть необходимое и имеющее свою оборотную положительную ценность) умаление личности как нравственного начала. Поэтому предположение, что личность сполна охватывается и выражается общественной функцией, означает смешение права и нравственности, придание по существу своему условной (ибо множественной) сфере права того абсолютного и исключительного характера, который присущ превышающей ее и ею не покрываемой сфере нравственности. Совершенно в духе опять-таки Платонова государства средневековье мыслило право по образцу нравственности: отсюда и преобладание в средневековом правосознании идеи обязанности и отсутствие идеи субъективных прав личности как таковой. Права личности проистекают здесь всецело от занимаемого ею места в общественной организации, к которой она, в силу своей однофункциональности, мыслится навсегда прикрепленной. Напротив, именно для нового времени существенно различие между правом и нравственностью, признание субъективных прав личности как таковой, первичных по отношению к государству и, значит, к праву, которое в классической либеральной теории отождествлялось с государством.

<...> идея многогранности бытия и существенной неисчерпаемости Абсолюта ни одной из отдельных выражающих («являющих») его сфер реальности, составляющая центральную идею трансцендентализма и тот незабываемый мотив его, который неотъемлем от всего современного философского сознания вообще, есть не что иное как метафизический аналогон к идее многофункциональности личности и существенной неисчерпаемости ее ни в одной из отдельных выражающих ее функций. И обратно: признание однопланности бытия, на которой, согласно аристотелевски-схоластическому воззрению, располагается в иерархическом порядке мир абсолютных субстанций, в точности соответствовало идее личности как простой субстанции, сполна выражаемой своим местом в общественной иерархии.

Как ни близок нам сейчас средневековый онтологизм, современная философская мысль не может уже сейчас просто вернуться к нему и отказаться от созерцания той сложной множественности планов бытия, которую явила ей философия трансцендентализма. Точно так же современное правосознание не может отказаться от начала свободы как полноты личной активности, не исчерпываемой теми отдельными деятельностями, которыми она выражает себя в обществе, и потому требующей признания принципиальной многофункциональности личности. Из представителей гильдеизма это острее всего сознает Коль: в отличие от Пенти, ограничивающегося лозунгом возврата к средневековью, которое он чрезмерно стилизует в духе «более тонкого индивидуализма», Коль правильно видит подлежащую решению проблему. Функциональная организация не должна растворять личность в функции, но, напротив, должна содержать в себе самой «гарантию признания того факта, что общество основано на индивидах, существует в индивидах и для них и никогда не может трансцендировать волю индивидов, его составляющих». Поэтому именно принцип функции есть не этический, а правовой принцип, не принцип личности, а принцип социальной организации. Поэтому также теория общества должна избегать основной ошибки всех органических теорий, которые отождествляют общественную организацию (ассоциацию) с личностью, мысля и личность, и общественную организацию как простую

субстанцию и полагая, что воля индивидов вполне исчерпывается волей тех организаций, к которым они принадлежат. <...>

Если личность мыслится однофункционально, как простая субстанция, то социальная организация, определяемая соответственной функцией, притязает на личность целиком, исключая другие социальные организации и не признавая неотъемлемых субъективных прав личности, которые в конце концов суть не что иное, как права личности на самовыражение вне данной социальной сферы. В таком случае между множеством отдельных социальных организаций и порождаемых ими правопорядков возможно лишь или иерархическое отношение подчинения (субординации), или отношение взаимного исключения, соперничества и борьбы (дезординации), регулируемое нормами международно-правового характера. Таково и было, в сущности, устройство средневековья: это было время взаимной борьбы между собою различных социальных организаций и их правопорядков, которая статически (в период мира) представляла своеобразное международно-правовое общение, динамически же (по своему замыслу) руководилась универсалистической идеей единой и всеобщей иерархии. Напротив, если личность мыслится многофункционально, как центр многих скрещивающихся в ней, но никогда сполна не выражающих ее, социальных организаций, эти последние должны находиться между собою в отношении взаимно согласованных друг с другом и ограничивающих друг друга правопорядков (в отношении координации).

Идея права есть в таком случае не только идея мира и согласия (*concordia*), как в Средние века, но идея взаимного содействия и сотрудничества (*солидарности*), стимулирования максимальной активности как каждого отдельного социального союза в его специфической сфере действия, так и каждого отдельного индивида. Так понятая идея права не только шире средневековой идеи права, но и либеральной идеи права нового времени, сводившейся к началу разграничения сфер свободы отдельных индивидов. Она вбирает в себя и идею положительной свободы нового либерализма, согласно которой право не только разграничивает готовые сферы свободы предполагаемых равными индивидов, но обеспечивает отдельным, стоящим на разной ступени развития индивидам рост их свободы, понятой в смысле личной активности».



Слева на миниатюре изображен англо-французский богослов, схоласт, писатель, педагог Иоанн Солсберийский (1110–1180)

Философия России. С. И. Гёссен. Конспект 81. Проблема правового социализма, государство и общество

Хозяйство и государство, бывшие в утопическом и марксистском социализме предметом явного или скрытого отрицания, должны быть конкретно поняты в своем новом, положительном, пронизанном правом и им преобразенном содержании.

С. И. Гессен

Во второй главе третьей части «Правовой социализм и новое средневековье» работы «Проблема правового социализма» (работа представляет собой серию статей, издававшихся с 1924 по 1927 гг. в парижском журнале «Современные записки» (1920–1940), современное издание составлено и выпущено в 2010 году) под названием «Государство и общество» С. И. Гессен (1887–1950) критикует гильдеизм и синдикализм. Их основная ошибка, как показывает мыслитель, заключается в механистическом понимании общества и государства. Гильдеизм идеализирует государство и видит в нём идею общества, в то время как государство должно быть координирующей организацией, представляющей полноту функций общества. Синдикализм же отказывается от реальности государства и предпочитает действовать в рамках союзов и объединений отдельных функциональных групп. Обратимся к тексту:

«Для синдикализма, как мы знаем, государство по самому существу своему, по своей идее, а не в исторической форме, есть чисто механическое соединение граждан, этих абстрактных, предполагаемых равными единиц атомистически распыленного общества. Так как ни такого общества, ни такого абстрактного гражданина в современной действительности нет, то государство и отвергается синдикализмом. В противоположность этому гильдеизм (особенно в лице Г. Коля) выставляет идею как бы двойственной природы человека. С одной стороны, как производитель, он характеризуется различными функциями в производственном процессе. В этом своем качестве он «представляется» разнообразными гильдиями и их объединениями. С другой стороны, он обладает и средней сущностью, одинаковой у него со всеми другими членами общества. В этом своем качестве он «представляется» «абстрактным» государством и другими территориальными союзами. Поэтому в гильдеизме организации производителей не отменяют государства, а ограничивают его, делят с ним власть, в последнем счете принадлежащую посредствующему высшему органу, как суперарбитру между многообразной природой человека как активного производителя и одинаковой природой его как пассивного гражданина. За государством, с этой точки зрения, сохраняются те функции, которые относятся к одинаковой природе всех граждан. Сюда, по взгляду Коля, входят хозяйственная функция представительства интересов граждан как потребителей и политическая функция, к которой относится защита личных прав (в частности, семейное право, договорное право и т. д.), а также забота о народном образовании, здравии и т. д. <...>

Бесспорно, что потребление (особенно предметов и услуг первой необходимости) в гораздо большей мере, чем производство, затрагивает в настоящий момент людей одинаковым образом. Но, с другой стороны, считать, что «в потреблении все интересы стремятся быть тождественными, тогда как в производстве они стремятся быть различными», есть ничем не доказанное предположение. Вполне правильно говорит В. М. Чернов, что гильдеизм совершенно не учитывает в данном случае факта корпоративного

движения, которое, вырастая так же спонтанно, как и синдикальное движение, из недр самого общества, независимо от государства, объединяет потребителей в самостоятельные организации, во все большей мере регулирующие эту сторону хозяйственного процесса. <...>

Бесспорно, что в данном пункте гильдеизм отдает еще слишком много дани предрассудку первоначального социализма (общему у него с классической политической экономией) о непроизводительном характере обмена (торговли), что сказывается на неясности самого противопоставления у него производства потреблению. Поскольку «потребление» включает в себе отчасти и обмен, а обмен, как это вряд ли стоит сейчас подробно доказывать, не только «перемещает» блага, но и «создает» ценность (точнее, участвует в создании ценности) благ и услуг, организации потребителей (корпоративные организации) принципиально не так уж отличаются от организаций производителей и вполне могут быть включены в систему социально, а не государственно организованного хозяйства. Государство принципиально так же не может «представлять» потребителей, как оно не может представлять и производителей. Выражаясь в терминах гильдеизма, потребительские организации по существу должны входить в систему гильдейского объединения, а не противостоящую ему систему территориальных союзов, возглавляемую государством. <...>

Ибо если даже допустить, что само хозяйство в достаточной степени «представляется» общегильдейской организацией, включающей в себя и производителей и потребителей, то бесспорно, что хозяйство в целом есть уже больше, чем только хозяйство, и «интерес» его может быть определен лишь в связи с другими, нехозяйственными потребностями и задачами общества. Таким образом, ошибка гильдеизма вызывается тем, что он еще не совсем освободился от механистической концепции общества, мыслящей целостность в терминах тождественной одинаковости. <...>

Лозунг культурно-просветительной деволуции государства, т. е. предоставления заведования и организации образовательной деятельности общества самим участникам образовательного процесса (организациям «производителей» и «потребителей» образования) становится ныне все более и более актуальным. <...>

Ошибка синдикализма заключалась не в том, что он отказывал во всякой реальности «отвлеченному гражданину» и механически составленному из этих ирреальных атомов государству, а в том, что он в этой механистической форме государства видел самое существо последнего, его идею. Но гильдеизм (и не только один Коль) остается именно при этом механистическом понятии государства. Коль прямо определяет государство как «всеобщую территориальную организацию, игнорирующую различия между людьми и обладающую властью принуждения по отношению к всякому, кто нормальным образом действует на его территории», разумея фактически под ним современный парламент, который «притязает представлять меня в отношении ко всем вещам и потому не представляет меня ни в чем, притязает быть всекомпетентным и потому ничего не понимает». <...>

В действительности, однако, деволуция государства путем функциональной организации общества ведет не к умалению государства, а к его возвышению. Она снимает его нынешнюю умаленность и приближает его к его идее. Это значит, что государство есть именно координирующая организация общества и что функция его заключается не в том, чтобы представлять безразличное среднее ничто атомизированной личности, а в том, чтобы представлять полноту взаимносопряженных деятельностей функционально

расчлененного общества. Отсюда следует, что даже при дошедшей до своего предела деволюции, при полном расчленении нынешней универсальной всекомпетентности государства на отдельные функции и распределении последних между самоуправляющимися ассоциациями негосударственного типа, государство в каком-то особом смысле сохранит и свою универсальность, и свою всекомпетентность. В точном определении существа этой новой универсальности и этой новой всекомпетентности и заключается центральная проблематика социалистического государства. Преобразование государства в организацию, координирующую активность самоуправляющихся на основании порождаемого ими социального права общественных корпораций, есть не что иное как до своего логического конца идущее пронизание государства правом. Совершенно неверно считать, что государство таким образом уменьшается в своей активности и даже в своей всеобщности. И та и другая только меняют свое качество. <...>

И, во-вторых, «координирующая, или «союзная» (Joint), организация имеет не столько административный или законодательный характер, сколько, частично сохраняя по необходимости и тот и другой, есть в первую очередь судебная инстанция. Она в нормальных случаях не проявляет инициативы, она выносит приговор». Достаточно вдуматься в эти определения, чтобы убедиться, что активность государства как координирующей организации не столько уменьшается, сколько меняет свое качество. В самом деле, невмешательство постороннего органа в дела, относящиеся к функции соответствующего функционального объединения, предполагает не только отграничение этой функции от других, с нею смежных, но и всегда активно-напряженное, в постоянном процессе находящееся отношение этой функции как целого к целостности всех общественных функций вообще. Координирующая организация должна «блюсти интерес» этой никогда не готовой и данной, а всегда создаваемой и заданной целостности, и уже по тому одному она необходимо должна быть не просто судебной инстанцией, выносящей приговор на основании данного закона, а федеральной организацией, размежевывающей компетенции, предупреждающей конфликты, разрешающей их своим приговором, ставящей отдельным функциональным объединениям общие задачи их деятельности, поскольку они вытекают из целостного интереса всего функционально-расчлененного общества. Не надо забывать, что всякая отдельная функция, взятая как целое, есть всегда нечто большее, чем она сама, и в этом своем качестве она уже есть дело не функциональной только, а сверхфункциональной организации. <...>

Постольку за государством остается универсальность и всеобщность, но всеобщность не содержания, а качества: всекомпетентность принимает характер сверхкомпетентности, предписываемый же извне образец действия заменяется устанавливаемым уровнем требуемой активности. Конечно, так понятое государство не всефункционально, но оно и не бесфункционально, как полагает В. Чернов, а сверхфункционально, то есть в упомянутых пределах установления задач и уровня их разрешения, поскольку они вырастают из целокупного интереса всего общества, оно разрешает вопросы, относящиеся ко всем разнообразным функциям общественного целого. Отношение его к координируемым им функциональным «властям» более всего напоминает отношение федерального государства к государствам-членам федерации. Как в союзном государстве точная определенность компетенции союзных органов обеспечивает сохранение государствами-членами их относительной независимости и дает пример всеобщности, не являющейся тем самым всекомпетентностью, точно так же и в функциональном государстве всеобщность последнего не означает беспредельности государственной власти и ее материальной всекомпетентности. <...>

Постольку к будущему государству вполне применим термин функционального федерализма, отнюдь не исключаяющего, конечно, и федерализма территориального. Впрочем, все это — музыка еще весьма отдаленного будущего. Постепенность процесса деволуции современного государства говорит за то, что путь к функциональному федерализму будет лежать через этап своего рода функциональной автономии, то есть выделения государством различным функциональным объединениям относительно самостоятельной области действия с определенной компетенцией. В этом смысле Пенти и Тейлор (в отличие от Коля) справедливо настаивают на том, что одной из главных функций будущего гильдейского государства будет «признание» государством гильдий и их объединений через наделение их соответствующими «хартиями».



На фото В. М. Чернов (1873–1952), один из основателей партии эсеров и её теоретик.

Философия России. С. И. Гёссен. Конспект 82. Проблема правового социализма, государство как институт координации

Хозяйство, лишенное своей фактической гегемонии в обществе, и государство, отрекающееся от своего верховенства в пользу суверенитета права, — умаляются ли они как хозяйство и государство или, напротив, существо последних, их идея, реализуется в них в еще большей, чем доселе, степени?

С. И. Гессен

Вторая глава третьей части «Правовой социализм и новое средневековье» работы С. И. Гессена (1887–1950) «Проблема правового социализма» (работа представляет собой серию статей, издававшихся с 1924 по 1927 гг. в парижском журнале «Современные записки» (1920–1940), современное издание составлено и выпущено в 2010 году) под названием «Государство и общество» тематизирует общественную функцию государства как координирующего института. «Деволуция» государства должна приближать его к идее «общего дела», требуя «побуждения и ограничения, руководства и контроля, постановки целей и их согласования», иначе говоря, их «координацию» вместо простой «субординации». Государство преобразовывается в организацию, координирующую активность самоуправляющихся общественных корпораций на основании порождаемого ими социального права. Обратимся к тексту:

*«Итак, превращение государства в сверхфункциональное единство функционально расчлененного общества означает не столько умаление его, сколько его расцвет. Совершенно прав Гобсон, говорящий об «одухотворении» государства, о превращении его в подлинного выразителя общей воли, «вождя народа». Функциональная организация общества снимает те умаления государства, которые проистекали от несоответствия его механической структуры органическому строению общества, и постольку приближает его к его идее. Идея эта была в зародыше сформулирована еще Цицероном как *Res Publica* — общее дело. Точнее было бы сказать — общее действие. Особенность всякого правового ограничения (а видимым сейчас пределом такового для государства и является «функциональное разделение властей») заключается в том, что, порождаемое общим действием, оно вместе с тем и его стимулирует. Правовое ограничение государства есть поэтому всегда не умаление, а повышение его активности. По сравнению с абсолютизмом демократия есть ограничение государства субъективными правами его граждан, и притом не только отрицательными правами невмешательства в сферу личной свободы, но и положительными правами действия в интересах роста личной активности. И вместе с тем и именно потому активность демократического государства выше активности государства абсолютистского: если последнее было как бы внешней, механической оболочкой общества, и его машинообразная активность была бессильна вобрать в себя и направить к «общему делу» активность подданных, в которых она видела только материал своего действия, то демократия не только по замыслу своему, но и в действительности была привлечением к «общему делу» множественной активности граждан и через это обогащением и потенцированием совокупного государственного действия.*

Точно так же и дальнейшие ограничения государственной власти «социальным правом» выросших за это время общественных союзов способно только повысить активность государства, задачей которого отныне является дать выражение этой накопившейся активности и сосредоточить ее в едином фокусе своего совокупного

действия. Поэтому, как демократия в большей мере выражает идею государства, чем абсолютизм, точно так же и функционально организованное государство есть больше государство, чем государство демократическое. Противочлен личности как бесконечного источника активности, неисчерпаемого теми отдельными функциями, которые она выполняет в обществе, такое государство есть полнота функциональной активности, сверхфункциональное единство функций, а не их безразличное ничто. Оно есть не только следствие возросшей функциональной активности самого общества, но и техническое средство удержания, сосредоточения и повышения этой активности. Если целые области этой активности отходят от него к другим общественным союзам, то это не значит, что его собственная активность от этого у малывается. Она только переводится в высшую плоскость, в плоскость согласования и сосредоточения частичных активностей других общественных союзов и в этом смысле действительно одухотворяется. Функциональное государство менее, чем какая-либо другая форма государства противостоит «обществу». Напротив, «общество» максимальным образом оказывается здесь вобранным (*aufgehoben*) в государство. Из отрицающего государство начала, каким оно было в первоначальном социализме вплоть до синдикализма, оно становится здесь его внутренней опорой и основанием. В этом смысле можно сказать, что правовой социализм вбирает в себя начало отрицания предыдущего социализма. Но, лишаясь своего абсолютного характера, становясь в нем моментом более обширного целого, отрицание («общество») вместо уничтожения отрицаемого («государства») преобразует последнее в направлении вящего утверждения. <...>

В средние века несовпадение государства с обществом, государственного правопорядка и правопорядка вообще, государства и права было совершенно наглядным. Государство было только одним из общественных союзов наряду с многообразными другими общественными ассоциациями, имевшими независимое от него бытие, вступавшими с ним в борьбу и часто выходящими из этой борьбы победителями. Государственный правопорядок был только одним из видов правопорядка, и притом роль его по сравнению с негосударственным правопорядком, имевшим самые разнообразные источники (обычное право, церковное право, гильдейское право, договорное право феодальной иерархии), была весьма ограничена. Государство само не считало правотворчества своей существенной функцией и в своей жизни даже руководствовалось большей частью не им установленными, а заимствованными из других правопорядков нормами. Впервые абсолютизм провозгласил монополию государственного правопорядка, откуда и идет отождествление государственного правопорядка с правопорядком вообще и поглощения им всех других правопорядков. Параллельно с этим шел процесс частью уничтожения всех других общественных союзов, частью превращения их из корпораций в «учреждения» и органы государства. Ликвидировав все старые феодальные общественные связи, государство стало как бы лицом к лицу с обществом как неорганизованным агрегатом отдельных подданных. Однако, присвоив себе монополию права и сделав правотворчество своей существенной функцией, абсолютистское государство не отождествляло себя с правом: оно считало себя стоящим над правом и на порождаемое им право смотрело лишь как на орудие более обширной и универсальной задачи осуществления общего Блага.

Только с либерализма идет отождествление государства с правом в виде поставления государству в качестве единственной и не исчерпывающей его задачи правотворчества и правоохраны. Государственный правопорядок еще резче мыслится здесь как правопорядок вообще, общество — как простой агрегат отдельных атомов-граждан, нуждающихся для своей общественной жизни только в однообразном, на всю территорию общества распространяющемся правегосударстве. Как мы видели выше, концепция эта вполне разделялась и отрицавшими государство-право марксистами; новый

либерализм, с одной стороны, и ревизионизм, с другой, находятся также всецело еще под ее влиянием. Впервые синдикализм решительно порвал с нею, противопоставив государству социальное право синдикальных организаций. Однако отрицание синдикализмом государства, противопоставление свободного социального права как права истинного, принудительному праву государства как праву мнимому, опять-таки затушевало всю проблему. Только гильдеизм, реставрировав идею государства, вновь поставил — уже в новой плоскости — проблему взаимоотношения государства и права. Смысл лозунга «нового средневековья» в значительной мере сводится именно к отрицанию правовой монополии государства, к признанию государства одним только из общественных правотворческих союзов, наравне с другими, и к различению между государством и государственным правопорядком.

Коль, наиболее разработавший теорию гильдеизма, определенно различает между тремя понятиями: Общества-общения (community), общества-организации (society) и государства, расположенными как бы на двух плоскостях общественного бытия. Плоскость общения есть основная, глубинная плоскость общественного бытия: она кроет в себе полноту последнего, подобно личностям, из которых общение состоит, она характеризуется текучестью своего бытия, неопределенностью очертаний, бесконечностью и многообразием пребывающих в ней интересов и стремлений, неисчерпаемостью ее возможной активности; это есть плоскость обычаев, традиций, конвенциональных правил. Примером таких общений могут служить семья, деревня, город, нация, человечество. Над этой плоскостью возвышается, как его своего рода умаленная кристаллизация, плоскость организованного общества: в отличие от простого общения, организация есть более определенное единство лиц, преследующих общую цель (purpose) или совокупность целей; всякая организация функциональна (или многофункциональна, но не всефункциональна, как в потенции всефункциональна личность и община), то есть преследует ограниченные и определенные цели и руководится в своей деятельности определенными правилами, или нормами, как бы ни были они иногда рудиментарны по форме. Среди этих организаций имеются и такие, которые преследуют одинаковые интересы отдельных членов (например, акционерные компании), но также и такие, которые преследуют некий общий, сверхиндивидуальный интерес (например, церковь, пред-юнионы, университет).

Чем важнее для общества функция, тем «существеннее» она как организация. Обычаи, традиции, условные правила поведения сгущаются здесь до определенного правопорядка. Эта вторая плоскость есть поэтому плоскость социального права, столь же разнообразного, как и разнообразны те отдельные, определенные функции, которые лежат в основе соответствующих организаций. Неправильно вознесенное со времени Ренессанса на какую-то высшую плоскость государство в гильдейском строе относится к этой второй плоскости организованного общества. Оно — один из общественных союзов наряду с другими социальными правопорядками. Однако внутри правопорядков уже, а не порождающих их организаций можно различить тоже как бы два слоя, сообразно степени принудительности, характеризующей отдельные правопорядки. Не будучи простым принуждением, всякое право, однако, содержит в себе возможность такового. Коль различает два главных вида принуждения. Если первое затрагивает имущество лица (штраф) или возможность его деятельности и самовыражения (дисквалификация, исключение из союза, отказ от совместной работы), то второе затрагивает его тело (ограничение свободы передвижения, тюрьма, смертная казнь). Первое частично, ограниченно, условно; второе затрагивает всю личность целиком, оно безусловно. Но именно поэтому, по мнению Коля, эта высшая форма принуждения не может принадлежать ни одной из расположенных на второй плоскости функциональных организаций: представляя личность всегда частично, в одной или нескольких определенных

ее функциях, эти организации (в том числе и государство) не вправе применять к ней принуждения, затрагивающего ее целиком. Применять высшие формы принуждения есть поэтому исключительное право той высшей координирующей организации, которая, объединяя на федеральных началах все функциональные организации, сама бесфункциональна. Однако эта координирующая организация не составляет нового, третьего этажа общественного бытия, она не возвышается над государством и гильдейскими объединениями как некая верховная организация. Ибо она, в сущности, не есть особая организация, имеющая свою специальную (всегда частичную) функцию и порождающая регулирующий ее деятельность (но и отличный от нее) правопорядок. По мысли Коля, она есть не что иное, как судебная власть, то есть сам правопорядок в своей наиболее сгущенной, безусловно-принудительной форме. Как для либерализма государство совпадало с правопорядком, так и в концепции Коля высшая координирующая организация есть не что иное, как правопорядок; поэтому она для него и не совпадает с государством, которое, хотя и порождает свой особый правопорядок, но функции коего не исчерпываются этим порождением. Вкратце концепцию эту можно представить в следующей схеме: текущее в своей неоформленности и неисчерпаемое в своей активности общество-общение (community) сгущается в организованные формы функционально определенных обществ-организаций (плоскость society, в том числе и государства); оформляющим началом деятельности последних являются различные правопорядки, в совокупности своей составляющие социальное право, одним из секторов которого является право государства; социальное право, вообще говоря — условно-принудительное, сгущается опять-таки в особый слой безусловно-принудительного права, реальным носителем которого является координирующая организация, не имеющая, однако, никакой другой функции, как «выносить приговоры», «открывать» право и быть носителем этого сгущенного правопорядка. <...>

Если верно, что основная функция государства есть координация и сосредоточение активности функционально организованного общества (что мы полагаем, в отличие от Коля), то бесспорно, что государство стремится совпасть со своим правопорядком. В этом заключается вечная правда либерализма, тот момент его, который должен войти в будущий социалистический строй и которым этот последний и отличается от средневековья. В этом заключается и относительная правда определения Коля координирующей организации как судебной инстанции. Тезис этот отнюдь не противоречит развитой выше мысли о повышении активности государства в функционально организованном обществе. Поскольку деятельность эта заключается в установлении задач, самостоятельно разрешаемых подлежащими функциональными организациями, т. е. в поддержании определенного уровня активности, установлении качества деятельности, а не предписывании определенных по своему содержанию образцов последней, она будет по преимуществу заключаться не в актах управления, а в актах законодательства и суда. Это будет деятельность установления и поддержания наиболее общего правопорядка: ведь существо права, вообще, заключается в том, что оно более координирует и согласует, нежели навязывает и властвует, касается качества или уровня поведения, а не его содержания. <...>

Полное отрицание государственного суверенитета действительно означало бы совершенный возврат к средним векам, как таковой же возврат означало бы совершенное отрицание совпадения государства и права или полное отрицание субъективных прав личности, укорененных в ее неисчерпаемом социальных функциями ядре».



На фото Дж. Д. Г. Коул (1889-1959), английский экономист, сторонник фабианства, теоретик гильдейского социализма

Философия России. С. И. Гёссен. Конспект 83. Проблема правового социализма, автономное хозяйство

Если в современном общественном строе верховенство формально принадлежит государству, то фактическим гегемоном в нем, бесспорно, является хозяйство.

С. И. Гессен

Третья главы «Автономное хозяйство» третьей части «Правовой социализм и новое средневековье» работы С. И. Гессена (1887–1950) «Проблема правового социализма» (работа представляет собой серию статей, издававшихся с 1924 по 1927 гг. в парижском журнале «Современные записки» (1920–1940), современное издание составлено и выпущено в 2010 году) размышляет об хозяйственной организации при «правовом социализме». Развитие социализма от утопии к реальности, в первую очередь, будучи эволюцией последовательного признания *права*, означает также и признание государства и хозяйства. Важнейшей проблемой нового хозяйственного строя становится *собственность*. В рамках «новой ленной собственности» (форма собственности, при которой отдельное лицо имеет лишь право полного владения, тогда как конечным собственником является всё общество) Гессен различает три её вида, стоящих друг над другом: «абсолютная собственность неорганизованного национального общения», лежащего в основе всех организаций и невыразимого сполна ни в одной из них; распределяющаяся в более или менее сложном иерархическом порядке «верховная (общественная) собственность» и, наконец, «подчинённая (частная) собственность». Обратимся к тексту:

«Освобождаясь от своей искажающей его самого гегемонии, хозяйство становится в известном смысле более хозяйством, чем оно было до сих пор. в этом именно заключается существенное отличие гильдейства от утопического социализма и коммунизма, которые, как мы показали, мыслят хозяйство не столько вознесенным на высшую ступень бытия, сколько, напротив, низведенным до ступени техники и постольку упраздненным. <...>

Извращение хозяйства в современном обществе происходит от того, что оно вышло из своего подчиненного положения в культуре и вместо того чтобы служить удовлетворению потребностей, поставило простое накопление средств своей последней и абсолютной целью. Поэтому проблема заключается в том, чтобы восстановить равновесие между производством и потреблением, поставить предел тому ненасытному, самодовлеющему увеличению производства ради производства, накоплению ради накопления, которое составляет существо капиталистического товарного фетишизма. Такое равновесие имело место в средние века: им обуславливалась органичность, монументальность и устойчивость общественных отношений, и само оно, в свою очередь, обеспечивалось гильдейской организацией хозяйства. «Реставрация гильдейской системы» имеет своей задачей именно восстановление разрушенного равновесия между производством и потреблением и тем самым приближение хозяйства к его истинной идее. Как более органичное и подвижное, чем право государства, социальное гильдейское право должно с возможной полнотой пронизать собою хозяйственную деятельность. Проблема социализации хозяйства есть поэтому прежде всего проблема гильдий как правотворческих организаций, являющихся источником особого хозяйственного права. <...>

Но как раз в этом отношении гильдеизм ограничивается опять таки только постановкой проблемы, продолжая в решениях её обходиться еще старыми, от коллективизма унаследованными, воззрениями. Если А. Пенти, далее других отходя от последнего, смотрит на гильдии как, в первую очередь, правотворческие, «регулирующие» хозяйство организации, то Коль видит в них также производительные товарищества. <...>

Не отрицая возможности и производительных товариществ, Пенти, однако, резко различает между этими «производительными гильдиями» и «гильдиями регулирующими» и усматривает именно в правотворческих полномочиях последних существо нового хозяйственного строя. Своеобразие этого последнего заключается в пронизании его хозяйственным, «социальным» правом, носителями же хозяйственного правопорядка являются именно «регулирующие гильдии». Постольку Пенти решительно высказывается за частную собственность на орудия производства: всякий собственник — будет ли это отдельное лицо или производительное товарищество — должен подчиняться тем правовым, ограничивающим произвол собственника нормам, которые устанавливает гильдия и которые заставляют превалировать в собственности начало функции, т. е. удовлетворения объективной общественной потребности. Ибо существо нового хозяйственного строя заключается не в перемене собственника, а в преобразовании самого института собственности. Но именно такое преобразование есть дело регулирующей, а не производительной гильдии. <...>

Как в вопросе о хозяйственных функциях государства Коль дает не столько высший синтез коллективизма и синдикализма, сколько эклектическое примирение обоих, точно так же и здесь он чисто механически соединяет национализацию и синдикализацию, не усматривая, по-видимому, никакой третьей возможности. Его «индустриализм» слишком еще отдает былым коллективизмом, как и в государстве его еще слишком много абстрактного, механистического атомизма. Аналогично проблеме будущего государства, и проблема будущего хозяйственного строя в значительной мере заключается в том, чтобы найти подлинный синтез между «медиевизмом» и «индустриализмом», между старым средневековьем и индивидуализмом нового времени. <...>

Преобразование государства на основе принципа функции означает, как мы знаем, победу начала координации над началами субординации и дезординации и в связи с этим превращение безусловного суверенитета государства в условный. Слитые в понятие суверенитета материальная и формальная всеобщность власти распределяются между государством как координирующей организацией, с одной стороны («компетенция компетенций»), и множественными координированными социальными правопорядками — с другой. Суверенитет же, в безусловном смысле этого слова, принадлежит, с этой точки зрения, всему обществу в его подвижной и живой полноте, «обществу-общению», по схеме Коля, которое, именно в силу своей живой подвижности, не выразиимо никакой (всегда частичной) общественной организацией, ни их совокупностью. Но точно так же дело обстоит и с собственностью.

Критика коммунизма и относящегося сюда рассуждения Прудона показала нам, что и собственность в смысле безусловного неограниченного права лица над вещью может принадлежать не обществу-организации, как бы обширно и универсально оно ни было, а только обществу-общению, т. е. всей полноте общественного бытия, не могущей, однако, быть представленной никакой организацией. Но это именно значит, что абсолютное понятие собственности так же не соответствует структуре современного общества, как не соответствует ему абсолютное понятие суверенитета. Собственность по существу своему обусловлена моментом общественной, ограничивающей ее как

присущее ей качество, причем рост этого социального момента собственности имеет своим естественным пределом распределение права собственности между несколькими инстанциями. Как «распределение суверенитета» заключается в выделении из него нескольких кругов компетенций (в том числе и «компетенции компетенций»), приурочиваемых к различным право порядкам и только в координированности своей асимптотически приближающихся к суверенитету в его безусловном смысле, точно так же и распределение собственности как исключительного и безусловного права лица над вещью заключается в отягощении собственности обязательствами, приурочиваемыми к различным лицам, находящимся в некотором иерархическом между собой отношении. <...>

Так совершенно правильно некоторые современные правоведы истолковывают обязательства, возлагаемые на предприятие тарифным договором, как отягощение предприятия (понятого как объект права) обязательствами, аналогично отягощению земельной собственности. В этом смысле они говорят даже о возникающей здесь двойной собственности: верховной (*Obereigentum*) — хозяина предприятия, и подчиненной (*Untereigentum*) — объединенных тарифным договором рабочих. Еще дальше идет в оценке тенденций современного хозяйственного развития Отмар Шпанн. Пределом этого развития является, согласно его воззрению, восстановление в особой форме ленной собственности, существо которой заключается в том, что, оставаясь по форме собственностью отдельного лица (частного или коллективного), она по содержанию своему есть исполнение общественной функции и в этом смысле только управление вещью, верховным собственником которой постольку является общество.

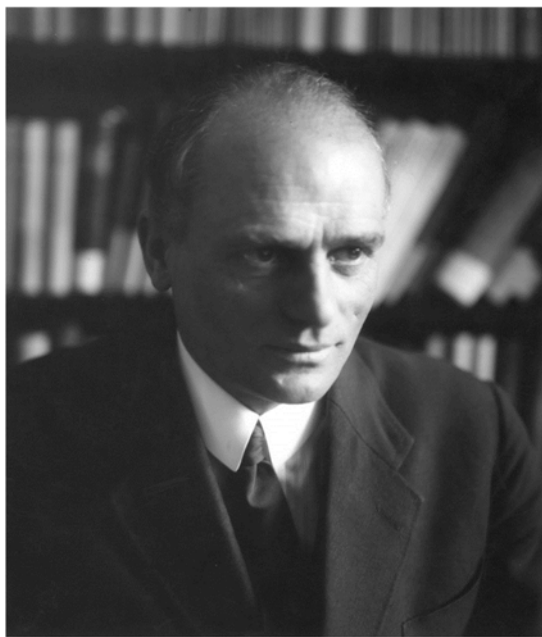
В самом деле, если бы общество было сполна представимо государством или какой-нибудь другой общественной организацией, то отношение здесь было бы простым отношением собственника и управителя, как то и полагает коллективизм. Но так как общество не представимо ни одной своей организацией, то эти последние (в том числе и государство) являются только верховными, а не абсолютными собственниками, и, с другой стороны, управление есть не простое управление, а лен (*Leben*, а не *Verwaltung*), т. е. подчиненная собственность. На место привычных для либерально-коммунистического мышления отношений субординации и дезординации и здесь становится опять-таки более сложное и тонкое отношение координации. <...>

Ограниченность Коля, объясняющаяся отмеченным уже выше эклектическим стремлением его примирить синдикализм с коллективизмом, заключается в том, что он чрезмерно упрощает и унифицирует решение вопроса: вместе с коллективизмом он оставляет за государством верховную собственность на орудия производства и вместе с синдикализмом непосредственным собственником признает синдикаты. Но если верен данный нами выше анализ функций государства и отношения его к хозяйственной организации общества, то очевидно, что государство осуществляет свою верховную собственность не непосредственно, а именно через посредство хозяйственной организации общества, включающей в себя организации производителей и потребителей.

А это значит, что гильдии являются, вообще говоря, не непосредственными собственниками земли и предприятий, а только представителями общества как верховного собственника. В самом деле, верховная собственность не есть абсолютная собственность в смысле неограниченного права использования и злоупотребления. Она есть не что иное, как сгущенная совокупность правовых обязательств, лежащих на собственности, опутывающих и пронизывающих ее в направлении ее объективного функционирования. <...>

Но если социализм есть господство социального права, тогда верховная собственность есть не что иное, как лежащая на личной, частной собственности сгущенная совокупность правовых обязательств и, соответственно, полномочий, адресатами которых (и следовательно, участниками верховной собственности) являются творящие социальное право организации. Именно потому, что последний абсолютный собственник есть общество, не представимое, однако, сполна никакой общественной организацией, верховная собственность может быть только распределена между множеством координированных между собою общественных организаций, подчиненная же (частная) собственность может принадлежать всякому, кто проявляет достаточно активности, чтобы быть ее держателем. Во избежание недоразумений подчеркиваем еще раз особо, что такими частными собственниками-держателями, конечно, могут быть (и, вероятно, в возрастающем количестве будут) и самые разнообразные коллективные лица: общины, кооперативы, города, области, государство и самые гильдии. Но в таком случае эти последние действуют уже как «единые частные лица», а не как творящие социальное право общественные организации, и в качестве именно частных лиц они являются такими же, как и все другие частные лица, подчиненными собственниками, ленными держателями, имеющими своих «хозяйственных сюзеренов» в лице соответствующих функциональных и территориальных организаций. <...>

После всего сказанного отличие новой ленной собственности от феодальной ясно само собой. Это есть, в сущности, то же знакомое нам отличие координации от дезординации и субординации. Прежде всего, феодальная система оставляла вне гильдейской организации и соответственного социального права все сельское хозяйство. Если феодал в целом и составлял звено феодальной иерархии, то внутри себя, как мы уже указывали, он представлял собою темное, не просвеченное социальным правом пятно. Отдельные феодалы как хозяйственные единицы, находились между собою в отношении дезординации, представляя собою более или менее замкнутые «домашние» хозяйства. Вне прочного и устойчивого отношения друг к другу находились также и однородные гильдии различных городов, бывшие чисто локальными организациями».



На фото О. Шпанн (1878–1950), австрийский экономист, социолог и философ-младоконсерватор.

Философия России. С. И. Гёссен. Конспект 84. Проблема правового социализма, хозяйственное право

В противоположность суверенитету государства и гегемонии хозяйства, суверенитет права не означает ни принижения, ни умаления подвластных.

С. И. Гессен

Третья и четвертая главы («Автономное хозяйство» и «Право как орудие духа») третьей части «Правовой социализм и новое средневековье» работы С. И. Гессена (1887–1950) «Проблема правового социализма» (работа представляет собой серию статей, издававшихся с 1924 по 1927 гг. в парижском журнале «Современные записки» (1920–1940), современное издание составлено и выпущено в 2010 году) завершают основную часть запланированной, но не опубликованной при жизни книги «Правовое государство и социализм». В эту книгу, помимо рассматриваемой серии статей «Проблема правового социализма», пролога «Крушение утопизма» (также проанализированного нами), должно было войти приложение из трёх статей – «Новая программа австрийской социал-демократической партии и съезд в Линце», «Новые аграрные программы европейских социалистических партий» и «Генрих де Ман как теоретик социализма». Мы не станем делать отдельные очерки по данному приложению, ограничившись основной серией статей, которая и носит название «Проблема правового социализма». Данный очерк, завершающий анализ этой работы, тематизирует право в качестве центральной ценности правового социализма во всех сферах, включая хозяйственную. Как утверждает философ, право – это одно из наиболее мощных и надёжных инструментов духа, и именно признание и утверждение права отличает социализм от коммунизма. Согласно Гессену, правовой социализм не только освобождает труд, но и осуществляет через него духовное преобразование вещей, которые во всё большей степени становятся материальным пространством проявлением человеческой свободы. Обратимся к тексту:

«Автономия хозяйства отнюдь не противоречит требуемой нами подчиненности его высшим культурным ценностям, как свобода личности не противоречит, а требует укорененности ее в сверхличных началах, в служении которым личность впервые обретает себя самое. Капитализм развязал хозяйство, раскрепостил собственность, связанную путями, частью не имевшими вообще хозяйственного происхождения, частью утратившими свой хозяйственный смысл. Но осуществленная им свобода хозяйственной деятельности была субъективной свободой, более произволом хозяина, чем свободой хозяйства. Раскрепощенное хозяйство, не знающее более никаких связывающих его пут, постепенно стало гегемоном всей общественной жизни. Однако само оно стало жертвой своей собственной гегемонии, подпав под власть чисто субъективной, дурной бесконечности накопления ради накопления, производства безличного товара на неопределенный и неведомый рынок — единственно ради выколачивания «ценностной разности», руководимого стремлением к наживе. В широком масштабе оправдалось здесь мудрое слово Платона о рабстве тирана. Проблема правового социализма заключается в том, чтобы эту искаженную, субъективную свободу облагородить и возвысить до подлинной объективной свободы. Обобществление собственности или невозможно вовсе, или оно есть не что иное, как ее объективация. Предвидимая нами реставрация ленной собственности направляется единственно против этой искаженной в субъективный произвол собственника личности хозяйственной свободы. Поэтому и сгущающееся в институт верховной собственности опутывание собственности есть не возложение на собственника чужеродных хозяйству функций, а, напротив, оно вытекает из чисто

хозяйственных мотивов и притязает иметь последствием своим потенцирование хозяйственной функции собственности. Это есть не обременение хозяйства вне хозяйственными функциями, а самоопределение его изнутри им же самим порождаемым хозяйственным правом. Многофункциональность личности, неисчерпаемой до конца своими всегда частичными функциями, сохраняется здесь в полной мере: опутывается только производительное имущество, а не личность собственника и значит только та частная функция личности, которая имеет в собственности точку приложения хозяйственной активности. <...>

Дюги совершенно прав, говоря, что характерный для современности процесс социализации собственности есть, в сущности, не что иное как автономизация производительного имущества, все более и более выполняющего свойственную ему объективную хозяйственную функцию и тем самым освобождающегося от присущего ему еще субъективизма. Но это означает именно дальнейшее углубление свойств предприятия как предприятия, поскольку уже существо последнего заключается в выделении имущества в самостоятельную производственную единицу. Если новая верховная собственность затрагивает не личность собственника в ее целом, а обособляющуюся в предприятие собственность и значит только хозяйственную функцию собственника, то, с другой стороны, в отличие от феодальной собственности, она охватывает данную хозяйственную функцию всесторонне, в ее отношении к целостности других хозяйственных функций. На этом основана ее объединяющая, координирующая хозяйственную деятельность роль и опутывающие собственность нормы хозяйственного права, и вменяемая разным ступеням верховных собственников дифференциальная рента отдельных предприятий имеет целью своей взаимное координирование их деятельности, согласование ее в интересах целого народного хозяйства. Постольку собственность действительно перестает быть исключительно частно-правовым институтом, в ней выделяется слой, который с относительной правильностью можно назвать публично-правовым. <...>

Однако, несмотря на всю тождественность встающей здесь проблематики, процесс релятивирования собственности в известной мере прямо противоположен процессу релятивирования суверенитета государства. «Деволуция» последнего имеет своим пределом совершенное впадение государства в правотворческую деятельность поддержания общественной активности на определенном уровне. За государством остается как бы чистое качество деятельности, тогда как содержание деятельности государство предоставляет общественным организациям и частным лицам. Направляясь на качество активности, активность государства обнаруживает себя как монистическое начало координации.

В этом же направлении идет и опутывание собственности правовыми нормами, так же как и отягощение ее приурочиваемыми к разноступенным общественным организациям обязательствами. Оно имеет целью своей повышение активности собственника и удержание ее на определенном качественном уровне, блюсти который и составляет задачу верховных собственников. Напротив, за непосредственным частным собственником остается как бы чистое содержание хозяйственной активности. Правовое окружение собственности носит как бы спиралеобразный характер: определяя качественный уровень хозяйственной активности, ее напряженность, оно оставляет за собственником определение направления активности, т. е. хозяйственную инициативу и предприимчивость, постольку собственность остается средоточием хозяйственного плюрализма, множественным противочленом формального начала координации. Соответственно этому, и самый процесс образования верховной собственности можно

было бы, в противоположность процессу деволуции государства, назвать процессом «инволюции собственности». <...>

Если обобществление собственности есть, как мы это старались показать, ее объективация и своей оборотной стороной имеет индивидуализацию собственности, то это означает вместе с тем ее одухотворение. Хозяйственная деятельность обнаруживается тем самым как разновидность духовной активности, в корне своем родственная всем прочим видам духовного творчества и кроющая в себе все то же таинственное единство объективного и личного начал. Более того: обобществление хозяйства, как оно осуществляется в функционально организованном обществе и выражается в гильдейской самоорганизации хозяйства и ленной собственности, означает еще в другом, более глубоком смысле одухотворение хозяйственной деятельности. Уже сама гильдия объединяет своих членов не одинаковостью их субъективных интересов, а общностью того объективного дела, которому они все служат.

Но косвенно, поскольку «общий интерес», представленный соответствующими социальными организациями, есть не простая сумма одинаковых субъективных интересов входящих в них лиц, а тождественный интерес того дела, которому они все служат, обязательства эти суть обязательства и перед материальным субстратом, который лежит в основе соответствующей хозяйственной деятельности. Хлеб, Лес, Уголь, Металл, Хлопок и все другие природные объекты хозяйственного труда тем самым как бы втягиваются в правовое общение, поступают под охрану права, которое все более перестает быть «разграничением субъективных интересов отдельных лиц» и приобретает печать объективности. Право не отменяется Благом, но вбирает его в себя, благодаря чему самое право расширяется в своем содержании и объективируется. В этом отношении будущее функционально организованное общество опять-таки соприкасается со средневековьем, когда гильдии и цехи, по крайней мере по замыслу той эпохи, были не только защитниками личных прав своих членов, но и хранителями тех природных даров, которые были вверены Богом человеческому труду и искусству. Субъективизм современного хозяйственного уклада, тесно связанный с механическим строением общества и приводящий к овеществлению человеческого труда, уступает место объективизму хозяйственного строя, органический характер которого означает не только освобождение труда, но и одухотворение через труд самих вещей, становящихся во все большей мере материальным поприщем человеческой свободы. <...>

Безнадежно отравленный духом Просвещения, марксизм «поставил Гегеля на голову» и пытался понять право и государство как простую произвольную «способа производства». Как эмпиризм мнил получить знание в результате нагромождения незнания (слепых восприятий), как ассоцианизм мнил получить память в результате накопления физиологических следов в мозгу, так и марксизм думал что-либо понять в праве, государстве и хозяйстве, производя их из простой суммы бесправия, бесхозяйственности и безгосударственности. Как будто сумма нолей, как бы велика она ни была, может дать положительную величину, хотя бы отражённо, хотя бы только иллюзорно существующую! <...>

Марксизм унаследовал от Просвещения мнимую теорию прогресса, согласно которой новое механически получается из простого нагромождения старого, и весь процесс развития, фаталистически определяемый прошлым, одновременно и обесценивает это прошлое, пожираемое без остатка каждой новой последующей ступенью, ради которой только эта предыдущая существовала и которая, в свою очередь, обречена провалиться в дурную бесконечность бесцельного и бессмысленного процесса. Эволюция социализма как мы ее старались выше обрисовать, есть непрерывный отказ от этой

теории прогресса: именно эта последняя лежит в основании марксистского фатализма, полагающего, что простое отрицание настоящего само собой приведет к будущему, которое нет нужды представлять себе конкретно, раз оно просто, как будущее, неминуемо лучше настоящего. В действительности прогресс не есть порождение из ничего, почему он и не достигается простым уничтожением. Если прогресс существует, то он есть приближение эмпирической действительности к исконной реальности идеи.

<...>

Поскольку идея определяет направление движения, она есть сила: государство, хозяйство, наука не могут развиваться иначе, как подчиняясь закономерности или внутренней логике развития, заложенной в идеях. Но сила идеи осуществляется лишь в усилиях людей, направленных на отмену умаляющих идею в эмпирической действительности ограничений. Наука не может не развиваться так, как того требует внутренняя ее логика, закономерность истины. Но для того чтобы она развивалась, необходимы усилия людей, устраняющих все то, что мешает истине явиться во всей своей полноте, что умаляет исконное всезнание до нашего ограниченного человеческого знания. Как прогресс науки есть продукт творчества, так прогресс государства права и хозяйства достигается в результате творческих усилий. Но как первый есть открытие истины, а не рукотворное создание ее из ничего, точно так же и второй есть снятие с идеи государства, права и хозяйства тех ограничений, которыми в исторической действительности умалена их идеальная полнота. Закономерность идеи не исключает, а требует человеческой свободы. История есть сразу проявление и этой свободы, и этой идеальной закономерности мира. Поэтому отвергать прошлое значит утверждать его вечный смысл так же как, только стремясь к сверхвременной идее, можно сохранить прошлое, бывшее ее частичным и неполным осуществлением. Такое понимание прогресса не представляет собою чего-нибудь нового в философии. Аристотелева «первая энтелехия», вневременное бытие которой определяет собою осуществляющий ее временный процесс развития, Гегелево «в себе бытие», идеи, раскрывающейся в процессе истории до «в себе и для себя бытия», — все это варианты той же мысли, в сущности, мысли о том, что Абсолютное не есть только последняя ступень развития, но сразу и его конец и начало. К нему можно прийти потому, что оно уже есть в начале, и с другой стороны, оно нуждается в нашей свободе, без которой оно не раскрылось бы во всей своей полноте.

<...>

В наше время Бергсон на целом ряде основных философских проблем подтвердил еще Равессоном высказанную формулу, что материя не порождает духа, а только его ограничивает. И даже более: она есть не что иное, как предел максимально рассеянного и в этом смысле косного, дезорганизованного бытия духа. Точно так же и государство, и высшие области «духовной» культуры не порождаются материей хозяйства, а только ограничиваются ею. Более того, самая эта умаляющая государство и другие ценности культуры, в частности и самое хозяйство, «материя» есть не что иное, как своего рода рассеяние, взаимная их дезорганизация и несобранность. Если, как мы показали, проникание хозяйства и государства правом есть их одухотворение, то именно потому, что право есть начало координации, т. е. организации активности и через это концентрацию. Как хозяйство одухотворяет природу, сосредоточивая в резервуарах капитала («предприятиях») ее рассеянные производительные силы, так и государство одухотворяется, становясь координирующим центром активности общества. Право есть одно из самых мощных и верных орудий Духа. Именно признанием Права и утверждением Духа отличается социализм от коммунизма. Это не есть только тактическое различие в средствах. Социализм и коммунизм не суть даже два разных понимания одной и той же цели. Это два разных мировоззрения, различающихся между

собой, как сила и право, материализм и идеализм, уничтожение (Vernichtung) и творческое преобразование (Aufhebung)».



На фото Л. Дюги (185 –1928), французский юрист, специализировавшийся на публичном праве и прибегавший в своих работах к методу т. н. «социологического позитивизма»

Философия России. С. И. Гёссен. Конспект 85. Идея уровней бытия в философии Гессена

Таким образом, человеческий индивид существует как бы в четырех уровнях бытия, которым соответствуют четыре уровня воспитания: как организм психофизический, как общественная личность, как личность, включенная в культурную традицию, и как член Духовного Царства.

С. И. Гессен, «О противоречиях и единстве воспитания»

Строение реального мира имеет форму наслоения. Каждый слой является целым порядком сущего. Главных слоев четыре: физически-материальный, органический-живой, душевный, исторически-духовный. Каждый из этих слоев имеет свои собственные законы и принципы. Более высокий слой бытия целиком строится на более низком, но определяется им лишь частично.

Н. Гартман, «Старая и новая онтология»

Прежде чем мы перейдем к анализу следующего блока материалов С. И. Гессена (1887–1950), а именно его поздних статей, обратимся к вопросу, ответ на который относительно прояснит для нас весь замысел философа, отражённый в его политико-правовой мысли, педагогике, этических и эстетических концепциях. Речь идёт об идее «послойного» строения иерархически организованного бытия, позволяющей Гессену рассматривать каждый аспект реальности в его самостоятельности (то есть избегая редукционизма), но не в изоляции. Так, в праве, если оно является правом, согласно Гессену, просвечивают высшие сверхправовые ценности (прежде всего, любовь), в утверждении которых право участвует своим особым образом, присущим именно этой форме ценностей. В этой связи следует указать на заметное пересечение идей Гессена и Н. Гартмана (1882–1950), семинары которого в Германии русский философ посещал в 1909–1914 годах. Так, Гартман говорил о четырёх уровнях бытия: неорганическом (физическом), органическом, душевном и исторически-духовном. Каждому этому уровню соответствуют собственные принципы, которые отмечают невыводимость более высоких уровней из более низких – в мире имеется лишь частичная определённость одних другими.

Известные пересечения (вплоть до текстуальных) с этой идеей можно обнаружить в «Моем жизнеописании» (1947) Гессена. В ней философ, используя образ «геологической структуры земной коры», также говорит о четырёх планах бытия, конкретизированных по отношению к человеку: плану биологического бытия (природа), плану общественного бытия, плану духовной культуры и плану благодатного бытия. К сожалению, мы не можем детально проанализировать гессеновскую концепцию четвёртого («сверхкультурного») уровня бытия человека, поскольку её проработка была произведена в сгоревшей во время Варшавского восстания работе «Философия воспитания». В связи с данной концепцией можно лишь отметить, что «религиозный ракурс» в философии Гессена появился в результате активного осмысления философом наследия В. С. Соловьева и Ф. М. Достоевского, чему будут посвящены несколько последующих очерков. Здесь же отметим, что своеобразный философский «структурализм», как это называл ученик Гессена А. Валицкий (1930–2020), ярко проявил себя и в гессеновской тематизации различия культурного и общественного слоя человеческого бытия. Если последний – это сфера фактической социализации, формирующей как бы «вторую природу», мир власти и подчинения, усвоенных и непроблематизируемых образцов, то первый (мир культуры) – это сфера долженствования, неисчерпаемых целей-заданий, духовных ценностей.

Раскрывая в «Основах педагогики» (1923) принцип иерархической структуры на уровне самой культуры, Гессен, как известно, выделяет в ней последовательно уровни цивилизации (нормы хозяйства и техники), гражданственности (право и государство) и образованности (наука, искусство, нравственность и религию). Обращаясь к «Философии права русского либерализма» Валицкого, раскроем методологическое значение «структурализма» Гессена. Приводим выдержки из текста:

«... важным компонентом философского метода Гессена был структурализм. В «принципе структуры», который он тесно связывал с «принципом конкретного единства», он видел проявление духа времени, предвещающее скорое преодоление кризиса культуры. По его представлению, структура состоит из трех элементов: 1) идея целостности, направленная против атомизма; целостности конкретной, то есть соединяющей единство с плюрализмом и принципиально различающейся от монизма, являющегося тоталитарным извращением единства; 2) идея «иерархии слоев», направленная против генетического редукционизма; и, наконец, 3) идея автономии, противостоящая натурализму и психологизму. Все эти компоненты соединены некой диалектической связью, которая предотвращает губительное обособление (изоляция) и абсолютизацию какого-то из них, устраняя тем самым опасность интерпретации цельности как тотальности и автономии как автаркии. Таким образом, они оказались неотделимы от диалектики как неотъемлемо присущие ей. Лингвистический структурализм пражского кружка Гессен использовал для дополнительной аргументации в пользу этого философского метода, восходящего к Платону.

Диалектический метод Гессена, да и вся его философия, отстаивали объективный и универсальный статус ценностей: Не имея физического существования, утверждал он, ценности имеют «всеобщее значение» (allgemeine Geltung); следовательно, их способ существования не зависит ни от индивидуальной психики, ни от сверхиндивидуального коллективного сознания. Их объективность и универсальность состоят в их «внутреннем качестве», которое нельзя вывести из социальных условий, равно как и сделать зависимым от субъективного признания их общественной группой. В отличие от норм общественной жизни, культурные ценности воздействуют не средствами подавления, но с помощью «призыва», направленного к людям как свободным духовным существам, или личностям. Мир ценностей представляет собой иерархическую многослойную структуру, ценности диалектически связаны друг с другом и проникают одна в другую; высшие «просвечивают» сквозь низшие, а низшие одновременно и отрицаются, и сохраняются (aufgehoben) в высших ценностях. История есть процесс реализации ценностей, но «внутреннее свойство» ценностей не зависит от меняющейся исторической ситуации. Философия — это самоосознание человека как существа, реализующего ценности или, что то же самое, творящего культуру. (Каждая культура есть не что иное, как некий комплекс духовных ценностей, реализованных в истории). Практическим применением философии является педагогика, или наука о воспитании.

Теперь мы можем понять, почему педагогические работы Гессена имеют ключевое значение для понимания его философии и почему его философская педагогика, направленная равно против натурализма и социологизма в воспитании, определяется как «педагогика культуры». Все вышесказанное требует, однако, определенной оговорки. Гессен принял термин «педагогика культуры» как адекватно характеризующий его «Основы педагогики», но позднее, в своем философском развитии, он попытался расширить эту точку зрения. В «Философии воспитания», погибшей во время Варшавского восстания, он развил идею сверхкультурного и сверхдуховного уровня человеческого существования, описывая который он использовал религиозную терминологию. Первые

очертания этой концепции появились в его книге «О противоречиях и единстве в воспитании».<...>

Появление в мысли Гессена религиозной перспективы было вызвано его глубоким интересом к русской философии, прежде всего к Вл. Соловьеву и Достоевскому. У Соловьева он воспринял идею «всеединства», которую противопоставил как атомистическому плюрализму, так и застывшему монизму, и из которой он вывел свой диалектико-структуралистский метод; критика им изоляции и абсолютизации отдельных элементов диалектической целостности прямо соотносится с соловьевской критикой «отвлеченных начал». Достоевский был для него величайшим русским мыслителем, работы которого заслуженно можно назвать настоящим «руководством к жизни». В «Братьях Карамазовых» он видел формулировку и интуитивное решение глубочайших проблем современной этики. «Эта книга учит нас прощать», — говорил он.

Увлечение Гессена идеями Соловьева и Достоевского было красноречивым свидетельством его близости к так называемому русскому философско-религиозному возрождению начала XX в. На русских мыслителей, которые прошли эволюцию, по определению Булгакова, от марксизма до идеализма, Достоевский и Соловьев произвели столь глубокое впечатление, что многие из них после встречи с этими двумя писателями вступили в новую фазу своего духовного развития, на сей раз «от идеализма к религии». Влияние Достоевского было очень сильным, но обычно (с некоторыми существенными исключениями, такими как Л. Шестов) опосредовано Соловьевым, — его философия Богочеловечества и реинтеграции позволяла открыть глубокий философский смысл идей великого писателя. Как я упоминал в другом месте, не будет преувеличением сказать, что целое поколение русских философов и религиозных мыслителей воспиталось на философии Соловьева и одновременно испытало глубокое влияние Достоевского... ».

Основная корреляция	Ступени любви	Ступени бессмертия	Планы воспитания	Ступени счастья
1. План биологического бытия				
Биологическая особь – биологический вид – наследственность	Половое влечение	Бессмертие в потомстве	Опека и дрессировка (<i>Pflege und Dressur, Care and Training</i>)	Наслаждение
2. План общественного бытия				
Индивид – социальная группа – власть	Appetitus socialis, attachment au groupe sociale	Длительность группы по времени, “обычное” предание (воспроизводящее прошлое)	Обработка молодого поколения соответственно потребностям группы	Триумф Success
3. План духовной культуры				
Личность – духовное общение – ценность)	Эрос (любовь совершенного, любовь ценностей: “любовь к дальнему”)	Историческое бессмертие в прекрасных произведениях и занятиях, творческое предание (преодолевающее прошлое)	Образование (<i>Bildung, Culture</i>), соучастие в культурных ценностях. Self-realization of personality	Удовлетворение от исполненного должностования (“Ты им доволен ли, взыскательный художник”)
4. План благодатного бытия				
Душа человеческая – Царство Божие – Бог)	Caritas (Любовь к ближнему и любовь к Богу как потенциальная любовь к ближнему)	Личное бессмертие	Спасение (<i>Erlösung, Deliverance</i> , the super spiritual process of making one's soul free from Evil)	Радость (joie joy)

Схема уровней бытия человека из «Моего жизнеописания» Гессена.

Философия России. С. И. Гёссен. Конспект 86. Достоевский в творчестве Гёссена

Самый подход Гёссена к проблеме романа верен и оправдан неустранимой задачей найти единство художественного и идейного смысла романа, диалектическую связанность образов, в нем действующих. Это внутреннее единство романа хорошо подчеркивается уже его заглавием «Братья Карамазовы», подчеркивающим, что дело идет о них, как братьях, образующих одну семью. Можно утверждать поэтому, что «карамазовщина», как целое, и есть собственно тема Достоевского; замысел романа синтетичен как раз уже в том, что основные действующие лица не просто принадлежат к одной семье, но все несут на себе печать «карамазовщины», с разных сторон освещая ее загадку и ее проблематику.

В. В. Зеньковский

Как мы указывали в предыдущем очерке, Ф. М. Достоевский (1821–1881) играл значительную роль в творчестве С. И. Гёссена (1887–1950). Так, по свидетельству А. Валицкого (1930–2020), именно под влиянием Достоевского, прочитанного во многом в свете идей В. С. Соловьёва (1853–1900), «поздний» Гёссен вводит четвёртый план бытия человека, находящийся над природным, социальным и культурным, а именно – план благодатного бытия. Материалы, где бы Гёссен подробно развивал эту тему, к сожалению, были утрачены во время пожара в Варшаве в 1944 году. Тем не менее, отчасти тематизировать этот аспект его философии помогают гёссеновские размышления над творчеством Достоевского, которые должны были составить существенную часть задуманной им перед началом Второй мировой войны книги «Добро и зло в творчестве русских мыслителей». Она должна была включать в себя такие статьи, как «Трагедия добра в «Братьях Карамазовых» Достоевского», «Борьба утопии и автономии в мировоззрении Достоевского и Соловьёва», «Лев Толстой как мыслитель», «Трагедия зла (Философский образ Ставрогина)» и «Философия религии Достоевского». Рукопись последнего очерка (всего восемьдесят страниц) также погибла в пожаре во время Варшавского восстания, остальные же были опубликованы в то или иное время в разных журналах и перепечатаны в сборнике 2010 «С. И. Гёссен. Избранное» (М.: РОССПЭН). Далее мы последовательно рассмотрим сохранившиеся материалы книги, которые в известной мере проясняют этику и философию религии Гёссена. Сегодняшний очерк посвящен гёссеновскому способу прочтения романов Достоевского и основывается на первой из упомянутых статей «Трагедия добра в «Братьях Карамазовых» Достоевского». Она выросла из доклада, который был прочитан на семинаре по изучению творчества Достоевского при созданном эмигрантами в Праге в 1925 г. Русского народного университета. Отклики на эту статью последовали со стороны таких философов, как В. В. Зеньковский (1881–1962), Н. О. Лосский (1870–1965) и Д. И. Чижевский (1894–1977). Первоначальное название доклада – «Ступени добра в «Братьях Карамазовых»» – также кое-что проясняет в теоретической перспективе Гёссена. Каждый из героев романа для него – это, помимо прочего, также символ и идея, отражающие какой-то уровень в нравственном развитии человека: «подэтическую» (термин Гёссена) животную жизнь (Фёдор Павлович), естественное добро склонностей (Митя), рациональное добро долга (Иван), высшую ступень добра в любви (Алёша) и, наконец, «надэтическое» существование принятия всеобщей вины как своей собственной (Зосима). Данный очерк рассказывает об общем взгляде философа на роман. Приводим выдержки из текста:

«Если существо всякого искусства заключается в символической многозначности его образов, впервые сообщающей им измерение глубины и отличающей их от плоского отображения действительности, то в больших романах Достоевского особенность эта доведена до своей почти что предельной степени. Одно и то же действие развивается в них сразу в нескольких планах бытия. В наиболее внешнем из них, эмпирическом плане, в котором разворачивается собственная фабула романа, случай причудливым образом сталкивает друг с другом не менее причудливых героев. Это роман приключений в настоящем смысле слова: преступлением, убийством завершается большей частью столкновение героев. Но тут же одновременно то же самое действие протекает и в более глубоком, психологическом плане: как столкновение страстей в человеческой душе, часто трагическое в своей безысходности и ведущее ее к гибели.

И однако человек для Достоевского менее всего простое только игрище судьбы или собственных страстей. Оба эмпирических плана действия множеством нитей связаны у Достоевского с более глубокой, позади них лежащей действительностью, с сверхчувственной реальностью идей, которые для Достоевского суть подлинные движущие силы действия: судьба людей определяется в последнем счете именно их трагической антиномичностью и их внутренней логикой, часто не менее разрушительной. Впрочем, и этот метафизический план не есть у Достоевского последний; своей сущностной реальностью он обязан еще более глубокому слою бытия, который можно было бы назвать мистическим. Именно о нем Достоевский говорит: «... здесь борются дьявол с Богом, а поле битвы – сердца людей». В том, как все эти сферы бытия сопряжены друг с другом и переплетены в единую ткань совокупного действия, так что потустороннее не только знаменует эмпирическим, но всецело пронизывает его, просвечивает в нем, – и заключается величие Достоевского как поэта, подлинно символическое и пророческое его искусство. <...>

[Примечание Гессена: «На множество планов бытия в романах Достоевского указал впервые Вяч. Иванов в своей примечательной статье о Достоевском (перепечатанной в сборнике «Борозды и межи», М., 1916). Иванов различает три плана: фабулистический, психологический и метафизический»]. <...>

В «Братьях Карамазовых», которые, несмотря на так и оставшееся ненаписанным продолжение, представляют собою бесспорно наиболее совершенное творение Достоевского, взаимная переплетенность и сращенность различных планов бытия выступает особенно явственно. В центре эмпирического плана стоит вопрос об убийстве отца, и роковая запутанность этого вопроса в действительности, приводящая к судебной ошибке, еще резче оттеняет метафизический смысл вопроса. Кто из братьев Карамазовых виновен в смерти отца? – проблема эта является средоточием метафизического действия, которое и разворачивается в романе как захватывающая диалектика Добра. Ибо если эмпирически никто из братьев не есть убийца, то метафизически каждый из них оказывается по-своему виновным в смерти отца, эмпирический же убийца, незаконный сын того же отца, оказывается лишь простым орудием их совместной вины.

Так образы трех братьев символизируют собою три аспекта или три ступени добра, из коих каждая по-своему соблазняется искушением зла, которое в образе Смердякова и является слугою всех трех искаженных личин добра. Трагедия добра есть то метафизическое действие, которое составляет подлинное содержание этого «русского Кандида», как называл сам Достоевский свой последний роман, в котором им начертана целая система этики и который по философской насыщенности своих образов может быть сравнен лишь с «Божественной Комедией» или «Фаустом». Я не могу здесь

излагать во всех его подробностях богатое содержание этической системы Достоевского и ограничусь лишь общим, почти что схематическим очерком его философии добра».



Ф. М. Достоевский

Философия России. С. И. Гёссен. Конспект 87. Естественное добро

«Беспутен был, но добро любил», – говорит о себе Митя. «Позор» удерживает его от того, чтобы вынуть из ладанки на груди спрятанные там деньги, которые ему нужны до крайности. Из того же остро ощущаемого им чувства чести тщательно скрывает он на следствии то, что могло бы содействовать его оправданию, почему еще больше усиливает против себя подозрение в убийстве. «Из жалости» соскакивает он вниз с забора к поверженному им старику Григорию, и это в момент почти что совершенного ослепления страстью. Та же жалость сгущается у него, наконец, до благоговейного ощущения всеобщей взаимной ответственности всех за все в произвешем его сне про голодное плачущее «дитё». И разве не о благоговении же свидетельствует трогательная история об «одном фунте орехов», память о котором на всю жизнь запала в душу заброшенного мальчика? И если Митю «убивают все эти философии», то тем крепче зато он остается при своей непосредственной вере в Бога, прямо вырастающей у него из чувства благоговения.

С. И. Гессен

Продолжаем рассматривать статью С. И. Гессена (1887–1950) «Трагедия добра в «Братьях Карамазовых» Достоевского». Философ утверждает, что основные герои романа (Фёдор Павлович, Митя, Иван, Алёша и Зосима) образуют своеобразную ступень в нравственном развитии человека. Дмитрий Фёдорович, старший брат, символизирует естественное добро – первоначальную ступень в этом развитии, в основании которой лежат стыд, благоговение и жалость. Добру на этой ступени развития неизменно сопутствует угрожающее ему зло в виде гнева и сладострастия. При этом, в отличие от отца Карамазова, символизирующего, по Гессену, природное («подэтическое») бытие как таковое, саму жизненную стихию, Митя живёт нравственной жизнью. И каждая последующая ступень нравственного развития должна не исключать эти естественные склонности, а снимать, включая их в себя. Приводим выдержки из текста:

«Дмитрий вполне определяется уже своей антагонистической близостью к отцу, которая и составляет фабулистическую завязку романа. Как и Федор Павлович Карамазов, первенец его – раб своей страсти. Сын спорит с отцом из-за той же женщины, из-за тех же денег. Оба необузданны в своей жажде жить, не могут оторваться от «кубка жизни», который у обоих ценится со всей присущей стихии безудержностью. Впрочем, спор между отцом и сыном выходит за пределы чисто эмпирического плана. Позади него кроется более глубокая метафизическая противоположность. Отец «стал на своем сладострастии, как на камне». Он не испытывает разлада между добром и злом, не переживает ни мучительности выбора, ни восторга победы над самим собой. Он вне самой нравственной противоположности, как вне этической противоположности, под нею лежит та чисто биологическая, животная жизнь, которую он знаменует. Если что-нибудь подымает его над «насекомыми с их сладострастием», то только лишь его незаурядный ум, который, впрочем, всецело стоит у него на службе его животного благополучия.

Для него в мире нет ничего святого, ничего, что связывало бы его с другими людьми – кроме как его сладострастия, почему он и видит в людях лишь объекты своей эгоистической пользы. И все же он есть жизнь, стихийная сила жизни, по-своему преломляющаяся в каждом из трех сыновей, безразличная к добру и злу, но и рождающая

новую жизнь, скорее вредоносная, чем злая, безнравственная, чем противонравственная. И если все-таки он вызывает осуждение, а не только отвращение, то лишь благодаря разуму, возвышающему его над простой природой, но и вместе с тем извращающему ее у него. Руководствуйся он не разумом, а лишь инстинктом, как те насекомые, которым он так подобен своим сладострастием, подэтический характер его существа не вызывал бы никаких сомнений.

Напротив, Димитрий, в отличие от своего отца, находится в самом центре остро переживаемой им этической противоположности добра и зла. По словам прокурора, это натура, способная совмещать всевозможные противоположности и разом созерцать обе бездны, бездну над нами, бездну высших идеалов, и бездну под нами, бездну самого низшего и зловонного падения. «... О, мы непосредственны, мы зло и добро в удивительнейшем смешении, мы любители просвещения и Шиллера, и в то же время мы бушем по трактирам и вырываем у пьянчужек, собутыльников наших, бородачки». Три чувства, ярко выраженные в характере Мити, возвышают его над плоскостью чисто животной жизни, ставя его в сферу нравственно-ценного. Это чувства стыда, жалости и благоговения, как раз совершенно отсутствующие у папеньки Карамазова. И если прав Вл. Соловьев, усматривающий в этих именно чувствах «естественные основы нравственности», то Димитрий воплощает естественную ступень Добра, добро, как оно раскрывается на пороге природы, до всякой рефлексии и почти что до самосознания, в непосредственном, как бы инстинктивном чувстве «природного человека». <...>

<...>... не понимает ничего прокурор в личности Мити, обвиняя его в предумышленном убийстве и грабеже. Если бы вместо своей бездушной психологии, остающейся всегда «палкой о двух концах», прокурор отнесся к Мите хоть несколько с любовью, он сразу бы понял, что Митя «не такой человек, чтобы против совести солгать», что если он и «подлец, то не вор», что он поэтому никогда не мог убить и ограбить своего отца, сколь бы ни были искажены в душе его и заглушены безудержной страстью те инстинктивные чувства, которые составляют положительно-нравственное ядро его личности. Замечательно, что те же самые улики, роковое сплетение которых вызвало в эмпирическом плане обвинительный приговор присяжных с почти что неотвратимой необходимостью, явились в глазах Алеши и Грушеньки, которым их любящее сердце раскрыло более глубокий психологический план действия, самоочевидными свидетельствами Митиной невинности.

И все же в еще более глубоком, метафизическом плане Димитрий несомненно был виновен в убийстве отца. «Пусть он и честный человек, Митенька-то (он глуп, но честен); но он – сладострастник. Вот его определение и вся внутренняя суть. Это отец передал ему свое сладострастие», – говорит о нем Ракутин. «У этих честнейших, но любострастных людей есть черта, которую не переходи. Не то – не то он и папеньку ножом пырнет». Димитрий не убил отца, но, по его же словам, он «мог и хотел убить его». Без этой возможности и хотения Смердяков никогда не решился бы на убийство. Он определенно рассчитывал на то, что Димитрий, «при его мнительности и ярости», «беспрерывно проникнет в дом» и убьет отца или, по крайней мере, «изобьет его до бесчувствия». Да так бы и случилось, наверное, если бы не рука Божия: «Слезы ли чьи, мать ли моя умолила Бога, дух ли светлый облобызал меня в то мгновение – не знаю, но черт был побежден».

Итак, зло, посредством которого черт пытается овладеть душой Димитрия, того же рода, что и отличающее ее добро: подобно добру оно гнездится в естественных, полуинстинктивных чувствах, именно чувствах любострастия и ярости, или гнева, которые без всякого умысла и до всякой рефлексии охватывают душу, как чужды и даже

враждебны всякой рефлексии чувства стыда, жалости и благоговения, в которых открывается Мите добро. Природная стихийность этого добра, его непосредственно-чувственный характер и проистекающая отсюда его неустойчивость составляют его очевидную границу. По необходимости должно оно раньше или позже утратить свою непосредственность, воспринять в себя «убийственную для него» рефлексю. Иначе оно стоит перед опасностью постоянного колебания между обеими безднами, даже диалектического вырождения в свою противоположность».



Митя в исполнении чешского актера театра и кино Зденека Штепанека (1896–1968).

Философия России. С. И. Гёссен. Конспект 88. Критика этического рационализма

Он хочет жить. Или, может быть, только хотел бы хотеть? Ибо просто жизнь его не удовлетворяет. Жизнь должна быть оправдана, а так как непосредственная, наивная вера – такая, какую верит еще его брат Димитрий – им уже утрачена, он вызывает жизнь на суд разума. Достоевским развертываются при этом все основные типы рационального оправдания Добра. Образ Ивана в сгущенном виде заключает в себе все диалектическое развитие этики от Лейбница до Ницше

С. И. Гессен

Следующей ступенью в развитии добра после добра естественного, как показывает С. И. Гессен (1887–1950) в «Трагедии добра в «Братьях Карамазовых» Достоевского», является разумное добро – «добро, ставшее предметом рефлексии», которое воплощено в образе Ивана Карамазова. Для Гессена последний демонстрирует все сильные и слабые стороны рационалистически истолкованной морали, достигшей своей кульминации в этике Канта. Размышления Гессена в связи с образом Ивана Карамазова об угрозах кантовского подхода более чем примечательны, поскольку философ начинал свой творческий путь именно в качестве неокантианца. Главной опасностью философии бунта и героической этики воли Ивана Карамазова является гордыня, которая легко овладевает сторонником всеобщего долга – долга, лишённого жалости и любви. Эта гордыня стирает, в свою очередь, границу между добром и злом, поскольку гордыня, в конечном итоге, торжествует над отвлечённым долгом и овладевает человеком полностью. Приводим выдержки из текста:

«Оптимистический рационализм лейбницевого типа отвергается Иваном со страстью, которая свидетельствует о том, что эта точка зрения была глубоко пережита Иваном и им изнутри преодолена. Для оптимистического рационализма добро есть совершенство целого, гармония вселенной, безусловная полнота бытия. Зло оправдывается здесь наиболее элементарным образом, а именно, оно попросту отрицается – как иллюзия нашего незнания. Только для нашего конечного разума, не могущего охватить сразу целокупности вселенной, зло представляется реальным. На самом же деле, в реальной полноте бытия оно всегда обнаруживается как необходимый аккорд в мировой гармонии. Просвещенческая философия прогресса, благословляющая сегодняшние страдания как средства завтрашнего счастья, есть для Достоевского только вид все той же интеллектуалистической теодицеи, отождествляющей добро с завершенной (в данном случае – во времени) полнотой бытия. Главы, в которых Иван в разговоре с Алешей отвергает этот взгляд, принадлежат к наиболее глубоким в мировой философской литературе. Вечная гармония «не стоит слезинки хотя бы одного только замученного ребенка», говорит Иван. «Что мне в том, что виновных нет, и что все прямо и просто одно из другого выходит, и что я это знаю, – мне надо возмездие, иначе ведь я истреблю себя... Не для того же я страдал, чтобы собой, злодействами и страданиями моими унавозить кому-то будущую гармонию ... Не хочу гармонии, из-за любви к человечеству не хочу». Бунт Руссо получил в этих классических словах свое более точное и яркое выражение. Мир, как он есть, не может быть оправдан разумом. Он не может быть «принят», он должен быть изменен, отвергнут, переделан. Мир может быть оправдан только как предмет преобразовывающего его действия – не разумом, познающим мир в его готовой фактичности, а волей, отвергающей его в его данности. В этом именно

смысл известных слов Ивана: «Я не Бога не принимаю, пойми ты это, я мира, Им созданного, мира-то Божьего не принимаю и не могу согласиться принять».

Итак, Иван представляет философию бунта, или философию восстающей против бытия мира воли, т. е. ту самую философию, которая свое самое точное выражение получила в Кантовом понимании добра. Ее именно и имел в виду Кант, когда сказал про себя однажды, что он более подлинный революционер, чем деятели французского террора. Легенда о Великом Инквизиторе представляет собою одно из замечательнейших изложений этой философии свободы. Три искушения Сатаны в пустыне, являющиеся главной темой легенды, суть три способа отрицания свободы: через удовлетворение физических потребностей (искушение хлебов), через утоление раз навсегда стремления к знанию (искушение чуда), через успокоение воли (искушение земного царства, или авторитета). Презрев все три искушения, Христос спас людей от «духа самоуничтожения и небытия» и вывел их на путь свободы, который вместе с тем и есть путь истинного бытия. <...>

Иван идет путем свободы. Добро для него лежит в свободе, а не в счастье, в личности, а не в совершенстве, в долженствовании, а не бытии. Достоевский как бы специально подчеркивает тождество представленного Иваном добра с героическим добром-долженствованием Кантовой этики. Добро Ивана есть автономное добро, покоящееся на себе самом, не нуждающееся ни в каком превышающем его начале. Сколь ни волюнтаристично и в этом смысле иррационалистично Кантово понимание добра, оно все же в последнем счете есть лишь самый глубокий и тонкий вид рационального постижения добра как чего-то чисто человеческого и постороннего. «Человечество само в себе силу найдет, чтобы жить для добродетели», – эти слова пошляка Ракитина применимы не только к оптимистическому утилитаризму Просвещения, но и к оптимизму героической этики Канта. «У Ивана Бога нет, у него идея», – говорит про него Димитрий. «Ты не веришь в Бога. Инквизитор Твой не верует в Бога, вот и весь его секрет!» – говорит Ивану Алеша, на что тот отвечает: «Хотя бы и так! Наконец-то ты догадался. И действительно так, действительно только в этом и весь секрет». Ибо «страшна, невыносима, мучительна» не всякая свобода, а именно лишь «свобода без Бога». И только потому, что Инквизитор не верует в Бога, решается он «исправить подвиг Иисуса», переложив все бремя свободы, все «познание добра и зла» на «сто тысяч избранных страдальцев», «для тысячи же миллионов» обменяв его на «тихое, смиренное счастье». Но Иван не хочет идти этим путем гетерономной морали. Он твердо стоит на свободе, на своей автономии, и муки долга предпочитает он велению авторитета. Изображая душевную драму Ивана и прослеживая путь, приводящий его к безумию, Достоевский развивает внутреннюю диалектику автономного добра, тот изначальный разлад в нем, в силу которого оно в конце концов перекидывается в свою противоположность. <...>

С исключительной наглядностью показан здесь Достоевским скрытый эгоцентризм, присущий безлюбовной ригористической морали долга. Простой долг слишком отвлечен, слишком надуман и умышлен, чтобы служить прочной внутренней опорой человеку. Если долг не пропитан любовью, то внутри его остается всегда некий разлад, «надрыв», особенно опасный перед лицом какого-либо испытания. <...> Добро безлюбовного тяжелого долга оказывается в конце концов столь же невыносимым для человека, как и страшный дар самовольной свободы, с которой оно в последнем счете совпадает. <...>

В самом деле, Иван «никогда не мог понять, «как можно любить своих ближних». «Именно ближних-то, по-моему, – говорит он, – и невозможно любить, а разве лишь дальних... Христова любовь к людям есть в своем роде невозможное на земле чудо». Иван

убежден, что там, где она видимо встречается, в действительности имеет место «надрыв лжи, заказанная долгом любовь, натащенная на себя эпитимия». Добро автономной этики, обнаруживающееся в героическом, «из долга» выполненном действии, есть именно отвлеченное, абстрактное добро: оно осуществляется «из уважения к закону», а не из любви к ближнему.

Если автономное добро перекидывается в конце концов в свою противоположность, вырождается в зло, то опять-таки в силу все той же своей ригористической отвлеченности. Какой-то безжалостностью отличается это долженствование, по-видимому торжествующее над всяким бытием: «Ты должен, значит, ты можешь». Однако чем более отвлеченная любовь к человечеству оттесняет на задний план любовь к конкретному человеку, тем более овладевает добром гордыня, и стирается сама грань между добром и злом. Это чувствуется уже в моралистической теодицее Кантовой этики. Если в теодицее интеллектуализма зло отрицается, будучи понимаемо как хотя бы и неразрешимая проблема для человеческого знания, то морализм оправдывает зло тем, что видит в нем проблему для нашего действия, задачу, поставленную жизнью нашей свободной воле. Если «В мире нет ничего доброго кроме доброй воли», и если воля, чтобы проявиться в действии, нуждается во зле, как в своей проблеме, то в таком случае зло в конце концов есть «частица силы той, что всегда делает добро». Если история есть «откровение свободы», то она нуждается во зле как в материале, питающем эту самую свободу. Иван вполне сознает эти вытекающие из его мировоззрения выводы. Черт его, который ведь есть «воплощение его самого», высказывает их с совершенной ясностью. «Нет, ступай отрицать, без отрицания-де не будет критики, а какой же журнал, если нет отделения критики». «Без тебя, – продолжает черт, – не будет никаких происшествий, а надо, чтобы были происшествия». Правда, черт воплощает только одну сторону Ивана, «только самые гадкие и глупые из его мыслей и чувств». Лучший же и умный Иван решительно отвергает оптимизм моралистической философии истории. <...>

Эмпирический убийца Смердяков, до последнего момента убежден в том, что он был лишь простым сообщником Ивана. «Вы убили, – говорит он Ивану, – вы главный убийца и есть, а я только вашим приспешником был, слугой Личардой верным, и по слову вашему дело это и совершил». Не будь он уверен в согласии Ивана, он никогда не решился бы на убийство. «Вы виновны во всем-с, ибо про убийство вы знали-с и мне убить поручили-с, а сами, все знавши, уехали». Впрочем, в психологическом плане вина Ивана остается весьма сомнительной. О том, чтобы Иван сознательно и прямо желал смерти отца, не может быть и речи, и уже совсем исключаются те корыстные мотивы, которые приписывает ему Смердяков. Если все же Иван сам признается, что «может быть, и я был виновен, может быть, действительно я имел тайное желание, чтобы умер отец», то вину эту следует понимать в более глубоком, метапсихологическом смысле. Как рациональное добро Ивана отвлеченнее чувственно-природного добра Димитрия, так и вина его носит более метафизический характер. Иван желал смерти отца – и в этом суть дела – постольку, поскольку он сам в своей душе решил вопрос о том, что Федор Павлович недостоин жизни. <...>

Только любовь, никогда не спрашивающая об основаниях и всегда направленная на индивидуальный предмет, в состоянии побороть искушение гордости, перед соблазном которой столь бессильно умонастроение простого долга и свободы. Но любовь нельзя требовать «из долга», ибо она вообще есть не требование разума, а дар благодатный, почему она и принадлежит не столько к долженствованию, сколько к бытию, разумеется – к бытию высшего порядка, стоящему над долженствованием, а не под ним, как природная «склонность» Кантовой этики. А это значит, что добро не довлеет себе, но

укоренено в превышающем его начале, в Боге. Поэтому также долг без любви, свобода без Бога и принуждены постоянно колебаться между двумя возможными путями своего вырождения, равно искажающими лик героического добра. Только обе эти личины добра и видел Великий Инквизитор.

Замечательно, что после Канта философская мысль действительно пошла обоими охарактеризованными Достоевским путями: в лице обоих ярко выраженных противников Кантовой этики – Шопенгауэра и Ницше – автономное добро претерпело оба возможных типа своего вырождения. У Шопенгауэра Кантова добрая воля перекидывается в свою прямую противоположность: из устремленной к долженствованию свободной активности, вовне проявляющейся в напряженной борьбе с бытием, в героическом преодолении мира, она вырождается у Шопенгауэра в отвлеченный принцип метафизического бытия, требующий от человека аскетического ухода из мира. Самая жалость принимается Шопенгауэром как отрицание бытия, как погружение в абстрактное, все различия поглощающее, все, ничем не отличающееся от небытия. Кантовское «неприятие мира в его бытии» оборачивается здесь апофеозом небытия. Ибо характерное для Шопенгауэра безусловное отрицание всякого индивидуального бытия есть не что иное, как та же потенцированная абстрактность всеобщего закона долга, составляющая существо безлюбивой этики категорического императива. Перед судом разума всякое индивидуальное существо оказывается одинаково недостойным жизни.

Из той же проблематики вырастает идущее иным путем решение Ницше. Жесткая отвлеченность всеобщего закона потенцируется у Ницше в «любовь к дальнему». Не в пустыню, но столь же далеко от людей – в «достойную молний» вьсь сверхчеловека ведет путь Заратустры. Правда, это путь активности и свободы, но столь уединенный в своем индивидуализме путь, что ему тесны не только узлы всеобщего закона, но вообще какие бы то ни было связи, устанавливаемые нормой и человеческим общением. Абсолютизированная индивидуальность сверхчеловека, в которой единственно воплощается достойное жизни «разумное существо», не переносит уже никакого долженствования. Саморазложение только человеческого долженствования получает в этом «все позволено» сверхчеловека свое диалектическое завершение.

Обоими этими путями в одинаковой степени идет к своей гибели «страшный дар свободы». Ибо обоим им недостает любви, которая, будучи всегда любовью к индивидуальному, одна только в состоянии указать каждому его индивидуальный и все же не уединенный путь; и которой одной только удастся, индивидуализировав самое долженствование, сочетать его в одно с бытием».



Иван Карамазов в исполнении В. И. Качалова (1875–1948), русского и советского актера, одного из ведущих актеров Московского художественного театра.

Философия России. С. И. Гёссен. Конспект 89. Любовь как высшее добро

Когда Алеша вернулся в монастырь, забыв, под влиянием тоски, охватившей его после разговора с Иваном, о брате Димитрии (о чем «он с великим недоумением припоминал несколько раз в своей жизни»), старец Зосима, уже незадолго до своей кончины, опять вспомнил о старшем брате своего любимого духовного сына и спросил Алешу, видел ли он Димитрия. На ответ Алеши, что он его сегодня никак не мог найти, старец вторично наказывает Алеше: «Поспеши найти завтра, опять ступай и поспеши, все оставь и поспеши. Может, еще успеешь что-либо ужасное предупредить». Почему же не последовал Алеша настойчивому наставлению своего старца? Причина того – тоска и уныние, охватившие душу его после смерти старца, особенно после того, как «тлетворный дух» поколебал было его твердую веру в божескую справедливость. Вчерашний разговор с братом Иваном со своей стороны только мог усилить «смутное, но мучительное и злое впечатление» в его душе. Дух радостной и деятельной любви совсем оставил его в тот роковой день. На ее место в душу вкралось уныние и безразличие – вплоть до Ивановского «неприятя мира»

С. И. Гессен

Продолжаем анализировать статью С. И. Гессена (1887–1950) «Трагедия добра в «Братьях Карамазовых» Достоевского». В предыдущих очерках мы отметили, что главные герои романа, по утверждению русского философа, являются символом определённой ступени в развитии добра: Фёдор Павлович – «подэтической» жизненной стихии, Митя – естественного добра стыда, благоговения и жалости, Иван – рациональной этики воли и т. д. Данный очерк посвящён образу Алёши Карамазова, символизирующего, согласно Гессену, высшую ступень в развитии добра – любовь как добро. Только любовь способна предохранить человека долга, следующего автономной морали, от торжества гордыни и тем самым спасти от нравственного падения. Тем не менее, как показано в гессеновской работе, и это, основанное на радости, добро не является неуязвимым перед искушением зла. Тем злом, которое сопоставлено данному уровню развития добра, является уныние и тоска. Приводим выдержки из текста:

«Алеша любит «ни за что», говорит о нем Грушенька, но отнюдь не слепо. Напротив, он гораздо глубже проникает вглубь человеческой души и правильнее судит о людях, чем те, кто руководится страстью или абстрактным долгом. «Такой молодой и уже знает, что в душе», – так думает о нем не только наивная Лиза, но и все окружающие: простые и гордые, все обращаются к нему в трудную минуту. Он же всегда отзывчив, всегда деятелен, весь отдаваясь предмету своей заботы и своего действия. Активность его неустанна: это все тот же переливающийся через край «кубок жизни», та же первозданная «карамазовская сила жизни», которую Алеша вместе с братьями (только в ином преломлении) унаследовал от отца. Но если у Федора Павловича это была «земляная и неистовая, необделанная сила», с которой неизвестно даже, «носятся ли Дух Божий вверху этой силы», то у Алеши та же самая сила жизни является в преображаемом, одухотворенном виде. Достоевский описывает нам его как полного всегда множеством забот, занятого множеством дел. Но и в этом видимом многоделании Алеша остается всегда внутренне собранным и спокойным; даже в моменты наивысшего волевого напряжения он продолжает созерцать. «Тихий отрок», – называет его старец Зосима. В момент самой тяжкой заботы об отходящем учителе и о брате Димитрии у него находится достаточно места в сердце, чтобы «связаться со школьниками». Какая

противоположность брату Ивану, который в своей любви к дальнему столь одинок, что просто не замечает уже своих ближних! <...>

В этой как бы даящей добродетели Алеши ясно просвечивает некий эстетический момент. Веселие и радость суть ее основной обертон. Мир снова приемлетя здесь в его бытии, даже благословляется как Божие творение, смысл коего может быть постигнут лишь любовью. «Любите все создание Божие, и целое, и каждую песчинку, – говорит старец Зосима. – Каждый листик, каждый луч Божий любите. Любите животных, любите растения, любите всякую вещь. Будешь любить всякую вещь, и тайну Божию постигнешь в вещах. Постигнешь однажды и уже неустанно начнешь ее познавать все более и более, на всяк день. И полюбишь наконец весь мир уже всецелою, всемирною любовью». Поскольку такой любовью преодолевается разлад между бытием и долженствованием и, значит, также между склонностью и долгом, образ Алеши вплотную приближается к идеалу «прекрасной души», как его понимали Шиллер и романтики. И если, согласно Канту, художественное творение отличается от нравственного действия двумя признаками, именно своей конкретно созерцательной индивидуальностью, так же как своей «целесообразностью без цели», то линия поведения Алеши характеризуется, пожалуй, наилучшим образом именно в этих категориях. Ибо любовь никогда не действует согласно общему правилу, но, напротив, возможно теснее прилепляется к индивидуальному и неповторимому стечению обстоятельств. Для нее цель всякой жизни лежит в ней самой: будь то личность в целом или только сейчаший отрез личного бытия – ее детство, отрочество или юность. <...>

Любовь уже потому есть высшая ступень добра, что она отнюдь не отрицает долга, как не отрицает она и естественных (инстинктивных) начал нравственности. Напротив, и долг и эти последние «отменяются» ею в смысле сохранения их в совершенном добре в качестве его частных моментов. «В самом главном, – говорит Алешиа, – если вы будете со мною несогласны, то я все-таки сделаю, как мне долг велит». Будучи не всем добром, а только одним моментом добра, долг естественно освобождается от своей ригористической узости: Алешиа мало озабочен тем, чтобы во что бы то ни стало избегать «лжи», и это не только в случае «святой лжи», как, например, когда речь идет о плане бегства Димитрия. Стоит только вспомнить о спрятанном любовном письме Лизы в чудесной сцене «сговора», что не мешает самой Лизе сказать Алеше глубоко верные слова: «Как я вас уважаю, Алешиа, за то, что вы никогда не лжете». И все же долг не становится от этого менее повелительным и менее требовательным, как это так хорошо изображено в повести о таинственном посетителе, который «разом ощутил в душе своей рай, только лишь исполнил, что надо было». Потому и учит старец Зосима: «Делай неустанно. Если вспомнишь в ночи, отходя ко сну: «Я не исполнил, что надо было», то немедленно восстань и исполни». Долг продолжает по-прежнему повелевать, но он уже не исключает любви. <...>

Добро обнаруживается, стало быть, здесь как неустанное духовное делание, – духовное постольку, поскольку оно в полной мере творческое: никогда не повторяясь, творит оно как в целом, так и в каждой своей части нечто совершенно новое, то, что в этом месте в это мгновение оно одно только могло свершить. И чем менее повторимо и заменимо на своем месте, т. е. чем более индивидуально совершенное действие, тем более приближается оно к своему долженствованию, и тем более духовный и личный характер носит, значит, и сама поразившая его активность.

И все же между долженствованием и бытием остается разлад постольку, поскольку человек свободен выполнить или нет свой индивидуальный долг. Вобравши в себя время со всей неповторимостью навеки отлетающего мгновения и ставши через это

конкретным или, как ныне принято говорить, «материальным», долженствование остается все же особым модусом бытия, противостоящим реальному пути нашей действительной жизни. Более того, параллельно пути нашей действительной жизни протекает не только линия нашего индивидуального долженствования, но и столь же характеризующая наше я линия нашего искушения или возможного падения. Высший вид добра – деятельная любовь – так же имеет свой соблазн, как и предыдущие его виды. В чем же заключается зло, соответствующее этой высшей ступени добра? Это приводит нас к вопросу о вине Алеши в убийстве отца.

Конечно, не может быть и речи о какой бы то ни было вине Алеши в эмпирическом плане – даже в смысле психологической мотивации им преступления в уме преступника, какая имела, например, место со стороны Дмитрия и Ивана, независимо от того, сознавали ли они это сами или нет. Спокойное и любовное поведение Алеши по отношению к отцу ни в каком смысле не могло склонить Смердякова к убийству им своего барина. Метафизическая вина здесь уже совсем не имеет своего эмпирического субстрата. И все же метафизически вина в убийстве отца лежит и на Алеше, и он также поддался соблазну лукавого. Вина Алеши, по Достоевскому, заключается в том, что в критический момент он забывает о брате, столь нуждавшемся тогда в его помощи, даже просто в его присутствии. <...>

Итак, зло, подобно добру, имеет свои ступени, точно соответствующие ступеням добра. Если на ступени природного добра зло является тоже в виде естественных страстей – любострастия и гнева, если опасностью, подстерегающей «автономное добро», является уединение, или грех гордыни, под воздействием которого добро перекидывается в свою противоположность, то на высшей ступени добра зло вкрадывается в душу через уныние и отчаяние, которыми устанавливается в сердце вместо живой любви мертвое безразличие. И подобно тому, как в деятельной любви Достоевский видел самый совершенный образ добра, точно так же и уныние было для него тяжчайшим из грехов. Уныние влечет за собой все прочие грехи – в обратной аналогии в любви, содержащей в себе обе предыдущие ступени добра как свои моменты. В унынии, которое есть не что иное как омертвление духа, зло является в своем подлинном виде как начало смерти и небытия – тогда как в гневе и гордости оно еще прикрывалось иллюзией самоутверждения бытия. Это понимание Достоевским уныния как матери всех грехов вполне совпадает с древним преданием православной церкви. Замечательно, что к схожему с этим результату пришел в свое время и Фихте, когда он пытался освободить Кантову этику долга от присущего ей морализма и формализма. <...>

По Достоевскому, существо уныния есть маловерие («Да неужто же и ты с маловерными?» – спросил отец Паусий Алешу). Однако не безверие ума, а безверие воли, отчаяние в внутренней силе добра. Именно в этом атеизме воли и повинны, прежде всего, те оба вырождения добра, между которыми колеблется, вслед за Великим Инквизитором, Иван Карамазов. И презирающий мир пустынников, и обращающийся к механической силе Инквизитор одинаково не верят во внутреннюю силу самого добра, не верят в то, что добро не довлеет себе, но укоренено в Начале Вечной Жизни, в Боге. Исповедуя Бога умом, они утратили его сердцем. А это и есть подлинный атеизм, атеизм не умозрения, а волезрения, ведущий всю душу к уединению, а отсюда и к подмене деятельной любви гордыней. Добро как любовь, напротив, живет верой в силу добра. И как субъективно деятельная любовь теснейшим образом связана с верой в воскресение как победу над силами смерти, точно так же и объективно добро, которое есть ведь неустанная борьба со смертью, немислимо без Бога как жизни вечной».



Алеша Карамазов в исполнении русского и советского актера В. В. Готовцева (1885–1976).

Добро укоренено в превышающем его сверхдobre (всеблагом Существо), как и вся наша сотканная из ценностных противоположностей жизнь, в которой мы присуждены постоянно «созерцать обе бездны», оказывается в конце концов погруженной в не знающее уже ни противоположностей, ни разлада бытие. «Бог взял, – говорит Зосима, – семена из миров иных и посеял на сей земле и взрастил сад Свой, и возшло все, что могло взойти, но возвращенное живет и живо лишь чувством соприкосновения своего таинственным мирам иным; если ослабевает или уничтожится в тебе сие чувство, то умирает и возвращенное в тебе. Тогда станешь к жизни равнодушен и даже возненавидишь ее». Это «соприкосновение мирам иным», которое есть постоянный и основной феномен нашей жизни, сознается иногда, особенно при преодолении тяжкого душевного кризиса, с исключительной силой, доходящей до несокрушимой очевидности.

С. И. Гессен

Как было установлено в предыдущем очерке по статье С. И. Гессена (1887–1950), «Трагедия добра в «Братьях Карамазовых» Достоевского», даже совершенное добро – любовь – не является неуязвимым перед угрозой зла. Специфической формой зла, способной поразить это добро, являются тоска и уныние, ведущие к «атеизму воли» – отгороженности человеческих действий и намерений от света высших ценностей, более высоких, чем само добро. Как символ иной жизни, неуязвимой для разрушительного начала, Гессен рассматривает старца Зосиму. Исток этого благодатного бытия («соприкосновение свое с таинственными мирами иными») находится вне человека, однако составляет основной феномен его жизни. Человек, по свидетельству Гессена, лишь может быть более или менее внимательным к нему. Погружение сознанием и волей в это состояние – это форма «сверхэтической» (или «надэтической» – мыслитель использует оба термина) жизни, то есть святости. Отметим еще раз, что эта жизнь не является закономерным результатом усилий человека, хотя и открыта, как полагает Гессен, каждому из нас. Старец Зосима в романе не столько обозначает какую-то последовательную ступень в трагической диалектике добра и зла, сколько отмечает собой полюс выхода из нее. Основным признаком этой жизни философ считает взятие чужой вины всех людей на себя как своей вины и признание полноты ответственности за других. Приводим выдержки из текста:

«Если подэтическая природная жизнь, еще безразличная к ценностной противоположности добра и зла, представлена в лице плотского отца Алеши, то сверхэтическая святая жизнь, выходящая уже за пределы нравственной противоположности, символизирована образом его духовного отца. Следуя Христу, старец Зосима, сам уже не знающий более греха, берет на себя чужую вину и чужое страдание, чтобы облегчить людям их тяжкое бремя. «Многие, почти все, входившие в первый раз к старцу на уединенную беседу, входили в страхе и беспокойстве, а выходили от него почти всегда светлыми и радостными, и самое мрачное лицо обращалось в счастливое». Мнимое «злоупотребление таинством исповеди», в котором противники церковных новшеств усматривали главный грех старчества, состояло не в чем ином, как в активном принятии старцем в свою душу того бремени, которое давит душу кающегося. Старец помогал

исповедующемуся обрести в себе внутренние силы, чтобы он мог, преодолев уныние, противостоять действующим в сердце его зародышам духовной смерти. К старцам или не для того чтобы получить отпущение грехов, как в церковной исповеди, но «чтобы, повергаясь перед ними, исповедовать им свои сомнения, свои грехи, свои страдания и испросить совета и наставления». Здесь «была лишь любовь и милость, с одной стороны, а с другой – покаяние и жажда разрешить какой-нибудь трудный вопрос души или трудный момент в жизни собственного сердца».

Перед этой всепрощающей силой любви бледнела самая противоположность добра и зла. «Коли каешься, так и любишь, – говорит старец Зосима пришедшей к нему мужеубийце. – А будешь любить, то ты уже Божья... Любовью все покупается, все спасается. Уж коли я, такой же как и ты человек грешный, над тобой умилился и пожалел тебя, кольми паче Бог. Любовь – такое бесценное сокровище, что на нее весь мир купить можешь, и не только свои, но и чужие грехи еще выкупишь». При этом, однако, имеется в виду отнюдь не внешнее погашение грехов добрыми делами, как об этом учит католическая догма о бесконечной сокровищнице Церкви, но внутреннее преодоление грехов всепрощающей силой любви. «Братья, не бойтесь греха людей, любите человека и в грехе его, ибо сие уже подобие Божеской любви и есть верх любви на земле», – говорит старец.

Человеческая любовь Алеши оставалась еще подверженной искушению. Соблазн вошел к нему через тоску по поводу власти смерти и человеческого греха. Против этого маловерия и уныния имеется, по словам старца Зосимы, только одно спасение: «Возьми себя и сделай себя же ответчиком за весь грех людской. Друг, да ведь это и вправду так, ибо чуть только сделаешь себя за все и за всех ответчиком искренно, то тотчас же увидишь, что оно так и есть в самом деле и что ты-то и есть за всех и за все виноват... Когда люди эту мысль поймут, то настанет для них Царство Небесное уже не в мечте, а в самом деле». Отсюда особенно легко убедиться в сверхпротивоположной сущности того Начала, в котором в последнем счете укоренено само Добро. Царствие Небесное есть именно царство совершенной, Божеской любви, в котором дух окончательно торжествует над механизмом и жизнь над смертью. В этой жизни вечной, представляющей собою единый непрерывный поток сверкающих своей новизной творческих актов, совершенно преодолены как повторение одинакового, так и уединение отдельного существа. В ней нет ни отвлеченной общности, ни взаимного исключения существами друг друга. Вместо этих категорий нашего земного мира в Царствии Небесном достигает своей совершенной полноты индивидуальность каждого существа, как и каждой его части, которая не только не противоречит целому, но, напротив, выражает целое своим незаменимым, ей только доступным образом, благодаря чему и целое, в свою очередь, только обогащается как целое. В этом именно смысл того безусловного взаимного проникновения всех существ, того «вся во всем», о котором говорит Достоевский, характеризующая Царство любви.

Таким образом, противоположность добра и зла преодолевается здесь в двояком смысле: не только тем, что зло совершенно изгоняется из Царствия Божия, но и тем, что в нем преодолевается самое добро. Ибо уже тем одним, что добро полагает индивидуальную вину и личную ответственность, оно означает, по сравнению со всеобщей ответственностью всех за все, некоторое уединение личности и, значит, уже умаление абсолютной жизни. Тем самым впервые полагается возможность зла, коего известные нам ступени различаются между собою степенью этого уединения: уныние, представляющее собою уже некоторое пассивное уединение личности, потенцируется в гордости до активного самоотъединения своего я, в гневе и любострастии возрастающего до почти что телесного отталкивания. В соответствующих аспектах добра то же самое

единение обнаруживается в виде соответственно возрастающей отвлеченной всеобщности: индивидуальная необходимость личного долженствования, кроющаяся уже в своем отъединении от действительного бытия зародыш отвлеченности, умалется сначала до всеобщего, отвлеченного правила долга, на ступени же природного добра почти совсем теряется в безлично-родовом характере непосредственного, инстинктивного чувства.

Осуществив в себе полноту любви, старец Зосима приобщился тем самым к вечной жизни Царствия Небесного. «Кончается жизнь моя, знаю и слышу это, но чувствую на каждый оставшийся день мой, как жизнь моя земная соприкасается уже с новой, неведомой, но близко грядущей жизнью, от предчувствия которой восторгом трепещет душа моя, сияет ум и радостно плачет сердце». В этом святом старце, который тоже ведь был грешником, скрещиваются оба плана вечной и человеческой жизни. Царство любви, «мир иной» непосредственно просвечивает в этом земном мире противоположностей и раздора. Итак, диалектическая трагика добра оказывается очерченной двумя пределами — верхним и нижним. Ибо если старец Зосима пребывает выше, по ту сторону всего того раздора, который составляет действие трагедии и который потому он в самом начале его провидит так пророчески в его роковом исходе (земной поклон Димитрию, которым зачинается трагедия Добра), то Федор Павлович, напротив, находится по сию сторону метафизического действия, являясь его простым объектом. Как в старце Зосиме просвечивает вечная жизнь, так в этом старом грешнике пробивается с необузданной стихийной силой мятежная и вместе безразличная к добру и злу природная жизнь.

Если вечная жизнь, в которой добро укоренено как в своем основании, лежит по ту сторону добра и зла, то это следует понимать в совершенно другом смысле, чем то утверждал Ницше о своем сверхчеловеке. Добро вместе со своей противоположностью злу отнюдь не отрицается и тем менее уничтожается идеей сверхдоброты или всеблагодоты любви. Напротив, отменяясь превышающим его началом, оно преобразуется и сохраняется в нем как его момент. Не только природа любовно благословляется старцем, но и вся земная жизнь с ее обязанностями, долгом и страданиями. Потому он и наказывает Алексе выйти из монастыря, жить в миру, даже ожениться, чтобы «в горе искать счастья». Если добро и происходит от Бога, то это отнюдь не значит, что оно находится в гетерономной от него зависимости. Основная мысль автономной этики, посредством которой Кант обосновал автономию добра и которую Иван Карамазов высказывает в словах: «Я смиренно сознаю, что у меня нет никаких способностей разрешать такие вопросы, у меня ум эвклидовский, земной, а потому где нам решать о том, что не от мира сего», — мысль эта вполне приемлется старцем Зосимой, хотя и как момент более объемлющей истины. «Доказать тут нельзя ничего, — говорит он, — убедиться же возможно. — Как? Чем? — Опытом деятельной любви...». <...>

... говорит также старец Зосима, что еретик, даже атеист, который живет в духе деятельной любви, носит Бога в сердце своем и признает его втайне, хотя и бессознательно. И глубокий смысл имеет у Достоевского та деталь, что грех уныния, соблазвивший Алексе, вкрался в душу его через разочарование в простодушной вере в материальное чудо прославления тела почившего старца. Истинная вера не требует, согласно Достоевскому, множества чудес, удовлетворяясь одним великим чудом воплощения Бога и его воскресения. Таким образом, укоренение добра в сверхдобрототы или всеблагодоты Существо не только не уничтожает, но, напротив, спасает его автономию. Подобно тому как знание онтологически обосновывается тем, что понимается как некоторого рода умаление метафизической координации всего существующего, которая, как таковая, выходит далеко за пределы чисто познавательного только отношения,

точно так же и добро находит свое последнее оправдание в сверхпротивоположном Царстве любви, в котором суть все за всех виноваты».



Старец Зосима в исполнении советского актера П. П. Павленко (1902–1993)

Идеи Царства Божия, личного бессмертия и спасения были частью философской антропологии Гессена, прикладной формой которой была его философия воспитания. В этом понимании Царство Божие было идеалом абсолютного, персонализированного духовного единства, охватывающего все человечество и всю природу; это был над-культурный идеал, персонифицирующий сферу объективного духа, преодолевающий платоновский Эрос, то есть любовь объективных ценностей, силой христианской Каритас, то есть конкретной, личной любви к ближнему. Личное бессмертие, в свою очередь, понималось не как «реальная и естественная, как бы неразрушимость души», но как победа личности над «щупальцами смерти» (выражение Фрейда для обозначения принижающих комплексов). Третья идея — идея освобождения, или спасения, — это «пробуждение внутренних жизненных сил, преодоление смертоносных начал, которые губят душу человека, освобождение человеческой души от одиночества, к которому осужденная на смерть душа упорно склоняется, и вступление в соединенное узами любви духовное сообщество». Такая интерпретация религиозных идеалов напоминает взгляды Эриха Фромма на терапевтические функции гуманистических элементов в религии. Это сходство подкрепляется фактом, что Гессен высоко оценивал психоанализ, который считал «светской формой теории спасения»

А. Валицкий

Завершает анализ статьи С. И. Гессена (1887–1950) «Трагедия добра в «Братьях Карамазовых» Достоевского» очерк, посвящённый образу Смердякова. Если Фёдор Павлович Карамазов – это «подэтическая жизнь», Митя – это олицетворение естественного добра, Иван – автономного рационального добра, Алёша – высшего любовного добра, а старец Зосима – «сверхэтической» святой жизни, то Смердяков символизирует то «состояние», которое находится по ту сторону жизни (в том числе жизни аморальной). Речь идёт о чём-то, что хуже зла, подобно тому, как святость и благодать, согласно Гессену, выше добра, а именно – о смерти, «омертвлении духа» или, выражаясь абстрактно, о небытии. Зло, которому удалось окончательно восторжествовать над добром в лице отдельного человека, не приводит к особой форме его бытия – оно делает его ничем, уничтожает его. Тем самым, выходя из диалектического взаимодействия с добром, оно перестаёт быть и злом как таковым. Подчеркнём, что Смердяков является, прежде всего, символом определённого «состояния», которое нельзя наблюдать на примере отдельного эмпирического человека. Такова его романная функция. Приводим выдержки из текста:

«Подобно тому как добро, которому удалось совершенно изгнать из себя зло, перестаёт быть в этом своем окончательном торжестве над врагом добром и воссоединяется с превышающим его всеблагим Существом, точно так же и зло, совершенно отделившись от добра, перестаёт существовать как зло. Эту мысль Плотина, которая никогда не умирала в предании православного христианства и которую в философии немецкого идеализма вновь выставил Шеллинг, Достоевский представил в образе Смердякова... Происшедший, по словам Григория, «от бесова сына и праведницы», он уже по рождению своему отличается от своих вероятных законнорожденных братьев. Его породила не любовь, даже не похоть, в которой все же проявляется, хоть и в низшей своей, животной форме, начало жизни. Нет, он – плод кощунства и насмешки,

проистекающих от извращенности пустого рассудка. Поэтому у Смердякова и отсутствует все то, что свойственно жизни как таковой: он никого не любит, у него нет ни друзей вовне, ни страстей внутри. Он в полной мере уединен и не чувствует себя связанным с другими людьми никакой связью. Оторванный от почвы и не получивший настоящего образования, он является типичным недоучкой, ушибленным дешевой мудростью Просвещения. У него нет своего лица, и говорит он чужими словами чужие мысли, превращающиеся у него в пошлости.

Завидуя всем вокруг себя, он ненавидит свою судьбу, свое рождение, свой народ: «Хорошо, – говорит он, – кабы нас тогда покорили эти самые французы: умная нация покорила бы весьма глупую-с и присоединила к себе. Совсем даже были бы другие порядки-с». Конечно, он чистейший утилитарист, не признающий, кроме пользы, никаких других принципов: «Это чтобы стих-с, то это существенный вздор-с. Рассудите сами, кто же на свете в рифму говорит?» Поэтому-то «все позволено» Ивана и пронзило его так в самое сердце. Но в противоположность Ивану, коего плоским двойником он отчасти является, он не имеет никакого собственного содержания, у него нет никакой идеи. Мечта его – поехать за границу, чтобы там совершенно уже обезличиться. У него нет ничего творческого. Он слишком трус для того даже, чтобы самому совершить преступление.

Бесспорно, эмпирически он был единственным убийцей и не имел сообщников, хотя без Димитрия и Ивана он и никогда не решился бы на убийство. Но метафизически он был простым орудием совокупной вины своих братьев. Ибо зло, как правильно говорит Шеллинг, «может действовать только через посредство им же используемого добра, которое содержится в нем втайне для него самого». Даже внешний успех преступления не может уже побороть пустоты и уныния его давно мертвой души. Он не мог не кончить как самоубийца, не примирившись с миром, ни разу не любивший никого в жизни, ни разу не выйдя за пределы самого себя, – как мертвый механизм, которого оставили движущие его силы. В этом смысле абсолютное зло есть подлинно дух уничтожения и небытия, «форма небытия», по определению Плотина. Чтобы существовать, оно должно подражать бытию, оно нуждается в добре, как в господине, которому могло бы служить. Совершенно точно поэтому Иван и называет «своего» черта в сцене кошмара «приживальщиком». «C'est charmant, – приживальщик. Да, я именно в своем виде. Кто же я на земле, как не приживальщик?».

Если для Достоевского рай есть полнота любви, вечная жизнь, изливающаяся во все новых и новых творческих актах, то ад есть, напротив, совершенное отсутствие любви и, стало быть, небытие и смерть. Известное глубокомысленное определение старца Зосимы гласит: «Отцы и учителя, мысля: «что есть ад?». Рассуждаю так: «Страдание о том, что нельзя уже более любить». Раз, в бесконечном бытии, не измеримом ни временем, ни пространством, дана была некоему духовному существу появлением его на земле способность сказать себе: «Я емь и я люблю». Раз, только раз, дано было ему мгновение любви деятельной, живой, а для того дана была земная жизнь, а с нею времена и сроки, и что же: отвергло сие счастливое существо дар бесценный, не оценило его, не возлюбило, взглянуло насмешливо и осталось бесчувственным».

Существо добра как любви нашло в этой формуле свое классическое выражение. Будучи любовью к ближнему, добро конкретно. Как вся земная жизнь в целом, так и каждый отрезок ее имеет отличающее его индивидуальное долженствование, которое может быть выполнено только в это невозвратное мгновение. Люби это мгновение своею любовью! Любовью преодолевается самое время, переходя в вечность. Если же не проявить любви, то попадешь в ад, как та злющая баба, про которую в чудесной басне про «луковку» рассказывается, что Бог дал ей только несколько мгновений, чтобы она могла

проявить любовь и выйти из ада. Как глубоко отличается эта конкретная сверхвременная вечность от отвлеченной вневременности вечного повторения, к которой Ницше искал метафизическую основу для своей любви к дальнему! Как известно, вечное повторение должно было, по мысли Ницше, быть «вечным подтверждением и гарантией» того, что человеком действительно достигнута та высота, на которой «его настигает и поражает молния».

Еще Зиммель показал, что учение Ницше о вечном повторении есть дальнейшее развитие основного мотива Кантовой этики: только если у Канта отвлеченная всеобщность категорического императива мыслится как бы в измерении широты, как возможность неопределенного повторения нравственного поступка в социальном пространстве, то у Ницше она мыслится как бы в измерении длины – как бесконечное повторение одного и того же поступка во времени, круговорот которого порождает совершенно одинаковых индивидов. Лишнее доказательство того, что имморализм Ницше есть только диалектический вывод из морализма автономной или, вернее, самовольной нравственности. Но до Ницше уже Иван Карамазов сделал совершенно такой же вывод из этой точки зрения. Ивана, как проговаривается его черт, часто соблазняла мысль, что «ведь это развитие, может, уже бесконечно раз повторяется, и все в одном и том же виде, до черточки».

У Ницше, который эту из «самых гадких и глупых мыслей» Ивана доводит до ее логического конца, идея двойника возводится в основной принцип мира. Для Достоевского, напротив, это – дьявольская идея, идея безличности и небытия. Ибо жизнь означает, прежде всего, неповторимость и незаменимость. Поэтому в вечной жизни царствия Божия время не просто упраздняется, а исполняется, преодолевается полнотою любви существа, на деле исполнившего в положенный ему временный срок всю целостность своего индивидуального долженствования. Самый разрыв времени на прошедшее и будущее отменяется этим совершенным достижением любящим существом полноты своего идеального назначения. И так как самая смерть, увенчивающая неповторимую и незаменимую жизнь, есть смерть лишь постольку, поскольку мы не смогли в должной мере просветить любовью отмеренный нам ею промежуток времени и до конца заполнить расстояние между нашим долженствованием и нашим бытием, – то, стало быть, и самая смерть благословляется как «сестра смерть», а значит, и побеждается любовью. Об этом и говорят слова Евангелия, взятые Достоевским эпиграфом к его роману: «Истинно, истинно говорю вам: если пшеничное зерно, падши на землю, не умрет, то останется одно; а если умрет, то принесет много плода» (Ин., XII, 24)».



Павел Федорович Смердяков в исполнении русского и советского актера театра С. Н. Воронова (1882–1938).

Философия России. С. И. Гёссен. Конспект 92. Анархо-коммунистическая фаза советской педагогики

Сейчас, когда исполнилось уже десять лет существования советской школы, пора, наконец, отнестись к ней со всевозможной объективностью, как к факту жизни, в котором добро и зло по необходимости перемешаны друг с другом.

С. И. Гессен

В первой части статьи «Десять лет советской школы» (написана совместно с Н. Ф. Новожиловым, опубликована в №28 пражского журнала «Русская школа за рубежом» за 1927–1928 гг.) «Первая (анархо-коммунистическая) фаза советской педагогики. – Утопия и действительность» С. И. Гессен (1887–1950) рассматривает утопическую программу ранней советской школьной политики и факторы, которые воспрепятствовали её реализации. Обратимся к тексту:

«Соответственно общему развитию советской власти, и в развитии ее школьной политики ясно намечаются два периода, отмечаемые и самими идеологами коммунистической педагогики. Первый период можно назвать анархо-коммунистическим. Духовная атмосфера, его питавшая, была атмосферой ожидания быстрого наступления коммунистического строя. Отменяющий навсегда все классовые различия, а вместе с ним и орудия классового господства — государство и право, строй этот представлялся правоверным марксистам, как осуществление анархического идеала не связанной никаким принуждением и свободно развивающей все свои задатки человеческой личности. Строем новой «единой и трудовой» школы должно было отвечать именно этому чисто анархическому идеалу, тождество которого с коммунистическим обществом было, как раз в самом начале революции, резко подчеркнуто самим Лениным в его книге «Государство и Революция». <...>

Действительно, в «Основных принципах единой трудовой школы» 1918 года это умонастроение резко выражено. «Высшей ценностью в социалистической культуре останется личность. Но эта личность может развернуть со всей возможной роскошью свои задатки только в гармоническом и солидарном обществе равных». <...> «Цель трудовой школы отнюдь не дрессировка для того или другого ремесла, а политехническое образование, дающее детям на практике знакомство с методами важнейших форм труда, частью в учебной мастерской или на школьной ферме, частью на фабриках, заводах и т. п.». <...>

Этот «политехнический идеал» был теоретически обоснован П. Блонским в его не лишенной блеска утопии «Трудовая школа» и практически преподан столичными органами народного образования в виде примерных программ преподавания. Здесь не место подробно останавливаться на существовании этих программ. Достаточно только отметить, что программы эти были именно примерные, а не обязательные. Считалось, что как каждый ученик развивает свою индивидуальность, так и каждая школа, пользуясь неограниченной автономией, создает свою программу, применительно к местным условиям в духе «политехнизма». <...>

«Положение о единой трудовой школе» 1918 г. и установило единый тип школы, делящейся на две ступени: первая, предшествуемая детским садом, — в пять лет, вторая

в четыре года обучения. Задача каждой отдельной ступени состояла в том, чтобы этот единый и равный тип наполнить индивидуальным содержанием.

Совершенно в духе этого анархо-коммунистического «политехнизма» устанавливались в упомянутом Положении и прочие особенности нового школьного строя: всеобщность и обязательность обеих ступеней, составляющих в общем единое целое, задача которого — создать «политехнически развитую личность»; в связи с этим отмена каких бы то ни было прав и привилегий, предоставляемых образованием (в частности, поступление в университет и другие высшие школы было объявлено правом каждого, достигшего 16-летнего возраста, независимо от каких бы то ни было школьных свидетельств и удостоверений); бесплатность школы, учебных пособий и даже бесплатные горячие завтраки; совместное обучение, вытекающее из полного равноправия полов; секуляризация, вытекающая из полного равноправия вероисповеданий. <...>

Сама школа внутри себя должна была представлять не столько школу, сколько — «клуб» (В. Невский), организацию детской жизни (С. Шацкий) с широким применением «студий» по отдельным предметам вместо «классов» (П. Блонский). Государство сохраняло за собой только самый общий контроль, предоставляя широкое поле для частной инициативы (ст. 11 «Положения»). <...>

Нужно ли доказывать, что вся эта радикально-утопическая программа так и не была никогда проведена в жизнь? В то время, как она считалась официально признанной программой, отсутствовали все необходимые для ее реализации предпосылки. Хозяйственная нужда эпохи «военного коммунизма» сделала бы невозможным осуществление и менее радикальных реформаторских положений. Удалось фактически провести в жизнь только отрицательную сторону программы, как, например, отмена преподавания Закона Божьего, разделения полов, платы за обучение, старой школьной дисциплины. История и на этот раз воспользовалась утопией как сильно действующим разрушительным веществом. Вся положительная часть программы, а именно ликвидация неграмотности, всеобщее и обязательное обучение, обеспечение учащихся учебными пособиями, питание учеников, создание новой, покоящейся на идее самоуправления дисциплины, выработка новых учебных программ, — все это осталось на бумаге и поныне. <...>

Только в немногих «опытно-показательных» школах сохранилось еще это первоначально-утопическое настроение. В некоторых из них оно принесло свои реальные плоды, чрезвычайно интересные для педагога-теоретика и свидетельствующие о том, к каким плодотворным результатам может привести подлинный педагогический энтузиазм, не омраченный политическими соображениями.

Но, во-первых, этих школ во всем СССР очень мало. К тому же они в большинстве своем созданы не советской властью и руководятся не коммунистами, а старыми заслуженными педагогами, идеи которых сложились задолго до революции в атмосфере русской педагогической школы «свободного воспитания». Таков, напр., школьный городок С. Шацкого, выросшего из толстовства, школа Н. И. Поповой, московской городской учительницы и др.»



На фотографии русский и советский педагог-экспериментатор, автор многих трудов по вопросам воспитания С. Шацкий (1878 – 1934)

Философия России. С. И. Гёссен. Конспект 93. Абсолютистская фаза советской педагогики

Причина наших ошибок и нашей нетактичности заключается в том, что мы не понимаем смысла детской работы. А для ребенка, чем он меньше, тем более его работа, рисунок, движение есть игра, в которую он должен играть; есть символ, в котором он видит целую цепь своих, сначала туманных, а после все более и более проясняющихся впечатлений.

С. Т. Шацкий

Во второй части статьи «Десять лет советской школы» (написана совместно с Н. Ф. Новожиловым, опубликована в №28 пражского журнала «Русская школа за рубежом» за 1927–1928 гг.) под названием «Вторая (абсолютистская) фаза советской педагогики. – Вырождение идеи единой школы» С. И. Гессен (1887–1950) рассматривает идеологию второго периода советской школьной политики, которая выражалась в повсеместном внедрении установки на «профессиональное образование» (в противовес прежней единой «политехнической школе»), а также в партийном контроле всех ступеней обучения. В статье раскрывается фактическое устройство советской школы 1920-х гг., а также проясняется, почему идея «профессионального образования» с вытекающим из неё принципом разделения университета на «целевые факультеты» является не открытием коммунистической педагогики, а, скорее, возвратом к структуре, характерной для «буржуазных» государств. Обратимся к тексту:

«Вторая фаза советской педагогики находится в тесной связи с идеологией НЭП'а вообще. НЭП означает замену идеала коммунистической утопии практикой государственного капитализма, с одной стороны, и диктатурой коммунистической партии, с другой. В соответствии с этим на место идеала «политехнически» развитой личности, живущей в условиях бесклассового общества, — выдвигается идеал коммунистически-профессионального образования. Если конечный идеал сверхклассового анархического общества отодвигается в далекое будущее, и нынешний «переходный порядок» есть строй государственного капитализма и классовой диктатуры «пролетариата», то и задача школы, очевидно, — служить потребностям государственного капитализма, с одной стороны, и коммунистической партии, с другой. Государству, как громадному капиталистическому предприятию, нужны «спецы», коммунистической партии нужна «смена» — этими двумя задачами и определя-ется новый период советской педагогики и школы. <...>

Формально школа продолжает еще сохраняться в наименовании того отдела Наркомпроса, который ведал начальным образованием. На деле однако эволюция советской школы от 1921 г. до настоящего момента (июнь 1928 г.) есть непрерывный и все более сознательный отказ от первоначального идеала единой трудовой («политехнической») школы. При этом обе сформулированные выше цели новой школьной политики как бы специально направлены к разрушению первоначального идеала: единство школы подрывается идеей профессионального образования, а трудовой ее характер — целью создания коммунистической интеллигенции («смены»). <...>

Уже в новом уставе 1923 г. первоначальное деление школы на два универсальных типа (школу первой и второй ступени, провозглашенные одинаково обязательными и бесплатными) претерпевает резкое изменение. Школа делится уже на три ступени, хотя

и называемые еще формально первой ступенью и первым и вторым концентром второй ступени. <...>

Однако, отклонение фактического строения школы от формальной схемы, как она установлена в Уставе 1923 г., в действительности еще больше. Основной массив школы в Советской России образует «четырёхлетка», как ныне официально называется четырёхлетняя школа первой ступени (102.081 школы с 8.014.191 учащимися во всем СССР на 1 дек. 1926 года), обнимающая под новым названием различные виды старых начальных училищ. <...>

Таким образом, в Советской России в настоящее время имеется три различных типа школы, даже официально называющихся уже не согласно Уставу, а по числу лет обучения: четырёхлетка, семилетка и девятилетка. Только с большими оговорками систему эту можно назвать «единой школой». Формально, по-видимому, каждому учащемуся открыт путь в высший тип школы. В действительности, однако, он, вообще говоря, закрыт. Переход из четырёхлетней школы в старшие классы семилетки или девятилетки затруднен, прежде всего, ввиду чрезвычайного переполнения этих последних, делающего невозможным прием ими сколько-нибудь значительного числа новых учеников из четырёхлетки. <...>

Таким образом советская школа не есть в действительности единая школа. Она отнюдь не предоставляет каждому возможности подняться на высшую ступень образования в меру его способностей и склонностей (как этого требовало, хотя и утопически, «Положение» 1918 г.). Напротив, советская школьная система устанавливает три пути, три категории образования. Подавляющее большинство населения должно довольствоваться четырёхлетней начальной школой. <...>

Однако единая школа в Советской России отсутствует не только по фактической невозможности проведения ее в жизнь, но и в силу принципиального отказа советской власти от самого принципа единой школы. <...>

В самом деле, идея единой школы тесно связана с началом личности, ее прав на свободное развитие сокрытых в ней сил и задатков. Постольку она есть типично демократическая идея. Задача единой школы заключается в предоставлении каждому соответствующего его дарованию образования так, чтобы было обеспечено правильное и своевременное раскрытие каждой способности в человеке. <...>

Но если, согласно антидемократической идеологии «диктатуры пролетариата», личность учащегося есть отныне лишь средство достижения высших по отношению к ней целей — государства, нуждающегося в квалифицированной рабочей силе, и партии, нуждающейся в «смене», — идея единой школы теряет все свое значение. Действительно, она все более и более вытесняется началом полезности, лежащим в основе новой идеологии профессионально-коммунистического воспитания. Большевики, однако, ошибаются, считая, что идея профессионального образования («профобра») есть открытие коммунистической педагогики. <...>

Исторически образованный читатель легко узнает здесь идеологию абсолютизма, в своей школьной политике всегда руководствовавшегося принципом профессионализма. Именно исходя из аналогичного отрицания «идеологии», и Наполеон в свое время создал на месте бывших университетов сеть отдельных, преследующих узкоутилитарную цель, факультетов. <...>

Сейчас, когда речь идет только о формальном строении сов. школы, достаточно будет, в заключение сделанной выше характеристики, еще сказать, что и якобы вновь открытый профессионалистский принцип в конце концов привел к структуре, аналогичной той, которую мы находим в так наз. «буржуазных» государствах и в направлении которой русская школьная система двигалась и до революции. Еще 50 лет тому назад один из ранних теоретиков единой школы В. Рейн обосновывал тройственность школьных путей тем, что приурочивал ее к трем основным социальным группам, из коих складывается общество в современных демократических странах. <...>

Демократический принцип единой школы не отменяет этого различия, которое, как величайшее открытие, славословят советские педагоги второго периода. Но система единой школы устанавливает между разными типами школ такое соответствие, которое обеспечивает способным ученикам переход с одного пути на другой, а системой доступности и стипендий — фактическую возможность этого перехода. В системе советской школы как это соответствие, так и эти возможности даны в наименьшей степени. Если в европейских демократиях переход из низшей ступени школы в высшую в настоящее время все более и более обуславливается способностями учащегося, он в советской школе носит характер «классовой» (точнее партийной) привилегии».



Портрет В. Рейна (1847-1929) — немецкого педагога, сторонника идеи единой школы.

Философия России. С. И. Гёссен. Конспект 94. Материальная основа советской школы

Педагог — это тот человек, который должен передать новому поколению все ценные накопления веков и не передать предрассудков, пороков и болезней.

А. В. Луначарский

В третьей части статьи «Десять лет советской школы» (написана совместно с Н. Ф. Новожиловым, опубликована в №28 пражского журнала «Русская школа за рубежом» за 1927–1928 гг.) «Материальная основа советской школы. — «Культурные ножницы»» С. И. Гёссен (1887–1950) приводит обширный статистический материал, свидетельствующий о снижении расходов на народное образование в СССР 1920-х гг. по сравнению с довоенным периодом, а также о недостаточном материальном обеспечении запроса населения на начальное образование. Кроме того, тенденция советской школьной системы к сокращению сети среднего образования, как показывает философ, была обусловлена не только недостаточностью материальных средств, но и сознательным урезанием количества тех учащихся, которые могли впоследствии продолжать своё обучение в вузах, что, в свою очередь, должно было сдерживать распространение «безработной интеллигенции», идеологически не «подходящей» режиму. Приводим выдержки из текста:

«Для всех, кто не верит в чудеса, естественно ожидать, что общее понижение народного дохода во время войны, революции и советской диктатуры необходимо должно было отразиться и на общей сумме, уделявшейся из народного дохода на дело народного образования. <...>

Таким образом расходы на народное образование понизились в точном соотношении (60% довоенных расходов в 1924-25 г.) с понижением всего народного дохода в целом (54,8% довоенного дохода в 1923-24 г.). <...>

При этом в общей сумме расходов на народное образование по СССР процент расходов на начальное образование занимает последнее место, составляет 30%, т. е. меньше, чем в Индии и Египте. <...>

Вполне понятно поэтому, что при таких условиях материальное положение учителя, этой живой силы всякой школы ухудшилось до чрезвычайности. И в довоенное время народный учитель занимал одно из низших мест в иерархии сословно-самодержавного строя. <...>

По данным обследования РКП, относящимся к началу 1926 г., заработная плата учителя школы I ст. в городах колебалась от 25,3 до 72,0 р. в месяц, а в селах — от 23,0 до 51,0, составляя в сравнении с довоенной, менее половины последней. <...>

Как мало вяжутся эти цифры и факты с официальными столь часто цитируемы-ми за границей словами Ленина: «учитель в социалистическом государстве должен стоять на такой высоте, на которой он никогда не стоит в буржуазном государстве». <...>

В конце 1926 года учитель в РСФСР получал, по авторитетному свидетельству А. В. Луначарского, «только 2/3 среднего заработка рабочего и вообще лишь немногим более половины своего в сущности жалкого жа-лованья царских времен». Неудивительно, что сов. печать называ-ет положение учителя «невыносимым». <...>

Приведенные выше цифры совпадают в одном: они показывают, что материальная основа школы упала в точном соответствии с понижением народного дохода после революции (составлявшего в 1926 г. приблизительно 65% дохода довоенного времени), и что практика советского правительства почти не изменила положения школьного бюджета в общем бюджете государственном и местном. Все это, конечно, малоблагоприятные предпосылки для школьного дела. <...>

С другой стороны, однако, фактическая продолжительность посещения школ детьми, по-видимому, понизилась по сравнению с довоенным временем. <...>

«Если, — говорит советский официальный источник, — считать, что элементарный уровень знания и навыков, необходимых при данном состоянии народного хозяйства, приобретает лишь при обучении в школе в течение 4-х лет, то современная школа дает это элементарное образование лишь четверти (23,6%) поступающих в нее детей, вся же остальная масса уходит из нее вероятно с навыками простой грамотности, причем значительная часть, около трети (30,3 %), выбывая после первого года обучения, может стать в ряды безграмотных». <...>

Неудивительно, что горделивые слова «Положения о единой трудовой школе» 1918 г., провозгласившего обязательность и бесплатность обучения (обеих ступеней!), так и остались словами. <...>

И только в 1925 году (т. е. на восьмом году своего существования) советская власть перешла от деклараций к делу, опубликовав <...> декреты о введении всеобщего обучения. Согласно этим декретам, сеть школ-четырёхлеток должна быть расширена в достаточной для охвата всех детей школьного возраста мере к 1934-35 году. <...>

В доброй воле советской власти ввести в России всеобщее обучение сомневаться не приходится. Тем более сомнений, однако, вызывает вопрос, удастся ли в действительности ей ввести всеобщее обучение к предположенному сроку. Режим диктатуры, исключаящий развитие местной инициативы, тяжелое финансовое положение и отягощение бюджета народного просвещения громадными расходами на «государственную пропаганду коммунизма», являются мало- благоприятными условиями для проведения в жизнь такой громад-ной реформы. <...>

Однако внимательное рассмотрение данных школьной статистики показывает, что и «стабилизация» средней школы отнюдь не есть нечто случайное, но составляет основную тенденцию школьной политики советской власти. Так из опубликованной в «Бюллетене ЦСУ» (1925, № 107) таблицы, выражающей процентное отношение различных типов школ и учащихся в них к количеству их в 1923 г. видно, что до 1925 г. неизменно, хотя и очень медленно, рос только самый низший вид школы — четырехлетка. Все другие виды школ сокращались в числе, не говоря уже о детских садах, школах-коммунах и детских домах, испытавших прямо катастрофическое сокращение. При этом, однако, рост числа учащихся не соответствует росту начальной школы и находится даже в прямом противоречии к сокращению школы средней. Советская печать сама называет это несоответствие между спросом населения на школы и недостаточным предложением их со стороны правительства «культурными ножницами». <...>

Последние статистические данные указывают, что, несмотря на правительственную политику «стабилизации» всех повышенных типов школы, — последние, под неудержимым напором населения и объективной потребности страны в повышенном образовании, продолжают расти и за 1926 год даже в степени, превышающей рост начальной школы. <...>

Вполне понятно поэтому, что еще в 1925 г. официальный бюллетень Центр. Стат. Управления писал: «Поскольку с сокращением школ первой ступени были связаны надежды на ликвидацию «перепроизводства» лиц, получающих общее среднее образование и не имеющих возможности получить дальнейшую профессиональную подготовку в вузах (высших учебных заведениях), эти надежды надо считать неоправдавшимися, чему причиной, надо полагать, является наличие непрекращающейся тяги населения к среднему образованию». Из этого любопытного признания мы узнаем и о мотивах этой тенденции советской школьной политики расширить сеть начального образования за счет среднего. Тенденция эта отнюдь не есть плод одной только фактической невозможности, протекающей из недостатка средств, учителей и т. д. Она есть результат сознательного стремления сократить кадры студентов высших учебных заведений и, следовательно, также и тех лиц, которые на основании полученного ими среднего образования, могут притязать на поступление в университет и в высшую школу вообще.

Как далеко отошла советская педагогика периода НЭП'а от своей первоначальной идеологии 1918 года, когда она провозглашала всеобщность и обязательность всех ступеней обучения и объявила даже высшие учебные заведения открытыми для всех желающих, начиная с 16-тилетнего возраста! И как трогательно совпадает она в этой своей тенденции со старым режимом, тоже пуще всего боявшимся образования слишком больших кадров «безработного интеллигентного пролетариата». Правда, и в данном случае советская власть пытается обосновать свою новую тенденцию правоверно-марксистским образом. Так как советский «вуз» (высшее учебное заведение) не есть буржуазный университет, притязающий быть очагом чистой науки, а по неомарксистскому определению, имеет «своей задачей готовить специалистов-организаторов в определенные отрасли народного хозяйства». <...>

Здесь не место вдаваться в обсуждение того, действительно ли народное хозяйство современной России уже пресыщено «специалистами-организаторами», много фактов, среди них приглашение довольно значительного числа иностранных инженеров, говорит против этого предположения. Во всяком случае, бесспорно одно, не жалея средств и усилий на создание своей, коммунистически мыслящей интеллигенции, советская власть ревниво старается предупредить умножение кадров интеллигенции, которой она не может и не доверяет дать работу. Абсолютистский принцип «профессиональной» педагогики окончательно торжествует здесь над демократическим принципом единой школы. Вместо того чтобы обеспечивать каждому лицу соответствующее его способностям и склонностям продвижение по ступеням образования, образовательный путь учащегося в советской школьной системе определяется хозяйственными и государственными потребностями. <...>

Практика «стабилизации» среднего образования с необходимостью вытекает из «профессиональной» идеологии советской школьной политики. Отказ от принципа единой школы находит здесь свое самое яркое выражение».



На фото А. В. Луначарский (1875–1933) — политический деятель, писатель, академик АН СССР (1930). С 1917 г. нарком просвещения.

Философия России. С. И. Гёссен. Конспект 95. Духовное содержание советской школы

Я имею целью создать связь между науками, заставить их сойтись в одном центре. Этот центр — ребёнок, к которому всё сходится, от которого всё расходится

Ж. О. Декроли

В четвёртой части статьи «Десять лет советской школы» (написана совместно с Н. Ф. Новожиловым, опубликована в №28 пражского журнала «Русская школа за рубежом» за 1927–1928 гг.) под названием «Духовное содержание советской школы. — Вырождение идеи трудовой школы» С. И. Гессен (1887–1950) рассматривает искажение изначальной концепции трудовой школы марксистской догматикой, а также показывает несостоятельность образовательного метода и учебных программ, предложенных советской педагогикой на этом новом – догматическом – этапе. Кроме того, Гессен указывает на наивность и разрушительные последствия попыток советских педагогов отрицать науку как независимую от производственных отношений систему знаний о действительности. Обратимся к тексту:

«Трудовая школа в настоящем смысле слова, понимаемая как школа активная (а так ее понимают не только «буржуазные» Запад и Америка, но так понимала ее и коммунистическая педагогика первого периода), предполагает высокий уровень школьной жизни, как материальной, так и духовной. Общее же снижение и примитивизация школы, составляющие основную тенденцию советской школьной политики последних лет, является малопригодным условием для преодоления обычного в школе механизма. Однако, в данном случае дело не в одной только действительности, слишком далеко еще отстоящей от идеала. Как и в вопросе о единой школе, советская школьная политика, начиная с НЭП'а, есть последовательный и все более сознательный отказ от самого принципа трудовой школы в установленном выше смысле слова. <...>

Уже в Уставе 1923 г. мы находим новое определение трудовой школы, существенно разнящееся от «Положения» 1918 года. «Вся работа в школе и весь строй жизни ее, — гласит Устав (п. 35), — должны способствовать выработке в учащих классового пролетарского самосознания и инстинктов, осознанию солидарности всех трудящихся в борьбе с капиталом». <...>

Таким образом речь идет уже не столько о том, чтобы пассивное обучение заменить активным, связанным с самостоятельностью детей и самостоятельным творчеством учителя, сколько о том, чтобы воспитать «классовое» (т. е. коммунистическое) сознание. <...>

Так, идея труда, как активности и самостоятельности личности учащегося, подменяется идеей классовой борьбы, как универсальным принципом объяснения действительности. <...>

Учебные планы ГУС'а (госуд. ученого совета), введенные в школу в 1923 году, являются ярким выражением этой подмены. Согласно этим, отныне уже безусловно обязательным, а не только примерным (как раньше) программам, весь материал обучения распределяется по трем «колонкам»: в центре стоит «труд», а по обеим сторонам его — «природа» и «общество». Отдельные учебные предметы в старом смысле (родной язык,

математика, история, естествознание и т. д.) упраздняются, и притом не только в младших классах, но во всех классах обеих ступеней, превращаясь в стороны сложных, единых тем («комплексов»). <...>

Так, в первом году обучения такой центральной комплексной темой служит «Трудовая жизнь семьи в де-ревне и городском квартале». «Времена года», с одной стороны, «Семья и школа», с другой, стоят в этом году в боковых «колонках» природы и общества. Во втором году обучения центральная тема расширяется: это уже «Трудовая жизнь в деревне или городском квартале, в котором живет ребенок». <...>

В третьем году в центре обучения стоит уже «Хозяйство местного края». В левой колонке мы имеем: «элементарные наблюдения (сведения) из физики и химии, общественные учреждения губернии или области, картины из прошлого местного края». Четвертый год обучения (возраст 11-12-ти лет) имеет центральной темой «Хозяйство РСФСР и других государств». <...>

Читатель, быть может, с удивлением спросит, куда же девались в этом учебном плане столь обычные в первых четырех годах предметы обучения, как чтение и письмо, счет и рисование, ручная работа и пение. Официальная записка к программам на это отвечает, что <...> — «Все эти навыки не должны по возможности занимать особых уроков, усвоение их не должно принимать формы особых упражнений, но они должны усваиваться в процессе проработки приведенного выше материала». В таком случае в особенности следует поставить вопрос: в состоянии ли этот материал развить указанные навыки учащегося? <...>

Достаточно бросить самый беглый взгляд на приведенную выше схему, чтобы сразу же отрицательно ответить на этот вопрос. «Хозяйство местного края», так же как «Государственное хозяйство РСФСР» есть для 12-13-летнего ребенка (даже городского, не говоря уже о сельском) отвлеченный, ничего не говорящий его душе материал, который в лучшем случае может быть только пассивно им воспринят или даже наизусть заучен. <...>

Этот метод, который советская педагогика считала еще недавно одним из своих главных открытий, получил название «комплексного». Согласно официальному определению, «под комплексом следует понимать конкретную сложность явлений, взятых из действительности и объединенных вокруг определенной центральной темы или идеи». Нельзя сказать, чтобы определение это отличалось точностью и отчетливостью. И не мудрено: оно есть плод приспособления характерной для всей современной педагогики идеи синтетического преподавания к потребностям коммунистической педагогики. Смысл идеи синтетического преподавания, одновременно вы-сказанной в Зап. Европе (Кершеништейнер, Феррьер, Декроли, Лигтхарт), в Америке (Дьюи) и в России (еще К. Д. Ушинский, Л. Толстой, С. Шацкий), заключается в том, что преподавание должно на первой ступени обучения исходить не из отвлеченных логически-простых элементов, расположенных в систематическом порядке и распределенных на отдельные замкнутые в себе научные «предметы», а из непосредственно окружающей ребенка «сложной» действительности, единой постольку, поскольку она есть поприще жизненной активности ребенка, но с точки зрения научной системы представляющей собою агрегат частных «эпизодов». <...>

Задача «эпизодического курса обучения» заключается в том, чтобы учащийся почувствовал позади множественных эпизодов единство логически расчлененной науч-ной системы, которая, однако, должна не навязываться ему извне, а только просвечивать в эпизодах, как искомое их объяснение. В меру роста личности ребенка, расширения

окружающей его «родины», познавательный интерес его будет все более освобождаться от первоначально сковывающей его «прагматичности», так что ум его потребует сам системы, логической расчлененности и полноты. <...>

Таким образом, правильно понятый принцип синтетического преподавания менее всего отрицает систему как таковую и расчленение ее на отдельные научные предметы. То, что им отрицается, есть лишь пассивно-догматический способ, которым система навязывается уму ребенка извне, как готовая догма. Система не должна быть заучиваема механически, но должна помочь учащемуся научно объяснить накопившийся уже у него, в результате его самостоятельности, опыт. <...>

В основе синтетического обучения лежит, таким образом, тот же самый принцип, который мы нашли в основе единой школы — принцип личности учащегося и его само-деятельности, составляющий сущность всякой подлинной трудовой школы. <...>

И как отрицание этого принципа коммунистической педагогией переходного времени (периода «пролетарской диктатуры») ведет к отказу от единой школы, точно так же и синтетическое обучение необходимо вырождается в советской педагогике в пассивно- догматическое. <...>

Совершенно в духе этой теории «комплексный метод» связывается в советской педагогике с принципиальным и абсолютным отрицанием научной системы как «порождения буржуазного духа». Наука ведь есть не что иное, как только «надстройка», «отражение» в сознании и «орудие» производственных отношений. <...>

В этом отрицании научной системы как таковой кроется и последнее основание отрицания коммунистической дидактикой и предметного метода преподавания: преподавание должно происходить не согласно отдельным «предметам», отражающим якобы внутреннее деление самой науки, но, согласно «производственным отношениям», которых бессознательным отражением являются и предметы, и самая наука. <...>

Что таким образом все преподавание в школе приносится в жертву Молоху коммунизма, — это прекрасно сознают сами руководящие деятели советской школы. Со всеми оговорками, чрезвычайно осторожно не только «попутчики» (как А. Пинкевич), но даже составители официальных программ ГУС'а смягчают крайний марксизм новых учебных планов, указывая, что в старших классах «комплексный метод заключается не в уничтожении отдельных предметов, а в возможной координации их материала между собою и вокруг стержневой колонны труда». <...>

Вопреки марксистской схоластике, наука и покоящаяся на ней школа оказываются не простой надстройкой над единственно будто бы реальной классовой борьбой, а автономной культурной реальностью, которая обладает своей собственной логикой, своим собственным законом развития и отрицание которой мстит само за себя. <...>

Оказавшись бессильными утвердиться в школьной действительности, новые учебные планы, однако, окончательно разложили школьное преподавание. Каждая книжка любого педагогического советского журнала за два последних года полна жалоб на невозможно низкий уровень фактического преподавания в школе. Советская печать прямо вопит о культивируемой в школе «безграмотности».

Марксистское отрицание идеальной закономерности науки и школы, понимание ее как простой ирреальной «надстройки» над производственными отношениями оказались утопией. Оказалось, что идеальные закономерности в мире царствуют с

непреложно-стью, не уступающей необходимости реальных законов природы. И как нельзя безнаказанно нарушать эти последние, точно так же не проходит даром утопический бунт против идеальных закономерностей мира. Разрушительная сила, которую и в данном случае только и удалось развить коммунистической утопии, явилась лучшим свидетельством того, что об идеальную закономерность мира можно ушибиться не в меньшей мере, чем о физические законы вещества».



На фото – Ж. О. Декроли (1871-1932) — бельгийский педагог-реформатор, врач и психолог. Сторонник идей свободного воспитания.

Человек думает только тогда, когда, самостоятельно преодолевая трудности проблемной ситуации, ищет свой собственный выход из неё. Если родитель или преподаватель обеспечил условия, которые стимулируют мышление, и занял доброжелательную позицию, вовлекая ребёнка в совместный опыт, можно сказать, что он сделал всё возможное, чтобы стимулировать собственное учение.

Д. Дьюи

В пятой части статьи «Десять лет советской школы» (написана совместно с Н. Ф. Новожиловым, опубликована в №28 пражского журнала «Русская школа за рубежом» за 1927–1928 гг.) под названием «Третья фаза советской педагогики: «новая культурная политика» и живые силы русской школы» С. И. Гессен (1887–1950) обращает внимание на четыре фактора, которые в 1927–1928 гг. вынудили руководителей коммунистической педагогики сменить курс школьной политики с марксистски ориентированного «комплексного» метода на более активный и результативный образовательный подход, который выразился в «новой культурной политике». Среди рассматриваемых факторов-катализаторов изменений обнаруживается и влияние со стороны университета, требовавшего более качественного школьного образования, и давление крестьянства, которое обрело вкус к школе. Однако главной движущей живой силой обновляющегося школьного курса оказалось, по замечанию Гессена, русское учительство, именно та его часть, которая, с одной стороны, сохранила лучшие педагогические традиции, а с другой – была открыта к экспериментам. Обратимся к тексту:

«Тем самым мы приходим к третьему периоду советской школьной политики, который начался около двух лет тому назад и результаты которого еще не могут быть подытожены. Этот третий период следовало бы по праву назвать «периодом новой культурной политики»: в области культурно-просветительной он означает то же самое, что НЭП, новая экономическая политика, означала в хозяйственной области. <...>

Впрочем, связь между НЭП'ом и третьим периодом советской школьной политики идет еще глубже. Новая экономическая политика явилась в результате давления государственного интереса, с одной стороны, и крестьянства, с другой. Новая культурная политика вызвана явно теми же факторами. Пока государство не «разбито», а только еще «завоевано» коммунистической партией, оно нуждается в образованных чиновниках, так называемых «спецах» (специалистах). Эта вторая цель советской школы вступает во все большее противоречие с главной ее целью — воспитания коммунистической «смены». <...>

В соответствии с этим и школе второй ступени ставит-ся теперь задача приспособить всю программу к требованиям университетского преподавания. Явно признается, что, не будучи трудовой, старая школа эту задачу (подготовка к университету) выполняла лучше школы нынешней.

Этим давлением университетского преподавания и следует, по-видимому, объяснить циркуляры и постановления последних годов, восстанавливающие в средней школе ряд старых предметов. Так, прежде всего в программу второй ступени вновь вводят иностранные языки, и притом — «как особый предмет».

Мы имеем перед собою уже явный отказ от принципа «комплексного метода» в его специфически коммунистическом понимании, все острее которого заключалось именно в отрицании всякой научной системы, в требовании, чтобы все преподавание центрировалось исключительно вокруг идеи труда в марксистском смысле «производственных отношений». <...>

Этот новый проект, ставший уже в 1927-28 г. официальным учебным планом, отличался от программы 1923 года в обоих главных пунктах этих программ: 1) он уничтожил прославленное деление на три колонки (труда, общества и природы) и 2) восстанавливал отдельные предметы как таковые. <...>

Здесь нет возможности проследить в подробностях поучительную борьбу внутри ГУС'а вокруг новых проектов. <...>

Укажем только, что даже в начальной школе восстановлены предметы, даже начальная школа получила табель уроков и т. д. <...>

Чрезвычайно интересен и поучителен этот процесс саморазрушения «комплекса», весь первоначальный пафос которого заключался именно в поглощении марксистски понятым «трудом» всех «буржуазных» в своей мнимой самостоятельности научных дисциплин. Раньше всего было допущено преподавать «вне комплекса» математику, физику, естествознание, которых в сущности никогда толком не удавалось в него втиснуть. Затем от «искусственной и надуманной увязки с комплексной темой» были освобождены иностранные языки, география и родной язык. <...>

Предвидеть предел описанного процесса было нетрудно: «комплекс», первоначально представлявший собою все, универсальную тему обучения, отдельными «подтемами» которой являлся весь материал преподавания, свернулся в конце концов в один обособленный, хотя и привилегированный предмет обучения, который правильно было бы назвать не «обществоведением», а «марксистской политграмотой». «Комплекс» таким образом стал тем, чем он в сущности был с самого начала, — марксистскою догмой «производственных отношений», разоблаченной, однако, в своем бессилии стать действительным центром синтетического преподавания... <...>

Через школу второй ступени давление университетского преподавания, т. е. требований научности, передается, наконец, также и начальной школе. <...>

Здесь, в четырехлетней народной школе, требования университетского преподавания и государственного интереса встречаются с требованиями крестьянства. <...>

«Нельзя считать, — читаем мы в педагогическом официозе «На путях к новой школе», — что претензии крестьянства к школе объясняются его темнотой, непониманием задач новой школы. Надо уметь выделить из этих суждений то, что является вполне здравыми и основательными требованиями. <...>

Если за десять лет непрерывно сменявшихся проектов, планов, программ или «дерганья», как охарактеризовал всю политику Наркомпроса сам А. И. Рыков, советской властью было сделано что-либо прочное в области школы, то это было лишь дело коренного разрушения старого. Следует ли отсюда, что русская школа ничего не испытала, кроме процесса разрушения? Сказать это — значило бы погрешить против объективности и за-быть, что Россия не есть советская власть и что, кроме последней, в России существует еще, хотя и придавленный режимом диктатуры, но все же живущий

и с каждым годом проявляющий все большую активность многомиллионный народ. Война и революция не прошли бесследно для основной массы русского населения — крестьянства.

Встряхнутое пережитым вихрем, крестьянство получило новый острый вкус к школе и оказывает все большее и большее давление на власть в школьном деле. <...>

Чрезвычайно поучителен этот исход борьбы коммунистической власти с идеальной закономерностью науки и школы, высшую реальность которой она, следуя марксистской догме, столь дерзновенно пыталась отрицать. Вооруженная всем аппаратом государственного принуждения, советская власть в конце концов принуждена была отступить перед чисто духовной силой, сокрытой во внутренней логике науки и педагогики. Но идеальная закономерность в мире действует всегда с помощью людей: чтобы проявляться в эмпирической действительности, она нуждается в реальных факторах, в живых людях и общественных группах как своих носителях. С двумя такими факторами мы уже познакомились выше: давление государства и давление крестьянства, одинаково нуждающихся в хорошей школе, заставили советскую власть, в первую очередь, изменить направление своей школьной политики. Третьим таким фактором являются, бесспорно, многочисленные живущие в России национальности. Довольно сильный рост иноязычной школы среди отсталых в культурном отношении национальных меньшинств, живущих в России, бесспорен. <...>

Однако самой главной из живых сил русской школы, сохранивших ее от разрушения и вынесших на своих плечах натиск коммунистической утопии, является, конечно, русское учительство. Не следует забывать, что настоящая работа в школе в конце концов выполняется учителем, а не школьной администрацией. Более же чем двухсоттысячная армия русского учительства, хотя и очень изменилась в своем составе за последние девять лет, но лишь в самой незначительной степени оказалась затронутой коммунизмом. <...>

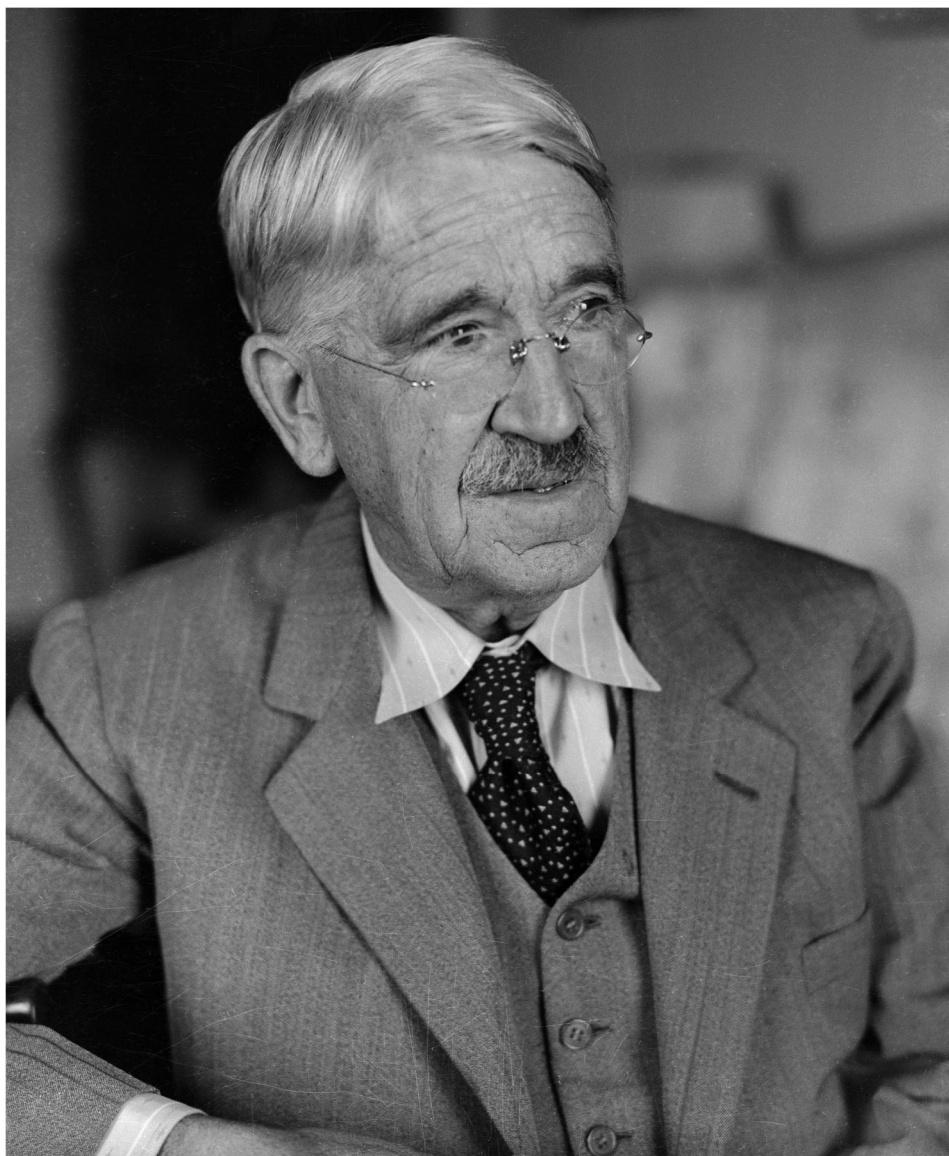
В общем русский учитель остался верен традиции русской демократической педагогики. Еще при старом режиме между властью, с одной стороны, и обществом и учительством, с другой, шла упорная борьба за школу, в которой медленно, но неуклонно фактически победителем оставалось общество. <...>

Оставшись на своем посту в школе, русский учитель продолжает вести свою ответственную и трудную работу с прежним упорством и, часто, с прежним энтузиазмом, стараясь идти путем, который ему подсказывает здравый смысл, его наука и педагогика, и, где это только возможно, игнорируя навязываемую ему извне задачу — «внедрения в головы учащихся коммунизма». <...>

На его стороне, наконец, и объективная сила вещей: внутренняя логика самой школы, по существу своему не могущей превратиться в простое орудие коммунистической пропаганды, и — что еще существеннее — объективные потребности жизни, требующей от оканчивающих школу грамотности, знания математики, физики, языков, естествознания, истории, а не одного только коммунистического умонастроения. <...>

Особенно замечательно, что все это движение педагогической мысли и практики идет совершенно независимо от советской педагогики, а часто и в оппозиции к ней. Оно в лучшем случае только терпит советскую власть, и во главе его стоят не советские педагоги, а представители прежней русской педагогической традиции, до войны боровшейся за обновление русской школы. Это педагогическое движение свидетельствует о том, что русский учитель понимает «труд» не так, как то ему предписывает коммунистическая педагогика, а так, как его понимают во всем мире, т. е.

как самостоятельность и активность учащегося. К развитию этих начал в школе, т. е. к идеалу подлинно трудовой школы, общему у него с лучшими представителями западноевропейской и американской педагогики, а не к разрушенному прошлому русской школы обращен взор русского учительства. Им определяются и его интересы, и его попытки самостоятельного творчества. Пожать плоды этого процесса — пока еще только процесса брожения и неоформившихся начинаний — сможет однако только то поколение, которое освободится и в области школы от мертвящего гнета коммунистической диктатуры».



На фото Д. Дьюи (1859–1952) – американский философ, один из ведущих представителей прагматизма.

Философия России. С. И. Гёссен. Конспект 97. С. И. Гессен: борьба утопии и автономии добра

Среди тех высоких зрелищ, которым мы оказались причастными в нашу эпоху, быть может одним из самых величественных является совершившееся на наших глазах крушение утопизма. Утопиям ныне уже больше никто не верит, в них все разочаровались. И сейчас встаёт перед нашим поколением противоположная опасность — опасность беспринципного и узкопрактического отношения к действительности. Попытка выяснить, что такое утопизм, в чём заключается его основная вина и в чём причина его крушения, представляется нам поэтому отнюдь не лишней.

С. И. Гессен, «Правовое государство и социализм»

Статья С. И. Гессена (1887–1950) «Борьба утопии и автономии добра в мировоззрении Ф. М. Достоевского и Вл. Соловьёва» (впервые напечатана в издании «Современные записки» в 1931 году, Париж) даёт представление о религиозном поиске мыслителя. В ней рассказано о том, что случилось между периодом юности, когда будущий философ тайно читал Толстого, и зрелым периодом, когда религия по-настоящему стала предметом его интересов. Тематически предваряет эту статью другая его статья – «Крушение утопизма» (1924), в которой раскрывается опасная сущность утопического мышления, отрицающего исторический опыт и превращающего самобытные ценности искусства, науки, религии, права и государства лишь в средства для достижения цели. Исторически аутентичная культура, согласно Гессену, является воплощением никогда сполна не достижимых целей-заданий. Историческое предание есть частичное, но при этом подлинное воплощение этих целей. Отрицающий же историческое предание утопизм ставит лишь мнимые цели-задания, «ничто из ничего», и поэтому наделён в основном разрушительной силой. Такого рода отношение к религиозно-философской традиции выразилось у Гессена, как уже было сказано, в работах «Крушение утопизма» и «Борьба утопии и автономии добра в мировоззрении Ф. М. Достоевского и Вл. Соловьёва». В основе статьи лежит доклад Гессена, прочитанный им на семинарии по изучению Достоевского при Русском народном университете в Праге. Обратимся к тексту:

«... не только по замыслу своему и по теме, но и по выполнению «Братья Карамазовы» и «Критика отвлеченных начал» самым тесным образом связаны между собою. Диссертация Вл. Соловьёва есть не что иное, как попытка философского обоснования и развития тех же самых мыслей, которые в последнем романе Достоевского явлены в художественной форме символических образов. И следует только удивляться тому, что это во всех отношениях разительное сходство до сих пор не было отмечено исследователями. Правда, при всем сходстве между последним творением Достоевского, в котором великий поэт выразил всю полноту своего нравственного воззрения, и первым опытом систематического изложения Вл. Соловьёвым своего мировоззрения имеются и существенные различия. Анализ этих различий в высшей степени поучителен. <...>

В отличие от западного пути власти и права, примирительная идея России есть славянская идея, сохранившаяся в православии, и содержанием ее является любовь. Будучи силой чисто духовной, любовь объединяет людей органически, изнутри. Она не действует по общему правилу, а применительно к обстоятельствам, и не употребляет насилия, а обращается к свободной воле человека. Братство в любви есть Церковь, как чисто духовный союз, учрежденный на земле Христом. Следование идеалу Христову преобразует

изнутри и государство, и собственность, как они исторически сложились в России в виде самодержавной монархии и частной собственности.

Дело не во внешних преобразованиях на формально-разумных началах права, а во внутреннем преобразении форм общественного бытия, исполнении их духом Христовым, любовью. Католичество извратило христианскую истину тем, что, поднав традиции языческого Рима, допустило огосударствление церкви, т. е. подмену Христовой любви формальным, человеческим началом права, на что социализм естественно отвечает отрицанием государства в пользу общественного «муравейника». Единственно правый путь заключается, напротив, не в низведении церкви до государства, а в преобразении государства до Церкви. Государство и собственность усовершенствуются не через пронизание их европейским началом отвлеченной, рациональной справедливости «моих» и «твоих» прав, а через проникновение их духом любви, подчинение собственности и государства идеалу Христову. В меру этого оцерковления всей жизни, превращения и общества и государства в Церковь, имеет место и подлинное, а не мнимое усовершенствование учреждений. Самодержавная монархия и мирская крестьянская собственность явятся исходным пунктом этого развития. Самодержавие стало на этот путь, освободив крестьян с землей, оставив за ними их мирскую собственность. В освобождении крестьян с землею народное и христианское понимание государства и собственности победило над пониманием классово-буржуазным и чисто формальным.

Вместе со всем русским обществом Достоевский считал, что вслед за отменой крепостного права власть должна «оказать народу доверие», и народ должен быть призван к участию в строительстве государства. Но, в отличие от либералов, Достоевский менее всего мыслил это «оказание доверия» в форме «увенчивающей здание» реформ конституции. «Нет, здесь формул особенных совсем не потребуется. Народ наш за формами не погонится, особенно за готовыми, чужеземными, которых ему вовсе не надо, ибо вовсе не то у него на уме, и не только никогда не бывало, но никогда и не будет, потому что у него другой взгляд на это дело, особый, совсем его собственный». «Позовите серые зипуны и спросите их самих об их нуждах, о том, чего им надо, и они скажут вам правду, и мы все, в первый раз, может быть, услышим настоящую правду. И не нужно никаких великих подъемов и сборов; народ можно спросить по местам, по уездам, по хижинам. Ибо народ наш, и по местам сидя, скажет точь-в-точь все то же, что сказал бы и весь вкуче, ибо он един». Интеллигенция же, оторванная от народа, должна стать при этом «в сторону» и не учить народ, а учиться у народа — «смирению народному и деловитости его, и реальности ума его, серьезности этого ума». Тогда водворится у нас и гражданская свобода — «самая полная, полнее чем где-либо в мире, в Европе или даже в Северной Америке, и именно на этом же адамантовом основании она и соиздается. Не письменным листом утвердится, а соиздается лишь на детской любви народа к царю как к отцу, ибо детям можно многое такое позволить, что и немислимо у других, у договорных народов, детям можно столь многое доверить и столь многое разрешить, как нигде еще не бывало видано, ибо не изменят дети отцу своему и, как дети, с любовью примут от него всякую поправку всякой ошибки и всякого заблуждения их».

<...>

В этом общественном мировоззрении, как оно отразилось в особенности в «Дневнике писателя» за 1876-77 гг., Достоевский, по-видимому, всецело становится на точку зрения славянофильства. Замечательно, однако, что со славянофильством Достоевский никогда не солидаризировался окончательно. В эпоху «Времени» (1861 г.), т. е. уже после возвращения из Сибири и отказа от социалистических заблуждений своей юности, Достоевский, проповедуя «поворот к почве», решительно полемизирует со славянофилами в лице аксаковского «Дня». «Западничество, — говорит он здесь, — было

реальнее славянофильства, и несмотря на все свои ошибки, оно все-таки дальше ушло, все-таки движение осталось на его стороне, тогда как славянофильство постоянно не двигалось с места и даже вменяло это себе в большую честь. Западничество смело задало себе последний вопрос, с болью разрешило его и, через самосознание, воротилось-таки на народную почву и признало соединение с народным началом и спасение в почве». В этом «всеобщем повороте к почве (сознательном и бессознательном) влияние славянофилов слишком мало участвовало и даже, может быть, и совсем не участвовало». Только семь лет спустя, в «Идиоте», заявляет Достоевский впервые свое согласие со славянофильством, хотя нарочито преувеличенный характер заявлений князя и дает право заключить, что, в отличие от своего героя, Достоевский сам считал правду славянофильства одностороннею.

То же самое можно сказать и о программе Шатова в «Бесах», который изображен Достоевским как одно из многих, и потому необходимо одностороннее, преломление Ставрогина. И как ни близки иногда мысли Ставрогина мыслям Достоевского, об отождествлении автора со своим злосчастным героем не может быть, конечно, и речи. С гораздо большим правом можно признать за выражение мыслей самого Достоевского «мысли князя», как они сформулированы в черновых набросках к «Бесам», в которых «князь» фигурирует как выразитель самых заветных мыслей автора. «Новая мысль, — читаем мы здесь, — это не англосаксонское право, не демократия и не уравнительная формула французов (романского мира). Это естественное братство. Царь во главе слуг и свободных (Апостол Павел). Никогда русский народ не может подняться против царя... Россия не республика, не якобинство, не коммунизм (этого никогда не поймут иностранцы и русские иностранцы). Россия есть не что иное, как телесное воплощение души православия, того православия, в котором живут крестьяне, царство Апокалипсиса, тысячелетнее царство. Римская блудница (ибо ее Христос принял отвергнутое в пустыне земное царство)... Мы несем первый рай тысячелетнего царства, и от нас пойдут во все стороны новые Енохи и Ильи». В мыслях князя Достоевский действительно вплотную приближается к славянофильству, о чем свидетельствует также и его известное письмо к наследнику (будущему Александру III) от 1873 г., в котором он, препровождая ему отдельное издание «Бесов», пишет: «Мы забыли, в восторге от собственного унижения нашего, непреложный закон исторический, состоящий в том, что без всякого высокомерия о собственном мировом значении, как нации, никогда мы не можем быть великою нацией и оставить по себе хоть что-нибудь самобытное для пользы всего человечества. Мы забыли, что все великие нации... тем-то именно и пригодились миру..., что остались сами, гордо и неуклонно, всегда и высокомерно самобытными». <...>

На первый взгляд может показаться, что именно в «Братьях Карамазовых» утопия свободной теократии получает свое особенно яркое выражение. В главе «Буди, буди» дается классическая формула этого идеала, в отличие от идеала принудительной теократии. Церковь, говорится здесь, «есть воистину царство и определена царствовать, и в конце своем должна явиться, как царство на всей земле несомненно, — на что мы имеем обетование». Если «повсеместно в наше время в современных европейских землях» церкви в государстве отводятся как бы некоторый лишь угол, да и то под надзором, то «по русскому пониманию и упованию надо, чтобы не церковь перерождалась в государство, как из низшего в высший тип, а напротив, государство должно кончить тем, чтобы сподобиться стать единственно лишь церковью и ничем иным более». В будущем христианстве не церковь обращается в государство. «То Рим и его мечта. То третье диаволово искушение. А, напротив, государство обращается в церковь, восходит до церкви и становится церковью на всей земле, что совершенно уже противоположно и ультрамонтанству и Риму, и есть великое предназначение православия на земле». <...>

Если, определяя Абсолютное как Сверхбытие, отрицательное богословие отграничивает себя от всякого пантеизма, понимающего Абсолютное как полноту бытия (всебытие), то определение Абсолютного как сверхдобра острием своим направлено против оптимизма, который, отождествив Абсолютное с полнотой добра, вынужден затем так или иначе отрицать реальность зла (в чем и заключается задача теодицеи, без которой не может обойтись никакое положительное богословие) В «Братьях Карамазовых» Достоевский отвергает всякую теодицею и вместе с нею всякий оптимизм, без которого не обходится никакая утопия. Зло не может быть оправдано разумом, разъяснено им в своей мнимости, или ирреальности, — будь то как иллюзия нашего незнания (интеллектуалистическая теодицея) или как необходимая материя нашей свободы (моралистическая теодицея). Оно не может быть оправдано, а может быть только побеждено любовью, которая должна быть свободно проявлена человеком и которая вместе с тем только в недоступной для человека божественной полноте своей может окончательно одолеть зло. <...>

Притязая быть абсолютным разрешением всех вопросов, утопический идеал устанавливает зависимость Добра от знания, — все равно от человеческой ли науки, как в атеистическом коммунизме, или от положительного богословия, как в католической теократии. Истина сполна открыта, заключена в ряде окончательных догматов, и блюдуший эти догматы авторитет выводит из них содержание добра. Принятие этих догматов и подчинение этому авторитету есть необходимое условие реализации добра. Этой именно зависимости добра от знания и противопоставляет Достоевский в «Братьях Карамазовых» свой тезис «Добро от Бога». Менее всего думает он этим установить новую гетерономию добра. Напротив, острие этого тезиса направлено против гетерономной зависимости добра. Добро укоренено в Боге, и «своевольное» добро необходимо вырождается или в бегство из мира, или во «все позволено» Сверхчеловека. Но укорененность добра в превышающем его Абсолютном начале именно спасает автономию добра от ее вырождения в своеволие. Абсолютное начало пребывает не только по ту сторону добра, но и по ту сторону знания, и вера в Него, служащая источником добра, должна быть свободна от той принудительности, которую несет с собою знание. <...>

Великий Инквизитор верит в Бога умом, но утратил веру в него сердцем. Он не атеист, но он «не принимает мира, созданного Богом», он не верит в то, что Добро действительно укоренено в Боге и потому само по себе, без принуждения, привлечет к себе свободное сердце человека и одолеет зло в мире. Рассудочный оптимизм его, разрешающий ему нагромождать зло как необходимый момент, в конечной гармонии добра, только еще резче оттеняет безрадостный, угрюмый, безблагодатный характер его сознания, присущий всякому утопизму вообще. Утопизм оптимистичен, но безрадостен, это есть «несчастное сознание» по преимуществу. Ибо радость есть жизнь в конкретном, в полноте индивидуального момента, тогда как всякий утопизм жертвует конкретным ради отвлеченного, настоящим ради будущего, реальным ради несуществующего. Не веря в благостную силу самого добра и не доверяя свободе человека, утопизм подменяет ее механической силой внешнего принуждения. Отрицание им автономии добра и свободы человека имеет своим последним корнем маловерие, тот атеизм воли и сердца, который Достоевский с такою глубиной отграничивает от атеизма ума и из которого протекают в последнем счете и самозванство, т. е. подмена Абсолютного относительным, и деспотизм, т. е. поглощение мнимым Абсолютным всех прочих относительных сфер культуры, — эти оба главных порока утопизма».



На фотографии дом в Старой Руссе, где Ф. М. Достоевский (1821–1881) работал над частью романа «Братья Карамазовы» под названием «Великий инквизитор».

Философия России. С. И. Гёссен. Конспект 98. Вл. Соловьёв и Достоевский, борьба утопии и автономии добра С. И. Гессена

Вера утопизма в силу пока еще не осуществленного, а только заданного Добра, в мощь задания как такового, неограниченна. Оптимизм его есть не что иное как утверждение им задания на себе самом: идеал довлеет себе не только в том смысле, что, будучи целью в себе, он обладает самостоятельной ценностью, но и в том смысле, что самую силу свою, обеспечивающую ему жизненный успех, он черпает в себе самом — в своей собственной очевидности.

С. И. Гессен, «Правовое государство и социализм»

В статье «Борьба утопии и автономии добра в мировоззрении Ф. М. Достоевского и Вл. Соловьёва» (впервые напечатана в издании «Современные записки» в 1931 году, Париж) С. И. Гессен (1887–1950) рассматривает дружбу и явную близость идей русского религиозного мыслителя В. С. Соловьёва и Ф. М. Достоевского. Знакомство Достоевского и Соловьёва состоялось в самом начале 1873 г. (письмо Соловьёва к Достоевскому от 24 января 1873 г.). Однако первым с писателем сблизился старший брат В. С. Соловьёва, писатель и критик Всеволод Соловьёв (1849–1903). Защитив свою магистерскую диссертацию «Кризис западной философии» в 1874 г., Соловьёв почти на два года уезжает за границу, более тесное знакомство Достоевского и Соловьёва начинается 1877 году. Наиболее часто писатель и молодой философ встречались с конца 1877 г. по осень 1878 г., когда Достоевский регулярно посещал «чтения о Богочеловечестве», — лекции, которые Вл. Соловьёв читал в Соляном городе в Петербурге. В июне 1878 г. во время совместной поездки в Оптину пустынь Достоевский изложил Соловьёву «главную мысль», а отчасти и план целой серии задуманных романов, из которых были написаны только «Братья Карамазовы». 6 апреля 1880 г. Достоевский присутствовал на защите Соловьёвым докторской диссертации «Критика отвлеченных начал». Достоевский с интересом отнесся к идеям молодого философа. Особенно привлекала Достоевского близкая ему мысль, высказанная Соловьёвым, о том, что «человечество <...> знает гораздо более, чем до сих пор успело высказать в своей науке и в своем искусстве». Обратимся к тексту:

«Вскрытое нами поразительное совпадение значения образов романа с содержанием различных философских доктрин свидетельствует только об единстве предмета искусства и философии и о силе художественной интуиции Достоевского. И это в тем большей степени, что Достоевский уловил в своих образах не только те стороны и аспекты добра, которые получили уже свое выражение в доктринах Лейбница, Канта или Шопенгауэра, но и ту диалектику, которую лишь впоследствии выразил Ницше. Так и в философской области художественная интуиция Достоевского возвышалась до провидения.<...>

Если брать порознь основные и наиболее любимые мысли и образы Достоевского, получившие свое выражение в его последнем романе, то нельзя не прийти к заключению, что влияние Соловьёва на Достоевского вряд ли было очень значительным. В самом деле, все эти мысли встречаются уже в предыдущих произведениях Достоевского, написанных до знакомства с Соловьёвым (1873 г.) или во всяком случае до того, когда знакомство это перешло в тесное дружеское общение (1877). Так, уже в «Преступлении и наказании» развивается основная идея, символизированная в образе Ивана Карамазова, а именно идея отвлеченного, рассудочного добра, как любви к дальнему. Раскольников убивает не из корысти, а «из идеи», чтобы «делать добро». В основе этого отвлеченного добра лежит

гордость, которая необходимо ведет к деспотизму и к подмене добра властью, к «все позволено» Сверхчеловека. <...>

Впрочем, не только основные мысли, относящиеся к отвлеченному, рациональному Добру, были давно уже глубоко продуманы Достоевским и изображены им в его предыдущих произведениях. Главные мысли его положительного нравственного воззрения тоже были высказаны Достоевским задолго до знакомства его с Вл. Соловьевым. Так, образ Алеши непосредственно примыкает к образу князя Мышкина, свидетельством чего является не только внутреннее сродство этих внешне столь различных образов, но и то внешнее обстоятельство, что в первоначальных набросках к «Братьям Карамазовым» Алеша фигурирует под именем «Идиота». В набросках к «Идиоту» встречаемся мы и с основной мыслью старца Зосимы о том, что «жизнь содержит много радости, каждая минута есть счастье». Это не счастье эвдемонистической этики, счастье будущей гармонии, для «унавожения» которой отвлеченное добро обращает живых конкретных людей в простые средства, но то реальное счастье, которое достигается любовью, преодолевающей всякое уныние, и о котором старец Зосима говорит: «Для счастья созданы люди, и кто вполне счастлив, тот прямо удостоен сказать себе: “я выполнил завет Божий на сей земле. Все праведные, все святые, все святые мученики были все счастливы». Известно также, что воплощенный в лице старца Зосимы образ православного святого давно уже предносился уму Достоевского. Предшественником его является фигура епископа Тихона из выпущенных глав «Бесов», в которой Достоевский запечатлел своеобразные черты любимого своего духовного писателя Тихона Задонского. Кроме приведенной уже мысли о «долге счастья», ему же вкладывает Достоевский в уста и ряд других мыслей старца Зосимы, может быть, навеянных ему при чтении биографических записок о задонском святителе его келейников и сочинения его «Сокровище духовное, от мира собираемое», а именно: мысль об аде как «сознании неисполненной любви», мысль о Божеской любви, в бесконечности своей возвышающейся над справедливостью, мысль о том, что подлинная вера есть любовь, и что подлинное неверие есть не атеизм, а «равнодушие», о котором в Откровении Иоанна сказано: «исплюю тебя из уст моих». Да и, наконец, самоубийство Ставрогина, столь отличное от самоубийств головного атеиста Кириллова, — не есть ли оно воплощение роковой судьбы того самого «атеизма воли», того «равнодушия» и умерщвляющего душу уныния, которое в «Братьях Карамазовых» представлено как последнее существо всякого греха и которое имел в виду уже герой «Записок из подполья», когда он говорил об «инерции», «замереть» в которой есть мечта «усиленного», т. е. уединившегося в своей отвлеченности сознания? <...>

Бесспорно, все эти особенности последнего творения Достоевского должны быть отнесены отчасти на счет тех сравнительно благоприятных условий, в которых писались «Братья Карамазовы» и которые позволили Достоевскому, несмотря на неумолимо висевший над ним и в данном случае «кнул редактора», подвергнуть свой роман особенно тщательной обработке. Но бесспорно также, что здесь сказалось влияние Вл. Соловьева. Как раз первые произведения Соловьева, написанные им до 1877 года, выдают с особенной силой блестящий архитектурный и диалектический талант столь близкого Достоевскому по духу философа. И «Кризис западной философии» (1874), и «Философские начала цельного знания» (1877) сравнительно бедны конкретным положительным содержанием. И если впечатление, произведенное ими, было все-таки совершенно исключительным, то этим они обязаны пластичности мысли, архитектурной рельефности изложения молодого философа, заставлявшей забывать, что эти пластичность и рельефность слишком часто вырождались у него в схематичность. Подобно Шеллингу, Соловьев сразу начал с системы, с изображения целого своего мировоззрения. С течением времени и опыта первоначальная схема его обростала плотью,

конкретным материалом. Под тяжестью последнего она выгибалась впоследствии в разных направлениях, но в основе своей оставалась прежней. Это особенно заметно, если сравнить сочинения, написанные во время дружбы с Достоевским, с упомянутыми первыми произведениями Соловьева. Как в «Критике отвлеченных начал» (1880), так и в «Духовных основах жизни» (1878—1881) мы встречаемся со множеством новых проблем, новых идей, в которых нетрудно узнать любимые идеи и образы Достоевского. Самая тема этих сочинений новая: от вопросов общей метафизики и гносеологии Соловьев обращается к этическим вопросам, к проблематике добра. Но в разработке этих новых для него проблем Соловьев остается верным общему методу своего философствования, архитектурному замыслу своей системы, бывшему философской интуицией его юности. Сообщивши своему старшему другу формальные особенности своего философствования, он заимствовал у него богатую материю открывшегося великому поэту философского опыта. <...>

Вывод, к которому приходит Соловьев в результате анализа кризиса западной философии, в свою очередь вполне совпадает со славянофильской тезой: западная философия исчерпала себя в последовательном утверждении и отрицании отвлеченных начал сущего. Соловьев старается показать это на анализе последних философских систем своего времени, именно Шопенгауэра и в особенности Эд. Гартмана. Будучи законным и необходимым продуктом всего западного философского развития, философия бессознательного — по устранении в ней ее внутренних противоречий — приводит к установлению трех требований: 1) в логике, или учении о познании, она приводит к признанию односторонности и потому неистинности обоих направлений философского познания на Западе — чисто рационалистического и чисто эмпирического — и необходимости третьего начала, которое могло бы дать подлинный, а не мнимый синтез их, как у Гартмана; 2) в метафизике — к признанию в качестве абсолютного всеначала, вместо прежних абстрактных сущностей, конкретного всеединого духа; и 3) в этике — к признанию того, что последняя цель и высшее благо есть не пустое единство небытия, а «царство духов, как полное проявление всеединого». Таким образом, заключает Соловьев, «необходимые результаты западного философского развития утверждают, в форме рационального познания, те самые истины, которые в форме веры и духовного созерцания утверждались великими теологическими учениями Востока».

В схеме, которая изображает развитие западной философии, Соловьев проводит совершенную аналогию между обоими основными направлениями ее — рационализмом и эмпиризмом. Докантовский догматизм — Кант — Гегель представляют собою как бы силлогизм следующего типа: истинно сущее познается в априорном познании (Лейбниц), но в априорном познании познаются только формы нашего мышления (Кант), следовательно, формы нашего мышления суть истинно сущее (Гегель). Этому силлогизму совершенно симметричен силлогизм, изображающий развитие эмпиризма: подлинно сущее познается в нашем действительном опыте (Бэкон), но в нашем действительном опыте познаются только различные эмпирические состояния сознания (Локк), следовательно, различные эмпирические состояния сознания суть подлинно сущее (Милль). В обоих случаях вывод представляет собою точку зрения абстрактного формализма, который в метафизике означает отрицание метафизического бытия, в силу чего метафизика отождествляется или с логикой (Гегель) или с эмпирической психологией (Милль), а в этике приводит к отрицанию должного, отождествляемого у Гегеля с сущим, а в утилитаризме с полезным. Попытки синтеза обоих направлений, несовершенная попытка Шопенгауэра и более совершенная Гартмана, означают одновременно восстановление в философии и метафизики и этики, но, за отсутствием в них нового положительного и конкретного начала, попытки эти осуждены на неудачу. <...>

Подобно Достоевскому в «Бесах», и Соловьев приходит к выводу, что для человекобожества «единственным средством сохранить мое самоутверждение, мою независимость от естественного закона (закона смерти) является самоубийство». Отметим также характерное отношение Соловьева к философии Канта: как для всех славянофилов, так и для молодого Соловьева Кант есть этап в развитии рационалистической философии, и первую попытку осуществить синтез рационализма и эмпиризма он приписывает Шопенгауэру. <...>

В области знания теософия, выражением которой в средние века служил принцип *philosophia est ancilla theologiae*, сменяется рационализмом, являющимся ничем иным, как философским абсолютизмом (высшую точку его представляет Гегель), а этот последний в свою очередь перекидывается в абсолютизм эмпирической науки, возвецаемый позитивизмом. Аналогичное развитие имеет место, наконец, и в области творчества: за средневековой теургией следует абсолютизм формального искусства, чисто реального и утилитарного. «Итак, экономический социализм в области общественной, позитивизм в области знания и утилитарный реализм в сфере творчества — вот последнее слово западной цивилизации... Эта цивилизация выработала частные формы и внешний материал жизни, но внутреннего содержания самой жизни не дала человечеству; обособив отдельные элементы, она довела их до крайней степени развития, какая только возможна в их отдельности, но без органической связи они лишены живого духа, и все это богатство является мертвым капиталом». «И если история человечества не должна кончиться этим отрицательным результатом..., то задача ее будет уже не в том, чтобы выработать отдельные элементы жизни и знания, созидать новые культурные формы, а в том, чтобы оживить и одухотворить враждебные и мертвые в своей вражде элементы высшим примирительным началом, дать им общее безусловное содержание и тем освободить их от исключительного самоутверждения и взаимного отрицания». Это безусловное содержание жизни и знания может быть только откровением высшего божественного мира, и «третья сила, долженствующая дать человеческому развитию его безусловное содержание, может проявиться только в таком народе, который, будучи свободен от всякой исключительности и односторонности, отказывается от всякого самоутверждения и видит свое призвание в том, чтобы служить только посредником между человечеством и сверхчеловеческой действительностью, свободным, сознательным орудием этой последней». «Такой народ, — продолжает Соловьев, — не нуждается ни в каких особенных преимуществах, ни в каких специальных силах и внешних дарованиях, ибо он действует не от себя, осуществляет не свое. От народа — носителя третьей божественной потенции — требуется только свобода от всякой исключительности и односторонности, возвышение над узкими специальными интересами, требуется, чтобы он не утверждал себя с исключительной энергией в какой-нибудь частной низшей сфере жизни и деятельности, требуется равнодушие ко всей этой жизни с ее мелкими интересами, всецелая вера в положительную действительность высшего мира и пассивное к нему отношение. А эти свойства, несомненно, принадлежат племенному характеру славянства и в особенности национальному характеру русского народа». <...>

Утверждение Соловьева, что социализм в сфере общественной, позитивизм в сфере знания и утилитаризм в сфере искусства являются последним словом западной цивилизации, есть довершение этой мысли Киреевского. И если систематическая архитектоника обоснования этого своего утверждения Соловьевым вполне самостоятельна, то трудно отделаться от впечатления, что содержание его подсказано ему Достоевским. С другой стороны, изображение судьбы западной культуры как результата самопревознесения человеческого начала, антирелигиозного само-утверждения человеческого разума и свободы, есть дальнейшее развитие мысли

Хомякова, отсюда именно выводившего утрату западным человечеством вселенского единства, вырождение внутреннего и органического единства в чисто внешнюю механическую связь. Закрепляя свою схему в формуле, что нерасчлененное слитное единство Востока есть реализация идеи бесчеловечного Бога, западная культура, напротив, есть самоутверждение безбожного человечества, тогда как призвание России есть осуществление идеи Богочеловечества, Соловьев только довершает мысль Хомякова, причем опять-таки формула его до чрезвычайности совпадает с мыслями Достоевского о человекобожестве и Богочеловечестве, как они намечены уже в «Бесах» и развиты подробно в «Дневнике писателя». В духе Достоевского также видит Соловьев в «жалком положении России», в «наружном образе раба, доселе лежащем на нашем народе», только подтверждение его призвания, «ибо та высшая сила, которую русский народ должен провести в человечество, есть сила не от мира сего, и внешнее богатство и порядок относительно ее не могут иметь никакого значения». Наконец, и в характеристике «третьей силы» как начала, примиряющего единство со свободной множественностью, Соловьев продолжает мысль Хомякова, видевшего сущность православия, в отличие от западных вероисповеданий, именно в таком примирении единства и множественности, в синтезе Божеского и человеческого».



Портрет немецкого философа Ф. В. Шеллинга (1775–1854), иллюстрация XIX века, Германия.

Философия России. С. И. Гёссен. Конспект 99. Преодоление утопизма Вл. Соловьёва и Достоевского в философии С. И. Гессена

Уже Достоевский в «Великом Инквизиторе» с необычайной прозорливостью показал эту связь утопизма с иезуитизмом. Он показал и другое: средства поглощают цель. Плененная средствами, цель непрерывно подменяется последними и в конце концов ускользает из поля зрения утописта. После того, что пережито нами, нужно ли еще доказывать это саморазрушение задания в утопизме в результате чисто механического отношения его к исторической действительности? Задание, верность которому оправдывает применение всех средств по отношению к данности, силой вещей отодвигается все дальше и дальше в неопределенно отдаленное будущее.

С. И. Гессен, «Правовое государство и социализм»

В статье «Борьба утопии и автономии добра в мировоззрении Ф. М. Достоевского и Вл. Соловьёва» (впервые напечатана в издании «Современные записки» в 1931 году, Париж) С. И. Гессен (1887–1950) показывает, как соотносится этика и философия права. Гессен считал, что для Достоевского и Соловьёва понимание добра служило основой для планомерного преодоления утопических идей (славянофильство Достоевского и теократия Вл. Соловьёва). В основании всех утопий, по мысли Гессена, лежит смешение абсолютного и относительного, а именно: «[утопия заключается] в понимании абсолютного как последней, совершенной стадии временного развития, завершающей исторический процесс как бы всё в том же горизонтальном плане исторического бытия». Обратимся к тексту последней:

«Совершенно в духе Достоевского вскрывает Соловьёв неверие, как последний корень этого пути, неверие в то, что истина Христова сама своей духовной нравственной силой способна победить зло и привести его к добру. Поэтому грех, соответствующий искушению властолюбия, есть грех духа. В иезуитизме, этом крайнем выражении римско-католического принципа, неверие, подменяющее Христа церковной властью, становится уже совершенно очевидным. Протестантизм является осознанием ложности этого пути. Он означает возвращение к вере, но, в протесте своем против авторитета, он утверждает веру на личном, чисто человеческом начале разума. Здесь подстерегает его второе искушение, искушение гордости, которая является специфическим грехом ума. Рационалистическая философия есть плод этого второго искушения, которому подпало западное христианство.

Крушением Гегелевой философии, приведшим к осознанию ограниченности разума, не завершился, однако, путь самоутверждения человеческого начала в западном христианстве. За искушением разума следует искушение плоти, рационализм сменяется экономическим социализмом, являющимся самовозвеличением материального начала в человеке. Так, полное развитие человеческого начала в западном человечестве есть не что иное, как повторение в обратном порядке всех трех искушений, которыми Сатана искушал в пустыне человеческую природу Христа. Восток не подпал трем искушениям злого начала, сохранил в неприкосновенности начало божественное, но он не дал ему реального выражения, не создал христианской культуры, как Запад создал культуру антихристианскую. Задача христианства в будущем, призвать к которой человечество есть назначение России, заключается в том, чтобы осуществить в полной мере синтез

обоих начал, т. е. воплотить Бога в универсальном человечестве, а это и означает преобразование всей культуры в культуру богоносную в виде триединства свободной теургии, свободной теософии и свободной теократии. <...>

Независимость добра от природы обнаруживается, по Соловьеву, уже в том, что сама эмпирическая этика, выставляя требование освобождения всех существ от всякого страдания, тем самым в последнем счете полагает добро в независимости воли от власти чуждого ей природного бытия, т. е. в ее автономии, или самозаконности. А это значит, что эмпирическое материальное основание нравственности оказывается недостаточным и требует своего восполнения началом формальным или рациональным. В выделении этого начала в этике Соловьев усматривает вечную заслугу Канта. Недостаточность Кантова морализма заключается, однако, в том, что формальное начало нравственности, правильно выделенное Кантом в своей особенности, обособилось у него в отвлеченное и самодостаточное основание нравственности. Отвлеченность эта сказывается в ригористическом противоборстве долга и склонности, которое было отмечено еще Шиллером. Неправомерно отвлекаясь от эмпирического содержания долга, ригоризм ведет к отрыву ноуменальной сущности человека, пребывающей вне времени и понимаемой как способность определяться всеобщим нравственным законом, от его эмпирической природы, подчиненной, как и все явления, причинной необходимости. Под очевидным влиянием Шопенгауэра Соловьев требует распространения категорического императива от «разумных» на все существа вообще. С другой стороны, формализм Кантовой этики связан, по его мнению, с ее чисто индивидуалистическим, субъективным характером, почему, вместе с Гегелем, Соловьев считает, что окончательное разрешение диалектики субъективной этики возможно только в этике объективной. <...>

<...> Соловьев в общем примыкает опять-таки к воззрению кантовского либерализма. Вместе с ним он мыслит государство как чисто правовой союз и полагает, что свобода, составляющая содержание права, есть чисто отрицательная свобода, сводящаяся к запрету нарушать чужую свободу. Как в субъективной этике абсолютирование формально-рационального начала приводит к отвлеченной этике долга (Кант), так и в объективной этике оно приводит к абсолютированию государства, видящему в универсальном царстве права апогей человеческой истории (Гегель). Но свобода и разумность и основанное на них право определяют только форму или способ человеческой деятельности. Поэтому, как в Кантовой этике долг противоборствует склонности, так и правовое государство необходимо оказывается в противоречии с обществом, с конкретными, материальными целями общественной деятельности. Безусловное в человеке, его разум и его свобода превращаются в служебное орудие материальных интересов. Но раз человек, как разумное существо, возвышается над материальной природой, он, очевидно, не может иметь ее своею целью. «Безусловная форма требует безусловного содержания, и выше правомерного порядка — порядка относительных средств — должен стоять положительный порядок, определяемый абсолютной целью». <...>

Высшая ступень добра есть добро как любовь. Вместе с тем, будучи укоренено в божественном начале, добро объективно воплощается в церкви, которая, как общество мистическое, есть закваска Царства Божия на земле. Однако и это божественное начало в человеке, являющееся верховным основанием добра, может, обособившись в своей исключительности из полноты всеединства, выродиться в отвлеченное начало. Такое вырождение мы имеем в отвлеченном клерикализме, и, прежде чем дать описание своего положительного идеала свободной теократии, Соловьев завершает свою критику отвлеченных начал в этике анализом теократии ложной, нашедшей, по его мнению, свое самое яркое выражение в католической церкви. Существо последней Соловьев

усматривает в отвлечении безусловного или божественного начала от начала чисто человеческого и от начала природного, в утверждении Бога, внешнего человеку и природе, Бога исключительного и в себе замкнутого. <...>

Характеристика Соловьевым этого высшего порядка вполне совпадает с той, которую Достоевский дает Царствию Небесному своей формулой «все за всё и за всех виноваты». Для Соловьева этот высший порядок есть «абсолютная полнота бытия, т. е. все или все в одном (всеединое или абсолютное)», и следовательно, каждый «известным образом содержит или носит в себе это все, известным образом выражает собою это всеединое или, иными словами, каждый по самой своей сущности или идее есть необходимый и незаменимый член в составе всеединого организма, так что, ставя себе целью (или любя в истинном смысле этого слова) каждого, я eo ipso, в силу внутренней неразрывной связи, имею целью и всех; и точно так же наоборот — ставя себе целью всех, я eo ipso имею предметом и каждого в частности, поскольку действительное все, т. е. совершенное целое, немыслимо без какой-либо из своих составных единиц». «Образуя единый божественный организм или живое тело Божие», порядок этот существует не как готовая реальность, а как идея, как мысль Бога о человечестве, так же как и внутри его идея каждого отдельного человека есть менее всего нечто раз навсегда готовое и данное, обрекающее человека на пассивное подчинение своей раз навсегда уже определенной судьбе. Напротив, «составляя вечную сущность человека, идея его, вместе с тем, должна быть им свободно усвоена», т. е. будучи в нем, она должна стать также для него и от него, он должен от себя, своею собственной деятельностью, овладеть этой идеей, т. е. сознать ее и «разумно осуществить во внешних явлениях». <...>

Внутренняя противоречивость, или утопизм идеи свободной теократии, характеристика которой Соловьевым вполне совпадает с политическим идеалом Достоевского, выступает здесь особенно явственно. Соловьев хочет спасти свободу и относительную автономию права и хозяйства. Но перед безусловным началом, сполна осуществленным в идеальной общине, эти относительные начала естественно меркнут и утрачивают всякое значение. Любовь, если она мыслится всеустраивающим и всеразрешающим началом общественной жизни, не может не поглотить и сделать совсем ненужными принципы справедливости и пользы. Поэтому в Царствии Небесном, действительно, нет ни права, ни государства, ни хозяйства. Вознесенное над противоположностями земного бытия, оно преодолевает и обособленность и ограниченность отдельных его сфер. Но потому оно и выходит за пределы времени, означает «конец веков», будучи вместе с тем для каждого времени мерилем его собственной правды. Утопизм идеи свободной теократии заключается именно в смешении вечного и временного планов бытия. Сам Соловьев прекрасно показывает это своей критикой ложной теократии, существо которой, как мы знаем, одинаково может быть определено и как самопревознесение человеческого начала (обращение государства в церковь) и как релятивизация начала безусловного (обращение церкви в государство). Неудивительно поэтому, что он изменяет своему замыслу, причем в этих именно пунктах систематические построения его отходят и от концепции добра «Братьев Карамазовых». <...>

Начало свободы очень дорого Соловьеву. И, конечно, совершенно неправильно, как это делал Б. Чичерин в своей критике этической системы Вл. Соловьева, приписывать ему мысль о принудительном обращении еретиков в лоно церкви. Соловьев был решительным и активным защитником свободы совести, всякое покушение на которую он считал «безумным и бесплодным». Правда, вместе с Достоевским он полагал, что истинная свобода возможна для человека только тогда, когда он «связал себя верою с абсолютным началом всякого добра». «Пока мы действуем только от себя или от своей воли, мы

неизбежно действуем от греха, действуем как рабы и невольники греха». «Фактически мы уже несвободны и возможность освобождения для нас только в такой силе, которая идет дальше факта и соединяет нас с тем, что еще не имеет для нас ощутительной действительности. Такая сила есть вера». Однако вместе со старцем Зосимой Соловьев понимает под «верой» в данном случае не столько умозраение, сколько волезраение. «Коренное освобождение силою веры, — говорит он, — доступно для всех людей, независимо от вероисповедания. Ибо нравственный подвиг веры возможен и при самом недостаточном познании об истинном Боге. Встреча сердца человеческого с ищущею его благодатью Божию может совершиться далеко от прямой линии сознания, но где бы ни состоялась эта встреча, только через нее мы получаем действительную свободу» Но в таком случае церковь, в которую в свободной теократии должно обратиться государство, обнимает собою людей не по признаку вероисповедания, а охватывает и еретиков и даже, быть может, атеистов, если только они верят в абсолютное начало добра своей волей или сердцем, как о том и учил старец Зосима. Колебания Соловьева в этом вопросе показывают, что он сам сознавал это основное противоречие своего идеала свободной теократии. <...>

В признании этой автономии добра Соловьев опять-таки совпадал со старцем Зосимой, который, как мы знаем, учил, что «философы правильно говорят, что мы не можем понять существа вещей», что «доказать здесь ничего нельзя» и что «убеждаться в бытии Бога и в бессмертии души» можно лишь «в меру того, как будете преуспевать в любви». Достоевским, когда он вкладывал эту мысль в уста старцу Зосиме, менее всего, конечно, руководил мотив чисто теоретического агностицизма. Отрицание познания Абсолютного определенно мотивируется им соображениями защиты человеческой свободы и правильно понятой автономии добра. Как вера, вынужденная чудесами, не была бы свободным приходом человека к Богу, почему и «не вера от чуда рождается, а чудо от веры», точно так же и постижение абсолютных метафизических истин есть следствие добра как деятельной любви, есть результат свободного усвоения человеком образа Христа как реального воплощения абсолютной любви, ибо добро, зависящее от рационально доказанных человеческих истин, было бы вынужденным добром. Мысль Достоевского совершенно совпадает здесь с мыслью молодого Шеллинга, который в своих «Письмах о критицизме и догматизме» точно так же утверждал, что мы не столько не можем познавать Абсолютного (в силу немощи нашего ума), сколько не должны его познавать (в силу нашей свободы).

Таков же был, бесспорно, и замысел Соловьева. Тем замечательнее, что под давлением своей утопии свободной теократии и, может быть, под влиянием даже Шопенгауэра, провозгласившего вновь зависимость этики от метафизики, Соловьев в конце этической части «Критики отвлеченных начал» определенно изменяет своему замыслу. Подводя итог своим этическим рассуждениям, он подготавливает переход ко второй, теоретической части своей философской системы в виде критики последнего из относящихся ещё к этике «отвлеченных начал», именно — «отвлеченного морализма». Существо последнего заключается, по его мнению, «в обособлении нравственного учения, в отрицании всякой зависимости должного от сущего, этики от метафизики». Для этики необходимо, наоборот, «убеждение в этих метафизических истинах (т. е. в бытии Божием, бессмертии и свободе человека), как таких, т. е. в их собственной теоретической достоверности, независимо от их практической желательности». Как в других, так и в этом пункте Соловьев, очевидно, более приближается к точке зрения Шатова, который рассудочными доказательствами хочет принудить себя верить в Бога, чем к взглядам старца Зосимы, пришедшего к своей вере свободным путем опыта деятельной любви».



Портрет немецкого поэта, философа, теоретика искусства и драматурга Ф. Шиллера (1759–1805).

Философия России. С. И. Гёссен. Конспект 100. Влияние Достоевского на Вл. Соловьёва, преодоление гетерономной зависимости добра в философии С. И. Гессена

Единство предания и задания в последнем счете покоится на диалектическом единстве утверждения и отрицания. Судьба утопизма показывает бессилие голого отрицания: изменить действительность, отвергнуть ее в ее данности можно, лишь одновременно утверждая ее в каком-то более глубоком смысле. А это и значит, что задание не враждебно действительности, но частично уже реализовано в ней в виде предания, из которого оно органически вырастает. Судьба историзма показывает бессилие голого утверждения: обречь действительность от разрушения, сохранить ее такой, какой получили мы ее в наследство от наших предков можно, лишь одновременно отвергнув ее новым творческим актом. А это значит, что предание должно быть утверждаемо не в нем самом, не в своей временной, подверженной тлению оболочке, а в том вечном задании, которое оно реализовало в себе, которое, сообщив ему жизнь, только и может сохранить его от смерти.

С. И. Гессен, «Правовое государство и социализм»

В статье «Борьба утопии и автономии добра в мировоззрении Ф. М. Достоевского и Вл. Соловьёва» (впервые напечатана в издании «Современные записки» в 1931 году, Париж) С. И. Гессен (1887–1950) говорит об осознании Достоевским существа добра в романе «Братья Карамазовы». Это осознание привело писателя от идеи «особого пути» России к признанию того, что русский человек имеет *общеευропейское* и *всемирное* назначение. В свою очередь, влияние идей романа на В. С. Соловьёва, утверждавшего ранее зависимость этики от метафизики и даже видевшего основное заблуждение отвлеченного морализма в отрицании этой зависимости, привело его к решительному отрицанию этой зависимости. Обратимся к тексту:

«В самом деле, Соловьёв определенно различает в развитии своей этической системы три ступени добра: добро как оно непосредственно явлено в природе человека, добро рациональное, или автономное, и как высшую ступень добра, уходящую корнями своими в царство Божие, — добро как любовь. Соловьёвский анализ природного добра особенно близко совпадает при этом с той характеристикой этой ступени добра, которая была дана ей Достоевским в образе Димитрия Карамазова. Вместо отвлеченного начала сострадания Соловьёв устанавливает на этот раз три нравственных данных человеческой природы: чувства стыда, жалости и благоговения, которые в основе исчерпывают всю область возможных нравственных отношений человека: к тому, что ниже его, что равно ему и что выше его. Недостаточность этих чисто естественных основ нравственности усматривается им в том, что они лишены признаков всеобщности и необходимости. Признаки эти вносятся в них разумом. Только «после того, как разум вывел из этих природных данных их внутреннее этическое содержание и утвердил его как должное, оно становится самостоятельным принципом нравственной деятельности, независимо от своих психологических основ. Без сознания долга все эти естественные побуждения к нравственным действиям непрочны и не имеют решающего значения при столкновении противоположных мотивов». <...>

В чем же заключается недостаточность рационального добра по Соловьеву? Как и прежде, Соловьев усматривает ее в его отвлеченности. На этот раз, однако, он только мимоходом останавливается на критике ригоризма и основную ограниченность этики долга видит в ее субъективизме, в том, что ею полагается лишь возможность добра, а не его реальность. «Ты должен, значит, ты можешь. Но эта возможность нисколько не ручается за действительность, и, следовательно, совершенный нравственный порядок вообще может остаться неосуществленным». Чтобы преодолеть пропасть между должным и действительным, Кант сам вынужден был признать и момент эвдемонии, и наличие высшего порядка бытия, т. е. выйти за пределы чисто разумного, или человеческого начала нравственности в сторону как материального, так и божественного бытия. Таковы «постулаты» Канта, утверждающие бытие Бога и бессмертие души как залог совпадения в действительности добра с блаженством. Вл. Соловьев показывает, что как блаженство не может мыслиться в виде отделенного от добра его следствия, а есть «только другая сторона добра», точно также и «существование Бога и бессмертной души не есть требование чего-то другого, приводящего к нравственности, а есть ее собственная внутренняя основа. Бог и душа суть не постулаты нравственного закона, а прямые образующие силы нравственной действительности». <...>

Совершенно в духе старца Зосимы полагает и Соловьев, что с ростом любви одинаково растет и счастье, и вера человека в Бога, и бессмертие. Более того: укорененное в Боге как в своем абсолютном начале, добро само по себе уже означает бессмертие. Ибо «полная и действительная самозаконность духа» означает «неподчинение его чуждому закону плотского бытия — смерти и тлению». «Нравственность, не ведущая к действительному бессмертию и нетлению, не может, строго говоря, называться самозаконною, ибо она явно подчиняется чуждому закону материальной жизни». <...>

Если взять учение Соловьева о личности и о свободе, то надо признать, что, хотя в эпоху «Оправдания добра» он и сделал решительный шаг вперед к преодолению гетерономного характера своей первой философской системы, все же разрешить проблему автономии, т. е. отграничить автономию от своеволия, так, чтобы она, однако, не вырождалась и в гетерономию, ему не удалось. Мы знаем, что в «Чтениях о Богочеловечестве» Соловьев определяет личность как сущность, составляющую необходимое и незаменимое звено в абсолютном порядке бытия, полагая вместе с тем, что эта вечная идея человека должна быть им свободно усвоена как его идеальное назначение и реализована им в материальном мире. Это колебание между определением личности как идеального долженствования и как бытийственной сущности в точности соответствовало колебанию Соловьева между свободой и теократией, и в той же самой мере, в какой Соловьев склонялся к тому, чтобы видеть в личности только модус всеединого бытия. Он сам формулировал это свое колебание в следующих стихах (1874):

*Мы все навек незримыми цепями
Прикованы к нездешиим берегам.
Но и в цепях должны свершить мы сами
Тот путь, что боги очертили нам.*

Кроме обусловленного теократической утопией смешения абсолютного всеединства с относительным временным бытием, здесь сказалось также еще влияние Шопенгауэра, мыслившего, как известно, умопостигаемый характер человека как его раз навсегда определенное метафизическое бытие (esse, в противоположность operari).

С одновременным преодолением в 90-х гг. теократической утопии и влияния Шопенгауэра Соловьев пытается найти новое, более безукоризненное решение вопроса. Личность не есть только временное явление человека, но она не есть и субстанция, т. е. только сверхвременное вечное бытие, обладающее неизменным, постоянным содержанием. «То, что в известном евангельском изречении, — говорит он, — называется душой, что мы обыкновенно называем нашим я или нашей личностью, есть не замкнутый в себе и полный круг жизни, обладающий собственным содержанием, сущностью или смыслом своего бытия, а только носитель или подставка (hypostasis) чего-то другого, высшего. Отдаваясь этому другому, забывая о своем я, человек как будто теряет себя, жертвует собою, но на самом деле он утверждает себя в своем истинном значении и назначении, наполняет свою личную жизнь испытанным содержанием, с которым она нераздельно сливается, превращает ее в вечную жизнь.

Напротив, обращая свои душевные силы на самую свою душу, в отдельности взятую, подставку жизни принимая за содержание жизни и носителя за цель, т. е. отдаваясь эгоизму, человек губит свою душу, теряет свою настоящую личность, повергая ее в пустоту или бессодержательность». Если личность как сущность определяется извне абсолютным бытием, модусом которого она является, то личность как «ипостась» определяется свободой. Она вольна принять или не принять свое идеальное должностное, выполнить или не выполнить свое индивидуальное назначение, т. е. или утвердить себя как незаменимое звено во всеединстве абсолютной жизни или погрузиться в уносимое «рекою времен» небытие. Но в таком случае и самое абсолютное всеединство, включая в себя начало свободы, пребывает по ту сторону простого бытия, есть сверхбытие. Соловьеву так и не удалось найти окончательной, вполне безукоризненной формулы для решения проблемы свободы. В «Оправдании добра» он считает возможным отвести этот вопрос, полагая, что как метафизический он выходит за пределы чисто этической проблематики. Обещанное им специальное исследование о свободе воли, которому должна была быть посвящена значительная часть его теоретической философии, так и осталось ненаписанным. Следует предполагать, что кроме чисто внешних причин на пути к решению Соловьевым проблемы свободы стояло также и его метафизическое учение о Софии с сильно выраженным в нем пантеистическим влиянием философии Шеллинга и Баадера. <...>

В «Оправдании добра» Соловьев не только ни разу не упоминает термина «свободная теократия», но и, по существу, совершенно порывает с утопическим идеалом своей молодости. Восставая против разобщения государства и церкви, ведущего к смешению обоих и затем к раздору и гибели, он требует, однако, определенного различения их функций в обществе, «так, чтобы у церкви не было никакой принудительной власти, а принудительная власть государства не имела никакого соприкосновения с областью религии». И хотя общую задачу государства и права Соловьев видит в том, чтобы «обеспечить определенное минимальное добро, или такой порядок, который не допускает известных крайних проявлений зла», он отказывается от определения права как совокупности чисто отрицательных норм. Право имеет положительную задачу обеспечения каждому лицу достойного человеческого существования. В связи с этим он признает и положительную правду социализма, которая выходит за пределы простого отрицания капитализма, и пытается, хотя и не достигая в этом вопросе необходимой отчетливости, построить новую теорию относительной, или функциональной собственности как основы справедливого правопорядка. Тем самым Соловьев признает грань, отделяющую право, как сферу умаленного добра, от самого добра. Право не может рассчитывать на любовь, которая, пронизав собою традиционные правовые и хозяйственные реформы, сделала бы всякое преобразование их как правовых норм

излишним. Соловьев решительно восстает против смешения сфер права и нравственности признавая тем самым относительную автономию этих сфер. <...>

Если в Царстве Божием нет места ни хозяйству, ни государству, ни праву, если оно пребывает даже по ту сторону противоположности добра и зла, то не потому, что оно поглощает их своим к ним безразличием, как это характерно для всякой утопии, а потому, что в полноте вечной жизни снимается та ограниченность их, которая составляет их предел как умаленных и потому отдельных областей земной человеческой жизни, подвластной закону смерти и небытия. В абсолютном всеединстве поглощаются не самые эти области, а только их ограниченность, но поэтому-то как раз грань между абсолютным и относительным выступает особенно явственно. Вплотную приближаясь к высказанному в символике «Братьев Карамазовых» различению между безразличием подэтической сферы и сверхпротивоположностью сферы божественной, Соловьев говорит: «Но отношение Бога ко всему не есть равнодушие. Бог выше противоречия между добром и злом, но это не есть безразличие. Бездушные предметы безразличны в отношении добра и зла, но это низшее состояние не может быть приписано Божеству. Если по евангельскому слову Бог возводит солнце свое над добрыми и злыми, то ведь этот единый свет, освещая разные лица и дела, именно и показывает их различие; и если, по тому же слову, Бог посылает дождь свой и праведным и грешным, то ведь эта единая влага Божьей благодати на разной почве и из разных семян производит плоды не одинаковые. Нельзя допустить ни того, чтобы Бог утверждал зло, ни того, чтобы Он отрицал его безусловно: первого — потому, что тогда зло было бы добром, а второго — потому, что тогда зло не могло бы вовсе существовать, а однако, оно существует. Бог отрицает зло как окончательное или пребывающее, и в силу этого отрицания оно и погибает, но Он допускает его как преходящее условие свободы, т. е. большего добра. Бог допускает зло, поскольку... прямое его отрицание или уничтожение было бы нарушением человеческой свободы, т. е. большим злом, так как делало бы совершенное (свободное) добро в мире невозможным» В этих словах сам Соловьев выразил с совершенной определенностью тесную связь, существующую между отрицательным богословием, с одной стороны, и идеей свободы и автономии добра, с другой. <...>

В утверждении сверхбытийственности Абсолютного начала и его непознаваемости заключается правда автономной этики. Она правильно утверждает независимость добродетели от знания, непознаваемость Бога как условие свободного принятия добра. Но автономия вырождается в своеволие, когда добро провозглашается самодостаточным, покоящимся только на себе самом, не нуждающимся ни в каком высшем начале. Такое добро действительно отвлеченно, и вместо независимости добра от бытия оно означает безусловное отрицание последнего первым. Истинная автономия утверждает, напротив, укорененность добра в сверхблагое Абсолютном начале, и так как Абсолютное одинаково пребывает по ту сторону как добра, так и бытия, то утверждение укорененности добра в Боге не означает отпада назад к точке зрения зависимости добра от бытия. Добро есть самостоятельный, самобытный путь к Богу, независимый от пути знания, доступный одинаково мудрым и неразумным. Добро находится в таком же непосредственном отношении к Абсолютному, как и бытие, и потому этика, как познание добра, не зависит от метафизики, как познания бытия. Конечно, будучи наукой, этика, как всякое знание, зависит от логики, в частности, от логики философии. Но эта зависимость науки о добре от общих принципов философского знания отнюдь не влечет за собою зависимости от последних ее предмета, т. е. самого добра».



На портрете немецкий философ и теолог, представитель философского романтизма Ф. К. Баадер (1765–1841).

Философия России. С. И. Гёссен. Конспект 101. Первый период развития мировоззрения Толстого, отрицание культуры

Если свобода детей не искажена по нашей вине, они не захотят ничего бесполезного. Пусть они прыгают, бегают, кричат, когда им хочется. Все их движения вызваны потребностями их организма, который стремится окрепнуть; но нужно недоверчиво относиться к тем желаниям, которых они не могут выполнить сами, так что исполнять их придется вместо них другим. В этом случае нужно заботливо отличать потребность истинную, естественную от зарождающейся прихоти или от той потребности, которая происходит вследствие указанного мною избытка жизни. Я уже сказал, что нужно делать, когда ребенок плачет с целью получить то или другое. Я прибавлю только, что если он уже может словами попросить то, чего желает, и если, с целью скорее получить или настоять на отказанном, он подкрепляет свою просьбу плачем, то следует отказать ему наотрез. Если его словами руководит потребность, вы должны это знать и тотчас исполнить его просьбу; но уступить в чем-нибудь его слезам — значит возбуждать новые потоки слез, значит научить его сомневаться в вашей доброжелательности и уверить, что навязчивость сильнее действует на вас, чем доброта. Если он не будет считать вас добрым, он скоро будет злым; если он будет считать вас слабым, он скоро станет упрямым; нужно всегда по первому знаку исполнять то, в чем не хотите отказать. Не будьте щедры на отказы, но и не отменяйте их никогда.

Жан-Жак Руссо, «Эмиль, или О воспитании»

В первой и второй частях статьи «Лев Толстой как мыслитель» (напечатана по-чешски в 1929 г., Прага), которая по задумке автора должна была войти в книгу «Добро и зло в творчестве русских мыслителей», С. И. Гессен (1887–1950) выделяет три периода (отделённые друг от друга тяжёлыми душевными кризисами) становления мировоззрения Толстого и анализирует первый из них. Данный период прошел у писателя, начиная с 1858 года, в созвучии с философскими идеями Ж.-Ж. Руссо. Как отмечает Гессен, в этот период, в своих педагогических статьях 60-х гг., Толстой настаивает на идеале отрицательного воспитания. Воспитание, по Толстому, всегда принудительно – на его место должно прийти «образование» как «свободное взаимодействие равных между собою людей», как слияние с трудовой жизнью народа. Погрузившись в осмысление идеала отрицательного воспитания гораздо глубже Руссо, Толстой, тем не менее, не смог, как утверждает Гессен, преодолеть, подобно Руссо и Канту, отрицательный характер своего понимания свободы и выйти вместе с тем за пределы узкого взгляда на принуждение. Последнее, согласно Гессену, может быть понято не столько как чисто человеческое и вредоносное установление, сколько как диалектически включённый в свободу – как задачу воспитания – аспект и необходимое условие всякого образования. Обратимся к тексту:

«Искусство Толстого не символично, образы его не располагаются сразу в нескольких планах бытия — эмпирическом и метафизическом как у Достоевского. Но Толстой все же философ-художник. И именно потому, что образы его не знаменуют собою сверхэмпирической реальности идей, а пребывают целиком в едином плане нашего земного существования, он вынужден или перемежать повествование философским

рассуждением, или заставляя своих героев высказывать свои философские взгляды. Так поступали романисты XVIII в., и если реализм повествования мешает его философской конкретности, т. е. органической сращенности в одном и том же образе эмпирического содержания с метафизическим, то все же переплетенность жизни и философии в творениях Толстого так велика, до того характеризует собою самый художественный стиль писателя, что отделить одну от другой не представляется возможным. <...>

Замечательно также, что каждый из трех периодов в развитии мировоззрения Толстого стоит как бы под знаком одного определенного мыслителя: если для молодого Толстого таким наиболее созвучным его собственным чаяниям мыслителем был Руссо, то наибольшим увлечением Толстого в расцвете художественного гения был Шопенгауэр, тогда как толчок к движению мысли Толстого в течение всего третьего периода его мировоззрения был дан Паскалем. Всегда по-своему перерабатывая мысли своих любимых мыслителей, Толстой не столько подпадал под их влияние, сколько встречался с ними в силу какого-то первоначального созвучия своих собственных идей с их идеями, и в каждом новом периоде развития его как мыслителя, несмотря на всю видимую резкость разделяющих их кризисов, продолжают звучать основные мотивы предыдущего периода. Отрицание культуры, отрицание личности, отрицательное Добро, — все эти три пройденные Толстым этапы его мировоззрения составляют поэтому одно нераздельное целое, так что даже нередко вызывают иллюзию статичности Толстого как мыслителя. <...>

Если в первых рассказах Толстого влияние Руссо отражается преимущественно на литературной форме повествования, то в «Трех смертях», написанных тогда, когда Толстой вновь усиленно перечитывал Руссо (1858), явно чувствуется уже и философское созвучие с женевским мыслителем. Основная мысль последнего применена здесь Толстым к столь центральной для него проблеме смерти. Смерть как специфический феномен человеческого существования, вызывающий в человеке непреодолимый страх, протекает, показывает Толстой, от внутреннего разлада между должным и сущим. Человек оторвался от природного бытия, и вместо того чтобы как вся природа жить полнотой настоящего момента, он подпадает под власть угнетающей его заботы о будущем. На этом пути суетного себялюбия его ждет утрата им своего подлинного я, непосредственность чувства подменяется рассудочностью, бессильной, однако, перед последней загадкой будущего, свобода уступает место власти внешних стихий, на которые человек начинает возлагать всю свою надежду, и эта духовная смерть, проявляющаяся в той массе лжи, которую не устают плести вокруг человека его извращенный рассудок, поражает человека задолго до его физической смерти. Эта последняя в чистом своем виде не существует как смерть: в отличие от мучительно умирающей ширкинской барыни, смерть дерева есть лишь звено в вечном круговороте природной жизни. И сколь приближается к этой торжествующей над смертью жизни природы достойная и естественная смерть крестьянина! Жизнь его, укорененная в крепком стихийном быте, являющемся как бы продолжением бытия самой природы, не знает разлада между будущим и настоящим, между должным и сущим. <...>

В полном согласии с Руссо Толстой видит свой идеал не в преодолении разлада, а в возвращении назад к природе, разлада еще не знающей. Человек для него от природы добр и не поражен никаким первородным грехом. Идеал Толстого есть не святость, неустанным духовным деланием вновь заполняющая ров между должным и сущим и этим напряжением личного творчества преодолевающая смертоносную силу греха, а невинность, еще не сознавшая греха и не вкушившая знания добра и зла. «Идеал наш сзади, а не впереди», — говорит несколько лет позднее сам Толстой. — «Воспитание портит, а

не исправляет людей. Чем больше испорчен ребенок, тем меньше нужно его воспитывать, тем больше нужно ему свободы». <...>

Он исходит из положения, что «ребенок стоит ближе меня, ближе каждого взрослого к тому идеалу гармонии правды, красоты и добра, до которого я, в своей гордости, хочу возвести его. Сознание этого идеала лежит в нем сильнее, чем во мне». Поэтому ребенку должна быть предоставлена «полная свобода». Всякое принуждение в воспитании должно быть отвергнуто. На место всегда принудительного «воспитания» должно стать «образование» как «свободное взаимодействие равных между собою людей». Если воспитание есть насильственное формирование чужой жизни по образу своему и подобию, право на что для человека не может быть ничем оправдано, то образование есть не «подготовка» к жизни и не отрыв от нее, а сама жизнь. <...>

«Жизнь» Толстого, с которой должно совершенно слиться подлинно свободное образование, есть, напротив, трудовая жизнь народа, и это народничество, которым идеал Толстого отличается от идеала Руссо, придает ему более реальный и конкретный характер. <...>

Характеристика трудовой жизни народа, которую Толстой противопоставляет культуре, в существенном совпадает с характеристикой природы Руссо: в культуре человек утрачивает непосредственность и простоту чувства, целостность и самобытность своей личности, подпадает под власть им же созданных технических приемов и механизмов, которые, вместо того чтобы служить ему покорными орудиями и средствами выражения его я, обезличивают его и превращают его в раба привычки, рутины, авторитета. Так техника подавляет в культуре чувство и волю («всемогущество есть бессознательность, бессилие — память о себе», — говорит Толстой), буква убивает дух. Лишь впоследствии, в последний, собственно «толстовский» период, мотив этот развертывается у Толстого во всестороннее иконоборческое отрицание культуры. Подводя под него (в «Так что же нам делать?») тяжеловесную базу своего анархизма, Толстой выводит здесь все пороки культуры из присущего ей разделения труда (в чем он опять-таки совпадает с Руссо). Отрицание культуры выливается здесь в проповедь безусловного опрощения, долженствующего в корне убить присущий культуре профессионализм и вернуть человеку его независимость и свободу. <...>

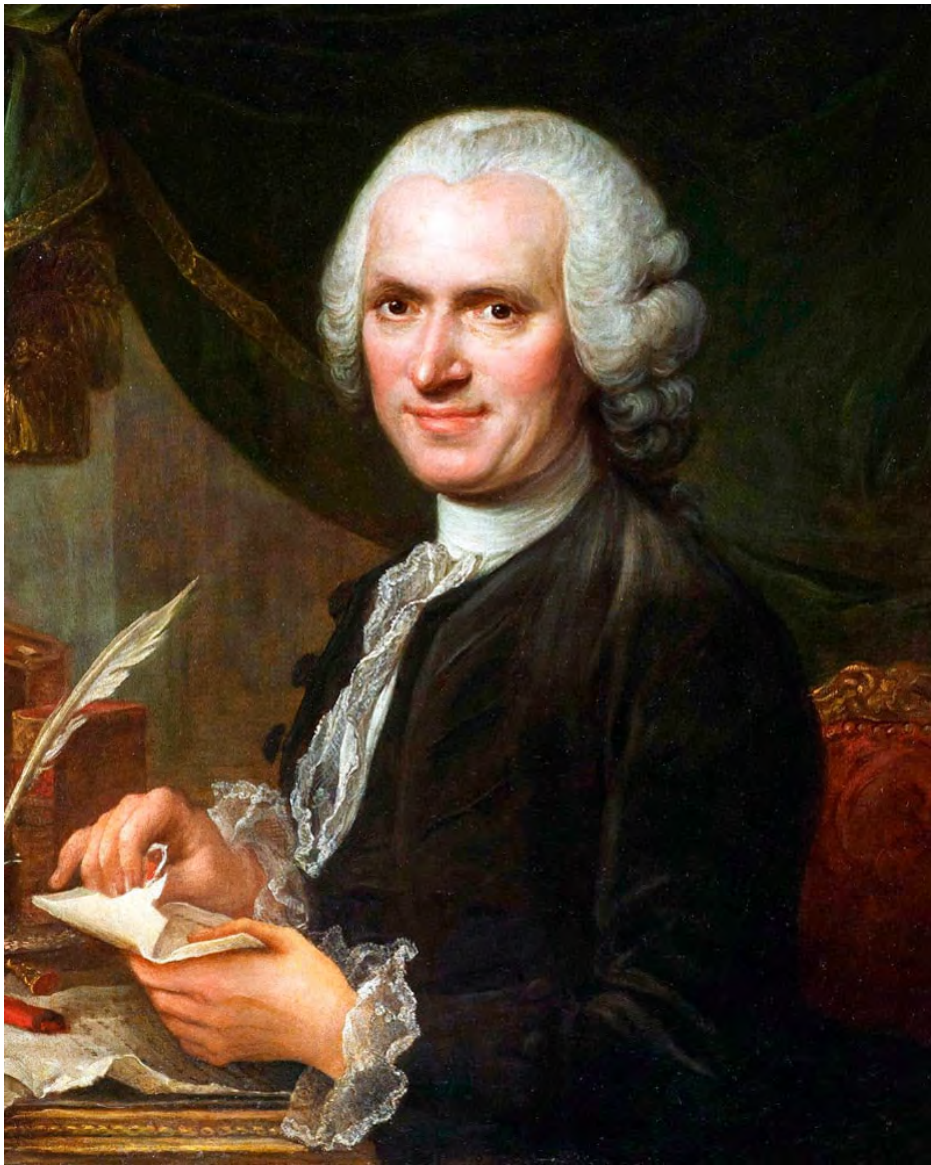
Как «природа» Руссо есть не железная необходимость естествознания, а человеческая свобода, так же и Толстой отрицает прогресс и оправдываемое им принуждение в воспитании ради нравственной свободы человека. Вслед за Руссо Толстой готов повторить: «Ce n'est pas la science que je maltraite, c'est la vertu que je defends». «Я не только не отрицаю науку и искусство, но я только во имя того, что есть истинная наука и искусство, и говорю то, что я говорю. Наука и искусство так же необходимы для людей, как пища, и питье, и одежда, даже необходимее». И у Толстого отрицание культуры обнаруживается как средство утверждения верховенства нравственной ценности. Его подлинное содержание есть идеал свободной и целостной личности. Оно есть не что иное, как маска, за которой скрывается морализм мировоззрения. Добро есть подлинный и единственный герой его философии. <...>

Толстой мыслит свободу чисто отрицательно, она есть для него готовый факт, искони существующий в этом эмпирическом мире, в той единой плоскости бытия, в которой пребывают и все прочие факты действительности. Ее фактическая данность только прикрыта и заглушена другим таким же фактом внешнего человеческого принуждения. Стоит только упразднить это принуждение человеческих установлений, и свобода воспрянет в своей первозданной реальности. <...>

Оттождествив в своем «Общественном договоре» свободу с «общей волей» и поняв ее как высшую, идеальную природу, Руссо преодолел чисто отрицательный характер своего понятия свободы. Идя далее, Кант придал «общей воле» значение нравственного закона долга и тем самым наполнил понятие свободы новым положительным содержанием, хотя следы натуралистического понимания, в котором выпестовывалась у Руссо идея свободы, продолжали сохраняться и у Канта в виде той отвлеченной «схемы естественного закона», в которой он только и представлял себе возможным мыслить закон долженствования. Так как Толстой гораздо более эмпирический натуралист, чем Руссо, путь Канта оказался для него закрытым. Он был менее всего диалектиком в своем мышлении: мыслить свободу находящейся в ином, не эмпирическом плане бытия, и вместе с тем, однако, как-то объединенной с принуждением, присущим природному плану человеческого существования, представлялось его здравому рассудку невозможным. Поэтому Толстой и не в силах был преодолеть антиномию: свобода — принуждение. Поэтому также он и мыслит принуждение слишком узко, как только человеческое установление, не видя того, что оно в последнем счете укоренено в естественной необходимости человеческого существования. <...>

Свобода Толстого не имеет степеней, она не может расти и вырождаться, она или вовсе не существует или существует сразу вся, целиком, как только упразднен ее враг — человеческое принуждение. Толстой не может мыслить принуждение и свободу сопряженными. Он не может представить себе, чтобы принуждение, глубоко укорененное в природной необходимости человеческого существования и поэтому являющееся неизбежным исходным пунктом процесса воспитания, могло быть вместе с тем пронизано свободой, и что свобода, как задача воспитания, может, не упраздняя принуждения сразу внешним образом, преодолевать его постепенно изнутри, вбирая его в себя как подчиненный себе момент. <...>

Толстой довольно скоро убедился в том, что дети его не свободны, а находятся под властью внушения со стороны окружающей жизни, и что простое упразднение принуждения привело скорее к произволу, чем к свободе. Впоследствии, в «Исповеди», Толстой описывает этот первый свой кризис, рассказывая, как он «запутался» в сетях чисто отрицательного понятия свободы и как, не видя выхода, он «заболел более духовно, чем физически, бросил все и поехал в степь, к башикирам — дышать воздухом, пить кумыс и жить животной жизнью».



Портрет Жан-Жака Руссо (1712 – 1778), французского писателя и философа.

Философия России. С. И. Гёссен. Конспект 102. Второй период развития мировоззрения Л. Толстого. Отрицание личности

Бесконечно превзойдя своих предшественников XVIII в. реально-стью созданных им образов, Толстой бесспорно превзошел их также содержательностью философской ткани своего повествования.

С. И. Гессен

В третьей части статьи «Лев Толстой как мыслитель» (впервые напечатана на чешском, 1929, Прага) С. И. Гессен (1887–1950) рассматривает второй период развития мировоззрения Толстого, созвучный идеям А. Шопенгауэра (1788–1860), которым писатель страстно увлекся в 1870 году. В этот период Толстой от отрицания культуры (выродившейся в механизированную цивилизацию) во имя непосредственно чувствующей личности переходит на позицию отрицания самой личности ради её выхода из индивидуального, пространственно-временного бытия (которое для Толстого, как и для Шопенгауэра, есть зло) в лоно вневременного и отрешенного всебытия, где человек только и может приблизиться к свободе и добру. Однако и этот период, как показывает Гессен, приводит Толстого к тупику и кризису. Приводим выдержки из текста:

«Морализм, бывший под-линным содержанием толстовского отрицания, являлся естествен-ной реакцией на интеллектуализм Просвещения, праздновавший в шестидесятых годах прошлого века свое возрождение. Под давлени-ем чрезвычайно разросшейся периферии культурных содержаний, из которых каждая стремится следовать по кривой своей собствен-ной закономерности (научной, художественной, политической, хо-зяйственной), личность человека утрачивает себя самое и, пытаясь вернуть себе свою самобытность, она естественно пытается достичь этого путем опрощения через возвращение назад, к более бедной культуре и под конец — через радикальный уход от культуры вообще к природе, к жизни. <...>

И этот же вечный мотив челове-ческой мысли возобновил в XIX в. Толстой. Правда, этот идеал сво-бодной личности носил у него довольно расплывчатый характер. Личность для Толстого есть прежде всего непосредственность чув-ства и переживания. Это скорее самобытность природной особи, чем незаменимая единственность метафизической индивидуальности. Но этот натуралистический характер личности есть как раз не-избежное следствие ее отрицательного понимания, бессильного по-стичь ее положительное существо. <...>

Что разрыв между личностью и культурой не проходит безнака-занно для культуры, это есть не только убеждение Толстого, но и ясно сформулированный им философский взгляд. Повторяю: Тол-стой, как и Руссо, отрицал не науку и не искусство, как таковые, а науку и искусство, которые, оторвавшись от животворящего их ядра личности, утратили свою самобытность и выродились, пользуясь различием Шпенглера, в окаменелую и механизированную цивилизацию. Но, с другой стороны, именно судьба Толстого особенно наглядно показывает, что и личность, оторванная от культуры, бед-неет, опустошается, вырождается в отрицательную величину. Не бу-дучи диалектиком, бессильный схватить понятиями ту живую диа-лектическую связь, которая существует между взаимно сопряжен-ными друг с другом началами личности и культуры, Толстой стал жертвой той дурной диалектики, которая возникает тогда, когда разрывается реальная сопряженность этих обоих начал. «Личность есть нулевая точка культуры», — эта формула Наторпа как нельзя более подтверждается всем

последующим развитием Толстого, который, начав в первый свой период с отрицания культуры во имя личности, пришел во второй период своего развития к отрицанию и самой личности. <...>

В самом деле, в этот второй период своего развития Толстой так же неуклонно отрицает начало личности, как последователен он был до этого в отрицании культуры. Вся «Война и мир» проникнута этим настроением покорности. На нем построено все противопоставление Кутузова, мудро подчиняющегося естественному ходу событий, тщеславному Наполеону, мнящему, что он творит историю. Безличный народ — вот подлинный герой Толстого. Пьер Безухов только выражает его собственную мысль, когда видит задачу своего «я» в том, чтобы «войти в эту общую жизнь всем существом, проникнуться тем, что делает их (простой народ) такими, ...скинуть с себя все это лишнее, дьявольское, все бремя этого внешнего человека». <...>

Так за периодом созвучия с Руссо следует у Толстого период созвучия с Шопенгауэром. 1870 г. является у Толстого периодом наибольшего увлечения немецким мыслителем. <...>

Мотив народничества, которым толстовское отрицание культуры отличалось от культуризма Руссо, продолжает звучать и в этом втором периоде мировоззрения Толстого. Общая жизнь, в которой пребывает Каратаев и раствориться в которой мечтает Пьер, есть жизнь народа. Но уже в «Войне и мире» мотив этот уступает место более метафизическому пониманию. Обращаясь вновь к проблеме смерти, бывшей для Толстого подлинным источником его философствования, Толстой по-новому уже разрешает ее загадку. «Страшная преграда, которая стоит между жизнью и смертью», уничтожается, по мысли Толстого, не столько через возвращение назад, к природному существованию, сколько через любовь. «Любовь мешает смерти, — думает умирающий Андрей Болконский. — Любовь есть жизнь. Все, все, что я понимаю, я понимаю только потому, что люблю. Все есть, все существует только потому, что я люблю. Все связано одною ею. Любовь есть Бог, и умереть — значит мне, частице любви, вернуться к общему и вечному источнику». Впрочем, эта любовь есть не деятельная любовь к этому индивидуальному и неповторимому существу, а любовь отрешенная, любовь вообще, любовь почти что отвлеченная, ничем не отличающаяся от сострадания Шопенгауэра. <...>

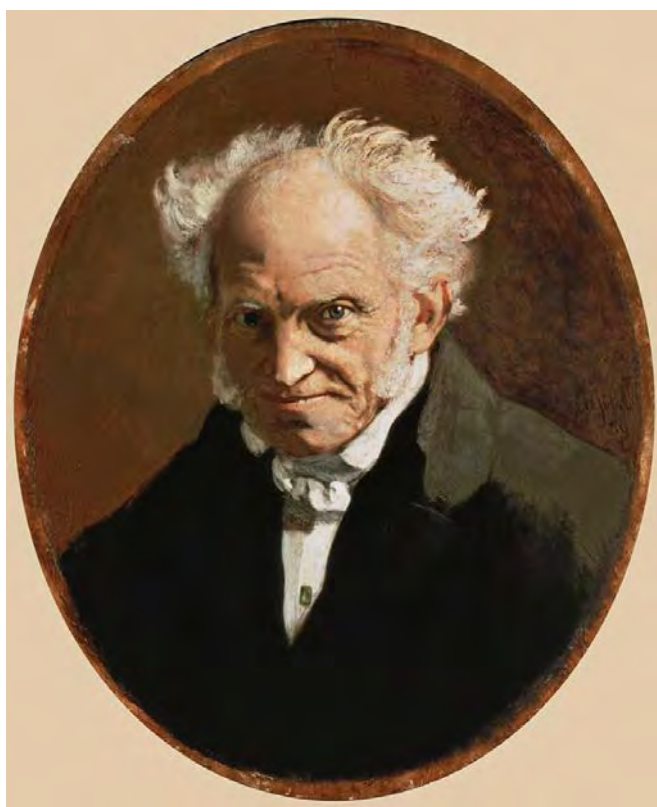
И в своем ненапечатанном ответе критикам «Войны и мира» Толстой уже совсем по-шопенгауэровски рассуждает: «Единственно непосредственно сознаваемая и непостижимая сущность всего существующего есть воля. Воля ограничена временем до бесконечно малого элемента. Вне времени воля свободна, всемогуща, вездесуща (ибо для того, чтобы не быть ограниченной временем, она должна совпадать со всем живым), блага. Ибо зло вытекает только из столкновения различных волей. Следовательно, воля вне времени есть Бог. Воля во времени одна не имеет причин и поэтому не может быть уничтожена; следовательно, воля человека — душа — бессмертна. Свобода человека ограничена временем, т. е. всем одновременно с ним живущим. Если бы человек не встречал других существ, он был бы добр и свободен. Во времени же он подчинен воздействию на него всех других существ. Все существа вместе, проявляя каждое один бесконечно малый элемент свободы, подчинены общим законам, из которых некоторые нам известны и существование которых несомненно сознаваемо было и есть всем человечеством. Наибольшее добро личное для человека есть подчинение себя тем законам, которые нам известны, и тем, сознание которых лежит в воле (душе) человека и которое называется «совесть»». <...>

Очень поучительна эта внутренняя диалектика отрицания, при-ведшая Толстого от отрицания культуры во имя непосредственно изживающей себя личности к отрицанию самой личности, перед ко-торой отныне воздвигается задача погрузиться во вневременное и отвлеченное начало всеобщего бытия. Опрочение усугубляется здесь до аскетизма, уход от культуры к природе потенцируется в уход в пустыню, в отрешенном одиночестве которой только и об-ретает человек свою исконную доброту и свободу. Человек не рож-дается добрым. Напротив, родиться значит перейти к заблуждению индивидуальности. Свобода достигается уже не простой отменой за-ложенного в человеческих установлениях принуждения. Нет, Толстой видит теперь, что принуждение имеет своим последним корнем причинную необходимость этого через пространство и время индивидуализирующегося природного мира, и поэтому сво-бода, будучи по существу своему вне пространства и времени, может быть обретаена только через отмену индивидуальности и, значит, через уход из пространственно-временного существования в мир безличного и отвлеченного общего бытия, что достигается путем подчинения себя тем общим законам, которые господствуют в мире этого истинного бытия. <...>

Что Толстой раньше не понимал Канта, которого понятным ему сделал впервые Шопенгауэр, — об этом он сам упоминает в своих письмах. Но именно потому он и не вышел за пределы односторон-не, по-шопенгауэровски понятого Канта. В самом деле, философия Канта имела своим источником антиинтеллектуалистический про-тест Руссо. Но Кант не ограничился мятежом интуиции против рас-судка, совести против пользы, свободы против принуждения. Он на-полнил отрицательное понятие свободы положительным содержа-нием подчиненной закону долга воли, и руссоистское отрицание культуры выросло у него в требование героического преодоления мира бытия согласно самобытным законам долженствования. Но следы отрицательного понимания свободы сохранились и у Канта: вся суть так называемого этического формализма Канта за-ключается в том, что нравственное хотение определяется им чисто отрицательно, как «независимость ото всяких субъективных разли-чий», «независимость от эмпирических условий», «отвлечение от всякой материи, тем самым ото всякого объекта хотения», «отвлече-ние от всякой конкретной цели». Обличение Руссо продолжает жить в этом методе «разоблачения» и «очищения» воли от всякого матери-ального содержания, и проистекающий отсюда абстрактный схема-тизм, строжайше подчиняющий нравственное хотение отвлеченным правилам долженствования, которые мыслятся как «всеобщие зако-ны природы», есть не что иное, как продукт не преодоленной Кантом отрицательности мышления. Поняв долг как индивидуальное дол-женствование, свободу как творчество нового и личность как отме-ренную нам временем неповторимость нашего назначения, Фихте освободил философию Канта от ограничивавшей ее отрицательно-сти. Шопенгауэр, напротив, усугубил эту отрицательность до ее последних пределов. Индивидуальность для него есть зло, она нераз-рывно связана с пространством и временем, функция которых за-ключается именно в индивидуализировании бытия. Это характерное для Шопенгауэра безусловное отрицание всякого индивидуального бытия есть не что иное, как та же потенцированная абстрактность всеобщего закона долга, составляющая существо ригористической этики категорического императива. Поэтому у Шопенгауэра Кантова добрая воля перекидывается в свою прямую противоположность: из устремленной к долженствованию свободной активности, вовне проявляющейся в напряженной борьбе с бытием, в героическом преодолении мира, она вырождается у Шопенгауэра в отвлеченный принцип метафизического бытия, требующий от человека аскетиче-ского ухода от мира. Самое сострадание, которое Шопенгауэр уста-навливает как основной принцип своей этики, понимается им как отрицание бытия, ибо погружение в абстрактное, все различия по-глощающее все ничем уже, в сущности, не отличается от небытия. <...>

Уже в заключительной части «Войны и мира» Толстой вплотную подошел к этому шопенгауэровскому пониманию Канта. Доказывая, что в истории личность не играет роли и что в истории нет свободы, Толстой приходит здесь к выводу, что свобода, если она реальна, необходимо должна пребывать «вне пространства, вне времени и вне зависимости от причин». Поэтому именно, чем ближе к нам во времени, в пространстве и в отношении причинной связи какое-либо событие, т. е. чем менее оно представляется нам определенным этими категориями, тем более кажется оно нам порожденным свободной личностью человека. В действительности же свободе нет места в эмпирическом мире, индивидуализированном временем и пространством. <...>

Добро — в погружении в безличное ничто все-бытия. Живая природа, к которой звал Руссо, подменилась в конце концов пустыней небытия. В рассуждениях Левина о смерти Толстой с особенной силой выразил этот тупик, в который его привела его мысль и теоретическая безысходность которого только еще больше оттеняется тем, что здоровая, поскольку она руководится инстинктом, жизнь Левина в сущности совсем не затрагивается теми мыслями о самоубийстве, к которым приводит его теория. И Толстой вновь почувствовал, что он запутался в сетях дурной диалектики отрицания. Кризис, который он пережил в этот раз, был гораздо острее, глубже и безысходнее первого кризиса. Ни личная жизнь, ни художественная деятельность уже не могли отнять у отрицания его жала. Только новое и непременно положительное учение могло отогнать вставший перед Толстым призрак небытия и дать успокоение его запутавшейся в отрицании мысли».



Портрет Артура Шопенгауэра кисти А. Гёбеля

Философия России. С. И. Гёссен. Конспект 103. Третий период развития мировоззрения Л. Толстого. Отрицательное добро

Удивительное дело! В последнее время мне часто случалось говорить с самыми различными людьми об этом законе Христа — непротивления злу. Редко, но я встречал людей, соглашавшихся со мною. Но два рода людей никогда, даже в принципе, не допускают прямого понимания этого закона и горячо отстаивают справедливость противления злу. Это люди двух крайних полюсов: христиане патриоты-консерваторы, признающие свою церковь истинною, и атеисты-революционеры. Ни те, ни другие не хотят отказаться от права насилеием противиться тому, что они считают злом. И самые умные, ученые люди из них никак не хотят видеть той простой, очевидной истины, что если допустить, что один человек может насилеием противиться тому, что он считает злом, то точно так же другой может насилеием противиться тому, что этот другой считает злом.

Л. Н. Толстой, «В чем моя вера?»

В четвёртой части статьи «Лев Толстой как мыслитель» (впервые напечатана на чешском, 1929, Прага) С. И. Гессен (1887–1950) анализирует третий период развития мировоззрения Толстого, созвучный Б. Паскалю (1623–1662), на котором писатель сосредоточил своё внимание в конце 70-х гг. Религиозно-философские искания этого периода привели Толстого к необходимости веры, что, в свою очередь, вдохновило его на попытку приобщиться к преданию и непосредственной вере отцов. И если Паскаль на схожем пути достиг переживания личного и живого Бога, намеренно умалив ради этого силу своего разума, то Толстой, не сумевший смирить свой рассудок, довольно скоро увидел невозможность преодолеть собственное неверие и неподлинность своего обращения к народной вере. Вернувшись на путь разума, Толстой сформулировал своё учение об отрицательном Добре, которое, по замечанию Гессена, в силу своей отвлечённости не могло противостоять ударам зла. Приводим выдержки из текста:

«В поисках выхода из тупика, в который привела Толстого его «запутавшаяся» мысль, он от Шопенгауэра обращается к Паскалю, ставшему в конце 70-х гг. его любимым мыслителем. «Я не знаю лучшего жития», — пишет он в апреле 1877 г. Фету по поводу биографии Паскаля. Действительно, Паскаль был так же созвучен Толстому этого периода, как Руссо и Шопенгауэр Толстому первого и второго периодов. Как и Паскаль перед своим обращением, Толстой переживал отращение к миру и его радостям. Подобно французскому мыслителю, он чувствовал себя «как бы висящим между двумя безднами — бесконечного и ничто, от которых он одинаково удален», т. е. висящим в пустоте между миром, от которого он отталкивался, и Богом, который его не принимал. Его разум приводил его к необходимости веры, и вместе с тем он не мог верить. И вослед Паскалю, который, не удовлетворившись рассудочными доводами своего «пари», решил вызвать в душе своей веру, следуя принципу «il faut s'abetir», и Толстой ищет спасения в обычае, в предании, которые должны привести к окончательной покорности разуму, сознавший свою ограниченность и невозможность для души обойтись без веры. <...>

Однако, в отличие от Паскаля, Толстой, пройдя обе первые ступени разумного требования веры и уничижающего разум ее вызывания, так и не смог никогда приобщиться к непосредственной вере отцов. Ему не удалось смирить свой разум и дойти до той третьей ступени благодатного вдохновения, которую познал Паскаль в виде

непосредственного переживания личного Бога. Толстой не смог преодолеть своего натуралистического оптимизма, своей рационалистической веры в исконную благодать человеческой природы, в самодовлеющую разумность чисто естественного порядка. В самом обращении его к обычаю и преданию было не столько сознания своей природной греховности и невозможности своими силами выйти из тупика разума, сколько знакомого нам уже народничества, для которого зло коренится в неразумности человеческих установлений, т. е., в сущности, того самого предания, от которого он противоречивым образом ожидал для себя спасения. <...>

Во «В чем моя вера?» Толстой рассказывает о «мгновенном озарении светом истины», которое он испытал как окончательный выход из своего кризиса. Это было отнюдь не переживание живого Бога, реального и личного, Бога Авраама, Исаака и Иакова, вочеловечившегося в Иисусе Христе, как у Паскаля. Напротив, это было открытие разумного принципа, могущего быть положенным в основу учения о жизни, именно принципа непротивления злу, про который Толстой говорит, что это есть «положение, связующее все учение в одно целое, но только тогда, когда оно не есть изречение, а есть правило, обязательное для исполнения, когда оно есть закон. Оно есть точно ключ, отпирающий все, но только тогда, когда ключ этот про-сунут до замка. Признание этого положения за изречение, невозможное к исполнению без сверхъестественной помощи, есть уничтожение всего учения». Берег, к которому ныне окончательно пристал Толстой, был Бог, но Бог, к которому ведет не иррациональное предание, а человеческий разум, и притом не живая личность, а отвлеченное начало Добра, к тому же сформулированное в общих, чисто отрицательных терминах. Не имеет никакого значения, говорит Толстой во введении к своему «Евангелию», существовал ли Христос в действительности. Все дело в законе, который Он заповедал. И ничего удивительного, что сам закон этот все более и более утрачивает у Толстого индивидуальные черты своего Творца. Движимый отрицательностью своего мышления, Толстой оставляет от этого закона только то, что, по его мнению, всегда утверждали все религии и все философии и что не составляет индивидуальности ни одной из них. Разум становится у Толстого опять верховным критерием истины, отождествляемой с Добром. <...>

Мотивы первого и второго периода продолжают звучать с особой силой в этом третьем периоде отрицательного Добра. Кризис, пережитый Толстым, в сущности, не только не изменил направления его мысли, но, напротив, послужил толчком к тому, чтобы исчерпать в ее крайних выводах ту силу отрицательности, которая была основной стихией мышления Толстого. Отрицание личности во втором периоде, которое было диалектическим следствием ее отрицательно-го понимания в первом периоде, в конце концов выливается в учение об отрицательном добре. Индивидуальность есть «заблуждение». Личность обретает свою свободу, лишь растворившись в некоем все-общем начале. Это всеобщее начало, которое есть общий закон добра и которое Толстой отождествляет с Богом, остается в действительности, однако, определенным опять-таки чисто отрицательно. Добро есть неделание зла, круг которого неудержимо расширяется. Чтобы быть благой и свободной, личность человека должна как бы избегать частных волей других существ, которые, уже потому, что они частные, являются злыми. Она должна замкнуться в себе, в своем самосовершенствовании. Непротивление злу есть необходимый последний вывод мышления Толстого: беспокойство отрицательности находит в нем свой естественный конец. В этом специфически «толстовском» учении о добре отрицательность мышления пользуется орудием отвлеченной всеобщности, которая, как мы знаем уже, есть не что иное, как положительная личина отрицательности. То, что у Канта было лишь остатком унаследованного им от Руссо отрицательного понимания свободы, возводится у Толстого в новое догматическое учение о добре. Добро формулируется здесь в чисто

отрицательных положений, принимающих характер жестких рассудочных заповедей, и так как эти общие правила могут только отвлекаться от реальной индивидуальности человеческой жизни, но бессильны ее упразднить, то они неудержимо возрастают в числе, беспорядочно нагромождаясь друг на друга. Морализм перекидывается в безудержный рационализм, во многом превосходящий пресловутый ригоризм Кантовой этики. Добро, выродившееся в простую сумму чисто отрицательных заповедей, уводит человека уже не назад к природе, а в пустыню, в пустыню неделания, которую оно воздвигает внутри самой души человека. Так завершается круг дурной диалектики, которой необходимо подпадает отрицательная свобода: отрицание культуры во имя личности оборачивается отрицанием самой личности, отрицание какого бы то ни было принуждения во имя абсолютной свободы перекидывается в абсолютное подчинение воли сумме отрицательных заповедей. <...>

Отрицание культуры и истории, которое было только общим скрытым мотивом педагогических статей 60-х гг., развертывается теперь Толстым в систематическую подробную критику всех исторически сложившихся установлений («Так что же нам делать?»). Государство, хозяйство, право, церковь, наука и искусство — все они отрицаются Толстым во всех своих возможных видах и формах. Перед лицом безусловного анархического идеала, видящего основной порок культуры в противлении злу насилем, в принуждении и проистекающем из него разделении труда, стираются все различия между отдельными формами государства, права, церкви, хозяйства: все они в равной степени греховны, ибо одинаково бесконечно удалены от последнего идеала, который мыслится отныне отвлеченно-утопически, в отрыве от всего исторического предания, в непримиримой противоположности ко всему тому, что в течение исторического процесса было найдено и накоплено человечеством. <...>

Как мотив отрицания культуры, так и мотив отрицания личности начинает звучать с особенной силой в симфонии отрицательного добра. «Все учение Христа, — говорит Толстой («В чем моя вера?»), — в том, чтобы ученики его, поняв призрачность личной жизни, отреклись от нее и перенесли ее в жизнь всего человечества, в жизнь сына человеческого. Учение же о бессмертности личной души не только не призывает к отречению от своей личной жизни, но навеки закрепляет эту личность... Больше ли у меня неприятностей, раньше ли я умру, исполняя учение Христа, мне не страшно. Это может быть страшно тому, кто не видит, как бессмысленна и погибельна его личная одинокая жизнь, и кто думает, что он не умрет. Но я знаю, что жизнь моя для личного одинокого счастья есть величайшая глупость, и что после этой глупой жизни я непременно только умру. И потому мне совсем не может быть страшно. Я умру так же, как и все, так же, как и не исполняющие учения; но жизнь моя и смерть будут служить спасению и жизни всех, — а этому-то и учил Христос». Очень правильно говорит один из знатоков Толстого в своей недавно напечатанной статье: «Смерть убивает только личную жизнь, общая жизнь остается, утверждает Толстой. Человек должен устранить из жизни все, что питает противопоставление между собой и другими. Когда наша личная жизнь действительно превратится для нас в общую жизнь, исчезнет и бессмыслица смерти, появится такой смысл жизни, который никакой смертью не уничтожится». Это метафизическое построение Толстого, говорит тот же автор, «позволило ему сочетать неверие в Бога, в бессмертие души и в загробную жизнь с принятием учения Христа как учителя жизни». Так ли это на самом деле? <...>

В одном, бесспорно, совпадение имеет место: совершенно в духе Евангелия, Толстой уверен в том, что зло может быть преодолено только благостными силами самого добра, что оно не может быть одолено ненавистью и злобой, и что злые средства не могут быть привлечены на службу добру. Внешние средства бессильны сами по себе в борьбе со злом.

И зло побеждается лишь через органический рост сил добра внутри человеческих душ, свободно отдающихся его зову. Толстой следует Евангелию, говоря, что только любовь способна победить зло и что добро есть любовь. Но подлинная любовь, любовь к ближнему, никогда не действует согласно общему правилу, она напротив, прилепляется к индивидуальному, к неповторимому стечению обстоятельств, подходя к человеку не как к частному случаю общего закона, а как к ценностному в единственности и постольку незаменимому существу. Поскольку любовь абсолютно конкретна, она не укладывается в жесткие рамки каких бы то ни было общих правил, чужда всякого законничества. Долг, который она воздвигает перед волей человека, есть не отвлеченный одинаковый долг, безразличный к месту и времени, а индивидуальное должество, вбирающее в себя незаменимость места и неповторимость момента, в которые оно должно совершиться. Любовь не склонна жертвовать настоящим ради будущего, близким ради далекого. <...>

Но отвлеченная любовь его отрицательного учения о добре была в лучшем случае только любовью к дальнему. Безразличная к индивидуальности, исполненная холодного пафоса утопии, она не останавливалась перед тем, чтобы, ради конечного торжества в неопределенном будущем безусловного идеала во всей его полноте, выдать сейчас живых людей, наших ближних, на полный произвол хотя бы только временно торжествующих сил зла. <...>

Непротивлением злу, возведенным в отвлеченный закон безжалостного общего долга, ближние принуждаются терпеть зло, т. е. террор других, так же как и воинствующий утопизм принуждает других терпеть временное зло во имя вечного идеала. Отвлеченное непротивление злу само собой перекидывается в свою противоположность. Ибо в самой отвлеченной общности закона есть уже зародыш принуждения; принуждение есть уже там, где есть осуждение, из которого оно неизбежно и незаметно вырастает. И если осуждение, которым живет учение отрицательного добра и на которое был так расточителен Толстой, и не связано необходимо с ненавистью, то во всяком случае присущая ему непримиримость исключает подлинную любовь. <...>

Непротивление злу в смысле учения об отрицательном добре далеко отстоит не только от этого идеала активной любви к ближнему, но и от аскетической техники индуистского Востока. По сравнению с той изоциренностью, с которой последняя использует для своего активного неделания все сокрытые в душе и теле человека жизненные инстинкты и силы, путь опрощения является слишком внешним и нетворческим. Отказываясь видеть в усовершенствовании внешних орудий и установлений реальное средство борьбы со злом, Толстой, плененный отрицательностью своего мышления, парадоксальным образом все же полагает центр тяжести в создании именно определенной внешней обстановки жизни, содержание которой есть отрицание этих обесцененных в его глазах установлений. И уж во всяком случае угрюмая отвлеченность отрицательного добра, формулированного в жестких общих правилах поведения и проникнутого духом осуждения, мало что общего имеет с той напряженностью духовного делания, с той всегда по-новому обнаруживающей себя творческой активностью, которая составляет существо подлинной любви к ближнему. В отвлеченном должестве отрицательного добра утрачивается все своеобразие последней: и направленность ее на индивидуальный предмет, и готовность насытить собою именно этот невозвратный момент времени, и творческая новизна ее никакими общими правилами не охватываемого действия. Толстой отбрасывает меч в борьбе со злом, от которого он хочет оградиться прочной броней выкованных разумом отвлеченных предписаний. Но сколь бы искусна ни была казуистика разума в нанизывании

друг на друга неподвижных звеньев брони законничества, зло всегда найдет уязвимое для своего жала место».



Портрет Б. Паскаля (1623–1662), французского математика, физика, философа и теолога.

Философия России. С. И. Гёссен. Конспект 104. Третий период развития мировоззрения Л. Толстого-2. Самосовершенствование

Софья Андреевна, напротив, сохраняла остатки личной привязанности к нему. Она ухаживала за ним, всячески заботилась о его телесном здоровье, волновалась и краснела от малейших знаков его внимания. Но учение Толстого она ненавидела всеми силами души: не говоря уже о том, что оно стояло в полном противоречии с ее любовью к семье и к материальным условиям жизни, оно, это учение, отнимало у нее душу любимого человека и ставило преграду между ним и ею. Оставшись изолированной среди толпы поклонников Толстого, она ожесточилась и при малейших намеках на толстовские идеи считала необходимым возражать. Насмешки Толстого, его протесты, его отзывы о семье, браке и женщинах действовали на нее вызывающе и заставляли со своей стороны, не стесняясь ничьим присутствием, доказывать противоречия толстовских идей и смеяться над ними. При этом ее самоуверенность, на которую жаловался Толстой еще в первые годы после женитьбы, развилась до невероятных размеров. Полное неуважение к идеям «великого» Толстого шокировало его благоговейных последователей и не могло не действовать на него самого. Он замолкал, уходил к себе, иногда прорывался и делал сцены.

Т. И. Полнер, «Лев Толстой и его жена»

В данном очерке мы продолжаем рассмотрение четвёртой части статьи С. И. Гессена (1887–1950) «Лев Толстой как мыслитель» (впервые напечатана на чешском, 1929, Прага), которую автор завершает анализом движения мысли Толстого после того, как тот осознал внутреннюю несогласованность своего учения об отрицательном Добре. Мы также обращаемся к заключительной – пятой – части статьи, где Гессен, говоря о неудовлетворительности ответов, предложенных Толстым, утверждает вместе с тем, что ценность философской мысли (в том числе толстовской) заключается в её силе вскрывать апории, заложенные в том или ином феномене, а не в предложении систематизированных «точек зрения». Приводим выдержки из текста:

«Толстой не успокоился на своей позиции отрицательного добра. С начала 90-х гг. он существенно отошел от того, что принято называть толстовством, и приблизился к аскетическому пониманию добра. Биографы показывают, что эта новая перемена во взглядах Толстого произошла под влиянием того противоречия между личной жизнью и учением, которое с течением времени все острее ощущалось великим писателем. Бесспорно, это так. Но бесспорно также, что были и внутренние, в самом учении заложенные основания, которые заставляли мышление Толстого исчерпать до конца столь остро пережитую им проблематику отрицательного добра. В «Царство Божие внутри нас» Толстой сам уже совершенно отчетливо со-знает те внутренние противоречия своего учения, которые были отмечены выше. Он ясно видит ограниченность чисто отрицательного определения добра, которое, отрицая какое бы то ни было значение за внешними установлениями, все же, именно потому, что ограничивается отрицанием, полагает центр тяжести в создании определенной внешней обстановки жизни. И Толстой переносит теперь главную задачу человека на земле из внешней области, из области поступков во внутреннюю, в самосовершенствование. <...>

Правда, Толстой по-прежнему уверен, что «если сдела-лось в душе, то и в мире перемена будет». «Стоит людям только по-нять это: перестать заботиться о делах внешних и общих, в которых они не свободны, а только сотую долю энергии, которую они упо-требляют на внешние дела, употребить на то, в чем они свободны, на признание и исповедование той истины, которая стоит перед ними, на освобождение себя и людей от лжи и лицемерия, скрывава-ших истину, для того, чтобы без усилий и борьбы тотчас же разру-шился тот ложный строй нашей жизни, который мучает людей и угрожает им еще худшими бедствиями, и осуществилось бы то цар-ство Божие или хоть та первая ступень его, к которой уже готовы люди по своему сознанию». Но все же личное совершенствование и любовь при всяких жизненных условиях — вот новый катехизис Толстого. <...>

Совершенствование, любовь есть теперь прежде всего «признание и исповедование истины», и истина эта должна быть такой, чтобы обеспечить максимальное согласие между людьми, чтобы быть приемлемой для всех. «Как-то спросил себя: верю ли я? — записывает Толстой в своем дневнике. — Точно ли верю в то, что смысл жизни в исполнении воли Бога, воля же в увеличении любви (согласия) в себе и мире, и что этим увеличением, соединением в одно любимого я готовлю себе буду-щую жизнь? И невольно ответил, что не верю так, в этой определен-ной форме. Во что же я верю? — спросил я. И искренно ответил, что верю в то, что надо быть добрым: смиряться, прощать, любить. В это верю всем существом». И в отвлеченности своего чисто рассудочного Бога Толстой идет так далеко, что задумывается даже: нельзя ли вообще обойтись без Бога? «Мне стало приходиться в голову, — пишет он («Мысли о Боге»), — что можно, что особенно важно для единения с китайцами, с конфуцианами, с буддистами и нашими безбожниками, агностиками, — совсем обойти это понятие. Думал я, что можно удовольствоваться одним понятием и признанием того Бога, который есть во мне, не признавая Бога в самом себе, — Того, который вложил в меня частицу себя. И удивительное дело — мне вдруг стало становиться скучно, уныло, страшно. Я не знал, отчего это, но почувствовал, что вдруг страшно духовно упал, лишился всякой радости и энергии духовной. И тут только я догадался, что это произошло оттого, что я ушел от Бога». <...>

Толстой чувствовал, в какую пустыню уводит его отвлеченность его рассудочного учения о Боге. Но он не мог уже сойти с пути от-влеченной рассудочности, из которого его могла бы вывести только вера в личного Бога. Он видит спасение в синкретическом учении, в выделении из всех религий, из всех философий того общего, на чем могли бы согласиться, как на бесспорном разуме, все люди. Он верит в то, что «стоит только людям серьезно отнестись к вопросам жизни, и одна и та же — религиозная и нравственная — истина во всех учениях, от Кришны, Будды, Конфуция до Христа и новейших религи-озных мыслителей, откроется им». И чтобы доказать это, Толстой составляет свой «Круг чтения», в который он из сочинений всех «лучших мыслителей человечества» выбирает то, что, по его мнению, лучше всего выражает одну и ту же единую абсолютную истину. Замечательно это превращение первоначального отрицания культуры в отвлеченный философский синкретизм. Дерзновенное исповедание своего незнания абсолютной истины оборачивается здесь в утверждение некоего незыблемого основания, перед лицом которого стираются все различия, все оттенки мысли человечества. Основание это известно разуму. В противоположность своей первоначальной педагогической теории, Толстой считает сейчас, что оно может и должно быть преподано, как нечто незыблемое и оконча-тельное, ученикам. Мало того: Толстой навязывает его и самым «лучшим учителям человечества», поскольку произвольно извлекает его из живого контекста их мыслей, как подлинный смысл их учений. Поэтому и неправильно было бы считать, что в этот последний свой период Толстой заменил

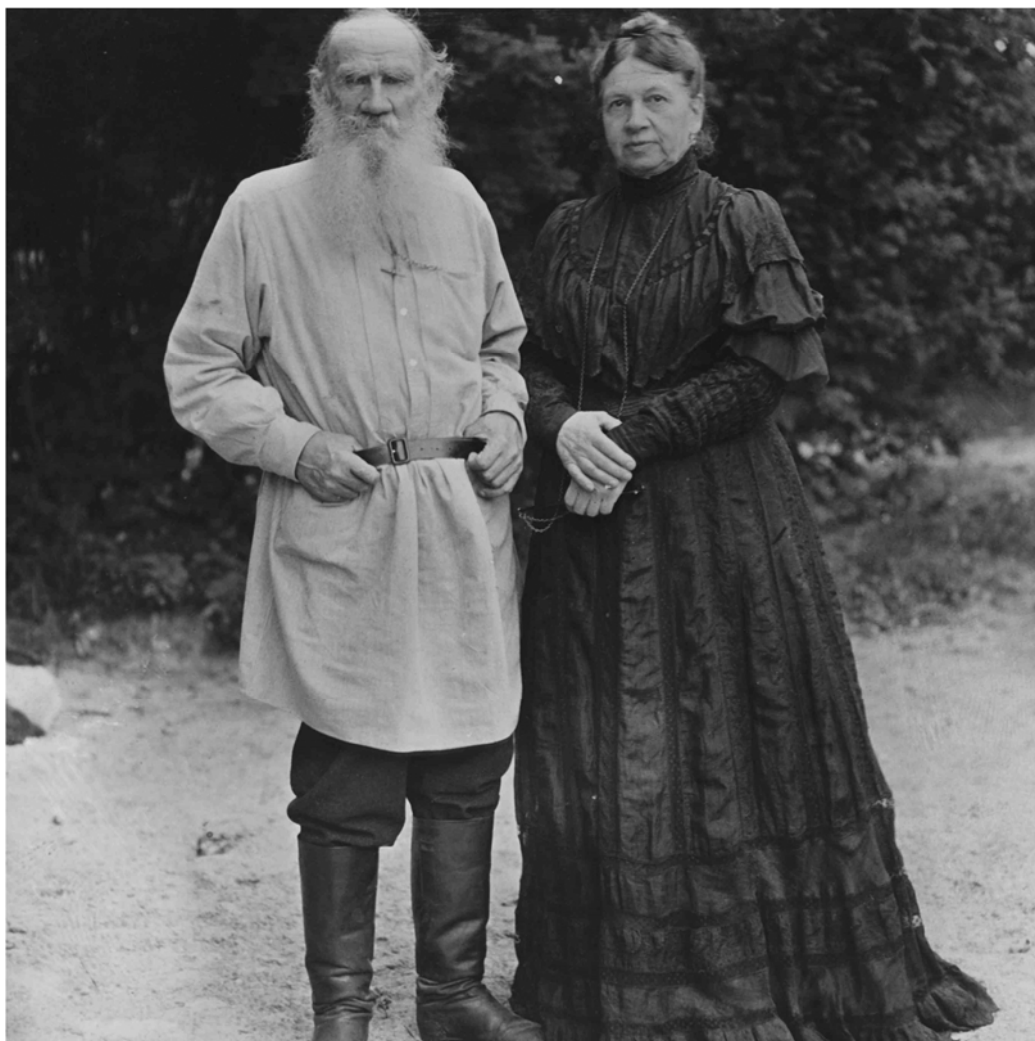
отрицание утверждением. Отрицание, исчерпывающее само себя, осталось отрицанием и только замаскирова-лось утверждением. Это все та же известная нам маска отрицания: отвлеченная всеобщность, в данном случае то общее, что в виде готовой высказанной истины якобы имеется во всех философских учениях и что на самом деле только позволяет отвергнуть специфи-ческую индивидуальность каждого из них. «Круг чтения» есть не преодоление отрицания, а его самоисчерпание. <...>

Если бы существо философии заключалось в предлагаемых ею ответах, то развитие Толстого как мыслителя не представляло бы для современности большого интереса. Ответы Толстого во все три фазы его развития очень мало созвучны общему настроению современной мысли: ни отрицание культуры, ни отрицание личности, ни сочетание обоих в учении об отрицательном добре так же не отвечают уже духу времени, как и общий рационалистический морализм его мировоззрения. У нас тем менее оснований удовлетворяться от-ветами Толстого, что Толстой сам также никогда не был удовлетворен своими решениями. <...>

«Есть только три рода людей: одни те, ко-торые, найдя Бога, служат ему, другие, которые, не найдя Его, заняты исканием Его, и третьи — это те, которые, не найдя Его, все-таки не ищут Его. Первые разумны и счастливы, последние безумны и не-счастливы, средние несчастны, но разумны». По поводу этих слов Паскаля Толстой говорит: «Я думаю, что разница, которую устанав-ливает Паскаль между первыми и вторыми, ...не только, не так велика, как он это думал, но и вовсе не существует. Я думаю, что те, которые всем сердцем своим, и страдая (en gemissant, как говорит Паскаль), ищут Бога, уже служат Ему. Служат тем, что этими страданиями искания прокладывают и открывают путь к Богу, как это сделал сам Паскаль в своих мыслях» (предисловие к дневнику Амиеля). И к Толстому в полной мере применимы слова известного стихотворения Леметра о Паскале: он тоже видел перед собой «пропасть, которую без конца расширяло перед ним его сомнение», и он также, не колеблясь, кинул в нее «и свое разбитое сердце, и свою плоть, и свой бунтарский разум, свою славу и свой гений, радость жизни и гордыню мысли». <...>

С непревзойденной силой и искренностью Толстой пережил проблематику добра, проблематику автономной культуры, проблематику личности, и уже потому он, не нашедший, а всегда только искавший Бога, более других сделал для возрождения подлинного религиозного чувства и подлинного религиозного философствования. Самая отрицательность его мышления, обусловившая рассудочную отвлеченность его решений, должна быть не просто отвергнута нами, а принята как необходимый момент более полной истины, которая сейчас уже не вправе пройти мимо проблематики Толстого. Это вполне отчетливо видел Достоевский, не только оценивший в своем известном анализе «Анны Карениной» («Дневник писателя») глубину и силу взрываемых Толстым нравственных проблем, но и показавший, как не исчерпывается проблематика Толстого предлагаемыми им решениями. Впрочем, Толстой сам видел это не хуже других: в своем изумительном анализе зла, охватывающего и разрушающего душу человека («Анна Каренина»), в описании преодоления зла подлинной любовью к ближнему (там же, сцена у постели Анны), в описании преодоления ею смерти («Хозяин и работник») и в столь многих других местах своих художественных творений, своего дневника и своей переписки, Толстой, оставаясь верным своей проблематике, сам намечает иной — уже не отрицательный, а положительный — путь ее разрешения. Не потому ли так отличен Толстой от своих последователей, про которых он даже в последние годы своей жизни говорил: «это толстовец, т. е. человек самого чуждого мне мировоззрения». Толстовцы взяли от Толстого только его решения, оторвав их от питавшей их у самого Толстого проблематики. <...>

Значение мыслителя в го-раздо большей мере определяется для нас значительностью вскры-тых им апорий, нежели завершенностью его решений. Мы остро чувствуем сейчас соблазн системы и вместе с Толстым готовы ска-зать, что «всякая философская система, кроме ошибок мышления, несет в себе ошибки системы». Чтобы подойти к мыслителю, надо «разорвать его систему». И непреходящее в мыслителе, то, что, рож-дая философскую мысль, само живет в ее вековечном предании, есть не завершенная в себе система, а именно та апоретика, которая остается после того, как система будет разорвана. Потому-то мы и пыта-лись изложить мировоззрение Толстого не в его покое, а в его дви-жении. Сейчас нетрудно разорвать отвлеченные построения Толстого. Но сейчас нельзя и пройти мимо той богатой апоретики добра, которая остается живой и под обломками его построений, и взрыть которую во всей ее глубине Толстому, быть может, особенно помогла столь несозвучная ныне нам отрицательная стихия его мышления».



На фотографии Лев Николаевич Толстой со своей супругой Софьей Андреевной Толстой (1844–1919).

Философия России. С. И. Гёссен. Конспект 105. Трагедия зла 1. Противоречие Ставрогина

... эмпирическая действительность всегда была для Достоевского только символом более глубокой реальности метафизического порядка, реальности идеи, в чем он и сам справедливо усматривал особенность своего «более реального идеализма».

С. И. Гессен

В первой и второй частях статьи «Трагедия зла (Философский смысл образа Ставрогина)» (статья была опубликована в парижском журнале «Путь» в 1932 г.) С. И. Гессен (1887–1950) кратко разбирает вопрос об эмпирическом прототипе Николая Ставрогина, главного героя романа Достоевского «Бесы» (прототипом является Николай Спешнев – член кружка петрашевцев), после чего концентрируется на подробном анализе образа Ставрогина, проясняя его идеологический смысл. Данная статья должна была войти в книгу «Добро и зло в творчестве русских мыслителей». Говоря об устройстве романа, Гессен называет образ Ставрогина «солнцем», вокруг которого вращаются все остальные «планеты-персонажи». В соотношении и столкновении с этими персонажами и проявляется «метафизический план» образа Ставрогина. К примеру, образы Кириллова и Шатова, по Гессену, воплощают основное противоречие ставрогинской души между неверием и рассудочными порывами к вере. Кириллов исповедует надсадный атеизм, а Шатов – надрывную рассудочную веру в Бога. Самому же Ставрогину недостаёт воодушевления, он давно сделал свое существование предметом отвлечённой и бесплодной рефлексии. Рассматривая связи Ставрогина с его духовным отцом и его поклонником (Степаном и Петром Верховенскими), Гессен приходит к важным выводам относительно метафизической сущности главного героя «Бесов». Обратимся к тексту:

«... ныне является уже совершенно бесспорным, что эмпирическим прототипом Ставрогина был Николай Спешнев, член кружка петрашевцев, с которым Достоевский находился в тесных личных отношениях, называя его «своим Мефистофелем». В образе Ставрогина личное воспоминание возобладало таким образом над «тенденцией», как и вообще последняя совершенно ступшевывается в характеристике Ставрогина. <...>

Ставрогин не только главный герой «Бесов», но и центральная в нем фигура, «солнце», вокруг которого вращаются все другие образы романа. Только через отношения к ним понимаем мы вполне его образ, точно так же как и все другие лица романа в нем находят свое последнее объяснение. Это видно уже из отношения Ставрогина к его воспитателю Верховенскому. <...>

Они в известной мере суть порождения петровской революции, вырвавшей трагическую пропасть между народом и интеллигенцией. Они относятся к тем многочисленным русским людям, которые, будучи не в силах найти свое место в мире, так часто кончают свою жизнь «лишними людьми». <...>

После Пушкина тип этого оторвавшегося от почвы и парализованного в своей воле, не находящего себе места в мире интеллигента стал излюбленным типом русской литературы XIX в. В Ставрогине он получил свое самое трагическое и философски самое глубокое воплощение. <...>

Подобно своему духовному отцу Степану Трофимовичу, и Николай Ставрогин — отщепенец, еретик в первоначальном смысле этого слова (αἵρεσις), и как таковой — отвлеченный, рассудочный человек. Однако он представляет собою уже как бы второе поколение этого типа людей, рассудочность утрачивает в нем свою первоначальную наивность. Ставши предметом рефлексии и самокритики, она становится у него несчастьем, горем от ума. <...>

Тогда как старик Верховенский с наивностью просвещенца верит в идеалы добра и красоты и может воодушевляться ими, то Ставрогин уже подточен неверием. Туманный, отвлеченный деизм первого превращается у него в атеизм. Тогда как Верховенский верит в прогресс, будучи воодушевленным поклонником западной культуры, для Ставрогина Европа есть уже не что иное, как «дорогое кладбище». Если Верховенский совершенно не сознает всей легкомысленности своего приживальческого существования за счет русского народа, а духовно на счет Запада, то у Ставрогина «скука и лень русского барича» приобретают уже размеры развратной праздности, не останавливающейся даже перед преступлением. <...>

<...> Ставрогин остается непримиримым в своем несчастном одиночестве, которое носит у него характер сознательного уединения. <...>

Бесплодие и полное бессилие пребывающего в абстрациях воодушевления Верховенского вырождается у Ставрогина уже явно в «чистое отрицание», отрицание «безо всякого великодушия и безо всякой силы», лишенное всякой любви, в том числе даже любви к дальнему, и вполне сознающее это свое собственное небытие. <...>

Это сознание потерянности уединившегося в себе самом разума составляет существенную черту характера Ставрогина. Ею он и отличается, прежде всего, от своих либерально-оптимистических отцов. <...>

Образы Кириллова и Шатова воплощают в себе это основное противоречие ставрогинской души. <...>

Вот Кириллов, которого «съела его идея». Он верит или, вернее, он чувствует себя «обязанным верить, что он не верит». Он весь охвачен своим неверием и делает из него все выводы, не останавливаясь ни перед чем в своем атеистическом восторге: прямая противоположность Ставрогину, который правильно про себя говорит: «Я никогда не могу потерять рассудок и никогда не могу поверить идее в той степени, как он». Кириллов верит в абсолютную мощь разума. «Человек несчастлив, — говорит он, — потому что не знает, что он счастлив; только потому... Надо им узнать, что они хороши, и все тотчас же станут хороши, все до единого... Кто научит, что все хороши, тот мир закончит», по вере Кириллова. Он есть как бы чистое воплощение разума, этого, по словам Достоевского, «чисто человеческого начала в человеке». Поэтому идеи Кириллова и есть не что иное, как абсолютирование человека. <...>

«Своеволие» есть атрибут его человекобога. Вполне последовательно выводит он из этого абсолютного уединения человека самоубийство как средство «показать своеволие», как практическое осуществление опустошенного «я», в котором нет уже ничего другого, которое в полной мере «поставило свое дело на ничто». Но здесь как раз мы наталкиваемся на ограниченность разума и безверия. Кириллов сам чувствует эту ограниченность, но, охваченный своей идеей, не хочет ее видеть. <...>

«Великодушный» и «хороший» Кириллов чувствует себя обязанным доводами разума преодолеть свой страх, которым он все еще остается привязанным к миру и к Богу. Вот это воодушевление Кириллова, которого предметом только является разум, но которое менее всего рассудочно, его-то и недостает Ставрогину. Ставрогин бессилен даже утверждать свое неверие. Будучи «чистым отрицанием», он «не может никогда воодушевиться идеей». Он-то видит, что неверие Кириллова только тонкой перегородкой отделено от веры в Бога. Поэтому он более неверующ, чем Кириллов. Он не верит не только своим разумом, как это делает Кириллов, но, в отличие от последнего, не верит сердцем своим и волей, будучи лишен всякой любви и восторга. Не веря всем своим существом, он, напротив, разумом сознает границы неверия, необходимость веры, к которой толкает его разум, он принимает даже Бога своим разумом, но именно потому его атеизм, атеизм сердца, во много раз превосходит чисто рассудочный атеизм Кириллова. <...>

<...> разумом навязанную веру в Бога воплощает Шатов. Он тоже поклонник и ученик Ставрогина, несмотря на все возмущение свое против учителя. Шатов утверждает, что он повторяет только слова Ставрогина, «воскресившего его из мертвых». «Никогда, — утверждает он, — разум не в силах был определить зло и добро, или даже отделить зло от добра, хотя бы приблизительно». На этом именно основании он отрицает социализм, который есть для него не что иное, как атеистическая «попытка построить мир единственно на началах разума и науки». <...>

В возвращении к народу, который есть для него «тело Божье», видит он единственный еще остающийся Ставрогину путь спасения. <...>

На слова Ставрогина, что он низводит Бога до атрибута народности, Шатов отвечает: «Напротив, я народ возношу до Бога». Поэтому-то забота о народе превозмогает в нем заботу о Боге. Он абсолютирует народ, точно так же, как Кириллов абсолютирует разум. Ставрогин, бессильный воодушевиться какой-нибудь идеей, не разделяет этого воодушевления Шатова, этой его веры в народ. <...>

Если по отношению к Шатову можно применить известные слова Паскаля о том, что «кто Меня ищет, тот уже владеет Мною», то Ставрогин не ищет Бога, зная уже, что он Его никогда не найдет. Неверие Кириллова, видели мы, было чисто рассудочным неверием, к которому, в последней глубине его существа, примешивалась вера в Бога. Наоборот, вера Шатова слишком рассудочная вера, подтачиваемая изнутри неверием. <...>

«Ставрогин, если верует, то не верует, что он верует, — говорит про него Кириллов. — Если же не верует, то не верует, что он не верует». Поэтому он и осужден постоянно качаться между неверием и желанием веры. Отрицание, нашедшее в нем свое воплощение, так и осуждено было остаться «без всякого великодушия и без всякой силы». «Даже отрицания не вылилось», — признается он сам в последнем письме к Даше. Из «двух возможностей» — верить или сжечь — он не в силах был даже избрать второй.

Что он стоял перед этим выбором и что его неверие часто понуждало его к тому, чтобы избрать эту вторую возможность, — об этом свидетельствует отношение Ставрогина к революционерам и к их предводителю Петру Верховенскому. От своего отца Петр Верховенский унаследовал убеждение, за которым, однако, не стоит уже более никакого воодушевления, а только самый беззастенчивый цинизм. В той самой мере, в какой воодушевление выродилось у него в цинизм, бессильная мечтательность его отца уплотнилась у него в действенный фанатизм. Петр Верховенский всегда в движении. <...>

Активность как бы совершенно закупорила в нем всякую созерцательность и вообще всякую духовность, он и описан Достоевским как чистый механизм действия. Мелким чертам его соответствуют короткие мысли и плоскость всего его существа. Нет в нем импонирующего, хотя и пустого, достоинства его отца. Идеи интересуют его мало. Он расценивает их лишь как орудие действия, да у него и нет никаких собственных идей, это все чужие идеи, но «как все это искажено, исковеркано», — как в ужасе восклицает Степан Трофимович. Отцовский либерализм выродился у него в последовательное и бесшабашное отрицание всех ценностей. Добро, Красота, Святое, даже самая истина, — все это для него лишь порождения Пользы. В атеизме его нет уже ничего от глубокой проблема-тики Кириллова, почему он и неизбежно вырождается в простое богохульство. Свобода есть для него давно уже не что иное, как сентиментальная иллюзия, почему он и заменил ее рабским равенством. Отвлеченная любовь к человечеству дошла у него до своего логического конца, выродившись в циническое презрение к народу, в котором он видит лишь простое удобрение революции. <...>

Новый мир построится уж как-нибудь сам собой, после разрушения старого мира. Сейчас все дело в разрушении, на которое и должны быть направлены все усилия. <...>

Если у отцов было мировоззрение, то у сына Верховенского есть только программа, да и программа эта с течением времени стянулась в одну тактику. Для этого в голую тактику иссякшего мировоззрения нужен еще только один талант — талант нахрапа. Петр Верховенский, который, как никто другой, обладает этим «даром бездарности», есть чистое воплощение отвлеченности разума, выродившейся в чистое отрицание.

И все же, диалектика отрицания ставит перед ним необходимость подчиниться какому-то авторитету, хотя бы и вымышленному им самим. Сын Верховенский принимает систему Шигалева, которая, «исходя из безграничной свободы, приходит к безграничному деспотизму», в которой «убито всякое желание, только необходимое позволено», а «горе и воля» разрешены только «властвующей одной десятой». Так, нигилист и атеист жаждет поклониться идолу, богохульник становится идолоискателем, если не идолопоклонником. Но если Ставрогина толкает желать веры в Бога его разум, то Петра Верховенского влечет поклониться идолу его безудержная активность. <...>

В Ставрогине Петра Верховенского восхищает не только его «изумительная способность к преступлению», за которой стоит полное без-различие к добру и злу, и которой он сам обладает в высокой степени, но великолепие этого дара у Ставрогина, как бы полная его бескорытность, демоническая сила, излучаемая Ставрогиным, и совершенно отсутствующая у него, человека, пользы. Он тоже не останавливается ни перед каким преступлением, но он делает это из соображений рассудочной пользы, тогда как Ставрогин совершает свои преступления даже без всякого умысла, как своего рода гений в кантовском смысле, как бы некая природная сила, не знающая, что она творит. Впрочем, Ставрогин сознает свои преступления, и трагический его образ состоит как раз в том, что демон его стоит выше всякой пользы, и что никакие утилитаристические соображения не могут его обмануть относительно истинного характера его существа, не могут заглушить в нем сознания его собственной гибели. Ставрогин навеки осужден созерцать разумом безверие своего сердца, почему разум и толкает его к тому, чтобы желать веры. В этом именно и заключается его крестный путь, озаменованный в его имени (σταυρός): ему недостает любви, которая есть единственный источник истинной веры, и он сам сознает это совершенное отсутствие в себе любви. <...>

Глубоко правильно определил Вячеслав Иванов Петра Верховенского как ставрогинского Мефистофеля, а Ставрогина — как отрицательного русского Фауста, — «отрицательного потому, что в нем иссякла любовь, а с иссякшей любовью и то стремление, которым спасается Фауст». Обе «ночи», когда Ставрогин соблазняется своим Мефистофелем и смотрится в него как бы в свое зеркало, занимают в композиции «Бесов» центральное место. Весь характер Ставрогина и его судьба уже вполне определены здесь».



Портрет Н. А. Спешнева (1820–1882) – русского вольнодумца и революционера, одного из выдающихся петрашевцев.

Философия России. С. И. Гёссен. Конспект 106. Трагедия зла 2. Полемика с критиками Достоевского

В центре нравственного мирозерцания Достоевского стоит признание абсолютного значения всякого человеческого существа. Жизнь и судьба самого последнего из людей имеет абсолютное значение перед лицом вечности. Это — вечная жизнь и вечная судьба. И потому нельзя безнаказанно раздавить ни одного человеческого существа. В каждом человеческом существе нужно чтить образ и подобие Божие. И самое падшее человеческое существо сохраняет образ и подобие Божье. В этом нравственный пафос Достоевского.

Н. А. Бердяев, «Мирозерцание Достоевского»

В третьей и четвёртой частях статьи «Трагедия зла (Философский смысл образа Ставрогина)» (статья была опубликована в парижском журнале «Путь» в 1932 г.) С. И. Гёссен (1887–1950) анализирует соотношение Ставрогина с женскими образами романа Достоевского, которое раскрывает отсутствие какой-либо жизненной силы у главного героя, проявляющееся в несбыточности любви. Кроме того, Гёссен вступает в полемику с критиками, которые усматривали в Ставрогине стремление к покаянию (ссылаясь на его «исповедь» в главе «У Тихона») и едва ли не положительный образ, хотя сам Достоевский говорил о Ставрогине как о злодее. Трагичность его образа вводила в заблуждение и подталкивала аналитиков толковать идею романа как добро, подпавшее злу. Согласно же Гёссену, в «Бесах» центром метафизического действия выступает самое зло, трагедия которого и символизирована в образе Ставрогина. Обратимся к тексту:

«Никогда никого не могу я любить», — признается Ставрогин в своей «Исповеди», и эта неспособность его любить проявляется в особенно яркой форме в его отношении к женским образам романа. Сын своенравной и деспотической генеральши Ставрогиной, тайным браком женатый на безумной Марии Лебядкиной, любовник гордой и страстной Лизы, он «бесценным другом своим» имеет «нежную и великодушную» Дашу, воспитанницу его матери и сестру Шатова. При этом, однако, он ни сын, ни супруг, ни любовник, ни друг, ему недостает любви, чтобы это его внешнее отношение к близко стоящим к нему женщинам сделалось конкретным и живым отношением. Отношение его к ним отвлеченно и мертво, не только внутренне раздвоено, но и пропитано все обманом и ложью. <...>

Их любовь проявляет наружу всю двойственность его природы: его оторванность от Бога и его горькое сознание этого отпада. <...>

Он находит в себе силы отказаться от обмана такой любви без жало-сти и без уважения, и из гордости в конце концов выбирает он второй путь, тоже обманной, — «показать великодушие», которого у него на деле нет. Гордость заставляет его все же избрать этот второй путь — самоубийства. <...>

Это бессилие Ставрогина выйти из обмана, в котором он пребывает, приобретает глубокий символический смысл в отношении Ставрогина к Хромоножке. Девственная душа тайной жены Ставрогина заперта в ее больном теле как в темнице. Сумасшедшая Мария Лебядкина тоскует о своем возлюбленном, о небесном своем князе, который бы освободил душу ее от власти князя тьмы, искупил бы ее неведомый грех своей любовью. Ставрогин то представляется ей именно князем, то, напротив, она чувствует смертный грех в его присутствии. Когда Ставрогин принимает решение объявить свой брак с ней, то все,

что он может предложить ей — это безнадежность существования, ничем не отличающегося от той же медленной смерти. Из гордости и презрения к людям Ставрогин готов нести тяжесть своего каприза. Он готов наказать себя, но он не может сострадать, не может нести бремя любви и, стало быть, также и бременю жизни. <...>

Тогда как в «Братьях Карамазовых» добро изображено в динамической схеме своих восходящих ступеней, метафизическое действие «Бесов» носит, напротив, статический характер: зло отражается здесь в образах других героев романа, которые кружатся вокруг него как главного героя трагедии, и эта статичность метафизического действия еще усиливается от своего контраста с напряженной динамикой эмпирического действия романа. Сознание неисполненной любви, соединенное с бессилием любить, — в этом ад Ставрогина. <...>

Подобно тому, как вера в Бога и Христа для Достоевского есть дело не разума, а любви, являющейся источником жизни, точно так же и вера в черта и в Антихриста есть для него не что иное, как совершенное иссякновение любви и омертвление души, за которым следует и телесная смерть. Даша видит это с совершенной ясностью, говоря Ставрогину: «В ту минуту, как вы уверуете в него, вы погибли». <...>

Как известно, эти слова Даши, как и все место, где Ставрогин рассказывает ей о своих галлюцинациях, выпущены Достоевским из окончательного текста «Бесов», очевидно потому, что он полагал, что место это слишком тесно связано с «Исповедью», которая должна была за ним следовать, и только из связи с последней может быть понято читателем. В самом деле, «Исповедь Ставрогина», как и вся выпущенная глава «У Тихона», к которой она относится, составляет, на наш взгляд, органическую часть «Бесов», и если она и не представляет собой «кульминационной точки романа», как думает А. Долинин, то все же она бросает яркий свет на образ Ставрогина, существенно восполняя его характеристику. <...>

Вынужденному пропуску «Исповеди» из «Бесов» мы обязаны тем обстоятельством, что Достоевский отказался от своего первоначального замысла включить Тихона в действие романа и что «Бесы» остались таким образом чистой трагедией зла. <...>

В самом деле, предположение, что Достоевский выпустил «Исповедь» «из внутренних оснований», тесно связано с определенным толкованием «Исповеди». Исследователи, защищающие эту точку зрения, видят в «Исповеди» искренний акт покаяния и веры, открывающий, действительно, новую жизнь перед героем романа в духе фабулы так и не написанного Достоевским «Жития великого грешника», работа над которым была прервана «Бесами». Однако нет ничего более превратного, чем такое толкование. Прежде всего, оно резко противоречит словам повествователя «Бесов», бесспорно выражающего мнение самого автора. «Документ этот, по-моему, — говорит про «Исповедь» повествователь, — дело бесполезное, дело беса, овладевшего этим господином. Похоже на то, когда страдающий острою болью мечется в постели, желая найти положение, чтобы хотя на миг облегчить себя. Даже и не облегчить, а лишь бы только заменить хотя на минуту прежнее страдание другим. И тут уже, разумеется, не до красоты или разумности положения. Основная мысль документа — страшная, непритворная потребность кары, потребность креста, всенародной казни. А между тем эта потребность креста все-таки в человеке, не верующем в крест, — «а уж это одно составляет идею», — как однажды выразился Степан Трофимович в другом, впрочем, случае. С другой стороны, весь документ в то же время есть нечто буйное и азартное, хотя и написан, по-видимому, с другою целью. Автор объявляет, что он «не мог» не

написать, что он был «принужден», и это довольно вероятно: он рад бы миновать эту чашу, если бы мог, но он действительно, кажется, не мог, и ухватился лишь за удобный случай к новому буйству. <...>

То же самое думает об «Исповеди Ставрогина» и Тихон. «Если бы это действительно было покаяние и действительно христианская мысль, — говорит он, прочтя «документ». — Вас поразило до вопроса жизни и смерти страдание обиженного вами существа: стало быть, в вас есть еще надежда, и вы попали на великий путь, путь из неслыханных: казнить себя перед целым миром заслуженным вами позором. Вы обратились к суду всей церкви, хотя и не веруя в церковь; так ли я понимаю? Но вы как бы уже ненавидите и презираете вперед всех тех, которые прочтут здесь написанное, и зовете нас в бой... О, вам нужен не вызов, а непомерное смирение и принижение. Нужно, чтобы вы не презирали судей своих, а искренне уверовали в них, как в великую церковь, тогда вы их победите и обратите к себе примером и сольетесь в любви». Но Ставрогин далек в «Исповеди» от всякой любви. Его исповедь есть акт гордости, а не смирения, есть вызов, а не принижение, он не в состоянии преодолеть своего уединения и той «брезгливости», которую он испытывает по отношению к своим ближним. <...>

Наконец, и сам Ставрогин тоже вполне сознает, что представляет собою в своем истинном существе его исповедь. «Я, может быть, вам очень нагнал на себя, — настойчиво повторил вдруг Ставрогин, — я даже не знаю еще сам... Впрочем, что же, что я их вызываю грубостью моей исповеди, если вы уже так заметили вызов? Так и надо. Они стоят того». <...>

В самом деле, когда Ставрогин передавал Тихону листки своей исповеди, он уже точно знал, что в это самое время жена его будет убита одним из его «бесов», каторжником Федькой, и притом убита по его собственному слову. Он знал это, знал также, что он есть на-стоящий убийца, и все же пальцем об палец не ударил, чтобы предотвратить убийство. <...>

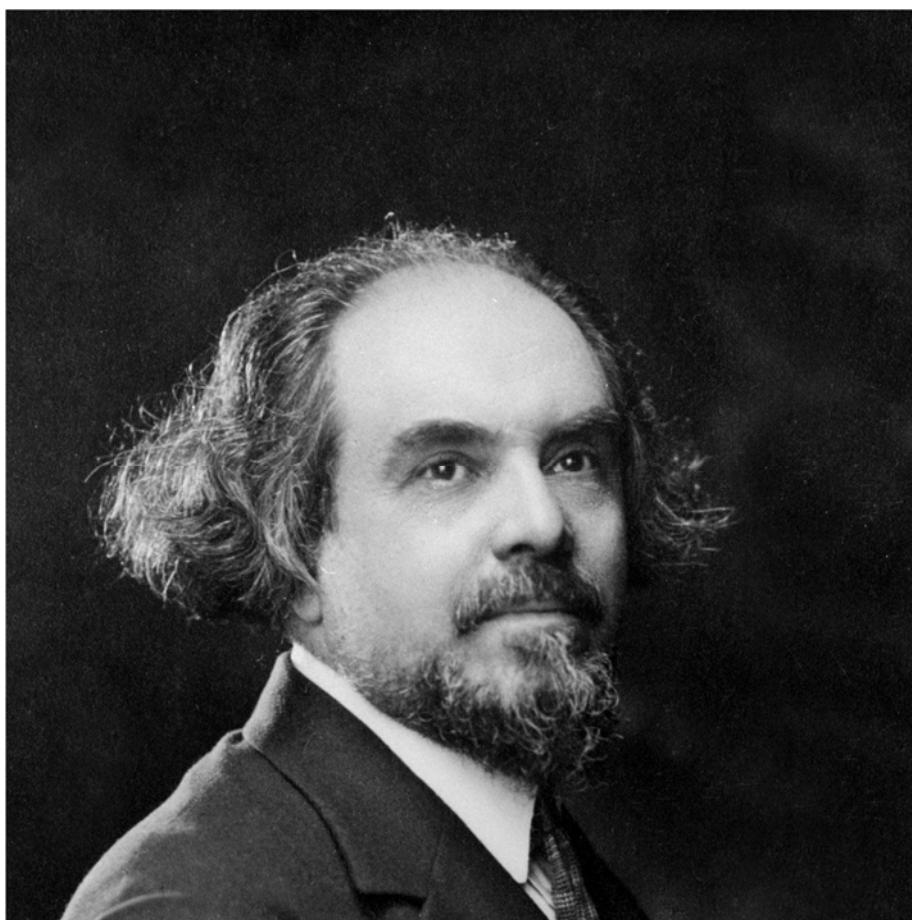
В этом последнем своем преступлении Ставрогин представляется тем же чистым воплощением зла: его презрение к ближнему, уединение его души, ложь перед самим собой и уныние, переходящее в отчаяние, — все эти смертоносные силы его души проистекают из одного и того же источника, будучи следствиями безверия сердца, как отпада от Бога. <...>

По Достоевскому, Бог выше добра и зла, и эта основная идея отрицательного богословия высказывается в данном случае Тихоном для того, чтобы показать Ставрогину возможный еще и для него путь спасения. Любовь Божия бесконечна, и нет преступления, которое она не могла бы искупить. Ставрогин обречен не потому, что он совершил преступление, которому якобы «нет прощения», а потому, что совершенное отсутствие в нем любви и невозможность для него преодолеть то уединение, в которое загнала его его гордость, отрезают ему всякий путь к Богу, как к всепрощающей бесконечной любви. <...>

Не чувствуя себя жизненно связанным с Богом, Ставрогин видит себя во власти дьявола. Он чувствует живое присутствие черта, видит его воочию перед собой, хотя разум его и толкует ему его черта как галлюцинацию. Таким образом, отношение Ставрогина к дьяволу прямо противоположно отношению к Богу: с чертом, реальность которого его разум отказывается признавать, он чувствует себя связанным всем своим существом; напротив, Бога он отрицает всем существом своим, хотя «сознание неисполненной любви» заставляет его разум признавать существование Бога. Его

отчаяние и сознание обреченности есть не что иное, как ощущение начала смерти, которому он подпал, разорвавши связь свою с нача-лом любви и жизни. Воскресение же души достигается, по Достоевскому, не «катехизисом новой веры» и даже не «внезапным подъемом» или отдельным «героическим подвигом», но чтобы воскреснуть душою, нужно «нечто более трудное — серьезная и долгая нравственная работа, упорство в любви».
<...>

Ставрогин знает это так же хорошо, как и Тихон, он знает, что он «осужден», и потому вместо того, чтобы надеяться на божественную любовь, он бросается во все стороны, ожидая чуда то от своей исповеди, то от Лизиной любви, то от жалости к нему Даши, — подобно игроку, последняя надежда которого лежит не в нем самом и не Боге, а в «повороте колеса». Подобно тому, как подлинная, имеющая источником своим любовь, вера в Бога есть жизнь, точно так же и вера в дьявола, будучи следствием совершенного иссякновения в человеке любви, есть духовное разложение человека и его смерть».



На фотографии – Н. А. Бердяев (1874-1948), философ и публицист, профессор Русской религиозно-философской академии в Париже. Основатель и редактор русского религиозно--философского журнала «Путь».

Философия России. С. И. Гёссен. Конспект 107. Коммунистический идеал образования. Первый период военного коммунизма

Научная педагогика начинает свою работу не с установления высших идеалов, норм, законов, но с изучения фактического развития воспитываемого организма и фактического взаимодействия между ним и воспитывающей его средой. Научная педагогика основывается не на отвлеченных умозрениях, но на данных наблюдения и опыта и является вполне своеобразной эмпирической наукой, а вовсе не прикладной философией.

П. П. Блонский

В статье «Судьба коммунистического идеала образования» (впервые напечатана в журнале «Новый град», Париж, 1933) С. И. Гессен (1887–1950) выделяет пять периодов становления советской школьной политики и критикует основные положения каждого из них. Мыслитель утверждает, что доминирующие черты коммунистического идеала образования заключаются в его нестабильности и отрицательности, что и способствовало его разложению. В данном очерке мы обращаем внимание на первые два периода советской школьной политики, обозначенные Гессеном: (1) период военного коммунизма (1917–1922), в течение которого царил идеал политехнической школы, и (2) период начала НЭПа, когда был выдвинут идеал коммунистически-профессионального образования и осуществлялись попытки крайнего политизирования школы. Приводим выдержки из текста:

«В период военного коммунизма (1917-1922) господствовала идея так называемого «политехнизма», которая многим казалась не чем иным, как крайним выводом из демократической педагогики. Для радикальных педагогов всех стран, в особенности же стран «буржуазных», этот первоначальный коммунистический идеал образования до сих пор еще не утратил своей ослепляющей силы и прикрывает тяжелую действительность советской школы. Между тем уже в период нэпа идеал политехнически развитой личности, свободно проявляющей себя в условиях бесклассового общества, был оттеснен на задний план идеалом «борца за интересы пролетариата», твердо усвоившего марксистское миро-созерцание и те знания, которые необходимы «красному спецу». К концу нэпа (1926-1927), однако, и этот идеал «классового профессионализма» уже поблек и выдохся, и школьная политика советской власти приобретает черты беспринципного оппортунизма, приводящего к восстановлению отдельных элементов старой школы. Замечательно, что именно эти годы «новой культурной политики» оказываются наиболее благоприятными для реального школьного строительства. <...>

С уничтожением «правой оппозиции» в 1929 г. и превращением «пяtilетки» из плана хозяйственного и культурного строительства в программу и знамя воинствующего коммунизма процесс этот вновь прерывается: реальный подъем и количественный рост школы уступают место бешеной скачке «темпов», ведущей к новому разрушению организма русской школы, и одновременно вспыхивает вновь с усугубленной силой коммунистический идеал образования, на этот раз в виде идеи полного «слияния школы с производством», в котором встречаются вместе элементы как первой, «политехнической», так и второй, «классово-профессиональной», фазы коммунистического идеала образования. Но и эта последняя вспышка коммунизма в школьной политике советской власти оказывается недолговечной. В 1931 г. происходит

разгром «левой оппозиции» на фронте просвещения, и победа «генеральной линии» в области педагогики приводит к новой реставрации старой школы, еще более беспринципной и более откровенной, чем та, которая характеризовала «новую культурную политику» последних лет нэпа. <...>

В самом начале эта внутренняя отрицательность коммунистического идеала образования еще прикрывается личиной ничем не ограниченной свободы. Ведь только что сам Ленин в своей вышедшей накануне Октябрьской революции книге «Государство и революция» счел нужным подчеркнуть совершенное тождество коммунистического идеала с анархизмом. <...> Неудивительно, что и советская педагогика эпохи военного коммунизма, верившая в скорое наступление коммунистического рая, выдвигала анархический идеал всесторонне развитой человеческой личности, ничем не связанной, никем не насилуемой, пользующейся почти неограниченной свободой. «Высшей ценностью в социалистической культуре останется личность», — читаем мы в «Основных принципах единой трудовой школы» 1918 г. Чтобы она могла «развернуть со всей возможной роскошью свои задатки», ее нельзя «урезывать, обманывать и отливать в насильственные формы». Трудовая школа означает, прежде всего по- этому, школу активную. <...>

Но социалистическое общество есть «единая фабрика», в которой эксплуатация человека человеком заменена эксплуатацией объединенным человечеством земного шара. Школа поэтому должна воспитывать этого будущего «властелина природы». «Цель трудовой школы отнюдь не дрессировка для того или другого ремесла, а политехническое образование, дающее детям на практике знакомство с методами важнейших форм труда, частью в учебной мастерской или на школьной ферме, частью на фабриках, заводах и т. п.». Политехническая школа в этом смысле преодолевает противоположность умственного и физического труда, единство ее отражает единство социального построения бесклассового коммунистического общества, в котором все будут управителями и управляемыми, руководителями труда и его исполнителями. Вместе с тем школа будет составлять одно с жизнью, она будет составной частью производственного процесса, наука будет вырастать из производства и его вдохновлять. Школа будет самоуправляющейся общиной учащихся, учитель — старшим товарищем учащихся, а учебник заменен справочными пособиями и библиотекой. <...>

Когда с началом нэпа пришлось приступить к положительной созидательной работе, сама советская педагогика, как известно, отказалась от своего первоначального идеала и заменила его новым, с виду ему прямо противоположным. Марксистски эта новая фаза коммунистического идеала образования обосновывалась тем, что периоду окончательного, «интегрального» коммунизма предшествует в настоящее время «переходный период» пролетарской диктатуры, обостренной классовою борьбой, главным орудием которой является завоеванное партией государство. Государству нужна «квалифицированная рабочая сила», а партии — «смена», и эти две цели определяют собою содержание второй фазы коммунистического идеала образования. <...>

Однако если ближе присмотреться к этим обеим фазам коммунистического идеала, то связь между ними становится очевидной. Абстрактный характер первоначальной утопии, провозглашавшей свободу как отвлеченное отрицание каких бы то ни было связей и совершенное растворение школы в «жизни», проявил во второй фазе коммунистического идеала свою чисто отрицательную сущность. <...>

Мы видим: как ни противоположны выводы, вытекающие для реальной школьной политики из обеих фаз коммунистического идеала образования, обе эти фазы вырастают

из одного и того же корня. Корнем этим является марксизм с присущим ему отрицанием автономии духа, понимаемого как простая ирреальная «надстройка» над единственно реальной «базой» производственных отношений. В эпоху военного коммунизма «диктатуру пролетариата» мыслили еще как короткий период господства подавляющего большинства народа и социализм — как исполнение демократии. Когда «диктатура пролетариата» обнаружила свою затяжную природу и место «интегрального коммунизма», отошедшего в неопределенное будущее, заняли его реальные носители в настоящем — Партия и завоеванное ею государство, — тогда вера в таинственную силу отрицания, которого, казалось, достаточно для того, чтобы из него само собою родилось счастливое общество будущего, — сбросила с себя прикрывав-шую ее личину отвлеченной свободы. В эпоху нэпа отрицание окопалось на завоеванных им «командных высотах» диктатуры, притаилось, как «передышка» революции, которую надо использо-вать для того, чтобы воспитать верных слуг нового революционного наступления. Исчерпав свою взрывчатую силу, оно начало копить силы для нового, еще более грозного разрушения. <...>

На место мечтателей-про-жектеров, непризнанных новаторов, приверженцев радикальных теорий в атмосфере реальной, а не мнимой свободы и подлинной демократии выступили на сцену расчетливые дельцы, послушные чиновники, озлобленные неудачники былого времени. Злость и ненависть, административный восторг, бездушный карьеризм заступили место первоначального оптимизма и наивного энтузиазма первого времени. Замысел растворить школу в жизни сменился попыткой «скрутить» школу, превратить ее в простое орудие политики Партии. <...>

Саморазрушение «комплекса», этой попытки заменить старые «буржуазные» предметы новой системой марксистского мировоззрения, и безуспешность «классового отбора», оказавшегося бессильным сколько-нибудь значительно поднять «пролетарское ядро» в высших учебных заведениях и техникумах, явились наиболее характерными симптомами общего крушения школьной политики советской власти второго периода. <...>

Марксистское отрицание идеальной за-кономерности науки и школы, понимание ее как простой ирреаль-ной «надстройки» над производственными отношениями, оказалось утопией. Оказалось, что идеальные закономерности в мире царствуют с непреложностью, не уступающей необходимости реальных законов природы. И как нельзя безнаказанно нарушать эти последние, точно так же не проходит даром утопический бунт против идеальных закономерностей мира».



На фотографии П. П. Блонский (1884–1941) – педагог, психолог, историк философии, развил теорию трудовой народной школы

Философия России. С. И. Гёссен. Конспект 108. Коммунистический идеал образования. НЭП, пятилетка и реставрация

Но могут еще заметить нам, что если всякий преподаватель станет произвольно выбирать для себя методу преподавания, а всякий воспитатель – методу воспитания, то в общественных заведениях, особенно в больших, из такого разнообразия может произойти значительный вред. Но, во-первых, как бы ни было вредно разнообразие, происходящее от различных убеждений, оно, во всяком случае, полезнее мертвого однообразия, в котором нет убеждений.

К. Д. Ушинский, «О пользе педагогической литературы»

Завершаем рассмотрение статьи С. И. Гессена «Судьба коммунистического идеала образования» (впервые напечатана в журнале «Новый град», Париж, 1933). Третий период советской школьной политики, выпавший на последние годы НЭПа (1926–1927), характеризуется успешной работой по количественному и качественному восстановлению русской школы («новая культурная политика»). Четвёртый период (с 1929 г.), соответствующий эпохе первой пятилетки, согласно Гессену, представляет собой усугубление силы коммунистического идеала образования второго периода с его ориентацией на классовый профессионализм. Пятый период, начавшийся в 1931 г. и продолжавшийся ко времени написания статьи, Гессен описывает как процесс реставрации старой русской школы. Приводим выдержки из текста:

«Сами советские источники говорят о том, что 1925 г. явился переломным годом в жизни русской школы. С этого именно года она вступает в полосу органического, хотя и медленного, роста, постепенно повышается и качество школы, начинается восстановительный процесс. Чем более удаляется в неопределенное будущее и блекнет коммунистический идеал образования, тем успешнее идет мелкая, будничная работа восстановления школы, количественного расширения ее сети и качественного поднятия ее уровня. <...>

Факторы, которые содействовали этому подъему русской школы, были многообразны. Университетская традиция была поддержана влиятельным в эпоху НЭПа социальным слоем, т. наз. «хозяйственниками», среди которых руководящую роль играли инженеры, а часто и промышленники, вскормленные еще старым режимом. Все эти заведующие советскими фабриками, заводами и предприятиями требовали от школы не столько «коммунистической смены», сколько хорошо подготовленных «спецов», необходимых им для хозяйственного строительства. Точно так же и крестьянство, пробужденное революцией и начавшее укреплять свое хозяйство согласно заветам ленинского НЭПа, требовало от школы, прежде всего, элементарной грамотности и практических навыков. <...>

В качестве третьего фактора выступили национальности. Интеллигенция национальных меньшинств, согласившаяся на сотрудничество с советской властью, тоже менее всего думала о воспитании детей в коммунистическом духе, но старалась использовать представившийся ей момент возможно шире для образования своей молодежи в духе своей собственной национальной традиции. Нельзя, наконец, забывать, в-четвертых, и роли старого учительства в эпоху нэпа. В 1926 г. старое учительство составляло еще около двух третей всего числа учителей советской школы. И хотя в 1925 г. оно формально признало советскую власть, примирение это было неискренним и

поверх-ностным. Более всего страдали учителя от «дерганья», как сам Рыков назвал в 1926 г. методические эксперименты Наркомпроса. <...>

Школьная политика советской власти эпохи пятилетки была мною уже описана на страницах «Нового Града» (№ 1). Все основные черты коммунистического идеала образования получают в ней свое новое и яркое выражение. Разгром «правой оппозиции» в 1929 г. привел к превращению «культурной пятилетки» из реального плана культурного строительства, составленного на основе опыта последних лет НЭПа и продолжавшего развитие этих лет, в программу нового наступления воинствующего коммунизма и к новой попытке осуществления коммунистического идеала образования. В этой новой, третьей, фазе его развития сливаются воедино «политехнизм» первой фазы и «профессионализм» второй. «Культпоход» пытается осуществить полную общедоступность школы, — на этот раз путем своеобразного элиминирования времени как фактора духовного развития. Время, казалось бы, не существует для этих энтузиастов просвещения, палкой загоняющих непокорный народ в «ликпункты», школы и детские сады, число которых растет фантастическим образом в сводках «Генштаба Культреволюции», как именует себя военизированный Наркомпрос. <...>

Вновь оживает идеал полного слияния школы с производством: школа объ-является «производственным цехом предприятия». Снова отменяются такие устои старой школы, как «урок», «учебник», отдельные «учеб-ные предметы» и «навыки». Лекции заменяются в высших учебных заведениях «бригадными» занятиями, «производственная практика» торжествует над «теорией», и даже в начальной школе «общеобразовательная работа» подчиняется «общественно полезному» и производительному труду учащихся. Самая грамотность понимается как «грамотность, в первую очередь, политическая», а не «безошибоч-ность в письме». <...>

Опыт революции разделил то, что мирно уживалось вместе в дореволюционном марксизме. Сам марксизм испытал превращение, которое не снилось его основоположникам. Разгром «правой оппозиции» прошел под знаком такого истолкования марксизма, которое поставило классический марксизм на голову. Марксово учение о том, что идеологическая надстройка определяется хозяйственным базисом, имеет, оказывается, значение только для буржуазного общества. В коммунистическом государстве, наоборот, идеология определяет все остальное, в том числе и производственные отношения. Под покровом этого превращения экономического материализма в идеологию, окончательно сбросившую с себя первоначальную личину отвлеченной свободы, в политехнический идеал образования и проникли элементы профессионализма второй фазы советской педагогики. <...>

Фантастический количественный рост школы привел к такому чудовищному снижению ее качества, что сама советская власть была потрясена обнаружившимися результатами. Перегружение школьных помещений тремя и четырьмя сменами, наводнение школы учителями-«краткосрочниками», только что окончившими ту самую школу, в которой они должны были преподавать, привело к такому разжижению школы, что она утратила почти все те черты, которые, согласно «буржуазным» представлениям, принято связывать с самим понятием школы. Количество не только не породило качества, но, вопреки марксистской диалектике, его совершенно поглотило. «Метод проектов», отмена учебника, производственная работа и другие новшества последней вспышки марксистской педагогики еще более ухудшили дело, совершенно сбив с толку нового, еле грамотного учителя, совсем потерявшегося в тонкостях марксистской схоластики. Вместе с качеством количество поглотило и педагогику, в том числе и коммунистическую. <...>

Запрещение метода проектов и всех вообще «так называемых активных методов преподавания», сокращение до минимума «общественной» работы учащихся, почти совершенная отмена самоуправления учащихся столь же характерны для этой реставрации, как и восстановление урока как «основной формы организации учебной работы в школе», отдельных учебных предметов, учебника, отметок, ежегодных экзаменов, авторитета учителя, дисциплины, опирающейся на наказания вплоть до исключения из школы, а в высшей школе — университетов, лекций, экзаменов, даже ученых степеней и т. п. Вместе с утверждением, что наука в университете не может быть «растворена» в производстве и что «теория» должна иметь преимущество над «производственной практикой», выставляется сейчас положение, что даже во время второй пятилетки, т. е. после совершенного упразднения деления на классы и противоположности города и деревни, противоположность умственного и физического труда сохранится в полной мере. <...>

Никакие посторонние силы не посягали на этот раз на коммунистический идеал образования. Он оказался разьединным изнутри своей собственной отрицательностью в результате своей полной и неограниченной победы. В чем заключается своеобразие этой новой реставрации, в отличие от той, которая наступила уже было в последние годы нэпа и была вновь прервана пятилеткой? Историческими реальными носителями процесса реставрации были тогда, как мы знаем, хозяйственники, сильно прослоенные старыми спецами, национальные меньшинства, крестьянство и учительство. Сейчас все эти силы уже разбиты, в значительной мере даже уничтожены, чисто физически. На этот раз носителем реставрационного процесса является, по-видимому, не кто иной, как старая гвардия Коммунистической партии, этот последний осколок режима, начинающий чувствовать себя явно не по себе среди нового, воспитанного революцией поколения. Она, по-видимому, не на шутку испугалась сама сейчас той волны arrogantного невежества, которая начинает все более и более захлестывать фабрики, заводы, государственные должности и даже армию советской страны. Отсутствие иностранной валюты для оплаты иностранных инженеров тоже, по-видимому, сыграло при этом свою роль. Эта старая гвардия никогда не была педагогически заинтересована, и она ничего не имеет в душе против старой педагогики, если только эта последняя обещает защищать завоеванные Партией командные высоты лучше, чем все те новые методы, которые в течение 15 лет непрерывных экспериментов разоблачили себя сами как «левацкое прожектерство». <...>

Достаточно только посмотреть внимательно номера журнала «Красное студенчество» за последний год, чтобы убедиться в том, что в среде нового поколения растет своеобразное чувство неудовлетворенности, как бы своего рода «комплекс негодности». Как раз лучшие элементы среди нового поколения «красных спецов» говорят об этом совершенно откровенно. «Я чувствую себя, — пишет один из этих «красных спецов» (№ 13-14 за 1932 г. упомянутого журнала), — обманутым, снабженным фальшивым паспортом. Я имею диплом инженера, но у меня нет сведений и знаний, которые ему соответствуют. Я хочу работать как инженер, а мои товарищи утешают меня, что из меня выйдет хороший директор. Этому надо положить конец». <...>

Было бы неправильно думать, однако, что отказ от коммунистического идеала образования, возвращающий русскую школу к состоянию ее последних лет НЭПа, означает реставрацию школы «старорежимной». Восстанавливаются сейчас только отдельные обломки старой русской школы, те основные элементы всякой школы, без которых невозможна какая бы то ни было образовательная работа. Пока что закладывается только фундамент будущей русской школьной системы, а о стиле возводимого здания

теперешние строители и не думают. Да еще далеко до здания и постройки: пока что только как-нибудь расчистить бы обломки, сложить из них фундамент и шалаши для неотложной работы. По-видимому, развитие русской школы пойдет в направлении американизма, намечавшегося уже в последние годы НЭПа, если не будет новых потрясений и если за НЭПом школьным, с которого на этот раз начинается коммунистическое отступление, последует НЭП экономический и политический, без которого невозможно укрепление первого. Гадать о формах предстоящих перемен и тем более о контурах будущей русской школьной системы, сейчас преждевременно».



Портрет К. Д. Ушинского (1824-1870/71), основоположника научной педагогики в России

Подобно личности, и нация не может быть предметом заботы, но является естественным плодом усилий, направленных на осуществление сверхнациональных ценностей.

С. И. Гессен, «Основы педагогики. Введение в прикладную философию»

Завершая рассмотрение творческого пути С. И. Гессена (1887–1950), мы хотели бы вернуться к одной из его ранних статей, которую считаем особенно актуальной в наши дни. Статья «Идея нации» была впервые опубликована в сборнике «Вопросы мировой войны», опубликованном в 1915 г. редакцией выдающегося экономиста и близкого друга Гессена — профессора М. И. Туган-Барановского (1865–1919). Статья Гессена представляет собой письменный вариант одного из его публичных выступлений. Тема национальности, национализма и связанных с этими проблемами вопросов политики была весьма актуальна в эти годы. Обратимся к тексту:

«Сердце знает, что такое нация, твердо знает, задолго до всяких теоретических размышлений и рассуждений. И если в глубине души мы чувствуем, что дело не в победе только, как бы она ни была желанна, а в том, для чего эта победа и что будет после победы; если любовь к своему народу и веру в него мы не переживаем как ненависть ко всему, что не мы и не с нами; если, наконец, желая сокрушить угрожающего национальному достоянию нашему врага, мы все же не видим в нем абсолютного воплощения зла, которое остается только раз навсегда истребить и уничтожить, — то, что бы нам ни говорили иные философы о мнимой необходимости видеть во враге злодея, в себе же рыцарей самого добра, мы им не поверим. Мы скорее усомнимся в их философии, чем откажемся следовать голосу нашей совести.

Но значит ли это, что философия вообще не нужна, что достаточно ограничиться одним непосредственным переживанием? Конечно, нет. Непосредственное переживание, само по себе, слепо и немое: чтобы сообщить наше чувство другим, чтобы оправдаться в нем перед собой, мы принуждены поднять его в сознание, сделать его предметом размышления. Так или иначе мы все, не зная того, философствуем, но философствуем тайком, урывками, случайно и разбросанно. Поэтому попытка явно и систематически осознать непосредственное переживание никогда не может быть лишней. Мало чувствовать, надо уметь дать отчет в своем чувстве. А для этого мы не должны бояться отвлеченного пути философского рассуждения. Быть может, путь этот и не приведет нас ни к чему новому. Но он укрепит нас в старом, давно знакомом, отстранит возможные сомнения и колебания и придаст чувству нашему значение и силу убеждения.

Два вопроса содержит в себе проблема нации: вопрос о взаимоотношении между индивидом и народностью и вопрос о взаимоотношении народности и человечества. В зависимости от того значения и ценности, которые придаются тому или иному члену названных взаимоотношений, и получают обычные решения этой проблемы. Ударение ставится всецело то на индивида, то на народность, то на человечество. Заранее принимается, что перечисленные начала находятся между собой в противоборстве и что признание одного из них тем самым уже ведет к умалению других. Так, космополитизм

отрицает народность ради человечества для того, чтобы в конце концов и человечество превратить в простую сумму индивидов. Так, национализм, наоборот, отрицает человечество ради народности, которой в жертву он готов принести и индивида. Мы постараемся показать, что все указанные противоречия — вымышленные противоречия; что, оперируя с понятиями индивида, народности и человечества, космополит и националист так же, как примиряющий их эклектик, оперируют не с реальностями, а с отвлеченными призраками, которые улечиваются у них под руками. На самом деле между индивидом и народностью, народностью и человечеством уже потому не может быть противоречия, что сам индивид возможен лишь через народность, народность же — только через человечество. Поэтому, выяснив взаимоотношение между народностью и человечеством, мы тем самым уже ответим и на вопрос об отношении между народностью и индивидом. Здесь один вопрос, а не два или, вернее, две формы одного и того же основного вопроса, разрешение которого сразу снимает как их мнимую двойственность, так и ту мнимую альтернативу, которая на ее почве вырастает. Альтернатива космополитизм — национализм покоится на механистическом понимании жизни, вместе с которым она и падает. Только на почве все расчленяющего, все разрывающего механизма и возникают те понятия народности и человечества, примирить которые уже не удастся никакому искуснику. <...>

В самом деле, сущность космополитизма в том, что он отрывает целое — человечество — от частей — народностей. Для него целое живет как бы самостоятельной жизнью помимо частей. Космополит хочет быть просто человеком, гражданином мира, без ограничивающего включения в какую-нибудь народность. Он хочет сразу достичь целого вне посредства частей. Чисто внешние, случайные причины заставляют людей слагаться в народы и быть эллинами и иудеями вместо того, чтобы быть просто людьми. Обособление народностей — плод случайного исторического развития, в котором человек был игрой и жертвой слепых, неразумных сил. Ныне он должен сам стать творцом своей судьбы и отрешиться от всего разделяющего и обособляющего, от всего индивидуального и исторического. Космополит, прежде всего, отвергает историю, которая есть для него лишь нагромождение бессмысленных преград, косной узости, несправедливости. Отрицая все конкретное, он хотел бы жить в одной лишь отвлеченной всеобщности.

Но как сделать это отвлеченное реальным, общее и далекое близким и осязаемым? Космополит жаждет действия, а для действия нужны реальные объекты. И вот, человечество превращается для него в сумму отдельных людей, в сумму наибольшего числа людей, в последнем идеале своем — в сумму всех людей. Интерес человечества — это есть интерес наибольшего числа людей, как существующих, так и имеющих еще родиться в будущем. Оторванное от частей целое постепенно вытягивается в неопределенно-бесконечную сумму частей. Сохраняя свою отвлеченность (ибо космополит провозглашает естественное равенство людей: они все для него однородны в своей безиндивидуальной тождественности), человечество приобретает зато, по-видимому, реальность.

Но именно только по-видимому. Ибо порождаемая отрицанием индивидуальности отвлеченность расстилает перед космополитом однородную, неопределенную массу, в которой он необходимо теряется. Для исторического понимания человечество дано лишь в истории: оно есть не что иное, как совокупность индивидуального творчества особых, но и взаимно связанных в этой своей особенности народностей. Новые народности, вступая на арену истории, наследуют оставленное прежними. Так, эллинизм не исчезло, но сохранилось в культуре Нового времени. Человечество есть непрерывный органический рост, где старое сохраняется в новом, где есть непрерывное единое развитие: каждому

индивиду, каждому поколению, каждому народу уготовано определенное место, поставлена определенная задача, вне которой он лишается смысла своего человеческого существования. Космополит отвергает эту порождаемую индивидуальностью определенность: помимо народности, помимо своего поколения ставит он себя лицом к лицу с человечеством, механически слагающимся из бесконечного числа безразличных индивидов.

Превращенное в сумму однородных частей, человечество неизбежно развертывается в дурную бесконечность, в дурную, ибо неопределенную, лишенную развития и движения вперед и знающую только нескончаемое повторение того же. Пред космополитом, живущим беспочвенно, вне поколения и народа, вне реального времени и вне реального пространства, встает бесконечное количество задач, между которыми он не вправе выбирать, которые все ему одинаково близки и которые он все принужден разрешать. Ведь человечество повсюду страдает, повсюду требует великодушного вмешательства, сердечного участия. И вот, космополит торопится, пытается поспеть здесь и там, он исполнен ненасытимой жажды всюду помочь, везде быть полезным. Но задач для деятельности много, очень много. Разрешение одной задачи не приближает космополита к цели. Охватить всех людей и тем достичь человечества оказывается невозможным, как бы ни была интенсивна жизнь, как бы ни был силен и неисчерпаем филантропический пыл. Но разочарование приходит не сразу. Сначала космополит верит в реальность своего обладания. Он утопист и оптимист. Отвлеченная всеобщность, по существу призрачная, для него реальность. Его обманывает маска бесконечности, которою прикрывается отвлеченность и призрачность его «человечества». Ему кажется, что он движется, идет вперед, прогрессирует, на самом деле, все усилия его — бесплодный бег на месте. Его движение — иллюзия, ибо он не знает предания как преемственности, сохранения старого в новом, рождения нового из старого. Он всякий раз начинает сызнова, и человечество по-прежнему остается для него все в той же отрешенной от реальности, но спасительной для его оптимизма бесконечности.

Оно для него готовая уже данность, непреложный факт, предмет восторженного обладания. Отсюда его безусловное, не терпящее никаких исключений отрицание войны, которая есть для него ничем не оправдываемое нарушение единства человечества. Ссылка на национальные интересы, даже на попираемую национальную независимость его не убеждает. Национальная независимость, национальные интересы — все это пережитки темной старины, с которыми надо раз навсегда покончить. Точка зрения человечества отменяет все названные деления и питаемые ими противоречия. Война есть абсолютное зло, которому нет никакого оправдания. Она никогда не в интересах народов. Современный человек так же не может воевать, как отделившийся от зверя человек не мог уже быть антропофагом.

Таков космополит в его подъеме: вытянувшееся в дурную бесконечность, по существу призрачное человечество не сознается еще, как призрак, но утопически принимается за реальность. Раньше или позже, однако, наступает падение: призрачность становится достоянием сознания. Иллюзия движения и действия исчезает и уже никого не обманывает. Призрак пустоты, в которой расплывается понимаемое отвлеченно, вне своих частей, человечество, поглощает космополита. Филантропический пафос его остывает и сменяется политическим индифферентизмом. Направленный на бесконечное пыл сменяется столь же бесконечным безразличием. Тип мечтающего о братстве народов и альтруистически настроенного стоика вымирает. Его место занимает политически индифферентный и эгоистически настроенный эпикуреец, для которого рах готана есть лишь необходимое условие тихой, сокрытой от волнений мира и довлеющей себе жизни. Остается голый индивид, индивид-атом, замкнутый в узком круге своего личного я и

движимый лишь косными силами своей ограниченной данности. Восторженное отрицание войны сменяется бессилием заразиться общим настроением, проникнуться общим делом, вырождается в нравственное дезертирство. Нечего отстаивать, не за что бороться, да и нечем жертвовать. Так свершается судьба космополита, — механизм пожирает сам себя».



На фотографии российский и украинский экономист, социолог, историк М. И. Туган-Барановский (1865–1919)

Философия России. С. И. Гёссен. Конспект 110. Идея нации у С. И. Гессена, изнанка космополитизма

Укорененность личности в сверхличном объяснит нам также еще одну замечательную черту личности, именно ее индивидуальный характер. Только не думая о своей индивидуальности, а работая над сверхиндивидуальными заданиями, становимся мы индивидуальностями. Индивидуальность не может быть предметом заботы, она есть естественный плод устремления к сверхиндивидуальному.

С. И. Гессен, «Основы педагогики. Введение в прикладную философию»

В статье «Идея нации» (1915), опубликованной в сборнике «Вопросы мировой войны», С. И. Гессен (1887–1950) говорит о национализме как об изнанке космополитизма. Космополит отрывает целое от частей, а националист — часть (народ) от целого (человечества). Общее отвергается националистом как всё отвлеченное, нереальное, беспочвенное. Им однобоко признаётся лишь конкретное — то, чем народ отличается от других народов. Признавая лишь исторически сложившийся уклад и не признавая человечество, он впадает в крайний историзм. Обратимся к тексту:

«... сполна обладает, т. е. вне его нации нет ничего, что бы мешало этому обладанию, что бы его каким-нибудь образом ограничивало. Его нация довлеет себе и ни в каком смысле не выходит и не должна выходить она за свои пределы. Все общечеловеческие духовные ценности — добро, право, наука, искусство, религия — или не существуют для националиста, или существуют лишь постольку, поскольку они выражены именно в его нации. Только его государство нравственно, только его нация есть хранительница истинного знания, подлинного искусства и правоты. Оторванная от целого часть выдает себя, таким образом, за целое. Нация националиста есть уже обладаемая полнота человечества. Поэтому националист вполне ею доволен. Сколь антикультурно, т. е. противоположно общим духовным ценностям, ни было бы в данный момент существование его нации, — это его не беспокоит: нация его хороша уже потому, что это его нация. В ней все хорошо, не требует никаких изменений, все должно быть сохранено. В ней нет ничего не готового, становящегося. Она вся — данность, готовая субстанция, которая, в лучшем случае, может только еще раскрывать имеющееся уже в ней наличное содержание, но никоим образом не развиваться к новому, в ней еще не содержащемуся, выходящему за ее пределы. Националист отвергает в нации всякое задание. Он неизбежно консерватор. Покой есть его идеал.

Вот это-то отсутствие задания и разверзает перед националистом дурную бесконечность. Она поджидает его в той беспринципности, с которой он признает все историческое. Историческое хорошо для него уже потому, что оно — историческое. Он не желает выбора. Либо все принять, либо все отвергнуть: иной возможности он не ведает. Принять все историческое? Но как сделать это, когда даже в отдельной нации исторического так много, в особенности когда одно историческое оказывается противоречащим другому? И вот — националист производит выбор, но делает это скрыто, наспех, руководствуясь произвольными, несознанными мотивами. Его национализм дробится: из российского превращается в русский, из русского — в великорусский, из великорусского — в цигровский.

Интересы национальные подменяются интересами узко- сословными: германский национализм превращается лишь в маску юнкерского. Как нация выдает себя за целое человечества, так и часть нации выдает себя за нацию. Оторванная от целого и потому выдаваемая за целое часть все более и более сужается, подменяется своей собственной частью (этнографическим племенем, классом) и далее — частью своей собственной части, т. е. все более мельчает, разменивается. Интересы государственные отождествляются с интересами узко-правительственными. Или внимание направляется на внешнее, на поверхностное, на мертвое, т. е. на то, что, будучи лишь осадком жизни, само недвижно и безжизненно и потому легче всего поддается обладанию. Так, национализм славянофилов превращается в национальное ряженье К. Аксакова, всенемецкое течение одно время выродилось в бессмысленный пуризм языка, откапывавший устарелые, никому не понятные слова и забрасывавший живую речь нарочитыми механическими новообразованиями. В поисках за данным, явным и конкретным, национализм дробится, мельчает, засасывается разверзающейся перед ним дурной бесконечностью деления. Ничем внутренне не связанная, раздробляющаяся нация испаряется все более и более. В пределе — эгоистическое служение корыстным интересам, только прикрывающееся маской национализма. Из самодовлеющей цели, из предмета обладания нация незаметно превращается в предмет расхищения. Национализм вырождается в психологию «национального пирога».

Это раздробление и испарение нации связано с дальнейшей ее механизацией. А именно: сосредоточение интереса на внешнем и присвоение частью роли целого ведет к нивелировке, униформированию. Часть, выдающая себя за целое, не терпит многообразия, не терпит индивидуальности, стремится сделать все кругом себя однообразным. Так, в отношении нации к другим нациям идея национального посланничества заменяется идеей национального господства. Внутри самой нации возникает политика национального угнетения, уничтожения индивидуальности частей в угоду одной из этих частей. Но однообразие не есть только идеал националиста. Это также и его сущность. Нет ничего однообразнее национализма: все националисты до чрезвычайности похожи друг на друга. Это как бы оттиски с одного и того же стереотипа. Занятые одной и той же чисто отрицательной целью ограждения, уничтожения и угнетения, они всегда говорят об одном и том же, делают одно и то же. Они всегда повторяются и повторяют друг друга. Поэтому они образуют лишь однообразное множество, лишённое индивидуальностей, многообразия. Можно сказать, что они различаются между собой лишь численно, а не существенно. — То же самое относится и к национализмам. Нет более безличного и пригодного для экспорта, более интернационального продукта, чем национализм. Что может быть общечеловечнее Пушкина, Шекспира и Гете? Но, несмотря на всю эту свою сверхнациональность, они глубоко национальны и постольку совершенно не переводимы на иностранные языки.

Наоборот, нет ничего более доступного переводу, чем националистические поэты и писатели. Стоит только переменить в националистических писаниях некоторые слова, вместо России поставить Германию, заменить национальные обряды и воспоминания соответствующими другими, и мы получим точный перевод, ничем, даже слогом не отличающийся от соответствующего чужеземного оригинала. Ибо все националисты утверждают одно и то же: превосходство своей нации, ее право на мировое господство. Все они хотят одного и того же: мирового владычества, т. е. однообразия, в котором определение русское, германское и т. д. является уже мелкой деталью, несущественным эпитетом. В самом деле: стремящаяся прежде всего к самодовлению и потому оторвавшаяся от целого нация неизбежно выдает себя за целое. Все ее старания направляются на то, чтобы поддержать эту иллюзию. Она уже не творит свободно, изнутри, ради радости творчества, но определяется тем, что находит у других наций. Националист поэтому все время смотрит на другие нации. Как бы не быть

превзойденным, обогнанным соперниками! Желанное самодовление его оказывается иллюзией, он теряет себя. Ведомый уже единственно желанием превзойти другие нации, дать сверх того, что у них есть, он всецело определяется ими. Моя нация — высшая нация, сверхнация. И потому не должно быть ничего у других наций, чего бы не было и у меня, только в еще большем, еще колоссальнейшем размере. Так внешнее вытесняет внутреннее, подражание становится на место творчества, колоссальное на место великого. Индивидуальное качество заменяется идеалом количественного, внешнего превосходства.

Но проще всего и нагляднее всего это внешнее превосходство достигается через политическое господство. Поэтому национализм по существу своему завоевателен. Превзойти все нации, действительно сделать часть целым, т. е. покорить все нации — эта чисто количественная, чисто механическая цель в конце концов вытесняет все остальные. Если космополитизм безусловно отвергает войну, то национализм, безусловно, ее признает. Война (конечно, удачная!) есть благо сама по себе. Хищничеству изнутри (нация для националиста) соответствует хищничество вовне (мир для нации). Завоевательная цель определяет и способ ведения войны. Нет никаких сверхнациональных сдержек, международного права, соображений гуманности. Все средства хороши для поставленной цели господства. Отсюда также презрительное отношение к врагу как к варвару, объекту колонизации и насильственной денационализации, а не как к равноценному субъекту. Таково же отношение националиста и к союзникам: узко эгоистическое и презрительное, а следовательно, и предательское. В союзниках он видит исключительно лишь орудие собственного господства. Националист кончает легкомысленным прославлением войны, граничащим с безумием и самоуверенностью. Война вызывает в нем лишь элементарное чувство торжества после победы, чувство злобы и мести после поражения. Он не видит в ней судьбы, глубоких нравственных противоречий, в ней кроющихся, ее трагизма. Победа есть победа, а какую ценой человечество оплачивает победу — это его не интересует.

Так и у национализма есть свой подъем и свое падение. Он начинается с горделивой и восторженной веры в то, что его нация есть избранный народ, что она должна сказать новое слово и спасти разрушающееся человечество. Кончает он мелочной и завистливой боязнью, что его превзойдут, обгонят, беспокойным стремлением к физическому господству. И здесь иллюзия становится достоянием сознания и перестает быть иллюзией — восторг выдыхается. Покой националиста оказывается столь же призрачным, как и движение космополита. Самодовление его вырождается в беспокойное охранение устоев, в бряцание оружием. Ему всюду мерещатся внутренние и внешние враги, ему начинает казаться, что его не уважают, что с ним мало считаются. Желая стоять на себе самом, он, в конце концов, определяется другими. Предмет его горделивого обладания — его национальное предание — улетучивается у него под руками, превращаясь в случайный набор искусственных внешностей. Его нация испаряется, становится похожей на нации других националистов, оказывается лишенной индивидуальности и, потому, столь же отвлеченной, как и человечество космополита. У самого националиста психология служения нации давно уже сменилась психологией своекорыстной ее эксплуатации. При таких условиях достаточно сильного внешнего потрясения, чтобы пока еще скрытый недуг внутреннего раздробления обрушился явным распадом. Центробежные силы тогда окончательно торжествуют, а с ними вместе выступает наружу и эгоистическое безразличие к судьбам нации с его лозунгом «спасайся кто может». Националист разделяет судьбу космополита: и здесь механизм пожирает сам себя».



Картина И. К. Айвазовского и И. Е. Репина «Прощание Пушкина с морем», написана в 1877 году.

Философия России. С. И. Гёссен. Конспект 111. Идея нации у С. И. Гессена, метафизическая данность

Подлинно индивидуальное есть прежде всего незаменимое, т. е. единственное в своем роде, не могущее стать меновой ценностью. Но незаменимость достигается лишь через обретение своего места в совокупном действии, направленном на разрешение сверхиндивидуальной задачи. Я тем индивидуальнее, чем больше приблизил я своим действием совокупность действующих к разрешению общей им всем задачи и тем самым сделал себя незаменимее. Лишь на форе объединенной общностью задания целостности выступает индивидуальность.

С. И. Гессен, «Основы педагогики. Введение в прикладную философию»

Продолжая рассмотрение статьи С. И. Гессена (1887–1950) «Идея нации» (1915), опубликованной в сборнике «Вопросы мировой войны», следует указать на поставленную статьёй проблеме космополитизма и национализма, каждый из которых трактуется мыслителем как механическое «обладание всего лишь *данным*». И космополитизм, и национализм сосредоточены не на стремлении к решению бесконечной задачи и самосовершенствовании, а на «данном», будь то *уже данный*, превозносимый и слепо обороняемый националистом «дух народа» или ещё не наступившее настоящее «человечества», взятое как данное (и лишь отложенное). Обратимся к тексту:

«В чем же причина этой общей судьбы? Почему космополит и националист, оба в равной мере, поглощаются дурной бесконечностью и либо проваливаются в пустоту, либо засасываются внешностью? Общей судьбе, очевидно, соответствует общий грех. Его определить нетрудно: для этого надо только объединить все сказанное выше в одной формуле.

Как космополиту, так и националисту обще то, что они разрывают живую связь целого с частями, мысля или целое оторванным от частей, или части оторванными от целого. Но жизнь не терпит подобного разрыва. Живой организм (а духовные ценности подобны в этом живым организмам) характеризуется именно тем, что в нем целое не оторвано от частей, а проникает собою все части, и что каждая часть в нем, будучи органом целого, представляет собою все целое, является его образом и подобием. Лишите орган этого органического, т. е. представляющего целое живого существа значения, оторвите его от целого, — и он умрет, превратится в косную материю и сам начнет распадаться на части. Наоборот, лишите целое отличающего его в живом существе значения, откажитесь видеть в нем проникающее каждую часть организма начало, оторвите его от жизни частей, — организм тогда неизбежно превратится в машину, покорно выполняющую эту оторванную от нее, отвлеченную мысль создавшего ее техника, т. е. станет простой комбинацией, имманентной суммой частей. Как бы вы ни усложняли вашу машину, сколько бы ни нагромождали частей, — вы не получите живого организма, а будете иметь, по-прежнему, лишь сумму частей, хотя и объединенных внешне мыслью техника, но лишенных всякой внутренней связи и готовых каждый момент распасться. В обоих случаях вы не получите жизни, не получите роста и движения вперед,

а останетесь при мертвой материи, составленной из готовых кусков и лишенной всякой активности, всякого творчества.

Действительно, разрывая живую связь целого с частями, механизм — и в этом его сущность — имеет дело лишь с данностями, с готовыми вещами. Оторванный от живого тела орган и отвлеченная цель машины суть такие данности, готовые, законченные, не чреватые уже никакими новыми возможностями, т. е. лишенные жизни.

Механизм знает лишь обладание данным, косное разложение данного, но ему неведомо творчество нового, стремление, достижение. Для космополита человечество есть данность, сумма готовых частей. Это есть наличный факт, которому надо пассивно подчиниться и который одним своим существованием отменяет все исторические деления на особые народности. Это есть чисто опытное, имманентное, естественнонаучное понятие. Для националиста нация есть данность, готовая, законченная, голое существование которой есть высшее ее оправдание. Это есть тоже факт, хотя уже и не имманентный, а трансцендентный, метафизическая субстанция «народного духа», требующая пассивной веры и самой своей сверхэмпирической наличностью отменяющая все такие только отвлеченные понятия, как человечество, международное право и т. д. Нужды нет, что космополит еще не обладает человечеством, что оно ускользает от него, как призрак в тумане. Он верит в возможность полного его обладания, которое надо еще только достигнуть в будущем. Но само будущее для космополита есть только еще не наступившее настоящее. Человечество для него все-таки есть данность, хотя и убегающая. Националист, напротив, верит, что он уже обладает своей нацией. Его забота только сохранить это обладание. Правда, нация непрерывно дробится у него под руками. Она вся уже в прошлом. Но само это прошлое националист рассматривает как настоящее. Нация его также есть данность, хотя и распадающаяся.

В этой прикреплённости к данному и заключается общий и основной грех космополита и националиста. В нем кроется истинная причина того, что задание одного оказывается столь же мнимым и призрачным, как предание другого. Прикреплённые к данности, они знают лишь пассивное отношение к своему предмету — отношение только обладания. Это чисто внешнее, как бы рассудочное отношение, и постольку можно сказать, что оба они — противоположные и симметричные продукты интеллектуализма. На этой плоскости — плоскости данности — действительно нет выхода из рассмотренной нами альтернативы. Или национализм, или космополитизм. Для третьей возможности здесь нет места. Но стоит только покинуть эту плоскость пассивного обладания, и антиномия падает. Попробуем понять нацию как предмет делания, нашего активного устремления, и мы тотчас же увидим, что между индивидом и нацией, нацией и человечеством нет и не может быть никакого противоборства. На этой новой, как бы волевой плоскости мы уже не обладаем нацией, мы ее творим.

Творчество подобно жизни и не терпит разрыва части и целого. Творить можно, только стремясь к целому, но именно лишь стремясь, а не обладая им и потому непременно оставаясь в частях. Всякая сотворенная часть есть лишь ступень восхождения к целому, ступень к свершению, но никогда не конец, не совершенство. В творчестве нет ничего готового, законченного, абсолютно данного, оно все живет деланием, становлением, заданностью. Только целое довлеет себе, но оно именно не дано в отдельности, а лишь проникает собою части, придает им жизнь и единство. В известном смысле оно неуловимо, ибо неотделимо от частей, будучи лишь живущим в них началом. Оно не трансцендентно частям, ибо не существует отдельно от них в некоем умопостигаемом месте. Оно только задание, а не трансцендентная данность, внеположная частям и потому необходимо сама превращающаяся в (хотя бы сверхчувственную) часть. Но целое и не есть также нечто только имманентное, ибо оно не есть простая сумма налично данных частей, а есть именно задание, т. е. самостоятельное проникающее их начало.

Иначе говоря, целое есть идея, т. е. единство трансцендентного и имманентного, взаимопроникновение целого и частей, одухотворенная заданием данность.

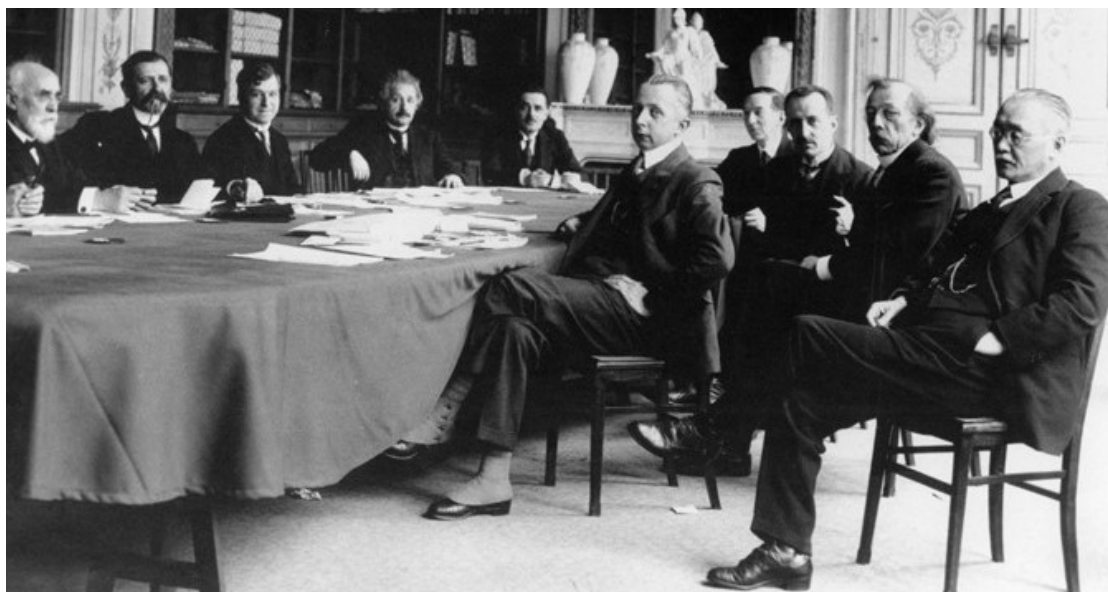
Будучи работой в частях, одушевленной стремлением к целому, творчество есть осуществление идеи. Так, например, научное творчество живет идеей науки. Науку нельзя отделить от своих специальных областей, ею нельзя раз навсегда овладеть, как о том мечтает дилетант. Она есть общее для всех отдельных научных областей задание, к которому можно только приближаться в непрерывном прогрессе, но которое нельзя исчерпать, превратить в готовую данность. Но точно так же не терпит она и уединения части, практикуемого специалистом. Всякое отдельное знание научно лишь постольку, поскольку оно связано с целым науки, есть живой член научной системы. Только через эту причастность целому научное знание научно. Как в каждом члене организма, в сущности, содержится весь организм в целом, так и в каждом отдельном научном предмете содержится вся наука в целом. Не путем дилетантского отвлечения от частных и собирания готовых общих мест, но путем углубления в частное и всестороннего его рассмотрения можем мы взойти к «науке вообще», познать самое «научность».

Нужно только рассматривать это частное как член научной системы, как образ ее и подобие, и мы увидим тогда, что в нем, как в микрокосме, отражается весь великий космос научной системы. При этом все равно, что это за частное: многообразны пути, ведущие к единой науке. В этом смысле, целое науки есть «научность», т. е. живое начало, имманентно присутствующее в каждом частном научном предмете, делающее его возможным как научный предмет, оформляющее его. Идея есть не только трансцендентное задание, но и имманентная форма. Она есть задание, в отличие от отвлеченного целого как простой имманентной суммы частей, она есть форма, в отличие от уединенной части, выдающей себя за трансцендентную сущность вне ее положенного целого. Быть бесконечным, т. е. неисчерпаемым для частей заданием, но, вместе с тем, и пронизывающим части, внутренне «образующим» их принципом — вот двойная функция идеи.

Творчество живет идеей. Идея связывает части внутренним единством, превращает их в ступени восхождения к общему целому, делает в них этапы единого развития. Будучи образами одной и той же идеи, решениями одного и того же задания, части становятся многообразными. Повторение того же уступает место сохранению старого в новом, накоплению нового, т. е. творчеству. Ведь творчество есть непрерывное и неуклонное совершенствование, углубление и обогащение уже достигнутого новыми достижениями. Но новое в творчестве возможно лишь через сохранение старого. Старое же сохраняется, т. е. становится преданием лишь через причастность свою общему заданию, т. е. постольку, поскольку оно носило в себе идею. Творчество и есть живое единство предания и задания. Однообразие и повторение уступают в нем место многообразию и развитию. Так идея преодолевает бесплодие дурной бесконечности. Она не только придает смысл и ценность каждой отдельной части, но и организует части, вносит в них порядок, непрерывность, определенность. Каждая часть, будучи отнесена к целому, получает свое определенное, незаменимое место в едином ряду развития, определенное призвание — становится индивидуальностью.

Ведь и в личной жизни индивидуальность дается творчеством, а это значит — причастностью к некоей общей идее, работой над сверхиндивидуальным заданием. Кем бы мы ни были — учеными, поэтами, общественными деятелями или просто творцами собственной жизни, — только через сверхиндивидуальное в нас можем мы стать индивидуальностями. Сверхиндивидуальное в нас образует нас, сохраняя частности нашей жизни и собирая их в единое целое. Оно же определяет нас, указывая нам особое, незаменимое место, наше призвание. Индивидуальность образуется легко, свободно в результате работы над сверхиндивидуальным заданием, как ее естественный плод.

Наоборот, уединение индивида, эгоистическое замкнутие его в узком круге собственной данности ведет к внутреннему распаду, к дроблению и к потере своего я. Личность утрачивает единство, лишается призвания, т. е. перестает быть индивидуальностью. В этом и состоит внутреннее противоречие индивидуализма. Он начинается с уединения, т. е. с обожествления личности, кончается же пессимистическим признанием ее призрачности. Жизнь в себе оказывается вернейшим путем к утрате собственного я. Самоутверждение оборачивается самоотрицанием, индивидуализм пожирает сам себя. Чтобы приобрести я, надо быть больше чем я, надо быть причастным некоему сверх-я. А это и дается жизнью в общем, в абсолютном. «Сберегший душу свою потеряет ее, а потерявший душу свою ради меня сбережет ее»... ».



Фотография пленарного заседания Международной комиссии по интеллектуальному сотрудничеству с участием выдающихся деятелей культуры и науки, среди которых Альберт Эйнштейн. Женева, 1920-е годы.

Философия России. С. И. Гёссен. Конспект 112. Идея нации у С. И. Гессена, метафизическая данность

Как личность отдельного человека, так и коллективная личность народа представляют собою не данную вещь, готовую «душу» или «народный дух» с неизменными и присущими им извечно качествами, но процесс, кроющийся в себе лишь единство творческого направления и живущий устремлением к сверхличному началу. Они перестают быть самими собою, утрачивают свое Я, распадаются на части, превращаются в простой материал для переплавки, если, оторвавшись от сверхличного и сверхнационального начала, допускают иссякнуть в себе оживлявшему их творческому порыву.

С. И. Гессен, «Основы педагогики. Введение в прикладную философию»

В статье С. И. Гессена (1887–1950) «Идея нации» (1915), опубликованной в сборнике «Вопросы мировой войны», нация понимается как соборная индивидуальность, возможность которой укоренена в творческой работе над сверхиндивидуальными, сверхнациональными и *общечеловеческими целями-заданиями*. Творчеству, нуждающемуся в определённости, чтобы творить, определённости задачи даётся национальной традицией, непосредственной окружающей творческую среду. Творчество живо преданием, исходя из него и создавая его же. Возможность нации Гессен видит только через её живую, национальную обращённость к человечеству. Подобно тому, как разные науки сплотились в идее *научности*, объединяющей все научные знания, так и идея человечности есть идеал, цель-задание, к которой должны стремиться все нации. Также и быть причастным *общему* возможно только через свободное развитие творческих сил в национальном предании. Обратимся к тесту:

«Но что делает прошлое непреходящим? Что делает возможным само предание? Оно есть совокупность сотворенного. Значит, оно возможно только через работу над вечными, абсолютными ценностями, через задание, в абсолютности своей выходящее за пределы отдельных наций. Стремясь к истине, как таковой, и красоте, как таковой, даже самые чуждые всякого национализма ученые и поэты будут творчеством своим создавать нацию, будут национальными в истинном смысле слова. Через них естественно и свободно, само собой, приумножится духовное достояние нации, обогатится национальное предание. Но горе искусству, которое во что бы то ни стало заранее захочет быть славянским, философии, которая поставит себе задачей во что бы то ни стало быть восточной, праву, которое пожелает прежде всего быть русским. Такое искусство будет претенциозным и лубочным, философия — нарочитой и ненаучной, право — несправедливым. Это будут мнимое искусство, мнимая наука, мнимое право, в них не будет главного, чем живо истинное творчество — бескорыстного стремления к красоте, истине, справедливости. Но бескорыстность есть только там, где имеется стремление к целому, т. е. где нет уединения и самодовления части, где нет догматической уверенности в обладании истиной и потому постороннего истине интереса остаться во что бы то ни стало правым. Здесь именно и кроется внутреннее противоречие национализма: стремясь прежде всего к нарочитости и национальности, он делает творчество невозможным и мнимым. Нарочитое творчество вообще не творчество и

потому не может быть и национальным творчеством. Поэтому-то нация и распадается в руках националиста, утрачивает свою индивидуальность, нивелируется.

Нация возможна через человечество. Но что такое это человечество, формирующее нацию? Оно не есть простая сумма отдельных народностей, как идея науки не есть сумма разрозненных знаний. Оно есть тоже целое в смысле идеи, а не в смысле суммы. Подобно тому как «наука вообще» превратилась для нас в идею научности, пронизывающую и объединяющую все научные знания, так и человечество из отвлеченной суммы превращается в идею человечности, проникающую собою все отдельные нации. Как целокупность вечных заданий, над которыми работают люди, идея человечности (гуманность) есть идеал, к которому должны стремиться все нации. Но, вместе с тем, человечность есть начало, необходимо присутствующее в каждой истинной нации, делающее ее возможной, отличающее ее от простого этнографического материала. Подобно всякой идее, и человечество, как человечность, одновременно имманентно и трансцендентно. Имманентно, поскольку не существует отдельно от наций, а является пронизывающим их, придающим им ценность и бытие принципом. Трансцендентно, поскольку оно не есть простая сумма их эмпирического бытия, а особое начало, подлежащее отдельным нациям в качестве поставленной пред ними цели, к которой они неустанно должны стремиться. Это есть нераздельное единство части и целого, в котором часть есть образ целого, целое — живой принцип части.

Быть гражданином мира можно, только будучи вкрапленным в национальное предание, углубившись в него и тем самым познавши его общечеловеческий смысл. Но и обратно: быть истинным гражданином своего народа можно, только стремясь реализовать в нем идеал человечности, т. е. вставив его в более объемлющее целое культурного человечества. Только тогда нация перестает быть грубым фактом, существование ее получает определенный, индивидуальный смысл, она приобретает историческое призвание. Поэтому истинный космополитизм и истинный национализм не только не противоречат друг другу, но требуют один другого. Что может быть национальнее и вместе с тем общечеловечнее Гете и Пушкина? Чем человечнее, тем национальнее, чем национальнее, тем человечнее. Истинный космополитизм и истинный национализм совпадают. <...>

Самые великие из славянофилов (как братья Киреевские) не уставали определять место России во всемирной истории, призвание русского народа, на долю которого выпала, как они верили, почетная роль спасти мировую культуру (человечность) от разложения и смерти. Только эпигоны тех и других превратили различную направленность взора в уединяющее разделение моментов идеи: западники, превратив человечность в человечество, отбросили предание и забыли об особом призвании России в истории человечества (т. е. в процессе реализации человечности); славянофилы, отбросив задание, забыли об общечеловеческом призвании России и подменили идею служения человечности (подчинения части целому) идеей физического господства над человечеством (подчинения целого части). Отсюда полная удовлетворенность настоящим, бесконечное сужение идеи человечности, т. е. крайний историзм одних, точно соответствующий столь же безусловному антиисторизму других. <...>

Нация не есть ничто, а есть реализующаяся человечность. Но нация и не есть все, т. е. нечто готовое, законченное, себе довлеющее, долженствующее насильно навязать всему остальному свой исключительный характер. Нация не есть покой, а есть жизнь, движение, становление. Мы должны творить нацию, любить ее как объект нашего творчества, любить вечное в ней, являющееся нам в виде будущего. Ибо нация есть не только совокупность живых, но и будущих, еще не родившихся. Никогда не должны мы боязливо цепляться за настоящее, удовлетворяться данностью, заменять создание нового изживанием накопленного богатства, т. е. творчество заменять расхищением, жизнь —

косностью и смертью. Идея человечности переносит свой идеальный характер и на самое нацию: из готовой, замкнутой субстанции нация превращается в принцип целого, в становящееся задание, в идею. Тем самым она теряет свой порабощающий, давящий и распыляющий характер и становится началом собирательным, принципом свободы и единения. <...>

Нация не есть ничто, а есть реализующаяся человечность. Но нация и не есть все, т. е. нечто готовое, законченное, себе довлеющее, долженствующее насильно навязать всему остальному свой исключительный характер. Нация не есть покой, а есть жизнь, движение, становление. Мы должны творить нацию, любить ее как объект нашего творчества, любить вечное в ней, являющееся нам в виде будущего. Ибо нация есть не только совокупность живых, но и будущих, еще не родившихся. Никогда не должны мы боязливо цепляться за настоящее, удовлетворяться данностью, заменять создание нового изживанием накопленного богатства, т. е. творчество заменять расхищением, жизнь — косностью и смертью. Идея человечности переносит свой идеальный характер и на самое нацию: из готовой, замкнутой субстанции нация превращается в принцип целого, в становящееся задание, в идею. Тем самым она теряет свой порабощающий, давящий и распыляющий характер и становится началом собирательным, принципом свободы и единения.

Итак, в отличие от завоевательной, война духовно-оборонительная есть по цели своей защита предания. Но не менее существенно отличается оборонительная война от завоевательной и по своему способу. Если последняя, как мы видели (гл. 3), не знает никаких сдержек (все средства хороши для достижения цели завоевания), то первая в самой себе носит целый ряд ограничений. В самом деле, какой смысл имеет защищать национальное предание, если защита эта будет вестись так, что в результате ее погибнет все, придающее жизнь национальности, т. е. человечность? Защита предания неразрывно связана также и с защитой задания. Война не должна убивать человечности в нации. И если защита предания выпадает наиболее явным образом на долю армии, то защита задания есть, прежде всего, долг народа, «тыла». Война не только должна быть защитой нации, но и защитой человечества, и притом именно потому, что она есть защита нации. <...>

Центрбежные силы где-то, а может быть всюду, восторжествовали над центростремительными. Какая-то одна нация, а может быть и все, дали себя полонить духом национализма, оторвались от целого человечности, выдали себя за целое, возмнив, что в них только, как в соли земли, и пребывает сполна человечество. Оторвавшаяся от Абсолюта и выдающая себя за Абсолют часть вносит начало раздора в гармонию, Хаоса в Космос. Космос отступает перед Хаосом, и этот торжествующий Хаос, дух раздора и разрушения, и есть война.

Война между нациями поэтому подобна, а иногда и тесно связана с борьбой между отдельными областями Духа. Будучи многообразными обнаружениями Абсолютного Начала (его обителями), Истина, Добро, Красота, Справедливость, сами по себе, не враждебны друг другу, а находятся в восполняющей друг друга гармонии. Но и здесь нередко бывает, что какая-нибудь одна сфера отрывается от жизни Абсолюта, выдает себя за весь Абсолют и застывает в своей окостенелости. Тогда воцаряется одностороннее, нивелирующее господство какой-нибудь одной сферы культуры. Таковы эпохи интеллектуализма (например, Александрийский период, поздняя Схоластика, Просвещение), эстетизма (Болонская школа, классицизм в литературе), морализма. Это — мертвые эпохи в жизни Духа. Творчество постепенно иссякает в них и вытесняется искусной, но бесплодной техникой. Раньше или позже в опустошенный Космос Духа врывается тогда под видом интуиции, настроения, природы или под каким-нибудь другим знаком мистический Хаос и сметает возгордившуюся часть. Это стихийное восстание

Хаоса (первоначальное христианство, романтизм и др.), направленное в явлении против всей закостеневшей сферы, в глубочайшей своей сущности, однако, имеет своим объектом лишь самодовольство и гордыню добровольно уединившейся области. Это — порыв самой жизни против сил распада и смерти. <...>

Действительно, нация, желающая победить, но победить не одним лишь насилем, а и в духе, должна мобилизовать не только свою армию, но и свой дух. Но мобилизация эта не должна означать легкомысленного разжигания ненависти, которой в пылу лютой борьбы и без того уже много накопилось и ежечасно накапливается. Мы должны помнить, ради чего мы боремся, помнить об угрожаемой в лице нации нашей человечности, о том задании, которым только и может быть живо наше национальное предание. Борьбой нашей мы берем на себя великую обязанность. Мы должны показать, что, как нация, мы достойны победы. Но для этого мало только бороться с шовинизмом. И опустошенный от всего сверхиндивидуального, от национального дезертир, и разменявшийся на мелочи и выдающий свои мелочные интересы за всеобщие шовинист не поддаются словесному убеждению. Объединенная в борьбе с неприятелем нация должна подняться также и в порыве истинного национального творчества над общечеловеческими идеалами. Тогда в этом национальном кипении сама собой растворится также и вся та враждебная национальной жизни накипь. В противовес истекающей кровью Сербии, Бельгии и Франции, наша родина с ее необозримым тылом в состоянии и потому особенно обязана совершить такой подъем. Все мы должны бы были готовы отдать жизнь за являющуюся в нации нашей человечность. Однако не все должны и не все могут непосредственно участвовать в военных действиях против неприятеля. Это было бы, во-первых, лишь помехой в чисто военном отношении. А, во-вторых, к чему была бы эта только внешняя победа без победы внутренней, победы духовного творчества? Но все из нас могут и должны, каждый на своем месте, объединиться в наибольшем порыве истинно национального творчества.

В истории бывали примеры, что вызванный национальной войной духовный подъем народа ознаменовывался великими творческими достижениями. Будем и мы, работая для армии нашей и ее победы, неустанно помнить, что война и победа не есть самоцель, а только нужнейшее средство национального подъема. Работая для войны, мы должны тем самым работать и для нации. Пусть те общественные организации, которые ныне имеют временную цель помощи армии, останутся и после войны орудиями нашего политического творчества. Пусть нужное для победы над неприятелем политическое объединение партий будет таково, и только таково, чтобы оно и после войны оказалось мощным рычагом нового нашего государственного строительства. Пусть создаваемые военными чисто интересами формы экономической нашей организации останутся и после войны могучими факторами хозяйственного прогресса. Даже философские наши размышления о войне, будучи логическим осознанием временно остро вставших пред нами вопросов совести, должны быть таковы, чтобы через них открылись нам новые философские достижения. Одним словом, отдавая все силы своей работе над временным, мы должны, не обольщаясь им, видеть в нем лишь орудие и образ Вечного, Единственного, ради чего стоит и жить и умереть».



Фотография философа, литературного критика публициста, одного из главных теоретиков славянофильства И. В. Кириевского (1806–1856)