



9. Манин Ю.И. Математика и культура // Манин Ю.И. Математика как метафора. М., 2010. С. 15–51.
10. Марков А.А. Элементы математической логики. М., 1984.
11. Попова В.С. Спор о логике в университетской философии Санкт-Петербурга начала XX века. Калининград, 2010.
12. Пушкарский А.Г. О методологии истории логики // Модели рассуждений – 2: аргументация и рациональность: сб. науч. ст. / под общ. ред. В.Н. Брюшинкина. Калининград, 2008. С. 204–213.
13. Смирнов В.А. Проблема рациональности // Логико-философские труды В.А. Смирнова / под ред. В.И. Шалака. М., 2001. С. 279–282.
14. Стяжкин Н.И. Формирование математической логики. М., 1967.
15. Ходикова Н.А. Логико-методологическое исследование происхождения теории поиска вывода: дис. ... канд. филос. наук. Калининград, 2004.
16. Шуман А.Н. Философская логика: Истоки и эволюция. Минск, 2001.

### Об авторе

Анатолий Геннадьевич Пушкарский – ст. преп., Балтийский федеральный университет им. И. Канта, e-mail: pushcarskiy@mail.ru

### About author

Anatoly G. Pushcarsky, Assistant Professor, Department of Philosophy, I. Kant Baltic Federal University, e-mail: pushcarskiy@mail.ru

УДК 101.8

## В. И. Повилайтис

### ПРОБЛЕМА РАЦИОНАЛЬНОСТИ ИСТОРИИ В ФИЛОСОФИИ РУССКОГО ЗАРУБЕЖЬЯ 20–50-х ГОДОВ XX ВЕКА

*Рассматривается философия истории в русском зарубежье. Определяется специфика объекта исследования, дается его общая характеристика.*

*This article examines Russian philosophy of history abroad. The author identifies the features of object of research and gives its general characteristics.*

**Ключевые слова:** история, философия истории, методология, познание, философия русского зарубежья.

**Key words:** history, philosophy, history, methodology, cognition, Russian philosophy abroad.

Цель данной статьи в том, чтобы проследить проблему рациональности на материале, который нам предоставляет философия истории русского зарубежья. Конечно, вполне возможно, определив однозначные принципы и критерии, назвать тех, кто, по нашему мнению, ближе



всех подошел к правильным ответам. Однако вполне очевидно и то, что рассмотренные подходы герметичны и никакая внешняя критика не в состоянии заставить того или иного мыслителя отказаться от своего философского исповедания. И вот собственно это и вызывает наибольший интерес. Складывается ощущение, что некоей единой, абсолютной рациональности не существует — перед нами сложная и противоречивая картина, отягощенная отказом «от истолкования “моральной” и “рациональной” человеческой самости как структуры, наделенной неким центром, внутренней сущностью или “природой”, отличной от множества ее периферийных акциденций (частных воззрений, интересов, навыков и пр.), — в пользу представления о человеке как гибкой системе верований, желаний и убеждений, в произвольном порядке друг с другом сплетенных, как наборе атрибутов без субстрата-подлежащего, без центра» [4, с. 203—204]. Складывается ощущение, что, говоря о рациональности, имеем дело со сложным интегральным образованием, в котором собраны в целое общемировоззренческие элементы и моменты узкоспециальные и методологические, причем механизмы подобного объединения довольно сложны. Рискнем предположить, что перед нами не одна возможная историческая рациональность, а несколько ее полноправных видов, раскрывающих себя через понятия легитимационного сценария [1]. Дело в том, что «число рациональных реконструкций, нацеленных на поиск в сочинениях мыслителей прошлого значимых истин или осмысленных и значимых ложных высказываний, будет таким же, сколько имеется существенно различных контекстов, в которые можно поместить их работы» [3, с. 183]. И эта идея применима не только к нам — исследователям, но и к тем, кого мы призваны изучать.

\* \* \*

Наиболее последовательно идеи рациональности истории и в способах познания, и при общем ее описании отстаивали позитивисты. Существует масса черт, свойственных позитивизму: вера во всемогущество причинного объяснения, особое положение науки, ироничное отношение к метафизике (список этот можно продолжить). Все эти характеристики в некотором смысле производны — в их основе лежит специфический для позитивизма способ обращения с материалом, которым и задается его идейно-тематическое единство. Дело в том, что *культ факта* для этой традиции не просто одна из характерных черт, это ее фундамент. Превращение *факта* из того, что нуждается в объяснении, в лучшее из всех возможных объяснений подразумевает его последовательную *сакрализацию*. Особенностью философии истории позитивизма также оказывается ее глубокая, генетическая связь с практикой конкретно-исторического исследования и неистребимая вера во всеисилие прогресса. Однако по этим же причинам первая четверть XX в. была не лучшим временем для *русского классического позитивизма*: новые тенденции в научной жизни и общественном развитии сделали многие



из ключевых положений указанной доктрины шаткими и уязвимыми. Русская революция словно убеждала эмигрантов в иллюзорности той веры в закон и прогресс, которая и составляла основу свойственного позитивизму *историософского оптимизма*. Очевидная иррациональность истории стала вызовом, справиться с которым русским поклонникам Конта оказалось нелегко. Не меньшим ударом по схемам *классического позитивизма* стали результаты развития естественных и гуманитарных наук, вызвавшие на рубеже веков усиление влияния не только *второго позитивизма*, но и *неокантианства*.

Вот почему можно согласиться с мнением, что дискуссии и полемика русских позитивистов в эмиграции более всего напоминают арьергардные бои отступающей и изрядно потрепанной армии. Большинство из них оказались неспособны пересмотреть и модернизировать свои философские установки: среди тех, кто всерьез попытался ввести в оборот идеи второго позитивизма, можно назвать только Р. Ю. Вишпера, да и то тенденции эти в его творчестве существовали еще до революции. У прочих пространство для маневра было ограничено возможностями, предоставляемыми первым позитивизмом. Почему? Следует помнить, что в эмиграции почти отсутствовали стабильные и финансово благополучные научные центры, были сложности с научными публикациями, а вне насыщенной академической жизни перестройка самих оснований науки вряд ли могла быть успешно осуществлена.

Одним из ведущих представителей упомянутой тенденции в исторической науке был П. Н. Миллюков, который немало сил потратил на то, чтобы чистоту принципов позитивной науки согласовать с отрицанием положительно-закономерного характера русской революции. При всем разнообразии конкретных воплощений у разных авторов логика аргументации одна и та же: объективно-прогрессивный характер исторического процесса под сомнение не ставится, а все произошедшее в России — либо незначительное отклонение, которое выправится само собой, либо пусть и негативное, но закономерное следствие всего развития русской культуры, которое в рамках той же закономерности будет преодолено.

Сохранил верность первому позитивизму и подход, оправдывающий русскую революцию. Дело в том, что эта довольно экзотичная для эмиграции идея вполне согласуема с идеями научной социологии, следует лишь принцип прогресса принять не как нуждающееся в проверке предположение, а как предшествующую всякой интерпретации установку, связывающую в целое противоречивый исторический материал (Ю. В. Ключников).

Также существовало стремление понимать позитивизм функционально — сохранив его в качестве методологии конкретного исследования, руководствоваться в обосновании этой исследовательской манеры иными, последовательно метафизическими резонами (П. Н. Савицкий).

По точному замечанию одного из исследователей, в позитивизме «самое накопление взятых из источников фактов, которые можно было



бы считать достоверными, рассматривалось как идеал, к которому следует стремиться историку, поскольку интерпретация представленных фактов происходит почти автоматически» [2, с. 207–208]. В этом почти автоматическом характере интерпретации — ключ к пониманию рациональности позитивистами и объяснение слабости подобной интерпретации.

\*\*\*

Существует проблема оценки эвристического потенциала и историко-философской интерпретации той философии истории, что получила свое развитие в эмиграции в рамках религиозно-философской традиции. Следует обратить внимание на то, что используемый в системах подобного рода способ обоснования мысли сам по себе не может обеспечить ни научности, ни рациональности, ни философичности историсофских выводов и обобщений. Однако религиозно-философские системы в силу присущего им драматизма и эстетизма способны очаровывать читателя — в них присутствует все, что так оживляет философию истории: завязка, тайные силы, неразрешимый конфликт и надежда на спасение. Специфика религиозного сегмента философии русского зарубежья заключается в том, что, противопоставляя себя позитивизму и претендуя на право стать новой философской и идеологической установкой, эти системы последовательно и даже нарочито метафизичны<sup>1</sup>. Вот почему попытки их самоутверждения в рамках традиции Серебряного века могут быть оценены как форма рецидива и попытка реванша<sup>2</sup>. Здесь кроется своеобразная интрига: если учесть, что сам позитивизм возник именно в борьбе с метафизическими системами, то становится очевидной сложность той задачи, что стояла перед русской религиозной философией этого периода.

Религиозно-философская мысль русского зарубежья демонстрирует некоторое единство в манере обсуждения проблемы исторического бытия и схожим образом определяет место рациональности на путях

---

<sup>1</sup> История философии XX в. однозначно показывает, что преодоление позитивизма может совершаться не только на путях религиозной метафизики (обратим внимание на антиметафизический пафос западного интуитивизма и философии жизни). Становится очевидным, что поставленную задачу можно было решать разными способами, и русская религиозная философия выбрала путь хотя и не самый новый, но довольно оригинальный, а по меркам философии XX в. даже несколько экзотичный.

<sup>2</sup> Вспомним часто цитируемую фразу Павла Флоренского, в которой он *по складу своих политических воззрений* характеризует себя как *романтика Средневековья примерно XIV в.* Понятно, что этой оценкой все содержание мысли Флоренского не исчерпывается, как не исчерпывается философия Серебряного века только ссылками на философские системы предшествующих эпох. Но само убеждение, что оформившаяся на излете Средневековья манера философствования *плодотворна, для философии Серебряного века и русского зарубежья* не просто формальная благодарность, а принципиальное утверждение и методологического, и общеполитического характера.



его познания. Начнем с того, что в рамках данного подхода моменты собственно *исторические* отодвинуты на второй план: основной интерес, бесспорно, метафизический — историческое имеет смысл лишь в связи с *метаисторическим, вечным, сверхвременным* началом мира. Этим можно объяснить и то, что, будучи одной из определяющих тенденций русского философствования, религиозная мысль почти не приводила к подлинно универсальным синтезам, применимым в практике исторического исследования: желание понять историю, возвысившись над ней, требует не изучения отдельных событий прошлого, а мистического уяснения неявленной высшей логики их существования.

Следует обратить внимание на слова Н. А. Бердяева о неразрывной связи между историей и мифом, а также на онтологические основания этого единства (отметим, что к этому относится в том числе и характерное для философа утверждение трагического характера истории). Его убеждение, что история есть миф, — результат наиболее последовательного и смелого применения принципов религиозно-философского мышления для объяснения исторического процесса. Однако именно поэтому такая позиция и последовательно иррациональна.

Не менее значима и фигура С. Л. Франка, историософские построения которого представляют собой попытку объяснения исторического процесса на основе принципа *всеединства*. Для нас такая попытка интересна в первую очередь тем, что указанный принцип подразумевает признание неразрывного единства онтологии и гносеологии, а этот тезис, обладая бесспорным философским значением сам по себе, для религиозной философии значим вдвойне: с его помощью в большинстве религиозно-философских систем и происходит подчинение философского начала религиозному, именно он используется для того, чтобы оградить веру от возможных нападков сомневающегося разума.

Наиболее проработанную религиозную версию философии истории предложил Л. П. Карсавин. Философ и историк, он опубликовал в эмиграции ряд работ, в которых последовательно обосновывал и тезис о конфессиональном характере исторической науки, и положение о том, что историк непосредственно и напрямую касается прошлого. В основе этих утверждений лежит религиозное прочтение принципа всеединства. Можно сказать, что Карсавин ближе всех подошел к обсуждению вопроса о возможности религиозно ангажированной версии научной рациональности.

На иных философских основаниях строит свою историософию Г. П. Федотов. Он запрещает оправдывать ссылками на высшую целесообразность проявление какого бы то ни было зла в истории (предлагаемая им методология исторического познания во многом есть следствие реализации подобных установок). Но именно потому предлагаемая мыслителем философия истории наиболее неисторична — историческое в ней последовательно преодолевается и отбрасывается как условное и вторичное.

Особым можно назвать и случай Г. В. Флоровского: пережив увлечение евразийством, активно участвуя в общественной жизни эмиграции,



пересмотрев со временем свои убеждения, в сфере философии и методологии истории он (за вычетом несбывшихся евразийских социально-политических надежд) свои подходы не менял. Развивая методологические идеи, близкие подходам Р.Д. Коллингвуда и Б. Кроче, он с филигранной точностью использовал наработанные в исторической науке приемы для утверждения христианского видения истории — одновременно трагического и дающего надежду.

За философское настроение эмиграции оказались ответственны не только философы — значимыми фигурами традиционно были русские писатели. Именно они делали отвлеченные философские выкладки доступными массовой читающей публике, и Д.С. Мережковский был одним из самых ярких и оригинальных русских литераторов в эмиграции. Лишенный желания говорить на философско-исторические темы на языке строгой науки, он предпринял завораживающую по красоте и размаху попытку историософского синтеза. В эмигрантских работах Д.С. Мережковского присутствует напряженный духовный поиск, так характерный для экзальтированной атмосферы салонов Серебряного века. Небрежно относясь к событиям и фактам, мыслитель создает собственный взгляд на историю, в котором не остается места ничему, что могло бы помешать осуществлению высшего замысла, разыгрываемого по законам божественной драматургии.

Подведем итоги: испытывая глубочайший интерес к сфере *должного*, религиозная философия стремилась не столько объяснять, сколько оправдывать, а это, как мы понимаем, совершенно разные задачи. Она попыталась подменить рациональность процесса познания осмысленностью итоговой картины исторического бытия и предложила модель истории, в которой есть смысл, есть движение вперед, есть спектакль, но катастрофически не хватает собственно научной составляющей.

\*\*\*

Оценивая значение и новизну того или иного подхода, современный исследователь должен понять, *чем* определялось развитие интересующей его сферы в прошлом, и постараться найти те *противоречия*, в преодолении которых рождается новая мысль. Для философии русского зарубежья многообразие подходов исключительно характерно. Что стоит за ним? О чем свидетельствует склоняющее нас к релятивизму многоголосье? Думается, что оно указывает и на нечто объективное: попытки пересмотра и ревизии устоявшихся представлений содержат косвенное указание на *кризис*, который эти требования порождает. Реальность кризиса (в том числе и кризиса традиционных представлений о том, что такое рациональность) — объективная данность, о которой свидетельствует мысль русской эмиграции и своей формой, и своим содержанием. Вот почему следует особенно пристально взглянуть в те философско-исторические системы, которые не относятся ни к *сциентистско-позитивистской*, ни *религиозно-философской* традиции: их суще-



ствование связано с эпохой и свидетельствует о том, что, несмотря на все сложности пореволюционного существования, русская философия и в эмиграции продолжала полноценно развиваться.

Одним из ключевых представителей русского зарубежья, размышлявших в подобном ключе, стал П. Б. Струве. Для этого мыслителя характерна манера мышления, препятствующая самой возможности догматического истолкования истории. В случае Струве политический консерватизм сочетался с вполне актуальными методологическими установками: социальный активизм, признание реальным единичного, исключительно уважительное отношение к фактам, утверждение ценности свободы не только в философской, но и политической сфере — эти идеи, нетипичные для правого крыла эмиграции, были очень значимы для Струве.

Из всех эмигрантов ближе всего к рассуждению о духе современной культурологии в своих работах подошел П. М. Бицилли. Разделяя уверенность в том, что классическая философия истории не способна привести к адекватному пониманию исторического процесса, он попытался заменить ее философией культуры. Изменение теоретических оснований привело не только к пересмотру методологии, но и к новому взгляду на сам объект изучения. В случае Бицилли процесс превращения исторического исследования в культурологическое предельно наглядно.

Также следует обратить внимание на фигуру Н. С. Трубецкого, особенностью построений которого можно считать склонность рассматривать исторический процесс как культурный. Складывается впечатление, что Трубецкой благодаря своим филологическим изысканиям смог выйти на иной, метаисторический уровень описания — частное и случайное теряется в тех гигантских промежутках времени, оперируемые ученым. Его история есть процесс становления культурных организмов, понять который возможно лишь охватив его целиком. Но по этой причине история у Трубецкого не включает сферу культуры, а, напротив, ею поглощается.

Картина становления и развития философии истории русского зарубежья будет неполной, если мы оставим без внимания работы Г. А. Ландау. В забвении этого имени присутствует очевидная историческая несправедливость: оригинальный и независимый мыслитель остался на периферии исследовательского интереса незаслуженно. Избегая тривиальных аналогий (Ландау — русский Шпенглер), сосредоточившись на вопросах философско-методологического обоснования философии истории и культуры, в работах мыслителя можно увидеть попытку своеобразного развития органической модели исторического процесса, которая служит апологии западной цивилизации и культуры. Отметим, что в русской мысли почти никогда первое не было основанием второго.

В рамках подобного подхода мы имеем дело со стремлением представить культуру если не бытийственно, то функционально в качестве автономной и независимой сферы — так, чтобы сам ход ис-



тории представлялся нам процессом своеобразной самодетерминации. С одной стороны, утверждая специфику гуманитарного познания, мы лишаем естественные науки надежды стать основой исторического объяснения. Но, с другой стороны, по тем же причинам оказывается в стороне и религиозно-метафизическая модель истории. Следует отдельно отметить, что даже для представителей других тенденций и течений в философии истории русского зарубежья тема культуры была чрезвычайно значимой. Дело не в том, что обсуждалось (в конце концов, и позитивизм, и религиозно-философская мысль не могут обойти стороной проблему культуры), главное — как это делалось, на каких основаниях и с каким результатом. Лишь обратив внимание не только на содержательную, но и на методологическую сторону вопроса, мы получаем возможность глубже и точнее охарактеризовать развитие философии истории в русском зарубежье во второй четверти XX в.

\*\*\*

Для истории, возможно, более, чем для прочих естественных (в первую очередь) и гуманитарных (в меньшей степени) наук, рациональность процесса познания не столько бесспорный факт, сколько тезис, нуждающийся в постоянном оправдании. Подобные утверждения не только требуют признания того, что прошлое может быть адекватно *реконструировано, воспринято, осознано* (выбор слова зависит от исследовательских установок), но и заставляют нас формулировать предельно общие утверждения о прошлом, механизмах его становления и развития. Но именно в этом ключевом пункте *философия истории* русского зарубежья хронически не способна достигнуть ни единства, ни хотя бы относительного единомыслия. Вопрос о рациональности в истории здесь связан с двумя вопросами: гносеологическим (о рациональности методов) и онтологическим (о рациональности самой истории). Убеждение, что эти вопросы жестко соподчинены, не совсем верно — ведь мы можем представить случай, когда предполагаемый вполне рациональный смысл истории постигается иррационально; либо противоположное — ситуацию, когда рациональные методы приводят нас к выводу об иррациональности истории. Таким образом, не имея возможности дать однозначный ответ на обсуждаемые вопросы, мы должны создать такую систему исследовательских допущений и установок, где каждый мыслитель имел шанс быть для нас не только подсудимым, но и собеседником, голос которого для важен и ценен сам по себе.

#### Список литературы

1. Лиотар Ж.-Ф. Состояние постмодерна. М.; СПб., 1998.
2. Раев М. Россия за рубежом: история культуры русской эмиграции. 1919—1939. М., 1994.





3. Рорти Р. Историография философии: четыре жанра // Джохадзе И.Д. Неопрагматизм Ричарда Рорти. М., 2001. С. 180 – 198.

4. Рорти Р. Постмодернистский буржуазный либерализм // Джохадзе И.Д. Неопрагматизм Ричарда Рорти. М., 2001. С. 199 – 210.

### Об авторе

Владас Ионо Повилайтис – канд. филос. наук, доц., Балтийский федеральный университет им. И. Канта, e-mail: povilaitis@mail.ru

### About author

Dr. Vladas J. Povilaitis, Associate Professor, I. Kant Baltic Federal University, e-mail: povilaitis@mail.ru

42

УДК 101.1:316

## Н. В. Андрейчук

### УНИВЕРСИТЕТСКОЕ ОБРАЗОВАНИЕ И КРИТИЧЕСКОЕ МЫШЛЕНИЕ

*Рассматривается становление, развитие и концептуальное содержание университетского образования в диахроническом и синхроническом измерениях, анализируется его роль в формировании критического мышления; последнее проинтерпретировано в ценностно-инструментальном, а не логико-методологическом смысле.*

*This article considers the development and conceptual content of university education in the diachronic and synchronic dimensions; the author analyses its role in the formation of critical thinking. The latter is interpreted in the value-instrumental rather than logical-methodological sense.*

**Ключевые слова:** глобализация, университет, образование, университетское образование, критическое мышление, цивилизационный кризис, индивидуальность.

**Key words:** globalisation, university, education, university education, critical thinking, crisis of civilisation, individuality.

Глобализационные процессы, происходящие в сегодняшнем мире, оказывают значительное влияние на жизнедеятельность общества, отдельного человека, социокультурные трансформации в целом. Как справедливо отмечает декан философского факультета МГУ В.В. Миронов, «образование в рамках общекультурных трансформационных процессов оказывается в каком-то смысле в центре происходящих изменений. И это не случайно, поскольку, с одной стороны, оно является системообразующей частью культуры, а не просто сферой услуг... А с другой – в систему образования или образовательную деятельность так или иначе втянуто большинство населения любой страны. Относи-