

## III МЕЖДУНАРОДНЫЙ НАУЧНЫЙ СИМПОЗИУМ «АВСТРИЯ КАК КУЛЬТУРНЫЙ ЦЕНТР ЕВРОПЫ»

*В октябре 2014 г. в УрФУ состоялся III Международный научный симпозиум «Австрия как культурный центр Европы». Его организаторами выступили Почетное консульство Австрийской Республики в Екатеринбурге, Институт философии и права УрО РАН и наш университет, являющийся крупнейшим научным центром изучения культуры Австрии на Урале. В этом номере мы публикуем статьи, подготовленные авторами на основе их выступлений на заседаниях секций и круглых столов. Тематика статей отражает комплексность анализа австрийской философии и культуры на симпозиуме.*

УДК 1(091) + 272/273 + 008

Е. С. Черепанова

### **КАТОЛИЦИЗМ КАК ФАКТОР ФОРМИРОВАНИЯ АВСТРИЙСКОЙ КУЛЬТУРЫ И ФИЛОСОФИИ: МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ ОСНОВАНИЯ И ПЕРСПЕКТИВЫ ИССЛЕДОВАНИЯ**

В статье ставится вопрос о влиянии религии на формирование национальной и региональной культуры и соответственно философии. Предлагается рассмотреть методологическую возможность понимания культуры Австрии как региональной, а философию — как самосознание этого культурного региона. В этом аспекте католицизм представляется основанием философской культуры и причиной неприятия немецкого идеализма, а также особого отношения к немецкому романтизму в австрийской философии.

**К л ю ч е в ы е с л о в а:** национальная философия, философия культурного региона, религия, католицизм, философия в Австрии, немецкий романтизм.

Религия является одним из системообразующих факторов всякой культуры, «фундаментом», на котором основывается как философия, так и экономика (что убедительно показал М. Вебер). Соответственно когда говорят о национальной

типологии культур, то в ряде случаев религия оказывается главенствующим основанием типа. Так, едва только речь заходит о «русской идее», непременно указывается на православие как особый фактор формирования собственно национального в России. Соответственно кризис национального самосознания связывают с религиозным кризисом, а возрождение и восстановление погибшей русской культуры — с возвращением к истоку, к православной подлинности России.

В контексте историко-философского исследования русской философии особенность последней связывают прежде всего с ее религиозностью; «своеобразие русской философии (в том числе и идеалистической) мысли... по мнению наиболее радикальных защитников идеи своеобразия, заключается именно в предмете русской философии: предметом этим является не просто духовное, но религиозное начало в мире и человеке» [1, 21]. При этом в ряде работ акцент сосредоточен в основном на своеобразии православного *культа*, который определяет феномен «русской идеи». Ставится вопрос о связи принципов строительства православного храма с идеями мироустройства, космического и социального единства. На первый план выходят обряд, личность священнослужителя, его роль в жизни общества. С другой стороны, не менее важное значение придается исходным постулатам православия, которые превратились в сакрализованные идеалы русской культуры; с этой идеальной сущности культуры начинается проявление национального особенного в вещах и смыслах культуры.

Надо отметить, что существует мнение, что христианство как мировая религия едино в своих мировоззренческих корнях и не может быть обоснованием особенного в сфере идеалов, принимая ту или иную форму культа. Факт разделения церквей в этом случае должен означать разделение философии на соответствующие ветви и линии развития, что предполагает типологию философии по религиозному признаку. Но философы одной веры могут занимать противоположные мировоззренческие позиции, симпатизировать «иноверцам» и т. д., — такого рода аргументы оставляют вопрос о влиянии религии на формирование национального культурно-исторического типа философии открытым.

Австрийская культура и философия могут быть более полно интерпретированы не столько как национальные, сколько как региональные в силу целого ряда обстоятельств, к которым относятся и политэтничность этого региона, и множество языков, на котором говорили представители данных общностей, и конкуренция между германской и австрийской государственностью. Методологически это позволяет типологизировать философию данного региона, фундируя эту типологию не общностью языка и религии, а историей формирования региональной целостности, отношением к объединяющей регион религии и языку государственного общения.

Что касается региональной культуры, то роль религии в идеологическом объединении носителей культуры очень велика. Если регион не объединен общностью языка, если единый язык не является основанием национальной идеи, то фактором объединения оказывается вера, а единым языком оказывается язык, на котором ведется богослужение, язык религиозного культа, религиозных символов. Регион складывается в исторических условиях становления общей хозяйственной

деятельности, вынуждающей к «приведению» культур к общим идеалам, каковыми оказываются религиозные идеалы, определяющие, в свою очередь, семейные отношения, быт, особенности мировоззрения и т. п.

Оказавшись в исторической ситуации региональных отношений, культура отстаивает благодаря «своей» религии свою автономность, отчего может поддерживать разного рода расколы, реформационные движения или же, напротив, явно консервирует «старую» религию в том случае, если «центр» склоняется к более модернизированной версии этой религии. Всякая развивающаяся культура переживает расцвет в период живого влияния религии, поэтому региональная культура проявляет относительно «своей» религии «болезненную» заботу о сохранении ее актуального влияния. В свете этого своего рода фундаментализма региональная культура выглядит порой достаточно консервативной, традиционной, что оказывается опять же дополнительным стимулом к конкуренции с национальными культурами.

Может показаться, что стремление к религиозному объединению явно выражается в региональной культуре, однако это не так. Культуру объединяет не только наличие религиозных идеалов, но и бессознательная потребность регионального сознания выражать отношение к такому объединяющему фактору в различных культурных формах. Объединяя регион, религия не формирует тотальную религиозность регионального сознания, но порождает ситуацию неконструктивной критики религии «вообще», своего рода негативного атеизма как попытки преодоления иллюзорной общецивилизационной отсталости. Идеологически склонная к интернационализму, региональная культура при ее внешней открытости не позволяет посягать на важный для нее в деле объединения фактор религиозного единства.

В силу этого могут возникнуть расхождения и споры представителей различных типов культур, основанием которых является защита своих религиозных идеалов. С другой стороны, для сохранения политического и духовного единства в региональной культуре может возникнуть известная веротерпимость в ситуациях примирения сосуществующих на одной территории разных народов.

Естественно, что «главная» религия региона во многом определяет региональную философию не только как внешний исторический фактор, но и как заданную схему регионального мышления, мировоззренческий горизонт. Это, однако, не позволяет считать религию основанием типологии философской культуры, так как в конечном итоге уникальной оказывается только собственно судьба региона, в которую вовлечены судьбы народов, населяющих ее территорию, их культура и соответственно религия. Особенной оказывается роль религии в формировании «лица» региональной философии.

Возможно, не так явно, но достаточно очевидно обнаруживается в «западном» мировоззрении влияние разновидностей христианства, прежде всего возникшего в эпоху Реформации протестантизма. Отношения католической и протестантской культуры развивались достаточно драматично, и в ходе этого развития сформировались и нации, и регионы. Соответственно в философии так или иначе нашел отражение вопрос о принципиальном месте человека между Богом и миром.

Выросший в католической культуре философ не может предоставить человеку ту степень свободы, которая дана в протестантской культуре: М. Вебер достаточно четко определил суть протестантской идеологии «предпринимательства».

В философских произведениях И. В. Гёте, особенно на страницах «Вильгельма Мейстера», очень подробно раскрывается суть «призванности» человека Богом в протестантской религиозной культуре, когда профессия (Beruf) не просто любимое дело или работа, но буквально божественный призыв (be-ruf), который должен постараться услышать каждый. Протестант верит в то, что Бог будет «звать» его на родном языке, что он может даже понять Бога. Если человек будет развивать себя, будет чувствовать себя призванным на высшее творчество, то он может постичь суть творения. «Самое лучшее, конечно, если можно ограничиться каким-нибудь ремеслом. Для наиболее ограниченного ума это будет только ремесло, для более обширного — искусство; а что касается высшего ума, то... если он что-нибудь делает, то в одном он все совмещает... он видит как бы подобие всего, что может быть правильно создано» [3, 215]. Человек как бы ближе к Богу, отчего подобно Богу способен к творчеству и преобразованию, может посмотреть на мир в целом издалека, и, поднявшись до диалога, человек позволяет себе судить о мире «вообще».

Католическая культура не располагает философа к такому идеализму, так как понять мир невозможно, как невозможно постичь промысел Божий. Уважение к Богу может проявляться в том, что католик верит без доказательств в то, что есть великий единый божественный план творения, но цель этого плана непостижима для слабого разума. Зато человек вправе — и это ему по силам — бесконечно разглядывать отдельные детали мироздания и по мере возможности толковать и интерпретировать их. Но ни о каких «вообще» не может быть и речи. Любое предложение системы должно рассматриваться как богохульство, теоретизирование стремления к конструкции идеальной реальности, от чего необходимо по возможности воздерживаться.

Французская философия, как в ранних, так и в классических образцах Просвещения, никогда не представляла схему мира, а была ориентирована на конкретного человека, носителя чувств, на основе которых формируется его мироотношение. При всем возможном стремлении к обновлению религии католическая культура воплощает в философии особенные схемы мышления, пути движения логического ума и набор определенных верой смыслов и ценностей.

Католицизм использовался Габсбургами как главный фактор, объединяющий в единое имперское целое различные народы, которые проживали в их владениях. Языком латыни и освященным мировоззрением он объединял людей разных этнических культур по самой сути веры, ставящей «кафоличность, вселенскость и всеобщность» во главу угла. Даже во времена Иосифа II (1780–1790), когда от католической церкви требовали не столько подвига монарха, сколько влияния духовника, католическое мировоззрение всякий раз противодействовало принятию в Австрии протестантской культуры Германии. Католицизм оказывался значительной политической силой, вмешиваясь в лице конкретных партийных лидеров в социально-историческую реальность, вновь воспроизводя в культуре

надежность религиозных идеалов. Так, в период расцвета пангерманистских настроений, наряду с действующим «Немецким союзом», одной из сильных партий «была Христианско-социальная партия Австрии. Она образовалась в конце XIX в. и сыграла большую роль в политической жизни Австрии» [7, 145].

Влияя как мировоззрение, католицизм выступал в австрийских пределах как «практическая метафизика», определившая барочность мирозерцания австрийца, а также породившая в качестве своего противника и дополнения строгий эмпиризм, который стремился элиминировать теологические (а заодно и философские, «метафизические») проблемы. Позитивизм, как известно, был врагом теологии, но с религией предпочитал жить в мире, разграничивая сферы влияния.

Региональная австрийская культура, конкурируя с национальной немецкой, складывающейся в Германии, определяла свою идентичность в значительной мере именно через католицизм. Разумеется, в разные периоды истории державы Габсбургов отношение к Германии менялось, немецкая философия и литература оказывались то объектом поклонения, то поводом для непримиримой критики, так что политическим планам сторонников объединения немцев противостояли порой и культурные факторы: литературные споры с немецким романтизмом и принципиальное неприятие систематической философии Гегеля и Канта. Но такое противостояние, последовательное обособление и определение своего особого пути развития для Австрии были бы невозможными, не будь в этом регионе доминирования католической веры.

Интересно, что под влиянием романтиков она обретает новое значение, и рождается своего рода особый «романтический католицизм, который будет совершенно отличным от романтических идеалов и католических воззрений» [8, 653].

Известно, что романтизм в истории философии был оппозицией просветительской доктрине, которая, подкреплённая успехами политических перемен, стала символом цивилизационного прогресса. В политическом плане это была оппозиция либеральной идеологии, когда идее о «всеобщем» мире противостояла идея органичного, «почвенного» развития народа, который должен отстаивать право на сохранение в грядущем своих традиций, «камней и могил». Первым «звонком» было движение «Бури и натиска», через которое прошли в своей философской эволюции Гердер, Шиллер, Гёте, Якоби. Собственно же кодекс романтизма сформировался в рамках деятельности Йенского кружка, где братья Шлегели, Новалис, Л. Тик, В. Г. Ванкродер определили суть нового мировоззрения.

Романтики во всем перечили просветителям, и этот негативизм по отношению к состоявшейся, завоевавшей даже королевские дворы философии сделал романтизм олицетворением свежей мысли. Европа жила переменами, революциями, и всякое новое воспринималось интеллектуальной элитой как условие развития, как признак исторических изменений. Свобода — идеал романтиков, свобода духа, гения, свобода, которая угадывалась, но не выражалась в скучных декларациях, — убеждала европейскую интеллектуальную элиту в том, что пора пересмотреть отношение к просветительскому энтузиазму. Мир, представленный в философских рассуждениях романтиков, был полон тайн, природа оказывалась не объектом изучения, механическими часами, а живым сосудом духа, полного

иррациональной возвышенной красоты. Скучный математический скепсис просветителей сменил призыв довериться чувству, противоречивым сомнениям, воле истории и силе воображения. Правдивой, естественной и оттого незстетичной в своей научности картине мира противостояла меняющаяся романтическая реальность, призывающая ценить уникальность мгновения, его магическую силу исключения во всеобщем ожидании необходимости. Романтики противопоставили символичность поэзии и психологизм философских романов однозначности понятий просветительской науки.

«Кто чувствует большую тоску по природе, кто ищет в ней всего и кто есть как бы чуткое орудие ее тайнодеяния, тот признает только того своим учителем и наперсником природы... в чьих пределах волшебная, неподражаемая вникновенность и нераздельность» [4, 187]. Природа, описанная поэтически, раскрывает читателю подлинную мистику жизни, дает возможность пережить трепет сопричастности к этой жизни, не покушаясь на ее тайны.

Такой подход позволяет увидеть историю, в том числе и современную, как непредсказуемый поток символических событий, разгадать смысл которых под силу только герою, гению-одиночке, а не мещанской толпе. Условность светской жизни, благополучие общественного договора были объявлены тюрьмой любящему сердцу и творческой личности.

Романтики заставили по-новому увидеть народный фольклор, мифологию; сказка оказалась ценнее сухих летописей истории, так как рассказывает о таинствах жизненного потока истории.

Собственно, и религия была подвергнута переоценке. Тогда казалось, что жанр философии — это остроумный атеистический памфлет и искренняя вера противоречит философии как предрассудок. Но романтики призвали возвратиться к вере, к христианству в старокатолическом варианте. «Христианская религия в особенности замечательна тем, что она так решительно взывает к простой доброй воле человека и ценит ее независимо от степени его умственного развития. Она стоит в оппозиции науке, искусству и наслаждению в собственном смысле слова» [5, 229]. Многие из романтиков пережили религиозный кризис, отвергая абстрактную разумность протестантской культуры, а Ф. Шлегель в 1808 г. принял католичество.

Это обстоятельство, а также антипросветительский настрой романтиков определили расположение к ним австрийского двора, куда были приглашены А. Г. Мюллер и Ф. Шлегель. Имперская идеология, крайне расшатанная идеями социального атомизма, лозунгами о национальных автономиях и правах народов, увидела в романтической критике рационализма, иррациональном обосновании органицизма неожиданную поддержку.

Философия романтиков была воспринята именно как оправдание централизма, который должен быть принят как условие органического единства проживающих на обширных территориях народов. Взаимодействие культур интерпретировалось как таинственная алхимия истории, к которой нельзя подходить с примитивной логикой механицизма. «Австрийские католики рассматривали романтические основания социального учения как естественный результат исторических традиций Австрии» [9, 35].

А. Г. Мюллер, как было принято у романтиков, апеллируя к Средневековью, обосновал монархию как единственно возможную форму правления, так как монархия представляет собой идеал органической связи части и целого, индивидуальности с органическим целым. Коммуны, корпорации, города и семьи — эти «жизненные круги», вовлеченные в связь с целым, — с этим готовы были согласиться представители австрийского социального католицизма. В рамках такого мировоззрения неизбежный индивидуализм эпохи согласовывался с необходимостью сохранения в Австрии корпоративных связей и традиций органического сосуществования культур. Однако «мода на романтиков» в Австрии достаточно быстро сошла на нет, так как сказалась несовместимость идеалов. «В то время как католик ищет мир, чтобы в нем жить и действовать, усиливая его действительность теологической направленностью мировоззрения, романтик использует свою встречу с миром фактически для того, чтобы убежать в псевдотеологическую нереальность и недействительность» [9, 35].

Не состоявшись в конечном итоге как идеология, романтический католицизм, как недостижимый мировоззренческий идеал, тем не менее проявлялся в философии более позднего периода. Это происходило потому, что католические схемы мышления определяли тип философствования и требовали некоей актуализации и оправдания. Отчего разрешалось указанное выше противоречие, когда индивидуализм, следующий тезису о стихийности живого, неожиданно дополнялся рассуждением об органичности и естественности «простой» жизни, о необходимости восстановления общинных связей и т. д. То есть романтизм принимался как критика абстрактного рационализма, но не использовался конструктивно в качестве рецепта спасения. Так, например, Ф. Маутнер, испытывая восторг по поводу философии Ф. Ницше, принимая его романтическую критику рационализма, тем не менее не переходит к вопросу о роли личности в грядущей истории. В качестве решения проблемы выдвигается критика языка, которым невозможно описать трансцендентное и говорить о Боге.

К. Лоренц, биолог, нобелевский лауреат, автор работ в русле экологической философии, в значительной степени основывается на классическом романтизме, придавая ему виталистическое звучание. Но романтизм принимается им как критика цивилизации, выход же из экологического тупика видится ему в восстановлении ценностей старой культуры небольших европейских городков, в естественном ограничении потребностей, так что в определенной степени воспроизводятся ценности социального католицизма.

Католицизм с его неизбежным консерватизмом становился надежной точкой опоры мятущегося сознания австрийцев во времена бурных политических перемен, противостоял распространению атеизма и моды на «темный Восток». Социальный католицизм, который развивался в Австрии под руководством епископа Кеттлера, консервировал веру в традиционные ценности «старых добрых времен», в цеховую мораль [6, 82]. Такое стабилизирующее влияние, формирование «внутренних тормозов» в сознании австрийцев во многом привело к тому, что они всегда предпочитали реформы революциям, что позволило создать эффективно действующий по сей день механизм разрешения социальных конфликтов. Таким образом, не

следует понимать влияние католицизма как чисто религиозный, политический или идеологический фактор, оно превратилось и в фактор ментальный: можно говорить, вслед за П. Кампитцем, о католической схеме мышления [2, 152] в Австрии.

1. *Зотов А. Ф.* Существует ли мировая философия? // *Вопр. философии.* 1997. № 1.
2. *Кампитц П.* Австрийская философия // Там же. 1990. № 12.
3. *Кон И.* Страннические годы Вильгельма Мейстера // *Лики культуры.* М., 1995. Т. 1.
4. *Новалис.* Гейнрих фон Оффтердинген. СПб., 1995.
5. *Карлель Т.* Новалис: литературный этюд // *Новалис.* Генрих фон Оффтердинген.
6. *Овсиенко Ф. Г.* Эволюция социального католицизма. М., 1987.
7. *Шейнман М. М.* Ватикан и католицизм в конце XIX — начале XX в. М., 1958.
8. *Vaun W.* Der Josefismus im Spiegel der Kritik Lessings, Wilands und Herders // *Verdrängter Humanismus und verzögerte aufklärung.* Wien, 1992.
9. *Diamant A.* Die Österreichischen Katholiken und die Erste Republik. Wien, 1960.

*Рукопись поступила в редакцию 24 ноября 2014 г.*

УДК 303.1:316.772.2 + 165.62

**С. А. Никитин**

### **ПОЛИТИКИ ОБОБЩЕНИЯ: ТИП И ИЗОТИП**

Предмет статьи — сравнение двух версий обобщения в социальной теории. Первая версия была разработана ведущим социальным теоретиком «Венского кружка» Отто Нейратом, другая была создана социологом австрийской школы экономики Альфредом Шюцем. В центре и той и другой версии — истолкование коммуникации между людьми, в той и другой версии интерпретировался язык повседневного общения. Тем не менее результаты оказались совершенно несовместимыми, поскольку Нейрат создал новый язык пиктограмм, позднее названный ISOTYPE, а социальная феноменология Шюца представила социальную реальность многоуровневым переплетением контекстов социальной коммуникации.

**К л ю ч е в ы е с л о в а:** идеальный тип, ISOTYPE, австрийская экономическая школа, феноменология, физикализм, марксизм, социальная теория.

В 1932 г. вышла в свет первая книга Альфреда Шюца «Смысловое строение социального мира». Юрист по образованию и банковский служащий, Шюц был в то время постоянным участником организованных Людвигом фон Мизесом семинаров, которые проходили в Австрийской торговой палате и с которых началась история так называемой новой австрийской школы экономики. Создавая свою первую книгу, Шюц стремился на основании экономической теории австрийской школы развить либертарианскую теорию общества. В то же самое время и в том же городе Отто Нейрат стремится найти место научной социологии в той единой науке, задачу создания которой пытались решить участники «Венского кружка»,