

ПРОБЛЕМЫ РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ

УДК 1 (091)

УНИВЕРСАЛЬНЫЕ ЦЕННОСТИ И МИР НАЦИОНАЛЬНОЙ КУЛЬТУРЫ В ФИЛОСОФИИ П.Б. СТРУВЕ

Б.Л. Губман, А.Э. Варпетян

ФГБОУ ВО «Тверской государственный университет», г. Тверь

Взгляды авторов сфокусированы на генезисе становления концепции ценностных оснований культуры П.Б. Струве. Анализируется трансформация видения этой проблемы русским автором на пути его движения от легального марксизма к синтезу неокантианства и имманентной философии, а затем и к принятию положений русской религиозной философии. Выявлен его подход к истолкованию синтеза универсально-ценностного и национально-самобытного моментов в мире культуры.

Ключевые слова: *культура, ценности, мир национальной культуры, либеральное народничество, неокантианство, имманентная философия, русская религиозная философия.*

Проблема культуры и ее ценностных оснований является стержневой во всех произведениях Струве, включая даже те из них, которые не посвящены специально ее рассмотрению. Даже рассуждая о вопросах экономики и политики, он так или иначе вскрывает их культурно-ценностное измерение. При этом культура мыслится им как сопряженная с тяготением человека к абсолютным и национальным ценностям, которые тесно переплетены между собой. Разумеется, подобный подход предполагал, с одной стороны, поиск философских оснований видения культуры в аксиологическом измерении, а с другой – обобщение обширного материала истории российской и мировой культуры [2; 3]. В его разработке обнаруживается динамика философского мировоззрения Струве и одновременно круг его интересов как историка культуры. В трансформации взглядов русского мыслителя на проблему культуры и ее аксиологического базиса отчетливо прослеживаются изменения, происходящие в целостности его мировоззрения на протяжении его жизненного пути. Очевидно, что именно эта проблема, занимавшая Струве с юношеских гимназических лет, привела к его полемическому неприятию либерального народничества с позиций «легального марксизма», а затем и к критике последнего с платформы неокантианства, за которой последовал фазис обращения к религиозной установке. Мировоззренческая гибкость Струве отчетливо просматривается в сочетании им неокантианского взгляда на проблему культуросоцидания с религиозным видением универсума, в контексте синтеза которых он рассматривает начало веры как глубинно пребывающее в человеке и задающее импульс культуросоцидания, но одновременно также интенсифицирующее его критико-рефлексивное отношение ко всем феноменам, рождающимся в человеческом мире и требующим тонкого осмысления.

Взгляды Струве сформировались в юношеские годы под влиянием славянофильства, и, особенности, воззрений И. Аксакова, который, как он писал уже в зрелые годы, «был в одно и то же время борцом и за права человека и гражданина, и за национальное начало» [5, с. 234]. В это время он вполне сознательно полагал, что человек - продукт мира национальной культуры. И хотя его воззрения посте-

ленно трансформируются в европейски-западнические, он сохраняет это убеждение в значимости национально-культурного начала. Одновременно у славянофилов Струве наследует и либеральную веру в универсальность свободы и прав личности. Однако вскоре Струве, не оставляя собственных либеральных симпатий, принимает европейски-западный взгляд на суть феномена культуры и становится одним из лидеров «легального марксизма». Именно с этих позиций он предпринимает критическое наступление на либеральных народников, доказывая, что Н.К. Михайловский и другие его единомышленники, абсолютизируя архаичность российской крестьянской жизни, сложившуюся в ходе многовекового преобладания общинных структур, не видят реальных свидетельств движения страны по капиталистическому пути.

В полемике Струве с либеральными народниками в работе «Критические заметки об экономическом развитии России» звучат общетеоретические аргументы марксизма, которые он обращает против авторов, защищающих, по их мнению, подлинные устои народной культуры и быта страны как основы экономики. Критикуя позитивистские основания построений Михайловского, его субъективный метод, позволяющий обосновать присущий этому автору способ видения миссии интеллигенции по сохранению культурной традиции народа как базы грядущего устройства социальной жизни и экономики России, Струве уповает на объективность марксистского анализа, именуемого им теорией «экономического материализма». "Материалистическая теория истории, – пишет он, – вполне охватывает и сознательную целесообразную деятельность людей; она только указывает на зависимость ее от материальных экономических условий, выводит ее из последних» [7, с. 55]. Сказанное отнюдь не означает, что Струве отвергает значимость культурного творчества, аксиологических компонентов созидания истории, но он полагает их в конечном итоге производными от глубинных экономических процессов. Анализ его текста свидетельствует о том, что уже тогда он отчетливо осознавал дилемму наличного бытия и телеологии индивидуальной деятельности, сущего и должного, зафиксированную И. Кантом, но полагал ее вполне адекватно интерпретируемой в границах историко-материалистической формулы о финальной детерминации всех явлений общественной жизни экономическим базисом. Интересно, что, цитируя рядом с высказываниями К. Маркса и Ф. Энгельса, положения работ А. Рия или Г. Зиммеля, Струве не выявляет позитивного смысла переосмысления ими кантовского учения применительно к тематике «науки о культуре». Этот сюжет появляется несколькими годами позже, когда он приступает к ревизии ортодоксальный марксизм, расставаясь с его «легальной» версией. Пока же его вполне удовлетворяет инструментарий «объективного» анализа социокультурных реалий, предложенный ортодоксальной марксистской платформой, применительно к поставленной им цели доказательства неправомочности того рассмотрения истории и будущего России, который был предложен либеральными народниками.

В рядах либеральных народников Струве обнаруживал как славянофильское по доминантной направленности, так и западническое по своим целям направления. Именно последнее, представленное наиболее весомо построениями Михайловского и его идейных соратников, виделось Струве наиболее весомым в теоретическом смысле и потому достойным его подробного анализа и критики. Всех теоретиков народничества, несмотря на различия их ценностных предпочтений, симпатий западнически-европейского или национально-почвенного характера, как справедливо полагает Струве, объединяет вера в самобытность развития России. Именно в этом обстоятельстве Струве усматривает в народничестве вне

зависимости от его окраски продолжение славянофильского типа теоретизирования. Свою же позицию он видит прямым следствием западничеству в его неприятии платформы славянофильства. «Наши народники, - говорит он, - могут возражать нам прямо фразами самого Чаадаева, но его дух унаследован теми, кто признает единство цивилизации России и Запада и делает из этой посылки все дальнейшие, хотя бы и самые горькие, выводы» [там же, с. 29]. Современное западничество, однако, по мысли Струве, не может и не должно вести свою полемику с наследниками славянофильства на базе старой аргументации, а, напротив, призвано искать новые средства анализа российской действительности. На этапе своей принадлежности к «легальному марксизму» Струве в своей полемике с либеральным народничеством прибегает к марксистским представлениям, делая их средством аналитики и особенностей культурного развития России.

Поскольку Россия, на его взгляд, вступила на путь капиталистического развития, традиционно-патриархальные, общинные черты ее культуры подлежат закономерному разложению. Идеализация общинно-патриархальных форм крестьянской жизни рассматривается Струве как недопустимый романтизм, который далек от строгости марксистского научного анализа, фиксирующей суровые реалии вторжения общих для России и Запада рациональных форм устройства социальной и культурной жизни капиталистической эпохи. Характерно, что расставание Струве с юношеским славянофильским романтическим отношением к уравнительной архаике быта соседской общины, «артельности» и его переход к «легальному марксизму» состоялись, как впоследствии признавался он сам, первоначально под влиянием эпистолярной полемики И.С. Тургенева с его другом А.И. Герценом, верившим в органическую мощь общинных начал «русского социализма» [15, с. 288]. Тургенев «герценовской вере в “самобытные” русские начала, совпадающие с социалистическим идеалом, противопоставляет свой идеал свободы и веру в постепенную эволюцию человеческих отношений на основе страшно трудно доступного всему человечеству, и в особенности русскому народу, начала свободы» [там же, с. 286]. Именно эта мыслительная установка диктует по сути либеральный характер, предложенной Струве «легально-марксистской» критики «либерального народничества».

Дух критики Михайловского и других представителей либерального народничества, присутствующий в сочинениях Струве «легально-марксистского» периода его творчества, отнюдь не связан с призывом к немедленным радикально-революционным переменам. Струве приходит к выводу, что «капитализм не только зло, но и могущественный фактор культурного прогресса, – фактор не только разрушающий, но и созидающий» [там же, с. 287]. В отличие от либеральных народников с их видением будущего России как сопряженного с опорой на патриархальные основы быта соседской общины, давно ушедшей в небытие в Западной Европе, Струве на «легально-марксистском» витке его биографии говорит о приходе капиталистических начал как позитивном для страны факторе, всемерно акцентируя его культурное значение. «Вся современная материальная и духовная культура, – заключает он, – связана с капитализмом: она выросла вместе с ним и на его почве. Мы же, ослепленные каким-то непомерным национальным тщеславием, мним заменить трудную культурную работу целых поколений, суровую борьбу общественных классов, экономических сил и интересов построениями нашей собственной “критической мысли”, которая открыла трогательное совпадение народно-бытовых форм со своими собственными идеалами» [там же, с. 288]. Рассуждая в ключе объективного марксистского анализа, Струве в этот период эволюции его мысли по сути рассматривает культуру в духе ее конечной

обусловленности глубинными процессами экономического и социального развития. Именно поэтому его вердикт народническому типу теоретизирования выглядит однозначно отрицательным и ироничным.

Михайловский и его соратники рисуются Струве нежелающими видеть фактическое положение дел и трудности пути рационализации всех сторон национальной культуры, без которой немислим капитализм, пришедший в Россию, а уповают на реализацию союза патриархальной традиции народного быта и собственных идеалов, которые основаны на неприятии и нобличении негативных сторон буржуазного строя. В свете подобной критики либерального народничества Струве говорит о необходимости «признать нашу некультурность» и «пойти на вычку» к капитализму [там же, с. 288]. Такой вывод вполне роднит его рассуждения с радикальной критикой реалий российского общества и культуры, которая присутствует в трудах К. Маркса, Ф. Энгельса и Г.В. Плеханова, отнюдь не считавших, что Россия готова к радикальным социалистическим преобразованиям. Иного мнения придерживался В.И. Ленин, который полагал, что культурная отсталость страны отнюдь не является аргументом против скорейшего осуществления социалистической революции [4, с. 45].

Вскоре после завершения полемики с либеральными народниками в творчестве Струве появляется мотив «недостаточности» марксистского понимания культуры как итога развития общественного целого, детерминированного в финальной инстанции причинами экономического характера. При этом вполне логично срабатывает и ранее присутствовавший в его размышлениях момент интереса к наследию Канта и неокантианству, о чем говорит и сам Струве, отмечая преемственность в развитии собственной мысли [12, с. 121]. Вслед за неокантианцами Струве отвергает продуктивность признания «вещей в себе» как непоследовательного допущения Канта. Исток культурного творчества Струве обнаруживает в гносеологически зафиксированном Кантом неустранимом противоречии свободы и необходимости. Только наделенный спонтанностью свободного выбора индивид, с его точки зрения, способен творчески создавать культуру.

«Противоречие идеи свободы и необходимости, – пишет Струве, – есть бесспорный факт того внутреннего опыта, к описанию и анализу которого сводится теория познания или гносеология» [12, с. 120–121]. Это противоречие, как представляется ему, не имеет чисто логического статуса. Закон противоречия позволяет, как констатирует Струве, продемонстрировать и устранить логическое противоречие на базе эмпирических данных или же метафизического теоретизирования. Поскольку же противоречие свободы и необходимости не может быть охарактеризовано как чисто логическое, обнаруживается, на его взгляд, неустранимый гносеологический и психологически переживаемый конфликт необходимости и свободы. В приведенном фрагменте Струве необоснованно сводит гносеологически фиксированное противоречие свободы и необходимости к психологическому переживанию их полярности. Переживание противоречия отлично от его четкой гносеологической фиксации в рефлексивно-логическом плане, как это, например, сделал Кант, показав исходную антиномичность свободы и необходимости, запечатлеваемую разумом.

Именно Кант, как полагает Струве, предлагает верный взгляд на культурное творчество человека, которое нередуцируемо к наличным обстоятельствам его жизни, акцентуируемым марксистской теорией. Кант зафиксировал, как известно, дуальность человеческого существования: если рассматривать индивида как объектно-вещное образование среди иных

эмпирически фиксируемых феноменов, то в этом случае он подчинен причинно-следственным связям, но таким образом игнорируется то обстоятельство, что он наделен также свободой, открывающей его принадлежность к миру умопостигаемых вещей в себе. В этой способности свободной самореализации человека, его неподчиненности наличным обстоятельствам и укоренен его дар самопревосхождения, культуросозидания. Рассуждая таким образом, Кант подготовил почву для осознания гносеологически фиксируемой неустранимой антиномии свободы и необходимости в плоскости онтологии человеческого существования, что было сделано позднее М. Хайдеггером. Сам Кант и его неокантианские последователи не сделали этого шага, необходимого для понимания природы культурного творчества. Струве также остается в пределах неокантианской модели мышления, прямо переходя от гносеологически запечатлеваемой антиномии свободы и необходимости непосредственно к трактовке свободы культуросозидания.

Материалистическое понимание истории рисуется Струве как «грандиозная попытка» ввести историю в сферу «научного опыта» с предполагаемым им обращением к необходимости, причинно-следственным связям, способным объяснить происходящее, опираясь на объективно фиксируемые факты. «Но история в то же время делается людьми, стремящимися к осуществлению своих целей, действующими во имя своих идеалов. Ставить цели и стремиться к их осуществлению можно только при сознании своей свободы» [12, с. 120]. Следовательно, ракурс свободного человеческого творчества, который предполагает взгляд на человеческие деяния вне истолкования таковых в перспективе фиксируемых причинно-следственных связей, номологических обобщений есть, сообразно с учением Струве, ключ к пониманию феномена культуры. Последний непредставим вне свободного полагания людьми своих целей и идеалов, которые мыслятся им в отличие от периода поклонения «экономическому материализму» как не терпящие погружения в прокрустово ложе исторической необходимости. Критикуя «недостаточность» марксизма на этапе расставания с ним, Струве допускает своеобразную возможность двойственного описания социокультурного мира: марксистский объективирующий подход он полагает вполне совместимым с телеологическим конструированием мира целей, пример которого представлен в сочинениях неокантианца Р. Штаммлера, отнюдь не во всех своих моментах вызывающих одобрение русского автора.

Размышляя в своем эссе о «Свободе и исторической необходимости» о природе объективности мира явлений, которой противостоит свободная самореализация личности, Струве интерпретирует ее как нечто интесубъективно общезначимое. При этом он полагает, что понятие объективно общезначимого не может быть понято только в духе кантианской нормативной организации логики сознания, ибо кроме нее встает вопрос о принимаемом в человеческом сообществе содержательном наполнении сознания, именуемом им «материальным». В данной связи Струве считает необходимым дополнить неокантианские рассуждения положениями имманентной философии В. Шуппе. «Объекты даны нам, как содержания сознания, а сознание находится в неразрывной связи со своим содержанием: это – основное положение гносеологического монизма или имманентной философии» [там же, с. 125]. Таким образом, на статус объективности могут претендовать те интесубъективно констатируемые вещи, свойства и отношения, которые устойчиво присутствуют в коллективном опыте человеческого сообщества. Все устойчиво чувственно запечатлеваемые и

мыслимые как константно воспроизводимые и находящиеся в устойчиво репродуцируемых отношениях взаимосвязи феномены выступают для нас в качестве реальности intersubjectively значимого опыта. Бытие, в подобном понимании, оказывается имманентно присутствующим в сознании и неотрывным от него. Реалистически звучащие положения имманентной философии, отрицающей существование «вещей в себе» и настаивающей на реальности прежде всего эмпирически данного, во многом близки неокантианству, для которого, правда, мыслимое представляет бытие.

В полемике с неокантианством Струве отрицает равенство статуса объективности применительно к данности бытия и должного. «Если бытие (= объективности) есть особое качество или форма представлений, то долженствование есть качество совсем иное, чем бытие, форма, совершенно отличная от него. Отрицая это, мы порываем связь между объективностью и реальностью» [там же, с. 129]. Ставя должное как то, что связано с целями и идеалами людей, в положение феномена не реализованного, а желаемого, Струве одновременно выражает сомнение в его способности быть объективным и общезначимым. Комментируя позицию по этому вопросу неокантианца Р. Штаммлера, он пишет: «Ошибка Штаммлера и, конечно, тоже Канта, являющаяся одной из многочисленных кантовских непоследовательностей, начинается с навязывания свободе и воле чуждых им понятий закона, закономерности, объективности» [там же, с. 131]. Деонтологическое конструирование мира нравственного и правового долженствования как центральная установка кантовской мысли, унаследованная неокантианцами, оказывается неприемлемой для Струве. Отсюда, разумеется, следует сомнение в универсальности и общезначимости сформулированного Кантом категорического императива, хотя впоследствии на этапе разработки национальной модели либерализма он не будет столь категоричен в этом вопросе.

Дуализм данного и должного результирует, по Струве, в своеобразном параллельном существовании описания социокультурной реальности в духе «научного опыта» и социального идеала. Последовательно придерживаясь кантовского завета, он говорит о невозможности выведения социального идеала из аналитического рассмотрения социокультурной реальности. И конечно же, такого рода критика была в первую очередь адресована марксистской теории. Признавая, что те или иные идеальные проекции могут лишь в большей или меньшей степени отвечать объективной аналитике социокультурных событий, Струве решительно отказывается признать возможность обоснованности принимаемого за должное сущим, наличным материалом, эксплицированным в некоторой универсалистской перспективе. Впоследствии, после того как марксизм с его схематикой социокультурного развития будет окончательно отвергнут им даже в «легальной» редакции, критика исторического универсализма обогащается им в «сингуляристском» или «номиналистическом» духе, находя кульминацию в принятии идеально-типической методологии М. Вебера. Пока же на этапе «легального марксизма» такого рода построения коррелируют с созданием в политическом плане особого русского варианта «этического социализма».

Размышления Струве о свободе и исторической необходимости, предпринятые еще на этапе его «легально-марксистской» карьеры, оставляли множество вопросов, на которые он должен был ответить, расставаясь с марксизмом как доктриной и политической программой. Отвержение кантовской деонтологической перспективы в духе психологизма ставило на повестку дня проблему возможности обретения в мире должного абсолютных основания

ценностного характера. В этом отношении полемика с Кантом и неокантианцами с позиций принятия некоторых тезисов имманентной философии была чревата релятивизмом и оставляла множество открытых вопросов. Новым моментом в развитии мировоззрения Струве, прямо повлиявшим на его понимание культурного творчества, стало обращение к религиозной перспективе, позволявшей узреть в мире свободы, плюрализма контекстов ее реализации и ценностных альтернатив некие абсолютные аксиологические ориентиры. В статьях «К характеристике нашего философского развития», опубликованной в «Проблемах идеализма», «К вопросу о морали», «Заметки о Гауптмане и Ницше», «Памяти Владимира Соловьева» (сборник «На разные темы»), а также в предисловии к книге Н.А. Бердяева «Субъективизм и индивидуализм в общественной философии» и других работах эта проблематика выходит на передний план философских исканий Струве.

Поворот русской мысли к религиозной метафизике и ее абсолютным ценностным горизонтам Струве объясняет так: «Пока русский позитивизм искал решения, то в объективном Конте, то в Конте субъективном, то в Канте и неокантианстве, то в социальном материализме Маркса, то примирял учение Маркса с Кантом, Рилем, Зиммелем, Авенариусом и даже г. Михайловским, то противопоставлял его всем другим построениям, как едино-спасающее, русская метафизика создала блестящую, оригинальную по обоснованию и формулировке старых религиозных, метафизических и моральных идей онтологию и этику Владимира Соловьева, стройную систему Чичерина, возможный богатыми выводами панпсихизм Козлова и его учеников, “конкретный идеализм” кн. С.Н. Трубецкого» [8, с. 187]. И хотя Струве не разделял прямо какую-либо конкретную платформу русской религиозной мысли, ему импонирует в целом ее установка, обращение к божественному абсолюту как обладающему в своей трансцендентности миру и непостижимости ценностными бытийными определениями, способными служить основанием человеческой культуры. Русская метафизика представляется Струве направлением отечественной мысли, которое, наряду с призывом увидеть абсолютные ценностные основания культуры, сумело развенчать любые формы национального партикуляризма, ограниченности, смешения религиозного и государственно-политического начал. С этой точки зрения Струве демонстрирует особую ценность наследия В.С. Соловьева [10, с. 202]. В его понимании, не метафизика, а философско-политическая публицистика этого мыслителя составляет главное звено его творчества, обладающее значимостью для современного состояния общества и культуры.

«Тот, кто открыто становится на сторону идеализма, – декларирует в 1901 г. свое новое философское кредо Струве, – должен также открыто порвать с метафизикой Маркса» [11, с. 343]. Подобно другим русским авторам, избравшим после расставания с марксизмом для обоснования собственного видения ценностного базиса культуры религиозно-метафизическую платформу, Струве вступает в полемику с идеями Ф. Ницше и неокантианства. Наряду с марксизмом и позитивизмом именно ницшеанство и неокантианство обладали на рубеже XX века достаточным влиянием на русскую интеллектуальную элиту. Дав критику позитивистски фундированного мировоззрения Михайловского и расставаясь с «легальным марксизмом», Струве отвергает ницшеанский ценностный релятивизм, но одновременно не приемлет аксиологическую платформу неокантианства, критически дополняя ее в духе имманентной философии Шуппе.

«Ницше, – констатирует Струве,-признавал неограниченное я "единственной нормой нашего поведения» [6, с. 510]. Подобную установку Струве полагает гипертрофированным вариантом морали эвдемонизма. Эти крайности эвдемонизма в ницшеанской морали рисуются ему мотивированными попыткой изгнания из сферы морали постоянной борьбы за начало добра, его утверждение во внутренней мире человека. Струве решительно отказывается принять ницшеанский ценностный релятивизм. Одновременно ему чужд и неокантианский вариант теории ценностей как основания философского знания.

Струве критикует кантианство за трактовку познания всецело в логико-нормативной плоскости, исключаяющей, на его взгляд, интерес к содержательному наполнению знания, за кажущееся ему неправомерным однозначно универсалистски-нормативное истолкование ценностных проблем, а также за аксиологизацию познавательной сферы. Эта критическая полемика с неокантианством такими ведущими теоретиками Баденской школы, как В. Виндельбанд и Г. Риккерт не означает, однако, разрыва с неокантианским типом теоретизирования, а, скорее, связано с желанием Струве несколько скорректировать платформу этого направления идеями имманентной философии Шуппе.

Характерно, что Струве на страницах своего предисловия к книге Бердяева о субъективизме и объективизме в общественной философии выступает с критикой своего коллеги в плане его слишком жесткого следования неокантианской нормативно-логической трактовке познания, которая видится ему справедливо представленной в общих и существенных чертах в «Прелюдиях» Виндельбанда. Струве считает важным подчеркнуть свою солидарность с имманентной философией Шуппе и даже именует собственный подход «гносеологическим позитивизмом», продолжая линию рассуждений статьи «Свобода и историческая необходимость» [11, с. 357]. Одновременно он говорит о собственных расхождениях с позитивизмом, имеющим «дурной привкус» в силу стремления редуцировать все к эмпирически данному, исключая правомерную нормативно-логическую трактовку процесса познания. При этом, однако, он решительно не соглашается с неокантианством и принимающим его положения Бердяевым в попытке отыскать объективную нормативную структуру морального и эстетического сознания. Если неокантианская трактовка нормативно-логических основ сознания принимается Струве, то он отказывается видеть в области свободной активности личности, телеологии целеполагания объективные нормы, выявляемые критической рефлексией.

Расхождения Струве с Баденской школой неокантианства выглядят весьма серьезными. В полемике с Виндельбандом и Риккертом Струве настаивает на представляющемся ему неверным объединении ими сфер гносеологии и аксиологии, введении ценностного измерения в рассмотрение проблем постижения действительности. «Нормативный характер родового сознания, или сознания вообще, которому соответствует объективный мир логических законов бытия, всецело определяется присущей этому миру естественной принудительностью для каждого эмпирического сознания. Включать в это родовое и объективное сознание этические и эстетические нормы – как это делает большинство немецких философов – значит произвольной аналогией расширять область объективного и общеобязательного» [там же, с. 369]. Отвергая истолкование проблемы универсальных нормативно-ценностных оснований сознания в редакции неокантианцев Баденской школы, Струве оказывается в ситуации, когда для него

по сути теряет смысл и вся цепь их рассуждений о разграничении наук о природе и наук о культуре.

Построения Виндельбанда и Риккерта опираются на понимании культурной реальности как воплощающей общезначимые ценности в уникальном многообразии их проявлений [1, с. 48]. Отнесение к ценности составляет для Риккерта, создавшего в поздний период своей деятельности достаточно проработанную онтологию ценностей, основание возможности объективно судить о реалиях культуры, хотя он и говорит о субъективизме оценок относительно таковых. Рассуждая о субъективистском характере этических и эстетических нормативно-ценностных представлений, Струве отчетливо осознавал, что подобная платформа чревата крайним релятивизмом. Именно поэтому отрицание универсализма ценностно-нормативных представлений, раскрываемых средствами трансцендентальной рефлексии, в финальной инстанции приводит русского автора к попытке преодолеть релятивизм, утверждая, что только религиозная вера способна открыть субъекту ценностные абсолюты. Они-то и выступают, по Струве, в качестве трансцендентного по отношению к эмпирически постижимому миру основания культуросозидания. «Абсолютное добро и заключается в том, чтобы человек, как таковой, как личность, следовательно, всякий человек, свободно содержал в себе и творил абсолютную истину и абсолютную красоту» [там же, с. 377], – заключает он. Абсолюты, открываемые верой как определения высшего божественного бытия, становятся, по Струве, спасительным основанием, избавляющим культуру от опасности релятивизма.

Вера в абсолютные ценностные основания культуры соединяется в построениях Струве с утверждением последовательной номиналистической или «сингуляристской» позиции по отношению к миру в целом и человеческой культуре в частности. «Противоположности универсалистского и сингуляристского подхода понимания аналогична в области логики антитеза: реализм и номинализм» [13, с. 533]. Под влиянием не только неокантианства, но различных форм эмпириокритицизма и неопозитивистского логического атомизма, а также прагматизма Струве приходит к жесткому отвержению любых универсалистских конструкций, притязающих на объяснение целостности социокультурного развития. В данной связи после отречения от марксизма Струве настоятельно подчеркивает, что его теоретическим основанием является гегелевский универсализм, порождающий схематизацию социокультурной реальности и ведущий к забвению уникального и неповторимого [там же, с. 533]. Признание уникальности реалий социокультурных феноменов, происходящее несомненно под влиянием Виндельбанда и Риккерта, не ведет Струве, однако, к чисто дескриптивному идеалу их описания, а, напротив, в противовес крайнему номинализму заставляет задуматься о возможности обобщений в этой сфере.

Характерно, что уникальность социокультурных реалий связывается Струве с идеей о том, что иррациональное и рациональное шагают рука об руку в созидании таковых. Он убежден в том, что неповторимость явлений, создаваемых людьми, связана с непредсказуемой конфигурацией взаимосвязи их ориентированной волей деятельности в той или иной исторической ситуации. Вслед за Гегелем он констатирует своеобразную «хитрость разума», прокладывающего себе путь в контексте истории через многообразие случайностей, сопряженных с разнонаправленностью устремлений и деятельности отдельных личностей. И все же, вероятно, под влиянием М. Вебера, с идеями которого он был хорошо знаком, Струве выражает уверенность в том, что рациональные стереотипы межчеловеческих связей последовательно подтверждаются в коллективных деяниях людей. Он

приходит к заключению, что «частичная рационализация общественно-экономического процесса возможна», а человечество «несомненно движется по пути все большей и большей рационализации его» [9, с. 555]. Историко-культурный процесс предстает, в его понимании, как постоянное стремление людей утвердить стандарты рациональности в поле иррационального. Подобный подход делает понятным предпочтение Струве веберовской теории идеальных типов как платформы анализа и обобщения социокультурных феноменов.

Струве соглашается с определением М. Вебером идеальных типов как «теоретических утопий», полученных «путем мысленного потенцирования некоторых определенных элементов действительности» [14, с. 116]. Продолжая свои размышления, он говорит об идеальных типах как не являющихся «отображением» или «стилизацией» действительности, а «логических конструкциях», которые опираются на избираемый принцип. Таким образом, трактовка индивидуализирующего характера наук о культуре в сочинениях Струве исходит не из риккертского подхода, а из стратегии идеально-типического воспроизведения социокультурной реальности М. Вебера. Последний, как известно, полагал возможным разделить идеально-типические конструкции на социологические и исторические. Струве, по всей видимости, принимает подобного рода демаркацию идеальных типов по степени их общности. Свой взгляд на продуктивность идеально-типического конструирования он изложил применительно к истории хозяйственной жизни, но очевидно, что его воззрения на феномены культуры и политики также выстраиваются в целом именно в этом ракурсе. Идеально-типическое конструирование социокультурных феноменов в перспективе воззрений М. Вебера позволяет осмысливать их как сингулярно-неповторимые и одновременно не исключает в них поиск особенного, сочетания единичного и общего, роднящего их с некоторым множеством аналогичных предметностей мысли.

В целом философско-теоретическое видение культуры складывается у Струве в 1905 г., хотя и далее многие важные аспекты этой проблемы продолжают уточняться и развиваться им на фоне меняющихся социально-политических обстоятельств. Осенью этого года Струве и С.Л. Франк, работавшие вместе в Париже в редакции журнала «Освобождение», приступили к написанию книги, посвященной проблеме культуры. Проект так и не был реализован в полной мере, в силу обстоятельств личной жизни Струве и начавшейся первой русской революции, побудившей его к активному включению в поток политических событий на родине. Однако совместная позиция двух авторов оказалась все же представленной в написанной ими главе «Культура и свобода», которая была опубликована в 1906 г. в двух номерах «Полярной звезды», а также в напечатанной в том же издании сольной статье Струве «Индивидуализм и социализм», которая содержала материал незаконченной главы будущего труда. Концептуальные выкладки Франка и Струве стали основанием всех дальнейших размышлений этих авторов по проблеме взаимосвязи культуры и политики. Они реализованы в многочисленных философско-публицистических статьях Струве, написанных как до Октябрьской революции 1917 г., так и в эмигрантский период его деятельности.

Струве и Франк предлагают следующее определение: «Культура есть совокупность абсолютных ценностей, созданных и создаваемых человечеством и составляющих его духовно-общественное бытие. В сознании человечества живет ряд вечных идеалов – истина, добро, красота, святости, – подвигающих его на творчество научное, художественное, моральное и религиозное» [17, с. 132]. Культура, таким образом, предстает как совокупность прежде всего духовно-ценностных абсолютов, выступающих как идеальные целевые ориентиры, к кото-

рым устремлена свободная творческая деятельность человека. Учитывая предшествующую полемику Струве с неокантианской аксиологией, приведшую его к религиозному прочтению природы ценностных абсолютов, родственному трактовке этого вопроса Франком, становится понятным, что именно устремленность личности к трансисторическому божественному основанию всего существующего и есть, в их понимании, источник, который инспирирует культурное творчество. Культура рисуется им как живая эстафета воплощения и аккумуляции в исторически преходящей форме полноты ценностных абсолютов сменяющимися друг друга поколениями людей. «Собирательная жизнь человечества» предстает, таким образом, как трансляция культурной традиции. В религиозно-философской перспективе этот процесс рисуется как «сошествие на землю духа святого в трудах и завоеваниях всего человечества» [17, с. 133]. Предполагая божественный источник инспирации культурного творчества личности и человечества в целом, Струве, однако, ограничивается констатацией этого мистического побудительного импульса и не идет по пути создания развитой философско-теологической концепции, хотя в его совместном с Франком труде и звучит идея богочеловечества как носителя культуры, заимствованная у В.С. Соловьева.

Рассматривая культуру как незапрограммированный процесс борьбы различных тенденций, воплощающихся в панораме той или иной эпохи истории, где происходит непрекращающийся эксперимент переоценки ценностных приоритетов (возвеличения науки в противовес религии, или же, напротив, – религии в оппозиции науке, поклонения чистой морали как антиподу политике, или же – политике как возвышающейся в своей прагматике над моральными соображениями, и т. д.), Струве и Франк акцентируют ее значение как совершенствования духовной стороны жизни личности и человеческого сообщества. В этом смысле, как справедливо подчеркивается ими, в культуре все пропитано духовными устремлениями, даже если речь идет о материальной стороне жизнедеятельности людей. «С точки зрения этого понятия культуры не может быть, собственно говоря, культуры в материальном смысле; то, что обычно зовется материальной культурой, имеет значение только подготовительное, служебное по отношению к истинной культуре: оно есть его необходимый спутник и пособник» [там же, с. 134]. Материальная культура представляется Струве и Франку необходимой составляющей культуры как таковой, хотя и характеризуется ими как «внешняя ее сторона», связанная с практическими устремлениями человека. Характеризуя ее, они подвергают критике утилитаризм современной им европейской культуры.

Утилитаризм и полярный ему аскетизм рисуются Струве и Франку двумя враждебными направлениями, каждое из которых по-своему атакует культуру. «Утилитаризм отвергает культуру, так как не признает вообще никаких абсолютных ценностей, выводя все ценности из практической пользы, из низших субъективных потребностей; аскетизм отвергает культуру, так как признает только одну абсолютную ценность – моральную – и считает все остальные ценности призраками и порождением сатаны» [там же, с. 135]. Каждая из этих крайностей, таким образом, по-своему враждебна идее культуры: утилитаризм по сути связан с отвержением «божественного духа» человека во имя удовлетворения его всецело земных потребностей, тогда как аскетизм не приемлет «земное строительство», указывая на его связь с Абсолютом. По Струве и Франку, обе крайности враждебны идее богочеловечества, стремящегося к воплощению ценностных абсолютов в земной жизни людей.

Оба автора считают, что эти крайности сходятся в современной им русской культуре. Утилитаризм, как полагают они, символически представлен в лице

Д.И. Писарева, отвергавшего Пушкина во имя «печного горшка», а аскетизм – в проповеди «чистоты нравственной жизни» Л.Н. Толстого. В финальной инстанции и аскетизм, и утилитаризм, как полагают Струве и Франк, сливаются воедино в сознании современного им русского интеллигента, отмеченном печатью нигилизма – неприятия духовно-ценностных абсолютов.

«Мы, верящие в культуру, усматривающие в науке, искусстве, религии, морали и политике одну общую великую сокровищницу человечества, которую надо беречь и пополнять, а не разрушать и отвергать, не могущие допустить, чтоб идеал состоял не в духовном богатстве, а в духовной бедности – мы противопоставляем этому традиционному русскому нигилизму идею гуманизма. Под гуманизмом мы разумеем идеализм, веру в абсолютные ценности, соединенную с верой в человечество и его творческие задачи на земле», – формулируют собственную установку Струве и Франк [там же, с. 136–137]. Они открыто провозглашают себя сторонниками синтеза христианства и возрожденческого по своим истокам гуманизма, что делает их построения созвучными, например, таким западноевропейским теоретикам, как Ж. Маритен, Э. Мунье и П. Тейяр де Шарден.

Культура мыслится Струве и Франком в контексте их совместной работы как базирующаяся на феномене личностного творчества, укорененного в свободе как способности превосходить наличную ситуацию. Это, в свою очередь, порождает вопрос о взаимосвязи существующего состояния культуры и личности. «Культура существует не вне людей, а в людях и ими. Но в то же время каждая новая личность, рождаясь в данной культуре и живя ею все-таки как личность, и противостоит ей. Для каждой данной личности культура есть нечто объективное, вне ее данное, из чего она черпает, что она оценивает и критикует. Отсюда возникает вопрос об отношении между культурой и личностью» [там же, с. 138–139]. Стремление к Абсолюту рассматривается авторами «Очерков философии культуры» как инстанция, побуждающая к превосхождению наличного состояния культуры, оказывающего формирующее воздействие на «Я» личности. Своеобразная полярность наличного бытия культурных ценностей и свободного творчества, устремленного к аксиологическим ликам божественного бытия, составляет основу динамики ничем не программируемого развития культуры.

Провозглашая свободу личности как «первое и существеннейшее условие культуры», Струве и Франк полагают, что общество должно принять безоговорочно право каждого на созидание идеала. Нарушение этого принципа означает для этих авторов своеобразное «подрезание корней» древа культуры, лишаящее его питательных соков и губительное для общественной среды. Свобода как средство духовного прогресса истолковывается ими одновременно и как цель такового. В сказанном несомненно звучит лейтмотив немецкой классической философии, фиксирующей как цель культурно-исторического процесса создание условий свободного развития личности. Само по себе уважение человеческой свободы, по Струве и Франку, есть продукт истории, к которому, как им представляется, пришло в целом современное человечество.

Провозглашая личность как уникальную носительницу свободы высшей ценностью, Струве и Франк по сути воспроизводят формулу кантовского категорического императива. «Человек есть святыня, он не должен быть средством ни для других людей, ни для каких-либо объективных, вне его лежащих целей. Стоит только отказаться от этого начала, и нет уже более никакой остановки на пути превращения человека в средство» [там же, с. 142]. После принятия этой формулы, которая не устраивала его на начальном этапе его творчества в период полемики с марксистским объективизмом и кантовской деонтологией, Струве и позднее бу-

дет придерживаться ее и многократно воспроизводить в своих трудах. Само позитивное прочтение категорического императива стало для него оборотной стороной принятия религиозного мирозерцания, ибо теперь человеческая личность оказывается для него, равно как и для его соавтора автономным носителем духовного начала как «святыни», на которую недопустимо какое-либо посягательство [там же, с. 144]. Отныне этот тезис звучит постоянным рефреном во всех произведениях Струве, написанных в период между двумя русскими революциями и в зарубежной эмиграции.

Культура рисуется авторами «Очерков философии культуры» как непрерывная гуманизация и рационализация жизни людей. «Подобно тому, как в отдельной личности рост сознания и духовности выражается в подчинении инстинктов, произвольных влечений, случайных ассоциаций мысли центральному, руководящему “я”, так и в коллективном бытии людей культура означает развитие планомерности и сознательности собирательной жизни, расширение власти духа над исторической жизнью» [там же, с. 142]. Позднее Струве, продолжая этот круг размышлений, выделил как итог культуросозидательной деятельности людей по рационализации различных граней собственной жизни оформление различных социальных подсистем. К их числу он относил следующие основные социокультурные целостности: религию, нравственность, искусство, науку, право, хозяйство [16, с. 142]. Рассуждая о значимости процесса рационализации общественной жизни средствами культуры, Струве и Франк со всей очевидностью используют стратегию, уходящую своими корнями в наследие немецкой классической философии. При этом ими ставится проблема влияния результатов рационализации социокультурной реальности на судьбы личностного развития, ставшая одной из стержневых в западной философии XX в. Обращаясь к ней, Струве и Франк верно подмечают амбивалентность результатов всемерной рационализации социокультурной реальности, ее не только позитивные, но и негативные итоги. Неся позитивные плоды, рационализация оказывается чреватой властным подавлением индивидуально-личностного начала, его подчинением «наиндивидуальной воле». «В этом смысле, – справедливо заключают русские теоретики, – сама идея культуры, можно сказать, наталкивает сознание на мысль о власти и ее деспотизме» [17, с. 142]. Итогом этого процесса становится по сути постоянно углубляющееся отчуждение личности. Сама постановка вопроса и ракурс его рассмотрения поразительно созвучны идеям Ф. Ницше и М. Вебера, теоретиков экзистенциализма, неомарксизма и постструктурализма. Вполне логичным итогом подобного видения судеб культуры оказывается обсуждение ее властно-политического измерения.

Струве и Франк убеждены, что развитие культуры наряду с универсалистской перспективой предполагает также внимание к ее национальным формам, выяснение конкретной взаимосвязи интеллектуальной элиты с народом в каждой из них. В их совместном труде уже намечена тема динамики взаимосвязи русской интеллигенции как элитного культуросозидательного слоя с народом, дана критика утилитаристских и аскетических подходов к трактовке идеи культуры, которые были, в понимании Струве и Франка, распространены в отечественной интеллектуальной среде, влияющей на сознание масс и создание взрывоопасной революционной ситуации, чреватой общенациональной катастрофой. Впоследствии Струве, как и его соавтор, развил этот сюжет на фоне потрясений двух русских революций, Первой мировой войны и последующих событий. Обличение русской интеллигенции, ее культурных и политических устремлений станет постоянно возвращающейся темой его произведений.

Предложенное Струве и Франком видение культуры созвучно задачам развития русской национальной культуры, которая при всей ее самобытности разделяет ценностные основания европейской традиции. «Понимая и ценя национальность – тоже как культурный фактор, – мы хотим быть гражданами европейского мира и участниками его культуры, *citoyens du monde civilisé*, и твердо веруем, что приобщение к культуре не убивает, а развивает совесть, что содействие культурному прогрессу, основанное на уважении к человеческому духу, не может быть грехом ни перед Богом, ни перед народом» [там же, с. 137]. Именно поэтому Россия, по мысли Струве и Франка, не должна отрекаться от универсалистской по ее содержанию идеи культуры, стремясь к развитию собственной национальной самобытности. Единство европеизма и национальных культурных ценностей становится лейтмотивом творчества Струве, реализуясь в его либерально-консервативной политической программе, литературно-публицистическом наследии на протяжении всей его жизни. При этом нельзя не заметить, что его размышления всегда питало глубокое понимание и знание реалий русской истории и наследия творцов многогранной национальной культурной традиции.

Видение феномена культуры в единстве его универсального и национального измерения сложилось в творчестве П.Б. Струве сложилось в целом к рубежу 1905 г. и затем получило развитие на фоне событий истории и перипетий его личной биографии. Возникнув первоначально на базе «легально-марксистских» идей и борьбы с либеральным народничеством, оно претерпело радикальную трансформацию под воздействием ассимиляции построений неокантианства и имманентной философии. Приняв кантовское противопоставления мира налично данного и свободной творческой активности личности, созидающей культуру, Струве полагал невозможным обнаружение универсальных ценностей в контексте человеческой деятельности, отличающейся неповторимым своеобразием устремлений. Такой ход его размышлений препятствовал на фоне провозглашаемой приверженности номинализму принятию концепции культуры, равно как и разграничению наук о природе и наук о культуре в духе Баденской школы неокантианства. Расходясь во взглядах с В. Виндельбантом и Г. Риккертом, Струве пришел, однако, к признанию идеальной типологии М. Вебера как платформы понимания социокультурных явлений. Возвращение к идее ценностных абсолютов, которые были ранее отвергнуты им как выявляемые трансцендентальной рефлексией неокантианского типа, произошло после принятия Струве религиозно-философской платформы русской мысли. Отныне культура начинает рассматриваться им как производная от тяготения человека к заданным свыше ценностным абсолютам. Тонко проанализировав противоречие культуры и личности, отчуждение, порождаемое имеющим властное измерение процессом рационализации мира, Струве оказался близок в своих выводах многим ведущим направлениям западной мысли XX в. Общий европейский пафос трактовки идеи культуры вполне гармонично сочетается с признанием им особенностей русской национальной традиции, что позволило этому мыслителю последовательно обосновать значимость синтеза либерализма и консерватизма как необходимых для утверждения собственного видения перспектив российской государственности.

Список литературы

1. Губман Б.Л. Смысл истории. М.: Наука, 1991. 192 с.

2. Жукова О.А., Катор В.К. Мужество быть. К Философской характеристике П.Б. Струве // Петр Бернгардович Струве / под ред. О.А. Жуковой, В.К. Катора. М.: РОССПЭН, 2012. С. 6–12.
3. Колеров М. Предисловие // Струве П.Б. Избранные сочинения / под ред. М.А. Колерова. М.: РОССПЭН, 1999. С. 6–10.
4. Михайлова Е.Е., Бельчевичен С.П. Позитивизм и марксизм в России: Проблема социокультурного развития. Тверь: Изд-во ТФ МГЭИ, 2012. 347 с.
5. Струве П.Б. Струве П.Б. Аксаковы и Аксаков // Струве П.Б. Patriotica. Россия. Родина. Чужбина. СПб: РХГИ, 2000. С. 231–236.
6. Струве П.Б. К вопросу о морали // Струве П.Б. На разные темы (1893–1901): сб. ст. СПб.: Изд-во А.Е. Колпинского, 1902. С. 508–521.
7. Струве П.Б. Критические заметки об экономическом развитии России. Вып. 1. СПб.: Типография И.Н. Скороходова, 1894. 292 с.
8. Струве П.Б. К характеристике нашего философского развития // Patriotica. Политика, культура, религия, социализм. М.: Республика, 1997. С. 177–189.
9. Струве П.Б. Основной дуализм общественно-экономического процесса и идея естественного закона // Вопросы философии и психологии. 1910. № 104 (4). С. 528–570.
10. Струве П.Б. Памяти Владимира Соловьева // Струве П.Б. На разные темы (1893–1901): сб. ст. СПб.: Изд-во А.Е. Колпинского, 1902. С. 198–202.
11. Струве П.Б. Предисловие к книге Н.А. Бердяева «Субъективизм и объективизм в общественной философии. Критический этюд о Н.К. Михайловском» // Patriotica. Политика, культура, религия, социализм. М.: Республика, 1997. С. 40–389.
12. Струве П.Б. Свобода и историческая необходимость // Вопросы философии и психологии. 1897. № 36 (1). С. 120–139.
13. Струве П.Б. Современный кризис в политической экономии. Его философские мотивы и проблемы // Логос. 1911. № 1. С. 123–144.
14. Струве П.Б. Теория политической экономии и история хозяйственного быта. Речь на диспуте 10 ноября 1913 г. // Историко-экономические исследования. 2011. Т. 12, № 2. С. 110–119.
15. Струве П.Б. И.С. Тургенев как политический мыслитель // Струве П.Б. Patriotica. Россия. Родина. Чужбина. М.: Республика, 1997. С. 282–288.
16. Струве П.Б. Хозяйствование, хозяйство, общество // Струве П.Б. Избр. соч. / под ред. М.А. Колерова. М.: РОССПЭН, 1999. С. 213–233.
17. Струве П.Б., Франк С.Л. Очерки философии культуры // Струве П.Б. Избранные сочинения / под ред. М.А. Колерова. М.: РОССПЭН, 1999. С. 127–150.

UNIVERSAL VALUES AND NATIONAL CULTURE WORLD IN P.B. STRUVE PHILOSOPHY

B.L. Gubman, A.A. Varpetian

Tver State University, Tver

The article is focused on the genesis of formation of P. Struve's value foundations of culture doctrine. The transformation of his vision of this problem on the way from 'legal Marxism' to the synthesis of Neo-Kantian and immanent philosophy platforms, and then to the Russian religious philosophy is traced back and analyzed. His specific approach to the synthesis of universal values and national particular moments in the cultural world is revealed.

Keywords: *culture, values, national culture world, liberal populists, Neo-Kantianism, immanent philosophy, Russian religious philosophy.*

Об авторах:

ГУБМАН Борис Львович – доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой философии и теории культуры ФГБОУ ВО «Тверской государственный университет», г. Тверь. E-mail: gubman@mail.ru

ВАРПЕТЯН Акоп Эмильевич – аспирант кафедры философии и теории культуры ФГБОУ ВО «Тверской государственный университет», г. Тверь. E-mail: dragon.92@mail.ru.

GUBMAN Boris Lvovich – Ph.D., Prof., Chair of the Dept. of Philosophy and Theory of Culture, Tver State University. E-mail: gubman@mail.ru

VARPETIAN Akop Emilyevich – Ph.D. Student of the Dept. of Philosophy and Theory of Culture, Tver State University, Tver. E-mail: dragon.92@mail.ru.