

Российская Академия наук
Институт философии

ИСТОРИЯ РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ

Учебное пособие

Москва
1998

ББК 87.3
И 90

Ответственный редактор
доктор филос. наук *М.Н.Громов*

Рецензенты:
доктор филос. наук *В.В.Лазарев*
доктор филос. наук *М.А.Маслин*

И 90 **История русской философии: Учебное пособие.** —
М., 1998. — 203 с.

В пособии излагаются основы курса отечественной философской мысли от ее зарождения после крещения Руси до современности. Первый раздел посвящен философской мысли допетровского времени, включая эпоху барокко XVII в., второй — XVIII столетию, третий — важнейшим течениям XIX века, четвертый представляет краткое введение в историю русской философии XX века. Тысячелетний путь эволюции отечественного мышления рассматривается как единый, непрерывный процесс с присущими ему характеристиками: повышенным интересом к моральной, антропологической, историософской проблематике, учительной и просветительской направленностью, стремлением выражать идеи более в пластичной, нежели дискурсионной форме, многовариантностью развития.

Предисловие

В предлагаемом пособии излагаются основы курса истории отечественной философии с X по XX вв. Начальной точкой отсчета является эпоха крещения Руси, когда языческая модель мироздания в сознании древних русичей стала заменяться христианской концепцией бытия на основе переводимых с греческого языка византийских богословско-философских сочинений. Философская мысль Средневековья и эпохи барокко XVII в. составляет содержание первого раздела. Второй и третий разделы посвящены отечественной философии Нового времени, начавшейся для России в эпоху петровских реформ с их форсированной вестернизацией страны. Религиозно-философский ренессанс и размышления над судьбами Отечества в эпоху катаклизмов XX в. являются основным предметом рассмотрения в рамках четвертого раздела.

Несмотря на смену авторитетов, борьбу различных течений, ломку устоев, развитие отечественной философской мысли представляет единый, непрерывный, имеющий тысячелетнюю традицию, процесс, в ходе которого с самого раннего периода были заложены основы русского философского менталитета: повышенный интерес к морально-этической, антропологической, историософской проблематике; учительный, проповеднический, просветительский характер мыслительной деятельности; стремление выражать идеи и концепции более в пластических формах, близких искусству, нежели в дискурсивных, как это присуще Западу со времен средневековой схоластики.

Пособие подготовлено в лаборатории истории русской философии Института философии Российской академии наук *М.Н.Громовым* (первый раздел), *И.Ф.Худушиной*, *А.И.Абрамовым*, *А.В.Панибратцевым* (второй раздел), *В.И.Приленским*, *С.И.Бажовым* (третий раздел), *А.В.Соболевым* (четвертый раздел). Ими же составлена библиография.

Авторы не ставили своей задачей дать полную картину истории отечественной мысли, остались в стороне некоторые идейные течения и отдельные мыслители. Главное внимание было уделено ранее недостаточно представленным или необъективно оцененным направлениям и философам. Заключительный раздел носит характер сжатого концептуального очерка с яркой авторской окраской, не совсем традиционного для учебной литературы.

I. РУССКАЯ ФИЛОСОФСКАЯ МЫСЛЬ X–XVII ВЕКОВ

1. Значение и особенности допетровского этапа развития отечественной философии

При рассмотрении отечественной философии Средневековья прежде всего следует отбросить навязчивые стереотипы о ее неразвитости, слабом присутствии в духовной жизни общества или даже о полном отсутствии как таковой. Подобные взгляды объясняются либо незнанием подлинных памятников древнерусской культуры и прежде всего богатейшего книжного наследия, либо односторонней, неадекватной, ограниченной их интерпретацией.

Как нельзя древнерусскую иконопись механически сравнивать с реалистической живописью Нового времени или творениями мастеров Возрождения, так нельзя древнерусскую мысль прямолинейно сопоставлять с европейской и отечественной философией XVII–XX вв. Рационализм и эмпиризм являются не единственно возможными, а лишь одними из многих форм философствования в мировой истории, доминирующими только в западной традиции.

Сциентизм, логоцентризм, европоцентризм стереотипных представлений о русской средневековой философии оспариваются многими исследователями, которые видят глубину и величие древнерусской мысли, выраженной пластическими средствами. Та же иконопись предстает как «умозрение в красках» (Е.Н.Трубецкой), как средство выражения философских идей (С.С.Аверинцев) и богословских догматов (Л.А.Успенский), а единственный в своем роде высокий русский иконостас как *Summa theologiae* православ-

ной церкви, выраженная эстетическим образом (К.Онаш). Потому, приступая к отечественной философии Средневековья, нужно проявить внимательный, бережный, нетривиальный подход.

Русская философия допетровского периода имеет ряд отличительных особенностей как целостный культурно-исторический феномен. С одной стороны, она восприняла ряд элементов славянского языческого мировоззрения, которое по различным источникам (письменным, археологическим, этнографическим) реконструируется специалистами по истории культуры; с другой, после введения христианства в конце X в. она интенсивно вбирала в себя через византийское и южнославянское посредничество важные для ее творческой эволюции теоретические положения развитой к тому времени восточнохристианской философской и богословской мысли. От Византии, бывшей главной хранительницей античного наследия, Русь получила немало имен, образов, понятий основополагающей для европейской культуры эллинской цивилизации, но не в чистом, а христианизированном виде. Касательно XI–XIII вв. о древнерусской философской мысли можно говорить как о сложившемся явлении, в XV–XVI вв. она переживает свой расцвет, в XVII в. начинается постепенная смена средневекового типа мышления новоевропейским.

Принявшее окончательные формы к X в. языческое сознание восточнославянских и объединившихся с ними тюркских, угро-финских, балтских и иных племен явилось итогом многотысячелетнего архаического периода. Его основные установки таковы: нерасторжимость с природными циклами, политеистическое поклонение стихиям, неразличение духовного и материального аспектов бытия, культ тотемов и предков как способ социальной детерминации. Христианство вместо натуралистического равновесия языческого пантеизма вводит напряженное противостояние духа и материи, в мире и человеке усматривается непримиримая борьба двух противоположных начал, отождествляемых с Богом и дьяволом, добром и злом, душой и плотью. Вместо идеи вечного круговорота вырабатывается концепция векторного развития эсхатологического, финалистического типа от сотворения мира до грядущего Страшного суда. Человек взывается к моральной ответственности, его жизнь подключается к мировому универсуму, судьба родного этноса становится частью общечеловеческой истории. Реально древнерусское сознание при господстве православного учения включало элементы языческого прошлого, что принято называть «двоеверием».

В отличие от рафинированно выделенной западноевропейской схоластики, языком которой была книжная латынь, отечественная философия с самого начала следовала традиции славянских первоучителей святых Кирилла и Мефодия, создавших азбуку и положивших начало перевода Библии, бывшей основным источником средневековых представлений о мире и человеке, на общепонятный старославянский язык. Распространение во всем контексте культуры, тяготение к живому образному слову, пламенная публицистичность, особый интерес к исторической и нравственно-этической проблематике, тесный союз с литературой и искусством, когда многие философские идеи воплощались не в виде понятийно-логических и системообразующих конструкций, но путем создания многозначных символов и художественно-пластических образов, составляют отличительные черты русского средневекового философствования. Их можно рассматривать как достоинства, ибо они придавали высокую философскую значимость не только средневековой, но и всей последующей русской культуре, они же сыграли и тормозящую роль в конституировании философии как особого вида профессиональной деятельности, которая оформилась на Западе со времен средневековых университетов.

Термины «философ», «философия», «философствовать» довольно часто встречаются в древнерусской письменности, но их значение было гораздо шире и полисемантическое, чем в современном языке.

Под «философами» могли подразумевать: античных мыслителей, прежде всего Сократа, Платона, Аристотеля Демокрита, Зенона, чьи идеи и имена были известны по многим источникам, в том числе по сборнику афоризмов «Пчела»; представителям патристики, например, о Максиме Исповеднике писалось, что он был «философ до конца житием и словом пресветел»; искусственных в догматике христианских проповедников, как-то назван в «Повести временных лет» византийский богослов, пришедший накануне крещения Руси и произнесший перед князем Владимиром «Речь философа»; мастеров экзегезы, углубленно истолковывавших скрытый смысл почитаемых книг, вроде Климента Смолятича; просветителей высокого культурного уровня, каким был «зело мудрый в философии» Максим Грек; деятелей искусства, умевших философские образы воплощать в совершенной художественной форме, так иконописца Феофана Грека называл «искусным философом» его современник Епи-

фаний Премудрый; людей, способных к необыденному мышлению, вроде князя Владимира Волынского, о котором писалось в Ипатьевской летописи: «Владимир же разумел притчи и темные слова и разговаривал с епископом много о книгах, ибо был великий книжник и философ, какого не было по всей земле и после него не будет». Подобные высказывания отражают в целом уважительное отношение к философии в средневековой Руси, показывают ее высокий статус и дают опосредованное понимание философии и смысла философствования.

Непосредственные же представления о философии явственно выражены в ее определениях. Наиболее авторитетными для Руси были взгляды **Иоанна ДАМАСКИНА**, византийского мыслителя, богослова, гимнографа VIII в., «Фомы Аквината Востока». В фундаментальном «**Источнике знания**», предвосхитившем «сумы» западных схоластов, в «Философских главах», называемых часто «Диалектикой», Дамаскин дает шесть определений философии: «Философия есть познание сущего как такового... познание божественных и человеческих вещей... помышление о смерти произвольной и естественной... уподобление Богу в возможной для человека степени... искусство искусств и наука наук... любовь к мудрости». Далее он разворачивает всеобъемлющую систему знания, где под философией понимается вся его совокупность. В духе перипатетической традиции философия разделяется на *теоретическую* и *практическую*, первая в свою очередь делится на *богословие*, *физиологию* (учение о природе) и *математику*, а вторая — на *этику* (учение о поведении личности), *экономику* (о поведении семьи) и *политику* (об управлении государством).

Краткое, но весьма выразительное и первое на славянском языке определение философии дал первоучитель Кирилл, прозванный за свой высокий культурный подвиг Философом. В посвященном ему житии сообщается, что под философией он понимал «знание вещей божественных и человеческих, насколько может человек приблизиться к Богу, которое учит человека делами своими быть по образу и подобию сотворившего его». Далее раскрывается понимание философии как возвышенного стремления к Софии Премудрости Божией, явившейся в пророческом сне любознательному отроку в виде прекрасной девы, превосходящей всех своей ослепительной красотой. Здесь проступает эмоциональное устремление к мудрости в духе платоновского эроса, нравственное к ней отношение как высшей ценности и эстетическое любование ее чарующим неземным обликом.

Образ *Софии Премудрости*, представляющий христианизированный синтез соответствующих образов языческой Афины Паллады и библейской девы Мудрости, является одним из ключевых в русской средневековой философии. Он выражен не только в письменных текстах, но и в величественных храмах, посвященных Софии, в великолепных фресках и иконах, в произведениях пластики, в торжественных песнопениях в ее честь. Этот образ в сильнейшей степени формировал ставшую устойчивой для отечественной философии традицию ее соединения с художественным и символическим осмыслением бытия, лег в основу софиологии.

Для средневекового понимания философии важно учитывать принципиальное разделение ее на «внутреннюю» и «внешнюю», идущее от отцов церкви. Под первой подразумевалась христианская, богодухновенная, высшая, целью которой является спасение души человеческой, под второй – языческая, мирская, менее важная, ибо она направлена на познание вещей материальных, порою осуждаемая, но все же полезная, как писал Максим Грек, «для исправления ума», имея в виду логику. Еще более акцентированное понимание философии проступает у **Нила СИНАИТА** (Нила Философа), наставника монашествующих. Он считал, что подлинным философом может быть лишь удалившийся от суеты мира подвижник. Понимание философии как практического, жизнестроительного, учащего не словом, а делом духовного наставничества, как исцеления души человеческой было своеобразной христианской интерпретацией сократовского ее понимания как практической морали.

Среди памятников древнерусской письменности библейские тексты и их интерпретации занимают господствующее положение, они формировали средневековый менталитет, центральной доминантой которого являлось важнейшее сверхпонятие Бога, осмысленного как высший синтез субстанционального, морального, социального и иных отношений к бытию. Углубленная экзегеза, содержащаяся в переводимых на славянский язык творениях патристики, способствовала созданию развитого абстрактного мышления. Главным назначением сакральной мудрости было научение человека добродетельной жизни и осознание им высшего смысла своего существования.

2. Формирование самобытной философской мысли в Киевской Руси

Широкое распространение традиций письменной культуры, массовый перевод книг, создание литературного языка, становление категориального аппарата отвлеченного мышления началось после введения христианства в Киевской Руси. Новая идеология нуждалась в значительном письменном фонде, в осмыслении серьезных богословско-философских вопросов бытия и сознания, что стимулировало рост интереса к мировоззренческой проблематике.

В складывающейся и быстро достигшей расцвета древнерусской книжности XX-XIII вв. можно выделить три потока: *переводную, общую для славянских народов и оригинальную* литературы. Преводились прежде всего библейские тексты, творения отцов церкви и богослужебная литература. Особенно популярной была **Псалтырь**. После Азбуки и Часослова она стала на Руси следующей обязательной для изучения книгой. Вместе с тем Псалтырь была не сухим учебником, а ярким поэтическим произведением, оказавшим глубокое воздействие на всю средневековую культуру и поэзию вплоть до Нового времени. Наивысшим авторитетом интерпретаторской и учительной литературы пользовались творения отцов церкви: Иоанна Златоуста, Григория Назианзина, Василия Кесарийского, Ефрема Сирина, Афанасия Александрийского, Иоанна Лествичника, Иоанна Дамаскина и многих других представителей патристики.

К числу наиболее ценных источников философско-онтологического характера следует отнести «Шестоднев», странно истолковывавшие сюжет о сотворении мира, содержащийся в библейской Книге Бытия. На Руси особенно популярным стал «Шестоднев» **Иоанна ЭКЗАРХА БОЛГАРСКОГО**.

Иоанн Экзарх приводит в начале каждой главы цитаты из Библии, а затем комментирует их. Часто ссылается на греческих философов, но в основном критически, ибо все они противоречат друг другу: «Несмыслены суще философы елиньские, имь же видеше сами супротивным...» Смысл философии Иоанн видит в поиске истины, познании природы и генезиса всего сущего: «Елма же философии подобает истины искати, да сущия всего увестъ еСТЬСТВО и род како еСТЬ».

Болгарский мыслитель отрицает «астроложские басни» и приводит немало ценных естественнонаучных сведений по астрономии, географии, ботанике, зоологии, анатомии. Он отстаивает тезис о шарообразности Земли, правильно объясняет причину затмений, приливов и отливов, рассказывает о климатических поясах и т.д. Его взгляды не совпадали с идеями Косьмы Индикоплова о мироздании, изложенными в «Христианской топографии», но тем не менее оба эти произведения были включены в «Великие Минеи Четии» митрополита Макария XVI в., что свидетельствует о разнообразии философских концепций на Руси.

Как и большинство памятников Средневековья, «Шестоднев» Иоанна Экзарха отличается высокими эстетическими достоинствами, написан ярким, образным языком в торжественном строгом стиле. В нем звучит подлинный гимн Слову, весь мир уподобляется раскрытой книге, которую нужно учиться читать, видя в растениях, камнях, тварях и природных явлениях высший сокровенный смысл. Своеобразный рационализм сплавляется у Иоанна с вдохновенным пафосом, образуя тот возвышенный учительный стиль, который так характерен для византийской и старославянской литературы.

Еще одним памятником, свидетельствующим о тесных связях болгарской и древнерусской культур, является «**Изборник 1073 года**», который принадлежит к характерным для Средневековья сборникам энциклопедического характера. В нем содержится около 200 глав различных авторов, многие из которых, как, например, фрагменты, принадлежащие Максиму Исповеднику и Феодору Раифскому, имеют несомненную философскую значимость.

Особый интерес представляет первый в русской письменности переводный эстетический трактат – статья **Георгия ХИРОВОСКА «О образех»**. В ней дается 27 поэтических тропов: аллегория («инословие»), метафора («превод»), инверсия («возврат») и других, которые стали известны на Руси задолго до XVIII в.

Близок к «Изборнику 1073 г.» во многом сходный с ним «**Изборник 1076 г.**». Его открывает «Слово некоего калугера о чтении книг». Калугер, т.е. добрый, почтенный старец (от греч. — *καλογῆρος*), как называли монахов преклонных лет, призывает всем сердцем внимать мудрым книгам: «Послушай ты житья святааго Василия и святааго Иоанна Златоустааго и святааго

Кирилла Философа и иных многих святых, как ты с первых поведают о них рекуште: из млада прилежааху святых, то же и на добрая дела подвигнушася». Вторым следует «Слово некоего отца к сыну своему». В нем анонимный автор дает выстраданные им жизненные советы: «Буди понижен главою, высок же умьмь; очи имея въ земли, умьнеи же въ небеси». Содержатся в «Изборнике» также одна из самых философичных библейских книг «Премудрость Иисуса, сына Сирахова», поучение Василия Великого «Как подобает человеку быти», «Афанасиевы ответы», «Столовец Геннадия» и ряд других текстов.

Древнерусское летописание сложилось не без влияния византийской исторической литературы, прежде всего **«Хроник» Иоанна МАЛАЛЫ** и **Георгия АМАРТОЛА**. Наибольший интерес в философском плане представляет повествование Амартола, для которого «характерно особое пристрастие к обширным богословским и философским рассуждениям» (О.В.Творогов).

Во вступлении Амартол сообщает, что он собирает поведавать не только «о древних цесарих и о сильных», но и рассказать о наиболее мудрых «философех и риторех же», вскрыть смысл происшедшего, «да просвещены будем от истиньных и неизреченьных премудрости». В хронике, где кратко, где пространно пишется о великих умах древности: Зороастре, Сократе, Платоне, Аристотеле, Пифагоре, Филоне, Оригене и других вошедших в мировую культуру деятелях. Подобный экскурс в древнюю историю просвещал в немалой степени древнерусского читателя, уже с XI века узнававшего, в частности, что наука о мышлении («диалектика») связана с именем Зенона Элейского.

Со ссылкой на «естествословцев» (натурфилософов) Амартол вводит концепцию рационалистического толкования древнегреческого пантеона, согласно которой «Посидон есть вода, а Ифеста огонь, Иру же аеру сущю, Димитру же земля и плоды, Дия же дождь». Здесь присутствует попытка объяснить обряды мифологии через учение о стихиях, попытка, которая находилась в русле чрезвычайно укоренившейся натурфилософской концепции, просуществовавшей вплоть до Нового времени как на Западе, так и на Востоке.

У Амартола содержится любопытное описание возникновения монашеских общин вокруг Александрии, где уединившиеся отшельники проникаются подлинной духовной философией. Монахи «беседуше бо о святых книги, философствуют, рекше испытають отечское премудролюбие». Лишь освободившегося от всех страстей подвижника духа они почитают за подлинного

философа. Славящихся мудростью эллинов и иудеев они считают «соблазвившимися» своим умом, за образец же философствования почитают Христа, «единому показавшую деломь и словомь философствовати».

Обратимся к оригинальным сочинениям древнерусских авторов эпохи Киевской Руси. На первое место по своему философскому значению следует поставить **«Слово о законе и благодати» ИЛАРИОНА**. Оно создано в период расцвета раннефеодальной Киевской державы, преисполнено жизнеутверждающего пафоса и веры в грядущее процветание Русской земли.

Его автор, которого можно считать одним из первых древнерусских мыслителей, известен нам лишь по имени. В летописи о нем пишется, что он был «муж благ, и книжен, и постник». В 1051 г. он по настоянию Ярослава Мудрого возведен в сан митрополита, став первым главой отечественной церкви из русских.

«Слово» является наиболее ранним памятником древнерусского торжественного красноречия, это возвышенный образец ораторской прозы, яркое творение публицистики и вместе с тем глубоко историософское сочинение. Состоит оно из трех частей. В первой показывается смысл мировой истории в переходе от ограниченной рамками одного народа идеологии к вселенскому типу мировоззрения. «В основе философско-исторической концепции Илариона лежит идея равенства всех народов перед «благодатью» (И.П.Еремин). Во второй части прославляется Русь, где «лепо бе благодати и истине на новы люди вьсиати». В третьей воздается хвала князю Владимиру, его отцу храброму Святославу и мудрому сыну Ярославу. Здесь же впервые сравнивается Владимир с равноапостольным императором Константином, что предвосхитило возникшую впоследствии концепцию «Москва – Третий Рим». Произведение Илариона – одно из лучших творений раннего Средневековья не только в отечественной, но и в мировой литературе. Его отличают единство патриотической идеи и широкого общечеловеческого универсализма.

После Илариона вторым митрополитом из русских стал **Климент СМОЛЯТИЧ**. Выбор пал на уроженца Смоленской земли не случайно. По Ипатьевской летописи он был «книжник и философ так, яко же в Руской земли не бяшетъ». Известно несколько сочинений Климента, основное из них – **«Послание, написано Климентом митрополитом руским Фоме Презвитеру»**. В »Послании к Фоме» Климент Смолятич отвечает своему оппоненту (обвинившему его в том, что он «философ ся творя» и

«философией пишет»), что нужно не слепо, догматически следовать Писанию, а уметь толковать заложенную в нем символику: «Несть ли лепо пытати потонку божествных писаний?». И далее он истолковывает ряд наиболее распространенных библейских символических образов, среди них образ Премудрости. Экзегеза как тип философствования чрезвычайно присуща всему Средневековью.

В Средние века сложился особый тип подвижника-мыслителя, монаха-философа, немногословного, а порою и вовсе безмолвного учителя жизни. Одной из первых и ярких личностей этого типа был преподобный **Феодосий ПЕЧЕРСКИЙ** (ок. 1036–1074 годов). Игумен Киево-Печерского монастыря, строгий подвижник и неутомимый наставник братии, о котором летописец Нестор написал житие, одно из лучших творений в древнерусской агиографии, ставшее образцом для последующих авторов.

Деятельность Феодосия не ограничивалась стенами монастыря. Он был активным общественным деятелем: помогал бедным, защищал вдов от несправедного суда, обличал князей, вероломно захватывавших власть и попиравших закон. Видя высокий авторитет подвижника, князья и судьи побаивались его, народ же любил за бескорыстие, непорочную жизнь и готовность помочь обиженному. Говоря о величии Феодосия, Нестор пишет: «премудрей философ явился», т.е. не будучи философом по роду деятельности, игумен явился более мудрым наставником жизни, чем они.

От Феодосия Печерского сохранился ряд сочинений, кратких, безыскусственных и вместе с тем удивительно проникновенных, полных искреннего участия к людям. В посланиях к князю Изяславу подвижник защищает православную веру как идейное оружие против врагов Руси: «И несть бо иноя веры лучши, яко же наша». Но здесь же он призывает князя быть милостивым по отношению ко всем людям, независимо от веры и национальной принадлежности: «...милостьнею же милуй не токмо своя веры, нъ и чюжая; аще ли видиши нага, ли голодна, ли зимою, ли бедою одержима, аще ти будеть ли жидовин, ли сорочинин, ли еретик, ли латинин, ли от поганых — всякого помилуй и от беды избави, яко же можеши...» Не конфессиональная ограниченность, а широкие гуманистические взгляды характеризуют Феодосия Печерского как одного из ярких мыслителей Древней Руси XI в.

«Златоустом, паче всех просиявшим на Руси» называли **Кирилла ТУРОВСКОГО** (ок. 1130–1182 гг.). Его проповеди, слова, речи представляют вершину древнерусского торжественного красноречия и философско-богословской эклектики.

Характерным примером философской притчи является сочинение Кирилла Туровского «**Притча о человеческой душе и теле**». Слепец – аллегория души, а хромец – тела. Объединившись вместе, они совершают преступление – расхищают виноградник, который им поручено стеречь. «Вертоград», обнесенный стеной, – это символ благоустроенного человеческого бытия, ограждаемого твердыми нравственными заповедями. Хозяин виноградника – Творец, поручивший беречь его. Нарушившие закон душа и тело сурово наказываются за свое преступление.

Эта притча носила не только назидательный характер, она имела острую публицистическую направленность. Кирилл порицал в ней Андрея Боголюбского, выведенного в образе хромца, и его ставленника епископа Феодора. Единство Руси не должно было строиться на обмане и преступлении – такова глубокая социально-этическая мысль Кирилла Туровского. Нельзя безнаказанно творить зло даже из благих намерений. Эти мысли о цели и средствах, о преступлении и наказании станут одними из ведущих как в русской литературе, так и в русской философии.

Не оставил в стороне Кирилл Туровский и проблемы гносеологии. В «**Слове о премудрости**» он связывает познание с нравственными устоями, считая, что «кротость бо есть мати мудрости и разуму и помыслу благу и всем добрым делом». Смирение предстает в образе кроткой матери, все остальные человеческие добродетели, в том числе и мудрость, являются ее детьми, отец же им сам Господь. Этому «святому семейству» противостоит дьявольская родня, в которой гордыня предстает матерью пороков человеческих, отец же им – сам сатана.

Мыслителей, писателей, публицистов можно обнаружить не только среди лиц духовного звания, хотя они и преобладают в средневековый период. Культурным деятелем XII в. из мирян является **Владимир МОНОМАХ**, великий князь Киевский в 1113–1125 годах.

Владимир Мономах создал «**Поучение**», сохранившееся в единственном списке в составе Лаврентьевской летописи. После смиренного вступления автор обращается с призывом «страх божий» иметь в сердце своем, что в средневековой семантике означает неустанное стремление отлучаться от зла, помнить тяжесть греха и ужас преступления. «Страх Божий» есть постоян-

ное напоминание о следовании добру, неприятие зла в любом обличи, начало всякого добра и благого деяния. Обратившись к Псалтыри, Мономах находит слова, выражающие его мысли: «Уклонися от зла, створи добро, взищи мира... Старья чти яко отца, а молодья яко братью... Лже блюдися и пьянства и блуда, в том бо душа погибаетъ и тело... Гордости не имейте в серци и в уме... Жену свою любите, но не дайте им над собою власти... Научися, верный человеце, быти благочестию деятель...»

В заключительной части — письме князю Олегу Святославичу, врагу, потерпевшему поражение, Мономах призывает к примирению и прощению взаимных обид, преодолению ненависти и розни ради единства Русской земли. Смысл сочинения Мономаха заключен в словах: «Не хочу я лиха, но добра хочу братьи и Русьской земли». Высокое чувство ответственности и долга за свои дела, слова и мысли пронизывает весь текст «Почучения», наполняя его глубоким философским смыслом.

Современником князя был **митрополит НИКИФОР**, являвшийся типичной фигурой грека-митрополита при русском князе, личностью незаурядной, просвещенной и искусенной в тонкостях политических и духовных. Что касается творческой деятельности, то перу Никифора приписывают пять произведений. Наиболее ценно в философском отношении «**Послание Никифора к Владимиру Мономаху о посте**». Данный источник примечателен тем, что он является одним из самых ранних древнерусских текстов, где имеются рассуждения о познавательных способностях человека, связанных с психологией личности. Кроме проблем гносеологических в нем затрагиваются вопросы социальные и этические; важен он и тем, что является наглядным свидетельством византийско-русских культурных связей.

Для раскрытия сложной диалектики человеческого сознания Никифор обращается к античному учению о трех частях души в христианской его интерпретации: «Та душа от трии части есть, рекше силы иматъ 3: словесное, и яростное, и желанное». «*Словесное*» означает ум, разум, логос. «*Яростное*» — чувства, страсти, эмоции. «*Желанное*» представляет собой волю, оно связует рациональное «словесное» с иррациональным «яростным», подчиняя эмоции разуму. «Тричастная душа», управляющая естеством человека, «по всему телу действует пятью слуг своих, рекше пятию чувствии: очима, слухом, обонянием, еже ноздрима, вкушением и осязанием, еже еста руке». Таким образом, традиционное учение о пяти органах чувств и пяти видах

чувственного познания, принятое и в современной науке, было известно древнерусскому человеку по крайней мере с начала XII в. Никифор сравнивает органы чувственного познания со «слугами», которые подчиняются разуму — «князю».

Одним из самых интересных памятников периода феодальной раздробленности является «**Моление**» или «**Слово**» **Даниила Заточника**. С первых строк оно читается как вдохновенный гимн в честь разума и мудрости, конкретизируясь в десятках афоризмов, пословиц, метких слов. Великолепно начало: «Вострубим, братие, яко во златоконанныя трубы, в разум ума своего и начнем бити сребренныя арганы, и возвеем мудрости своя...». «Одержим нищетою», Заточник жалуется князю, адресату «Моления», на свое бедственное положение. Вместе с тем он считает, что «в печали обретает человек ум совершен». Антибоярская направленность автора выражена словами: «Лучше бы ми вода пити в дому твоём, нежели мед пити в боярском дворе». Мыслитель призывает князя обратить внимание на те деловые качества, которыми он обладает: «Не зри внешняя моя, но зри внутренняя. Аз бо одеянием скуден, но разумом обилен; юн возраст имею, а стар смыслом. Бых мыслию, яко орел, паряи по воздуху». Заточник не отличается воинской доблестью, он считает себя «ратником духа», мыслящей личностью, могущим принести пользу стране. Здесь Даниил Заточник выступает как своеобразный представитель средневековой интеллигенции.

3. Становление евразийского характера отечественной государственности и культуры

Тяжкие испытания постигли Русь в XIII в. Ослабленная феодальной раздробленностью, она пала под ударами монголо-татарских орд. По-разному сложилась судьба южных, западных и северных земель некогда единой державы. Из древнерусской общности постепенно складываются великорусская, украинская и белорусская народности, не забывающие о своем кровном родстве.

Новым политическим, идеологическим и культурным центром становится Москва, сплотившая вокруг себя силы русского народа и ставшая столицей еще более могущественной державы, вновь объединившей не только восточнославянские, но и многие другие народы на обширных пространствах Евразийского кон-

тинента. Этот многовековой процесс отразился в культурном развитии, в том числе в эволюции философской и общественно-политической мысли.

Памятники эпохи монгольского нашествия донесли до нас трагический дух того времени. Это бедствие было осмыслено как апокалиптическое явление вселенского размаха, а полудикие воины необычного вида были восприняты в Европе как «бич божий», как варварские народы, вышедшие из-за неприступных гор, о которых пророчило «Откровение Мефодия Патарского», эсхатологическое произведение VII в.

Наиболее совершенным произведением той эпохи является «Слово о погибели Русской земли». Сохранилось лишь начало памятника, которое по своему патриотическому пафосу созвучно «Слову о полку Игореве»: «О, светло светлая и украсно украшена, земля Руськая! – восклицает автор. – И многими красотами удивлена еси: озера многими удивлена еси, реками и кладзьми месточестьными, крутыми холми, высокими дубровами, чистыми полями, дивными зверьми, различными птицами, бесчисленными городами великими, селы дивными, винограды обительными, дома церковьными, и князьями грозными, бояры честными, вельможамы многими. Всего еси исполнена земля Руская, о правоверьяная вера хрестияньская!»

Серапион ВЛАДИМИРСКИЙ (ум. 1275) сравнивает нашествие иноплемеников с разрушительным землетрясением (образ, применявшийся и в древнерусской живописи): «Ныне землю трясеть и колеблеть, безаконья грехи многия от земли отрясти хошетъ яко лествие от древа». Горестно восклицая о тех бедах, которые постигли Русскую землю, он указывает причину народных страданий: «Кто же ны сего доведе? Наша безаконье и наши греси, наше неслушанье, наше непокаянье». Он призывает отступиться от зла, считая высокий моральный дух залогом освобождения страны от иноземного владычества.

Несомненно, что установившееся иго было тяжким испытанием для русских людей, ибо лучшие чаще всего погибали в борьбе, а худшие приспособлялись. Серапион борется против моральной деградации своих сограждан, за их «крепкодушие». Он приводит примеры из древней истории, когда многие народы страдали от бед, но крепкие духом выжили и победили. Вся человеческая история рассматривается им как борьба добра и зла. В этом проявляется не только обостренное нравственное мировосприятие древнерусского проповедника, но и особое видение мира, своеобразная онтологизация моральных идей в духе средневекового *пан-этизма*.

Как бы ни были сильны призывы к моральному совершенствованию, к духовной стойкости, они сами по себе не могли спасти страну. Это делал народ под руководством опытных военачальников, смелых вождей, умных политиков и дипломатов. Одной из ярких фигур среди них был **Александр НЕВСКИЙ** (1220–1263), крупнейший деятель не только XIII в., но и всей отечественной истории, любимый герой русского народа. Ему посвящена «**Повесть о житии Александра Невского**».

Начинается житие с цитаты из «Книги Притчей Соломоновых»: «Но яко же Приточник рече: Въ злехытру душу не видеть премудрость». Идея о связи мудрости с моралью пронизывает всю древнерусскую литературу. Подобный зачин сразу же придает всему дальнейшему повествованию высокую и торжественную социально-этическую значимость.

Образу смиренного русского князя противопоставлен образ надменного завоевателя ярла Биргера, предвкушающего легкую победу. Подобная оппозиция традиционна для русской литературы, где противопоставляются Мамай и Дмитрий Донской, Наполеон и Кутузов. Александр Ярославич перед битвой произносит слова, ставшие знаменем борьбы в те тяжелые годы: «Не в силе Бог, но в правде». И, обрушившись с малой дружиной на шведов, наголову разбивает их, получив прозвище Невского. В житии перечисляются имена дружинников князя. Описание их подвигов раскрывает ту силу народа, которую умело направил талантливый полководец против врага.

Велики заслуги Александра Невского перед Отчизной. Он положил начало той политике, которая была продолжена его преемниками на московском престоле и которая в конечном счете привела к падению татаро-монгольского ига и созданию мощного централизованного государства. Его сын Даниил стал основателем династии московских князей, он же поставил Данилов монастырь. Его внук Иван Калита укрепил положение Москвы как средоточия Русской земли. И в Новое время подвиги национального героя не были забыты. Петр I после основания Санкт-Петербурга заложил Александро-Невскую лавру как духовный форпост на берегах Невы, куда перевез останки грозного для шведов героя.

Образ непобедимого князя Александра Невского ассоциировался с образом великого полководца древности Александра Македонского, которому посвящен цикл памятников. Один из них — «**Александрия**» — стал известен на Руси в переводе с греческого по

нескольким редакциям, старейшая из которых, «хронографическая», восходит к XIII в. Из «Александрии» древнерусский читатель узнавал, что учителем Александра был Аристотель, что именно союз мудрости и власти, философии и политики породил столь грандиозные успехи эллинского правителя. Концепция гармоничного союза этих двух социально организующих факторов стала одной из доминирующих в общественно-политической мысли Древней Руси. В философском отношении данный источник ценен также тем, что он содержит сведения об индийских мудрецах гимнософистах, называемых в древнерусских источниках «рахманами».

В конце XIV в. объединительная политика Московского княжества увенчалась победоносной битвой на Куликовом поле. Этот успех вселил уверенность в окончательной победе над завоевателями, сама же битва по своему значению является одним из важнейших событий всей отечественной истории. Куликовская битва вызвала мощный патриотический подъем, ей посвящено немало произведений литературы, искусства, народного творчества.

Наиболее ярко пафос эпохи Куликовской битвы отражает «Задонщина», созданная, по преданию, рязанцем **СОФОНИЕМ**. Начинается она со вступления, за которым следует «жалость» о бедах Русской земли, описание похода и битвы, скорбь о погибших воинах и торжественный финал. Автор осмысляет события от Калкской трагической битвы до «Мамаева побоища», прославляет «силный град Москву», дает эпическую картину всенародного сбора сил: «На Москве кони ржут, звенит слава по всей земли Руской, трубы трубят на Коломне, бубны бьют в Серпугове, стоят стяжи у Дону великого на брезе». Великими жертвами оплачена победа, но честь Руси была восстановлена. Оптимистически звучат заключительные слова Дмитрия Донского, обращенные к Владимиру Серпуховскому: «И поидем, брате, князь Владимир Андреевичь, во свою Залескую землю к славному граду Москве и сядем, брате, на своем княжение, а чести есми, брате, добыли и славного имени».

Помимо борьбы военной и политической, помимо экономического подъема, без которых немислима окончательная победа и установление полной независимости Руси, важное значение имел рост народного самосознания, концентрация духовных сил общества, воспитание высоких моральных качеств личности. Этим целям служила *агиографическая* литература, имев-

шая учительный характер в Средние века и сложившаяся в Древней Руси в один из наиболее развитых жанров. В.О.Ключевский отмечал не узкое церковное, но широкое общественное значение житийной литературы, ибо «древнерусский биограф своим историческим взглядом смелее и шире летописца обнимал русскую жизнь», а созданные им жизнеописания подвижников, выходцев из разных слоев (князей, бояр, горожан, крестьян) имели характер идеализированных народной молвой биографий почитаемых заступников за Русскую землю.

Глубокой философичности достигает агиографический жанр в творчестве **Елифания ПРЕМУДРОГО** (ум. ок. 1420 г.). Главные его творения: «**Житие Стефана Пермского**» и «**Житие Сергия Радонежского**». В центре первого жития - описание высокого духовного подвига: просвещения языческого угро-финского народа коми, называвшегося зырянским или пермским. Пр. Стефан создал азбуку для не имевшего письменности народа, и потому он сравнивается со славянским первоучителем Кириллом Философом и просвещенными эллинами. «Скудствующая» Пермская земля получила начало духовного просвещения, она хвалит и чтит Стефана «яко апостола», с которым «тмы избыхом» и «свет познахом». Он явился просветителем, приобщившим малый народ к цивилизации, став прообразом тех русских просветителей, которые несли достижения культуры многим этносам многонационального Российского государства.

Особенно интересно «**Житие Сергия Радонежского**». **Пр. СЕРГИЙ** (ок. 1321–1392) оказал большое воздействие на всю жизнь русского общества. Созданный им монастырь стал образцом общежительного, тесно сплоченного духовного братства. Его многочисленные ученики и их последователи основали сеть монастырей по всей Руси и способствовали тем самым ее сплочению, расширению границ и освоению новых территорий. Не будучи по званию главой русской церкви, отказавшись от сана митрополита Московского, он по своему авторитету был «всей Русской земли учителем и наставником».

Сквозь все житие проходит тема Троицы, которая будет осмысляться на Руси не только в литературе, но и в искусстве как один из наиболее философичных символов, выражающих тайну бытия природного и человеческого: «Везде бо троечисленное число всему добру начало и вина взвешению». Три как ключе-

вое понятие постоянно воспроизводится Епифанием. Литературная форма произведения подчинена глубокому содержанию, в символической интерпретации проступает онтологический и гносеологический аспект тринитарности мироздания.

Епифаний является также автором **«Послания к Кириллу Тверскому»**, которое является ценным источником по древнерусской философии и эстетике. В нем агиограф осмысляет принципы творчества иконописца, называет его искусным философом, умеющим глубокие мысли воплощать в совершенной художественной форме. Он повествует: «Понеже егда живях в Москве, иде же баше тамо муж он живый, преславный мудрок, зело философ хитр, Феофан Гречин, книги изограф нарочитый и живописец изящный во иконописцех». Епифания поразило то, что Феофан пишет по своему замыслу, а не по образцам, весь находится в непрестанном творческом горении. Имея «очи чувственные» (наблюдательный, острый глаз), он обладает и тем, что в древнерусских рукописях называлось «очами духовными» или «оком мысленным» (понимание разумом сути вещей).

Подъем русской культуры в конце XIV–XV вв. связан, по мнению ряда исследователей, и с так называемым «вторым южнославянским влиянием», которое проявилось в литературе, языке, живописи, мышлении. Оно объясняется проникновением элементов Предвозрождения на русскую почву, которые породили новое видение мира, стимулировали совершенствование как отдельной личности, так и общественных отношений в целом. Наряду с южнославянским Русь испытала и византийское влияние. Греки, сербы, болгары искали в России новую родину, особенно после покорения Балкан и разгрома Византийской империи турецкими завоевателями в середине XV в. Однако в этом межславянском общении имело место и обратное воздействие российской государственности и культуры на жизнь балканских народов.

В философском плане наибольший интерес представляет влияние исихазма на русскую культуру и мышление XIV–XV вв. *Исихазм* (от греческого *ἡσυχία* – покой, безмолвие) понимается в широком смысле как аскетическое учение о внутренней духовной сосредоточенности с помощью определенных приемов медитации, разработанное раннехристианскими отшельниками IV–VII вв. (Макарий Египетский, Иоанн Лествичник и др.). В более

узком смысле исихазм интерпретируется как возникшее в XIV в. на Афоне и теоретически наиболее разработанное *Григорием Паламой* религиозно-философское учение о «фаворском свете».

Исихастские идеи стали проникать на Русь при **митрополите ФЕОГНОСТЕ** (1328–1353), обрусевшем греке. Практика исихазма связана с деятельностью пр. Сергия Радонежского и его учеников-молчальников. Философская мысль на Руси этого времени предстает как «русская рецензия» единой для восточной христианской Европы философской системы. Широкий диапазон влияния исихазма проявился в распространении философско-богословской литературы (сочинения Дионисия Ареопагита, Симеона Нового Богослова, «Диоптры» Филиппа Пустынника и др.), в монашеской практике «умной молитвы» и «умного делания», в расцвете художественного творчества (Г.М.Прохоров).

Исихазм придал особую содержательность древнерусскому искусству. Особенно это видно на примере творчества **Андрея РУБЛЕВА** (ок. 1360–1430), который был не просто иконописцем, но и мыслителем, в художественной форме выразившим глубокие философские идеи. Рублевская интерпретация тринитарности мироздания не менее важна для истории мышления, чем гегелевская триада или кантовская трихотомия. В его иконе «Преображение» из иконостаса Благовещенского собора в Московском Кремле традиционный сюжет наполняется новым содержанием: фаворское сияние освещает всю картину, вместо резкого контраста духа и материи проступает просветленный образ плоти, гармонии небесного и земного. Философское осмысление жизни и смерти, вечного и преходящего пронизывает рублевскую трактовку канонического сюжета.

Исихазм глубоко вошел в русскую культурную традицию. Крупнейшим мыслителем, применившим теорию исихазма к практике социальной действительности, был преподобный **Нил СОРСКИЙ** (ок. 1433–1508), в миру Николай Майков. Выходец из служилой московской семьи, он рано постригся в иноки, несколько лет провел на православном Востоке, посетив Палестину, Константинополь и Афон, где познакомился с учением исихастов. По возвращении Нил основал скит на р. Соре близ Кирилло-Белозерского монастыря, став духовным вождем нестяжателей, полемизировавших с иосифлянами. Как идеолог нестяжателей, он считал, что монахи должны жить своим тру-

дом, главное их занятие — духовное самосовершенствование, стремление к моральной чистоте, глубокое познание тайн человеческой психики с целью изучения возможности управлять ею.

Самое крупное и содержательное творение Нила Сорского — «**Устав**». Это ценнейший источник по отечественной философской, этической и психологической мысли. Он начинается с предисловия, в котором мыслитель приводит размышления почитаемых авторитетов о «делании сердечном и мысленном блюденнии, и умном хранении различными беседами». Главная мысль предисловия — «от сердца исходят помышления зла и сквернят человека», и потому борьбу со злом нужно начинать с очищения своего сознания.

В основном тексте проводится тонкий психологический анализ возникновения страстей в душе человека. Нил Сорский выделяет 5 стадий формирования страсти: «*прилог*», представляющий первоначальное впечатление, как «образ прилучившагося». Следующая стадия — «*съчетание*», на уровне которого возникает заинтересованность в данном образе. Третья стадия называется «*сложение*» — начало привязанности. Затем следует «*пленение*» — подчинение уже внедрившемуся в сознание образу. Если же «пленение» становится неотделимым от природы человека, то наступает заключительная стадия — «*страсть*». Далее Сорский указывает пути борьбы со страстями.

В середине XIV в. в Болгарии был осуществлен перевод на славянский язык «**Диоптры**» **Филиппа ПУСТЫННИКА**, византийского автора XI в. Этот памятник представляет собой диалог Души и Плоти, изложенный в греческом оригинале стихами, а в славянском буквальном переводе — прозой. В «Диоптре» заключена своеобразная философско-антропологическая концепция человека, вызвавшая интерес к ней со стороны исихастских кругов, в среде которых, очевидно, и был осуществлен перевод на славянский язык. «Смело можно сказать, что ни одно из переводных и оригинальных сочинений, составляющих древнерусскую литературу, не давало такого количества знаний о человеке как «Диоптра»» (Г.М.Прохоров).

Антропоцентризм автора согласуется с библейским представлением о миротворении: «Мир душа ради създан бысть убо весь, а не душа ради създана бысть, любимаа». Человек как венец творения явил гармоничное сочетание духа и плоти — «божествена некая вещь бяше человеческое естество». Только в нем проступает духовное начало, что возвышает его над всеми тварями, с од-

ной стороны, а, с другой стороны, делает его сущность и существование двойственными, дуалистичными: «Един точию человек от сугуба существа съставлен бысть... тело от дольняго, душа же от горняго». Отсюда и возникает «прение» Души и Тела. Чтобы сохранить равновесие человеческого естества, они как два противоположных начала должны вести постоянный диалог.

В этом диалоге содержится много глубоких философских идей. Например, мысль о том, где пребывает ум. Плоть высказывается: «Аристотель мудрый и с ним Ипократ в сердце глаголют уму пребывание имети. Галин же не тако, но в главном мозге. Нисьский же Григорий не согласует с сим...». Так возникает концептуальный диалог: Аристотель и Гиппократ считают местонахождением ума сердце, Гален – мозг, Григорий Нисский говорит о невозможности телесного описания того, что является бестелесным и что проявляет свое действие по всем органам человека.

Диалогическая форма «беседования» весьма характерна для средневековой литературы. Она отражает диалектический характер ищущей, вопрошающей, стремящейся познать истину мысли. Показательна в этом отношении творческая история переведенного с немецкого языка памятника «*Прение живота со смертью*», в диалогической форме повествующая о философском споре двух мировых начал.

Спустя сто лет после Куликовской битвы настал час освобождения. В 1480 г. произошло так называемое «стояние на Угре», знаменовавшее конец более чем двухвекового ига завоевателей. «Угорщина» вслед за «Задонщиной» ознаменовала новую стадию теперь уже независимого развития Русского государства. Страстным публицистическим произведением того времени является «**Послание на Угру**» ростовского **архиепископа ВАССИАНА**. Укрепляя ратный дух колеблющегося Ивана III, древнерусский автор призывает его к решительной борьбе с завоевателями.

Показательно, что русский публицист XV в. ссылается на авторитет Демокрита: «Слыши, что глаголет Димокрит, философ первый: Князю подобает имети ум ко всем временным, а на супостаты крепость, и мужество, и храбрость, а къ дружине любовь и привет сладок». Это заимствованное из «Пчелы» изречение Демокрита показывает, что его имя было также хорошо известно древнерусскому читателю, как имена Сократа, Платона, Аристотеля. Иногда оно ассоциировалось с термином «демократия».

«Пчела», насчитывающая несколько редакций, была одним из наиболее ценных источников по античной и средневековой мудрости. Составленная из кратко выраженных мыслей, она является одним из лучших творений философской афористической литературы, включающей в себя и ряд других произведений. Византийский оригинал *Μελίσσα* был составлен **монахом АНТОНИЕМ** в XI в. на основе антологии античных авторов **Иоанна СТОВЕЙСКОГО** (V в.) и патристического сборника **Максима ИСПОВЕДНИКА** (VII в.). Название памятника связано с образом «делолюбивой пчелы», которая кропотливо собирает нектар многих растений. Так и человек, желающий наслаждаться медом мудрости, должен усердно собирать мысли из разных источников. Этот символический образ приписывается Исократу, обращавшемуся к юношам, которые хотят подняться на высоту философского осмысления бытия: «Якоже бчелу видим по всем садом и зельем летающе, от когождо их полезная приемлюще, такоже и уноши учащиеся философии и на высоту мудростью хотяще възити и отвсюду лучышая собирають».

Изречения в «Пчеле» подобраны по тематическому принципу: «О мудрости», «О правде», «Об истине и лжи», «О философии и об учении детей» и т.д. Они могут иметь указание на автора (Сократ, Платон, Эпикур, Соломон, Филон, Иоанн Златоуст), на источник (Псалтырь, Евангелие, Апостол), на неопределенного мудреца («философ некто», «муж мудрый») или быть без всякого указания на первоисточник. Следует заметить, что некоторые мысли лишь приписываются почитаемым авторитетам (псевдоэпиграфы), многие искажены и переработаны.

Немало великолепных изречений посвящено мудрости, знанию, философии. «Ефрем рече: Яко трубы збирают воинов на битву, тако и мудрость книжная збирает човека во страх божи, в сердце премудрость и разум, а на диаваола победу». Мудрость ценится выше любого богатства: «Муж мудр, аще и убог, имать бо премудрость в богатства место». Философия может служить добру и злу: «философьских догмат сила кротькым оужие бываеть к благодеянию и лукавым жало к злобе».

4. Укрепление Российского самодержавия и полемика о власти

В начале XVI в. складывается одна из важнейших доктрин отечественной философии истории – «*Москва – Третий Рим*». Она имеет глубокие истоки. Уже раннефеодальная держава с центром в Киеве сравнивалась с Византийской империей, а Константинополь именовался «Вторым» или «Новым» Римом. После захвата турками Царьграда в 1453 г. в русском обществе формируется во все более устойчивую концепцию идея о перемещении политического и духовного центра восточнохристианских стран и народов в Москву, что привело к официальному утверждению в XVI в. доктрины «*Москва – Третий Рим*».

Сама концепция была сформулирована в посланиях старца **ФИЛОФЕЯ** около 1520–530 гг., который считается автором ряда эпистолий к великому князю Василию III, Ивану Грозному и другим адресатам. Его послания носят антиримскую направленность. Он отвергает притязания латинян на незыблемость вселенской власти Рима, перешедшей от языческих императоров к католическому первосвященнику. Гибель Византии объясняется им отступничеством греков, пытавшихся вступить в унию с католиками ради спасения своего отечества от турецкой опасности. Так пали оба Рима, а их роль перешла к Московскому царству как оплоту православия. Объективно концепция Филофея способствовала утверждению равноправия России среди европейских государств. В последующие века отечественной истории она в преобразованном виде получила различные интерпретации от мессианизма в почвенническом духе до великодержавной доктрины о всемогуществе русского царизма.

XVI столетие отличается неуклонной тенденцией сплочения и интеграции древнерусского общества, вбиравшего в себя новые и возвращавшего себе некогда утраченные города и земли с их населением, материальными и духовными богатствами, разнообразной многонациональной культурой. Это особенно характерно для периода правления *Ивана ГРОЗНОГО* (1547–1584). Реформы середины XVI в. отразились в «Судебнике 1550 г.», «Стоглаве», «Домострое», в создании единого общерусского летописания, составлении колоссального свода почитаемой ли-

тературы – «Великих Миней Четиих», организации книгопечатания, призванного унифицировать все разнообразие книжной культуры, во многих других начинаниях.

Страна переживала сложный и противоречивый период своей истории. С одной стороны, она крепла в политическом и экономическом отношениях, с другой – все более жесткой становилась социальная и идеологическая структура, возникал набиравший силу механизм самодержавного правления, тяжкое бремя которого несколько веков несли впоследствии народы Российской империи. Самодержавие было не только политическим институтом, оно создало принцип жесткой, централизованной, управляемой сверху организации всех сторон общественной жизни, имевшей различные последствия для разных сфер деятельности.

Проблемы общественного устройства и путей развития России стоят в центре такого цикла памятников как **«Переписка Ивана Грозного и Андрея Курбского»**. Если самодержец выступал за абсолютистскую, ничем не ограниченную монархию, то бежавший в пределы Речи Посполитой опальный князь отстаивал идею «Святорусского царства», основанного на соблюдении законности, признании прав родовой знати и координации действий царя духовными и земскими соборами.

Примечательно то обстоятельство, что Курбский имеет непосредственное отношение к развитию собственно философской мысли XVI в. Из предисловия к «Новому Маргариту» явствует, что, будучи в эмиграции, князь серьезно занялся философией Аристотеля и Иоанна Дамаскина. Вместе со своим окружением он переводит труды Дамаскина, пишет ряд натурфилософских сочинений. Ему же принадлежит несколько произведений, которые «позволяют говорить об их авторе как первом русском ученом в области логики» (Н.К.Гаврюшин). При переводе «Диалектики» Иоанна Дамаскина князь Курбский присоединил статью «От другие диалектики Иоанна Спаньинбергега о силогизме вытолковано», представляющую переработанную выдержку из сочинения «Trivii Erotemata» немецкого автора Иоганна Спаненберга, ученика Лютера. Это произведение стало первой русской печатной книгой по логике, опубликованной в Вильно в 1586 г. Известно также сочинение Курбского, называемое **«Сказ о лоике»**, представляющее не только логическое, но и историографическое исследование по гносеологии.

Когда в XVI—XVII вв. постепенно образовалось крупное Российское государство, в неоднородной структуре феодального общества неизбежно возникла поляризация различных сил. Началось противоборство политических группировок, соперничество различных идейных тенденций. В области духовной культуры эти процессы проявились прежде всего в полемике *нестяжателей* с *иосифлянами* и борьбе официальной церкви с *ересями*.

Идейным основателем нестяжательства был Нил Сорский. Его последователи в монастырской среде на севере Руси именовались «заволжскими старцами». К нестяжателям, развивая различные стороны их учения, примкнули такие видные деятели отечественной культуры как Максим Грек, Вассиан Патрикеев, Гурий Тушин, Артемий Троицкий, их взгляды использовали еретики Феодосий Косой, Матвей Башкин и др.

Отрицая вотчинные права на монастырское землевладение, сторонники «духовного направления» в нестяжательстве стремились превратить монашество в своеобразную средневековую интеллигенцию, занятую исключительно духовной деятельностью. Рассредоточенные по небольшим скитам, собственным трудом или скромным подаянием обеспечивающие свое существование, объединенные в духовные братства, иноки должны были заниматься моральным самосовершенствованием, читать и переписывать книги, размышлять о возвышенном. Конечно, это была монастырская утопия, но она содержала (постоянно потом обсуждаемую) концепцию существования независимой от хозяйственной и политической деятельности особой социальной группы.

Крупнейшим представителем «обличительного направления» в нестяжательстве был его основатель **Вассиан ПАТРИКЕЕВ** (ок. 1470 — ок. 1532), принадлежавший к высшей придворной знати. Особый интерес представляет принадлежащее его перу произведение «**Прение с Иосифом Волоцким**», построенное в форме опровержений идеологии вождя стяжателей. Попеременно приводятся тезисы Иосифа Волоцкого и их критика. Полемика касается отношения к еретикам, монастырского землевладения, авторитетности библейских книг и постановлений вселенских соборов, других, в том числе и философских, вопросов.

Многое Вассиан воспринял от Максима Грека, бывшего для него высоким авторитетом, подлинным носителем эллинской мудрости и византийской учености, как, впрочем, и для многих в России XVI—XVII вв. **Пр. Максим ГРЕК** (ок. 1470—1556) действи-

тельно является крупнейшим мыслителем не только XVI столетия, но и, пожалуй, всего русского Средневековья. Он прожил многотрудную жизнь, общался с лучшими умами своего времени, оставил богатейшее духовное наследие.

Подлинное имя мыслителя — Михаил Триволис. Уроженец Арты, грек знатного происхождения, он провел юные годы в Италии, общаясь с крупными деятелями эпохи Возрождения. Попав под влияние Савонаролы, постригся в доминиканском монастыре, но вскоре уехал на Афон, став монахом Ватопедского монастыря, откуда прибыл в 1518 г. по приглашению Василия III в Москву для перевода греческих книг. В России он раскрыл свои дарования, стал известным мыслителем, публицистом, просветителем, своеобразно соединившим византийские, возрожденческие и древнерусские мировоззренческие традиции. Подвергшийся гонениям, монастырскому заточению, он стал подлинным мучеником идеи, вызывал глубокие симпатии, признавался «дивным философом», «изящным в философех», «зело мудрым в философии».

Из переводных трудов афонского книжника следует выделить прежде всего **«Толковую Псалтырь»** 24 толковников, фундаментальный богословский труд, в котором каждому из 150 псалмов даются символические интерпретации на многих листах, принадлежащие Оригену, Феодосию, Евсевию, Афанасию Александрийскому и другим авторитетам патристики. Многие переводы афонца обогатили философское мышление на Руси.

Максим настойчиво проводит очень важную мысль о единстве филологии как науки о языке и философии как науки о мышлении: «Грамматика есть начало и конец всякому любомудрию». Грамматика, понимаемая как учение о языке в целом, считается преддверием философии. Только овладевший ею правильно «логичествует» и понимает «тонкоречие». Высокий взлет эллинской философии он объясняет плодотворным синтезом творческого труда писателей и мыслителей.

В традициях платоновского диалога написаны лучшие философские творения Максима **«Беседа души и ума»** и **«Беседует ум к душе своей»**. Смысл этих диалогов состоит в утверждении высокого предназначения человека, призванного прежде всего к возвышенной духовной деятельности: «Наша славы высоту, о душе, познай и не уподобляй без ума себе безсловесным скотом». Подобно Платону (в диалоге «Пир»), он изображает процесс познания как подлинное пиршество духа, как достой-

ную человека «трапезу», где ему подносят «золотую чашу», полную «нектара небесного». Ум человека «самовластен», но он должен научиться искусству управления душой и телом.

В своих сочинениях Максим Грек касается проблем человека, психологии личности, духовного совершенствования, рассматривает вопросы общественного устройства. Особенно интересны в этом плане его послания Ивану Грозному, в частности, «**Главы поучительны начальствующим правоверно**», созданные в 1548 г. специально для вразумления молодого, недавно вступившего на престол царя. Мысли Грека созвучны мыслям Сократа, считавшего, что только тот, кто научится управлять собой, может повелевать другим; для этого следует обуздать три великие греха: «сластолюбие, славолубие и сребролюбие».

Среди многочисленных последователей Максима Грека можно выделить Федора Карпова и Зиновия Отенского. **Федор Иванович КАРПОВ** (ум. до 1545 г.) был одним из мыслящих людей – выходцев из дворянской среды. Сохранилось несколько его посланий. Он был сторонником законности, выступая против иосифлянской концепции «терпения», перенесенной из практики монашеского послушания в социально-политическую доктрину.

Одним из крупнейших мыслителей XVI в. был **Зиновий ОТЕНСКИЙ** (ум. ок. 1568). Известно его фундаментальное «**Истины показание**». В поле зрения Зиновия попадает широкий круг богословско-философских проблем, которые он обсуждает, критикуя учение современного ему еретика Феодосия Косого. Рассматривает он натурфилософское учение о четырех стихиях, осмысляет соотношение ума, слова и духа, обсуждает особенности библейской мудрости («по Соломани философии»). Преобладание рассудочной логической аргументации в творческом методе Зиновия позволило некоторым исследователям считать его представителем «русской схоластики».

Нестыжательству противостояло *иосифлянство*, которое стало господствующим течением в официальной идеологии, закрепившим союз государства и церкви. Основателем и духовным вождем этого ортодоксального и охранительного по своей сути учения был **Пр. Иосиф ВОЛОЦКИЙ** (1440–1515), в миру Иоанн Санин. Своей целью он поставил создать образцовую обитель, иноки которой строго следуют уставу. По мысли Волоцкого обитель должна быть тесно связана с внешним миром, ей следует стремиться утверждать свое влияние на все стороны общественной деятельности: в стенах монастыря воспитываются будущие иерархи, монастырь поддерживает верховную власть, монахи

ведут просветительную и культурную деятельность. Программа Иосифа Волоцкого, в сравнении ее с программой Нила Сорского была более практичной и лучше удовлетворяла требованиям общественной жизни того времени, потому она и победила.

Иосиф был не только активным практиком, но и незаурядным теоретиком основанного им течения; ему принадлежит до 40 сочинений различного жанра. Концентрированным выражением идеологии иосифлянства является «**Просветитель**». Он состоит из 16 слов, содержанием которых являются, с одной стороны, резкие возражения против еретиков и, с другой стороны, изложение собственных взглядов. Известен ряд посланий Волоцкого.

Важным направлением в духовной жизни того времени было *еретичество*. На Руси ереси существовали в различных видах и имели разнообразные причины своего бытования. Выделяют ересь «*стригольников*» в Новгороде, разгромленную в 1375 г., но просуществовавшую до конца XV в. Выступали с еретическими высказываниями тверской епископ *Федор Добрый*, ростовский вольнодумец *Маркиан* и другие критики официальной церкви, ее догматических устоев и практической деятельности, но самой крупной ересью была *новгородско-московская*, или ересь «*жидовствующих*», на рубеже XV–XVI вв. Вожди еретиков предстают как довольно образованные люди, пользовавшиеся богословской, философской, астрологической и другой литературой. В духе бюргерских ересей они отрицали поклонение иконам, монашество, церковную организацию и отдельные догматические принципы православия, высказывали гуманистические идеи о равенстве людей, вер, народов.

В середине XVI в. на русской сцене выступили еретики **Матвей БАШКИН** и **Феодосий КОСОЙ**. Башкин в духе евангельской любви к ближнему «изодрал» кабальные списки своих холопов и отпустил их на волю. Он выступил как антитринитарий и иконоборец, критиковал церковную иерархию. Феодосий был беглым холопом, постригшимся в Кирилло-Белозерском монастыре. Осужден на соборе 1554 г., но бежал из заточения в Литву, где стал одним из заметных вольнодумцев. Он создал «новое учение», выражавшее интересы бедного крестьянства, развивал идею о «духовном разуме», о равенстве людей: «Все людие едино суть у Бога, и татарове, и немцы, и прочие языцы». Антидогматические, вольнодумные идеи еретиков пробуждали в обществе интерес к нетрадиционному мышлению, внося вместе с тем смуту в сознание людей.

Среди представителей иосифлянского направления следует выделить **митрополита ДАНИИЛА**, бывшего одним из плодovitых писателей, большим любителем мудрости и собирателем книг.

В историю отечественной философии Даниил вошел как автор сочинения **«О философии внимай разумно да не погрешши»**. Оно представляет собой переработанную главу из «Диалектики» Иоанна Дамаскина, где к шести определениям философии добавлены еще три. Собственные рассуждения Даниила о философии полны благочестивых сентенций, многословны, носят нравственно-аскетический характер: «И иде же смиренномудриа глубина, тамо и съкровище премудрости и разума Божия. Всячески потщимся духовно жити и духовно любопремудрствовати, и душеполезнаа и в подобное время, в мнозе смиренномудрии и умилении, к душевной ползе и спасению, сиа есть истиннаа философия».

В середине XVI в. **Иван ПЕРЕСВЕТОВ**, русский мелкопоместный дворянин из Литвы, обратился к Ивану Грозному с проектом реформ по преобразованию России в развитое государство наподобие европейских монархий. В своих сочинениях («Сказание о Магмете-салтане», «Мудрость греческих философов и латинских докторов», «Большой челобитной» и др.) выступал за социальную «правду», за принцип гражданского достоинства человека, за равенство всех сословий под началом просвещенного государя, советующегося с мудрыми наставниками и проводящего активную преобразовательную деятельность.

В этом же веке переводится ряд ценных в философском отношении памятников. Среди них немало апокрифов, таких как **«Аристотелевы врата»** и **«Сказание об Аристотеле»**. Первый представляет собой западнорусский перевод распространенного в Европе сборника наставлений по разным областям деятельности Secretum secretorum, восходящего к арабскому оригиналу VIII–IX вв. Второй — сильно сокращенный перевод из Диогена Лаэртского. В среде новгородских еретиков ранее был переведен компилятивный сборник, включивший в себя **«Книгу глаголемую логику»** (перевод из Моисея Маймонида) и **«Логику Ависафа»** (перевод сочинения аль-Газали).

5. Новые веяния в российской культуре XVII века

XVII столетие в отечественной истории стало временем трудных испытаний, больших социальных потрясений, «бунташным веком». В эпоху «Смутного времени» начала века Россия подверглась польско-шведской интервенции, была захвачена столица государства, разорены земли, составлявшие ядро страны. В это же время произошла первая крестьянская война под руководством Болотникова, а позднее разразилась вторая под руководством Разина. Кризис самодержавия, вызвавший смену правящей династии, раскол православной церкви, усиление крепостнической системы и многие другие события свидетельствуют о глубоком драматизме развития страны в XVII в. Вместе с тем данное столетие было веком больших достижений. Укрепилось обширное государство. На востоке его пределы расширились до берегов Тихого океана. Процесс экономической и политической консолидации положил начало формированию русской нации.

Развитие культуры в последний допетровский век происходило более динамично по сравнению с предшествовавшими столетиями. Старые формы средневековой культуры начинают постепенно размываться и трансформироваться в новые, связанные с раннебуржуазными веяниями. Происходит усложнение и дифференциация творческой деятельности. Со второй половины XVII столетия в Россию начинает проникать стиль *барокко*, запечатлевшийся во многих областях культурной деятельности. Бывший в Европе средством контрреформации и антивозрожденческого наступления старых традиций на новые, этот стиль видения мира, мышления и эстетической деятельности сыграл в нашей стране роль своеобразного освободителя всех сфер культуры от средневековых канонов. По своему объективному значению стиль барокко в России выполнил примерно ту же функцию, что Ренессанс в странах Западной Европы.

Событиям начала века посвящен цикл памятников об эпохе «Смутного времени», среди них **«Плач о пленении и о конечном разорении Московского государства»**, напоминающий «Слово о погибели Русской земли» времен Батыева нашествия. Такое опустошение недавно возвысившейся «ясносияющей превеликой России», претендовавшей на роль «Третьего Рима», потрясает неизвестного автора. Взлет и падение государства заставляли

задуматься над ходом исторического процесса, искать внутренний смысл происходящих событий. В созданных уже после изгнания поляков произведениях содержится более глубокий анализ пережитых страной потрясений. В пространном **«Ином сказании»** политические события «Смутного времени» описываются как драматические столкновения добра и зла, чести и измены, мужества и трусости. Авантюрист Григорий Отрепьев сравнивается со «зломудренным» Арием. Он втягивает в свои преступные действия целые народы. Поляков и литовцев Лжедмитрий соблазняет обширными русскими землями, своих соотечественников — ослаблением феодального гнета и свержением тирании Годунова, семейство Мнишек — богатыми дарами, папу Римского — обещанием ввести католичество на Руси. Самозванец является одновременно и карающим мечом, свыше ниспосланным на несправедное царство, и жертвой своих собственных безумных планов. Все его хитрости и социальная демагогия рассыпаются в прах.

В XVII в. оформляется в письменное творчество народная демократическая сатира, горькое свидетельство народного бесправия. Ее произведения разнообразны: они могут пародировать деловую письменность, в частности, документы судопроизводства (**«Повесть о Ерше Ершовиче»**); быть близкими к народным сказкам (**«Повесть о Шемякинском суде»**); варьировать раешные стихи (**«Повесть о Фоме и Ереме»**); сатирически изображать спливание низов (**«Служба кабаку»**); показывать распущенные нравы в среде монашества (**«Калязинская челобитная»**).

Русское стихотворное творчество эпохи феодализма затрагивало не только социальные темы. Существовало немало стихов духовного содержания. К ним относится цикл *стихов покаянных* («умиленных»), зародившихся еще в XV в. В них осмысливаются темы бренности жизни, греховной природы человека, душевных терзаний, стремления к непреходящим ценностям. Образ уединенного места, где можно отдохнуть душой от тяжести суетного мира, прийти в согласие с собой, проступает в стихе **«Прими мя, пустыни, яко мати чадо свое»**. Образ приютившей отшельника пустыни (на Руси это чаще всего уединенное место в лесу, на берегу реки или озера) представляет одну из ведущих тем в средневековой философской лирике.

Прослеживаются в древнерусском поэтическом наследии и натурфилософские идеи. Ценным источником в этом плане является **«Голубиная книга»**. В этом предании рассказывается о том, как упала с небес огромная книга, которую смог прочесть народу лишь премудрый восточный царь Давыд Евсеевич (Давид,

сын Мессея, автор Псалтыри). Он выслушивает вопросы русского царя Владимира Владимировича (переработанный образ князя Владимира Красное Солнышко) и дает такие ответы: весь видимый мир создан от Творца, от лика Его — солнце, от очей — зори, от риз — звезды, от Адама пошел народ, от камней — кости, от земли — тело. Далее сообщается, что «ум-разум» у людей православных от «самого Христа», а «наши помыслы от облац небесных». К космогоническому сюжету о миротворении, изложенному в пантеистическом духе, примыкает рассказ о битве Правды с Кривдой, после которой первая, победив, ушла на небеса, а вторая стала править на земле.

Ценнейшим источником по истории древнерусского мышления являются памятники лексикографии: разъясняющие имена словари-ономастиконы и словари символики (приточники), словари с истолкованием терминов славянского, греческого, древнееврейского, латинского, польского и других языков. В XVII в. большое распространение получили **Азбуковники**, обширные рукописные справочники энциклопедического содержания. В Азбуковниках содержится немало информации философского содержания: даются определения философии; производятся сведения о Платоне, Демокрите, Аристотеле, Эпикуре и других философах; истолковываются образы Софии и иные символы; объясняются термины «сущность», «свойство», «вещество», «ипостась», «космос» и др.

В XVII в. возникают первые эстетические трактаты, среди них **«Послание Иосифа Владимирова к Симону Ушакову»**. Иконописец Оружейной палаты Владимиров выступает как один из основателей отечественной эстетики. В первой части «Послания» он излагает «древнее проразумение» о правилах иконописи, во второй полемизирует с сербским дьяконом Иоанном Плешковичем, который «мрачные и неподобленные образы святых» считал за образец подлинной живописи, осуждает ремесленное «грубописание» дешевых икон, выдвигает принцип «живоподобия».

Намного увеличивается число переводимых книг с разных языков. Особенно значительны были переводы с польского, равно как и участие деятелей польской культуры в распространении философских знаний на Руси. Польская культура выступила в качестве посредницы между Европой и Россией. Она же повлияла на украинскую и белорусскую образованность, сыгравших весьма значительную роль в подъеме русской культуры второй

половины XVII в. С польских печатных изданий делается перевод **Космографий** Яна Ботера, Ортелиуса и Меркатора; переводится «**Экономика Аристотелева**» Себастиана Петрици. На польском и русском языках стал известен труд комментатора аристотелевской философии Анджея Глябера из Кобылина, называемый «**Проблемата**».

На развитие русской философской и общественно-политической мысли большое воздействие оказали общественные движения этого периода. Крупнейшим событием стал раскол православной церкви и возникшая на этой основе многовековая борьба двух течений — официальной религиозной идеологии, поддерживаемой всей мощью государственных институтов, и ушедшего в толщу народной жизни, многообразного в своих проявлениях, оппозиционно настроенного *старобрядчества*.

В центре исторической драмы, именуемой расколом, стоят три лица: патриарх Никон, царь Алексей Михайлович и протопоп Аввакум. Все они были незаурядными деятелями отечественной истории и культуры. Властный глава русской церкви, решивший поставить «священство выше царства», **патриарх НИКОН** (1605–1681), в миру Никита Минов, простой крестьянин из мордовской деревни Нижегородского уезда, с 1653 г. стал активно проводить реформу церкви с целью ее унификации, сближения с греческим, украинским, белорусским и южнославянским православием. Возвысив себя в качестве «русского папы», он задумал построить вселенский центр православия в Новом Иерусалиме под Москвой. В конечном счете он хотел сделать Россию мировой державой, а себя — фактическим ее правителем, но потерпел крах. Никон выступил как автор ряда сочинений («**Молебное послание**», «**Послание царю из Соловецкого монастыря**»), в которых он обосновывал свои идеи.

Российский царь **Алексей Михайлович** (1629–1676), правивший страной с 1645 г., мало известен как писатель и мыслитель. Однако исследователи отмечают, что он был одним из самых образованных и развитых людей московского общества того времени. Объем его литературного творчества велик и разнообразен: обширное эпистолярное наследие, «**Статейный список**» 1652 г., наброски о русско-польской войне 1654–1667 гг., стихи, молебные послания и другие авторские или отредактированные им тексты. Он подготовил многие преобразовательные

мероприятия своего сына Петра Алексеевича, родившегося в 1672 г. и много воспринявшего от старой России, которую ему предстояло «поднять на дыбы».

Самой же яркой личностью эпохи раскола явился неистовый **протопоп АВВАКУМ Петров** (1620–1682), духовный вождь и мученик старой веры. Бывший сельским священником из того же Нижегородского уезда, что и Никон, он быстро выдвинулся, стал знаком царю Алексею Михайловичу. За свои убеждения предан церковному суду, сослан в Пустозерский острог, где и был заживо сожжен в 1682 г. Перу Аввакума принадлежит свыше 50 сочинений различного жанра. Наиболее известное среди них – знаменитое «**Житие**», написанное уже в заточении в 1672–1675 гг. и сохранившееся в трех редакциях. «Живой московской речью» Аввакума, его несгибаемостью, силой духа восхищались многие деятели отечественной культуры. В «Житии» кроме описания своей жизни, перенесенных страданий и непрестанной борьбы Аввакум обличает «отступника Никона, злодея и еретика». Лишь Русь, по его мнению, является образцом благочестия, к ней как к «Третьему Риму» должны обращаться все православные народы, искавшие свою веру под гнетом мусульман или владычеством папы.

Кроме автобиографического произведения Аввакум написал ряд богословских сочинений о сотворении мира, грехопадении, таинстве евхаристии и др. В «**Книге бесед**» содержатся его мысли об иконописании. Он порицает школу Симона Ушакова, представители которой не передают «тонкостные чувства», а пишут по «плотскому умыслу». В «**Книге толкований**» Аввакум дает истолкование образа Премудрости, считая, что «Премудрость – Бог, а храм – правоверни человеки», семь же столпов – семь вселенских соборов, которые веру «утверждают и ограждают» от ересей. Он вспоминает спор с епископом Павлом Крутицким о евангельских словах «взыщите мудрости», считая, что нужно стремиться не к внешнему многознанию, а к «премудрости внутренней».

В XVII столетии со всей остротой встал вопрос о развитии системы образования в России. Еще Иван Грозный задумывался над этой проблемой, Борис Годунов посылал 18 молодых людей учиться в европейские университеты и хотел организовать в Москве нечто вроде университета, пригласив для этого профессоров из Германии, но события «Смутного времени» прервали подобные начинания. В то же время в Европе давно уже действовала налаженная еще в Средние века система образования. В Белоруссии и особенно на Украине, тесно связанных с

Речью Посполитой, с XVI в. начинают возникать братские школы, коллегииумы, основываются Острожская и Киево-Могилянская академии.

Особо значительную роль в развитии отечественной философской мысли сыграла *Киево-Могилянская академия*. Ее fundador **Петр МОГИЛА** (1596–1647) ввел курс наук, взяв за образец систему преподавания Краковского университета. Философия изучалась в высших классах в течение 3 лет. Воспитанники Киево-Могилянской академии вместе с выпускниками основанной позднее Славяно-греко-латинской составили костяк деятелей отечественной культуры второй половины XVII – первой половины XVIII вв. В Москве в 1649 г. царским окольным чиним Ф.М.Ртищевым было открыто училище при Андреевском монастыре «ради российского рода во просвещение свободных мудростей учения». Для преподавания в нем пригласили около 30 украинских ученых монахов во главе с Епифанием Славинецким, которые занялись не только преподаванием, но и переводами книг.

Епифаний СЛАВИНЕЦКИЙ (ок. 1600–1675) является одним из видных деятелей отечественной культуры XVII в. Он осуществил свыше тридцати переводов, причем не только патристической и богослужебной литературы, но и трудов Фукидида, Плиния Младшего, Иоанна Блеу, Эразма Роттердамского. Он же является автором около 50 слов и 40 силлабических гимнаграфических сочинений, отличающихся глубоким философским содержанием и высокой художественной формой.

Из последователей Епифания Славинецкого сложилось так называемое *грекофильское* направление, ориентировавшееся на просветительские традиции византийской культуры и книги, переведенные с греческого языка. Чудовский **инок ЕВФИМИЙ** и придворный пиит **Карион ИСТОМИН** были наиболее известными представителями этого направления, полемизировавшими с так называемыми *латинистами*, которые ориентировались на западную культуру и латинскую письменную традицию.

Вождем и крупнейшим деятелем латинского направления явился **Симеон ПОЛОЦКИЙ** (1629–1680). Белорус, уроженец Полоцка (подлинное имя – Самуил Емельянович Ситнианович-Петровский), он стал крупнейшим деятелем отечественной культуры нового типа. При особе царя Алексея Михайловича он играл роль, сравнимую с ролью Феофана Прокоповича при Петре I.

Симеон был талантливым писателем, основателем русской силлабической поэзии и драматургии, публицистом, мыслителем и вместе с тем астрологом, противником греческой партии, непримиримым врагом старообрядцев и тайным униатом.

Под царским покровительством Симеон развернул обширную просветительную деятельность. Творческое наследие Полоцкого огромно. Он написал сохранившиеся в авторских рукописях **«Рифмологион»** и **«Вертоград многоцветный»**. Изданы еще при жизни сборники его проповедей **«Обед душевный»** и **«Вечеря душевная»**. Также издана **«Псалтырь рифмотворная»** (стихотворное переложение Псалтыри), которую Ломоносов вместе с «Грамматикой» Смотрицкого и «Арифметикой» Магницкого называл «вратами учености». К его трудам относят также **«Жезл правления»**, **«Венец веры»**, пьесы **«О Навуходносоре царе»** и **«О блудном сыне»** и др.

В сочинениях Полоцкого имеется немало сюжетов, образов, символов, притч на философские темы. В «Рифмологионе» есть главы с названиями «Истина», «Гражданство», «Закон», «Мысль», «Разум». В особой главе «Философия» приводятся высказывания Фалеса Милетского (о мудрости как высшей ценности); Диогена (философия научает терпению), Аристиппа (она же учит смелости с сильными мира сего), Аристотеля (врачует нравы): «Яко врачество болезни исцеляет, философия нрав зол души исправляет».

Душу ребенка, ссылаясь на «инога философа» (Платона или Локка, по мнению исследователей), Симеон уподобляет «скрижали ненаписанной», которая под воздействием воспитателя может приобрести черты голубя (кротость), орла (высота духа), крота (любовь к земному), вола (трудолюбие) и т.д. Мир сравнивается им с «книгой великой», созданной Творцом, а человек описывается как «мир малый» (микрокосм); всюду действуют стихии: огонь, вода, земля и воздух; ключ к пониманию мира — знание, выраженное в слове, построенное на алфавите, как алфавитно построен его собственный «Рифмологион».

Преданным учеником и сторонником Полоцкого был **Сильвестр МЕДВЕДЕВ** (1641–1691), подьячий Тайного приказа, принявший монашество, живший в келье Заиконноспасского монастыря рядом со своим учителем до конца дней его, ставший настоятелем этого монастыря и главой латинского направления. Медведев является автором **«Созерцания краткого»** или **«Записок о стрелцеком бунте»** 1681–1682 гг. (знаменитой «Хованщине»).

Здесь содержится не только фактическое описание событий, но и философско-историческое рассуждение об устройстве общества, законности, судьбах людей и народа. Свой труд Медведев понимал как «зерцало», отражающее смысл событий, научающее мудрости.

Во второй половине XVII в. к Москве как «светочу славянства» тянулись не только украинцы и белорусы, но и представители многих других народов. Хорват Юрий Крижанич, поляк Андрей Белобоцкий, молдаванин Николай Милеску Спафарий, греки братья Лихуды по праву вошли в плеяду видных общественных деятелей и мыслителей, способствовавших обогащению отечественной философской мысли своими многочисленными переводами и оригинальными сочинениями.

Наибольшее воздействие в теоретическом отношении оказал на русскую мысль **Юрий КРИЖАНИЧ** (1617–1683), видный представитель славянской культуры эпохи барокко. Крижанич был прекрасно образован, он получил в Граце степень магистра философии, был слушателем греческого коллегіума св.Афанасия при Ватикане, начитан в европейской литературе. В 1659 г. он прибыл в Москву, стал активно пропагандировать свои идеи о единстве славян, о великом будущем России. Но затем был сослан в Тобольск, где создал большинство своих трудов.

Крижанич разработал фундаментальную систему классификации всех видов знания, восходящую к классической средневековой схеме «семи свободных наук», но усовершенствованную и наполненную новым содержанием. Все знания делятся Крижаничем на два вида – *теоретическое* и *практическое*. Теоретическое в свою очередь – на *духовное* и *мирское*, а мирское – на *философию*, *математику*, *механику*. Философия включает три раздела: *логику* («беседное учение»), *физику* («природное учение») и *этику* («нравное учение»). Логика подразделяется на *грамматику* («говорное» умение), *риторику с поэтикой* («беседное» и «песенное» умение), *диалектику* («преговоральное» умение); физика – на «познание простых телесных вещей» и «врачество»; этика – на *идиоэтику* («осебуйное нравоучение»), *экономику* («господарство»), *политику* («людоправное учение»), здесь же добавлена *юриспруденция* («законоставное учение».

В фундаментальном трактате «**Беседы о правлении**» (известно под условным названием «**Политика**») содержится немало ценных идей и концепций. В главе III «О мудрости» Крижанич проводит различие между мудростью, знанием и философией.

Мудростью он считает познание «наиболее важнейших и наивысших вещей» (Бога, природы, общества, человека), знанием — «понимание причин вещей», философией — «желание мудрости»; философа же уместно звать «рачителем мудрости». Развивая свою мысль, Крижанич пишет далее, что философия — это не особое искусство или наука в ряду других, а «скорее тщательная и обдуманная рассудительность или опытность в суждении о всех вещах». Философия выступает как высшая ступень всех видов познания, как квинтэссенция человеческого опыта; познавая суть вещей, каждый разумный человек может постепенно превратиться в философа.

Особо выделяет Крижанич «политическую мудрость», считая, что правитель должен быть сам мудрым человеком и окружать себя умными советниками. Используя достижения европейского политического мышления, он формулирует целостную и развернутую программу разумного управления державой. Смысл ее сводится к объективному анализу страны, народа, природных ресурсов, традиций и умелому их использованию. Рекомендации прогрессивного мыслителя, который по своим взглядам поднимался до уровня Бодэна и Вико, на целое столетие опередили эпоху и были реализованы практически лишь в период просвещенного абсолютизма XVIII в., его же программа во многих отношениях напоминает программу Петра I.

В конце 1687 г. в Москве в специально возведенном здании начались занятия в *Славяно-греко-латинской академии* — первом высшем учебном заведении России, сыгравшем значительную организующую и воспитательную роль в развитии отечественной культуры, в том числе философского мышления. Во главе академии оказались братья **Иоанникий** (1663–1717) и **Софроний** (1652–1730) **ЛИХУДЫ**, греческие монахи, получившие образование в Падуанском университете и прибывшие в Москву в 1685 г., усилив своим присутствием и влиянием сторонников греческого просвещения.

Преподавание в академии велось на греческом и латинском языках в трех классах: низшем, среднем и высшем с последовательным изучением грамматики, поэтики, риторики, диалектики. Изучению философии отводилось три года в высшем классе, оно предполагало усвоение *естественной* (физики), *нравственной* (этики) и *умозрительной* (метафизики) философии. Лихуды преподавали семь лет, полностью свой курс они не закончили, поскольку в 1694 г. по навету иерусалимского патриарха Досифея за

«латинство» были отстранены от преподавания. Однако они успели составить учебники по грамматике, поэтике, риторике, логике, психологии и физике. В дальнейшем почти все из них использовались в преподавании и сыграли определенную роль в становлении фонда отечественной философской литературы.

После изгнания Лихудов академия несколько лет пребывала в упадке, а с 1701 г. по указу Петра I она была под руководством **Палладия РОГОВСКОГО** и **Стефана ЯВОРСКОГО** преобразована по образцу Киево-Могилянской академии с преимущественным преподаванием на латинском языке и ориентацией на западноевропейскую систему образования. С 1704 г. возобновили свою деятельность философские классы, преподавание философии в России приобрело систематический характер.

XVII столетие вошло в историю отечественной философии как новый этап ее развития. Началась постепенная профессионализация философии и выделение ее в особую форму общественного сознания и область духовной деятельности. Отечественная мысль теснее смыкалась с европейской, древнерусская мудрость постепенно эволюционировала в русскую философию Нового времени. XVII век стал завершением, итогом многовекового пути развития древнерусской культуры и философии, он же стал прологом нового этапа в развитии России. Многие из традиций, заложенных в допетровский период (этизация и эстетизация философских идей, интерес к бытию человека и общественно-политической тематике, сильная художественная струя в философском творчестве, публицистичность и практическая направленность мышления), перешли в отечественную философию Нового времени.

Библиография

1. Памятники литературы Древней Руси. Т. 1-12. М., 1978-1994.
2. Мудрое слово Древней Руси / Сост. В.В. Колесов. М., 1989.
3. *Лихачев Д.С.* Поэтика древнерусской литературы. 3-изд. М., 1979.
4. *Кусков В.В.* История древнерусской литературы. 5-изд. М., 1989.
5. *Рыбаков Б.А.* Язычество Древней Руси. М., 1987.
6. *Прахоров Г.М.* Памятники переводной и русской литературы XIV-XV вв. Л., 1987.
7. *Успенский Л.А.* Богословие иконы Православной церкви. Париж, 1989.
8. *Флоровский Г.* Пути русского богословия. 3-изд. Париж, 1983.
9. *Горский В.С.* Философские идеи в культуре Киевской Руси. Киев, 1988.
10. *Громов М.Н., Козлов Н.С.* Русская философская мысль X-XVII вв. М., 1990.

11. *Бычков В.В.* Русская средневековая эстетика. XI–XVII вв. М., 1992.
12. *Смирнов И.П.* О древнерусской культуре, русской национальной специфике и логике истории. Вена, 1992.
13. *Замалеев А.Ф.* Философская мысль в средневековой Руси (XI–XVI вв.). Л., 1987.
14. Древняя Русь: пересечение традиций. М., 1997.
15. *Громов М.Н.* Структура и типология русской средневековой философии. М., 1997.
16. *Мильков В.В.* Осмысление истории в Древней Руси. М., 1997.
17. *Ангелов Д.* Българско средновековие – идеологична мисъл и просвета. София, 1982.
18. *Knežević A.* Filozofija i slavenski jezici. Zagreb, 1988.
19. *Goerdts W.* Russische Philosophie: Zugänge und Durchblicke. Freiburg; München, 1984.
20. *Zapata R.* La philosophie russe et soviétique. Paris, 1988.
21. *Podskalsky G.* Christentum und theologische Literatur in der Kiever Rus (988–1237). München, 1982.
22. *Piovesana G.* Storia del pensiero filosofico russo (988–1988). Milano, 1992.
23. *Špidlik Th.* L'idée russe. Une autre vision de l'homme. Troyes, 1994.

II. ФИЛОСОФИЯ ЭПОХИ ПРОСВЕЩЕНИЯ

1. Общая характеристика социума и культуры

Россия XVIII в. представляла собой уникальный историко-культурный феномен, суть которого заключалась в том, что естественное традиционное развитие было резко прервано, и общество одной культуры, религии, идеологии оказалось перед необходимостью освоения иной культуры, идеологии, науки, принадлежавших более развитому Западу. Не все слои русского общества равно были открыты новым реалиям. Не могло произойти и простой смены культур. Легкость внешней европеизации не снимала, а, скорее, увеличивала многотрудность преодоления средневековых основ бытия. Отсюда отличительная черта эпохи – амбивалентность и высокая интенсивность развития общественного сознания.

Специфичность развития общественного сознания в России в XVIII в. определялась наложением и взаимовлиянием минимум трех различных типов культуры. Во-первых, традиционной православной, в формах и категориях которой проживало и мыслило себя подавляющее большинство населения. Во-вторых, гуманистической, поворачивавшей к «естеству» в образе жизни, общественном мнении и даже идеологии, что определяло светскую жизнь широких кругов дворянства и частично среднего сословия, горожан. Наконец, просветительской, имевшей сравнительно небольшую сферу влияния исключительно на интеллектуальную верхушку общества, оставаясь при этом осознанно чужой, «французской» теорией.

Интенсивная европеизация послужила своего рода катализатором переломных процессов в сознании русского общества. В начале XVIII в. оно вступило в полосу кризиса религиозного мировоззрения, который первой своей фазой имел кризис церковного сознания, сопровождавшийся падением авторитета церкви, формализацией религиозного культа, распространением антиклерикальных настроений. Народ, среди которого были наиболее распространены старая вера и сектантство, пережил этот процесс в рамках традиционной культуры и традиционного миропонимания. Все увеличивавшееся культурное расхождение просвещенной части общества и народа, вдруг оказавшегося носителем не общенациональной, но лишь «крестьянской» культуры, на время вывело народ из сознательных участников исторического процесса, из возможных субъектов самосознания общества, отдав это преимущество просвещенному слою.

Просвещенное общество – приобретение XVIII в. В течение столетия русское общество именно просвещалось, то есть овладевало языками, наукой, культурой, литературой и т.д. Относительно философии это был период вхождения в философскую культуру Запада, когда отечественная мысль существовала не как рациональное знание или дискурсивная наука, но в виде морали, мировоззрения, проповеди, нравоучения. Это не есть ее недостаток, это следствие особого исторического развития России. И главное здесь то, что Россия не имела развитой традиции светского философствования. Философская культура Древней и Московской Руси развивалась в пределах православной религиозной догматики, где элементы западноевропейской философии использовались чаще по принципу второстепенной и случайной выборки. Когда в XVIII веке встала проблема перевода сочинений Платона на русский язык, то главную трудность составила неразработанность русского философского лексикона, слишком многим понятиям западной философии на русском языке в XVIII в. еще не было названия. Соответственно ученичество, эклектизм, вторичность, периферийность были неизбежны на первых этапах вхождения общества в философскую культуру рационалистического западного типа.

Итак, просвещенное общество приняло на себя мощный поток новых реалий культуры, науки, идеологии, быта, хлынувших в разреженное русское пространство из того самого «окна в Европу». Что же это были за реалии и каково их значение в истории формирования философии в России?

Первое — это достижения европейской науки Нового времени, с которыми связывались технико-экономические успехи стран Западной Европы. В Петровское время преобладало сугубо утилитарное отношение к науке, выразителем которого стал историк и общественный деятель, один из участников «Ученой дружины» Петра I В.Н.Татищев. В начале XVIII в. в России были созданы благоприятные условия для развития наук естественных, военно-технических и т.п., непосредственно работавших на практические нужды государства в экономической, военной и инженерной сферах.

Соответственно, сложившееся в обществе скептическое отношение к гуманитарным наукам, практическая польза которых была не столь явной, не могло не отразиться на условиях бытования философии. «Произвол в отношении к науке правительства усугублялся особым пристрастием к философии со стороны духовенства, следившего, чтобы философские курсы не содержали ничего противного православию, нравственности и правительству», — заметил Г.Г.Шпет. Отсутствие школ и традиций, замкнутость академических курсов на себе при отсутствии общественного резонанса — таковы начальные формы существования новоевропейской философии в России. Причем связь между состоянием общества и уровнем развития философии была непосредственная. Мнение Шпета интересно как крайнее выражение скепсиса: «Исключительное невежество не позволяло русскому духу углубить в себе до всеобщего сознания европейскую философскую рефлексию. Утилитарное отношение к знанию обличает некоторую примитивность культуры и духа. Оно необходимо исчезает с развитием их».

Заметим, что речь идет об обществе начала XVIII в., обществе, только начинавшем преодолевать средневековые формы бытия и способы миропонимания, обществе, не имевшем развитой традиции светского философствования. Поэтому, предъявляя русской философии начала XVIII в. претензии подобного рода и не учитывая специфики русского развития, легко впасть в скептический, но ошибочный тон. Однако, правда и то, что пристрастная опека правительства и церкви связывала развитие отечественной философии не только в XVIII, но и в XIX вв.

Второе. Практический ум Петра I прельстило и решение религиозно-церковных дел в протестантских странах. Последовательная политика Петра в плане концентрации верховной власти привела к окончательному подчинению церкви государству. Тео-

ретическое обоснование цезарепапистских претензий Петра дал его соратник и главный идеолог петровских преобразований, также член «Ученой дружины», Феофан Прокопович. К тому времени моральный авторитет церкви понизился, а встречавшиеся примеры невежества, стяжательства и нравственного падения части духовенства привели к тому, что просвещенная часть общества, сторонники «естественной религии», положительно восприняли факт отмены патриаршества и введение церкви в систему государственных учреждений образованием Священного Синода. С другой стороны, такое «падение» церкви оттолкнуло от нее наиболее бескомпромиссных ее приверженцев, усилило отчасти антиклерикальные настроения в обществе. По ряду параметров церковная политика Петра I имела далеко идущие последствия.

Во-первых, она стимулировала процессы религиозного самоопределения русского общества, ибо кризис церковного сознания непременно следствием имел усиление религиозности. Кризис церкви в XVIII столетии еще не мог вызвать атеистических настроений – общество мыслило в пределах религиозного мировоззрения. Тот религиозный нигилизм, который пришел в Россию как составная часть просветительской идеологии Запада, также не был воспринят, период увлечения «вольтерьянством» довольно быстро прошел, но выявил глубокоую религиозную неудовлетворенность, которую не могла уже заполнить идеология официальной церкви. Здесь причина интенсивных религиозных исканий русского общества и едва ли не основная причина обращения к масонству как независимой, внецерковной, но, в том понимании, христианской религии. Именно в силу религиозной неудовлетворенности на фоне антиклерикальных настроений возникло массовое увлечение мистическими культами, обращение к сектантству и магии во всех слоях русского общества в XVIII и начале XIX вв. В этом плане Шпет был прав, когда говорил, что «теософические и квази-мистические настроения среди масонствующих и немасонствующих представителей полубразованного дворянства рождались не в порядке движения идей, а составляли скорее явление порядка социально-психологического».

Возражая лишь тону, но не существу замечаний Шпета, заметим, что из «порядка социально-психологического», может быть, и возникло то, что зовется русской философией. Что, как не социально-психологические настроения лежат в основе «Философического письма» П.Я.Чаадаева, а ведь именно с него некоторые исследователи ведут отсчет самостоятельной русской

философии. С другой стороны, в наиболее авторитетных на сегодняшний день историко-философских курсах В.В.Зеньковского, Н.О.Лосского, Г.Г.Шпета не упоминается об академической философии или о русских просветителях XVIII в., то есть тех, кого мы бы могли назвать профессиональными философами, но говорится об ученом-энциклопедисте М.В.Ломоносове, моралисте М.М.Щербатове, гуманисте-просветителе Н.И.Новикове, религиозно-этическом учении масонства и т.д. Западноевропейская философия как интеллектуальный факт иного и более развитого общества, до поры не совпадала с интеллектуальными запросами русского общества, что, очевидно, и обусловило ее замкнутое, сугубо академическое бытование в России XVIII в. Общество переходного периода, каким и было русское общество XVIII в., более всего занимали проблемы религиозно-этического свойства, отсюда основной религиозно-этический пафос русского философствования XVIII в.

Во-вторых, формальное и реальное изменение статуса официальной церкви в ее отношении к государству привело к необходимости внутреннего церковного самоопределения уже на иных принципах. Здесь начало идейного обоснования мистической роли православной церкви в мире, вернее, в миру, отказ от церковно-государственной идеологии, здесь же начало собственно религиозной философии в России.

Наконец, третья. Европеизация России всецело перевернула основы бытия. Законы новой светской жизни отвергали старые традиции, моральные нормы, сакрализованный быт, определяя процессы секуляризации культуры, которые в наименьшей мере затронули народ, низшие слои общества. Если раньше общество было едино в традиционном миропонимании, «отличалось цельностью своего нравственного состава», «представляло однородную нравственную массу» (В.О.Ключевский), то преобразования начала XVIII в. несли «нравственное раздвоение», вели к расколу в обществе, по сути фатальному, так как между народом и просвещенной частью общества, воспринявшей европейскую культуру, с этих пор образовалась пропасть – взаимная отстраненность и непонимание, недоверие и враждебность с одной стороны и высокомерие – с другой. Раскол общества по культурному признаку, совершившийся в XVIII в., станет нервом историософии России в XIX в., породит сугубо российскую проблему – интеллигенция и народ, станет краеугольным камнем нравственных исканий русской интеллигенции.

В XVIII в. новая культура вводила в общественное сознание понятия самодостаточности личности, человеческого достоинства, способствовала формированию гуманистического взгляда на человека, по сути ренессансного. Гуманизм — это основной знак многоликого XVIII в., в общественном сознании которого преобладали еще не политико-правовые критерии мировосприятия, но религиозно-этические, в культуре которого шел процесс секуляризации, образования светской науки, литературы, искусства, в философии которого господство теоцентричности постепенно сменялось на антропоцентризм.

2. Славяно-греко-латинская академия

В XVIII столетии продолжалась деятельность этого первого Российского учебного заведения, где, помимо богословского, давалось и высшее гуманитарное образование.

История академии разделяется на три последовательных этапа:

1. Эллино-славянская школа Софрония и Иоанникия Лихудов (1687–1699);
2. Славяно-латинская академия (1700–1775);
3. Славяно-греко-латинская академия (1776–1814).

Митрополит Платон (Левшин) преобразовал Славяно-греко-латинскую академию в Духовную академию, которая в 1814 г. была переведена в Троице-Сергиевскую лавру, где существует и поныне.

В начале XVIII века перед академией ставились следующие задачи: подготовка богословски образованных священников, свободно владевших древними и новыми языками, обучение лиц, предполагавшихся быть использованными в деле церковного управления и народного образования; элементарное обучение студентов, переходивших затем в государственную службу переводчиками, врачами, юристами, горными инженерами и т.д.

Первоначально сословный состав учащихся не регламентировался, так что в петровскую эпоху академию можно рассматривать как место формирования разночинной интеллигенции. Число учащихся колебалось от 200 до 600.

В академии преподавались следующие дисциплины: *языки* — древнегреческий, латинский, церковнославянский, немецкий, французский, итальянский, древнееврейский (последние — нерегулярно), *поэтика* (правила стихосложения и синтаксиса), *риторика, история, философия, богословие*.

Философский курс читался в течение двух лет (четырёх семестров). За это время студент-«философ» должен был освоить «Диалектику», или «Малую логику» (аристотелевская силлогистика), «Большую логику» (теория познания, семиотика, принципы научного доказательства), *натурфилософию* (перипатетическая физика, астрономия, сведения по химии), «Пневматику» (психология), *математику* и *метафизику* (учение о принципах бытия, доказательства существования Бога).

До середины XVIII в. преподавание велось на латинском языке. Помимо Лихудов философию преподавали такие известные просветители как **Феофилакт ЛОПАТИНСКИЙ**, **Стефан ПРИБЫЛОВИЧ**, **Феофил КРОЛИК**, **Гавриил БУЖИНСКИЙ**, **Стефан КАЛИНОВСКИЙ**, **Кирилл ФЛОРИНСКИЙ**, **Владимир КАЛЛИГРАФ**, **Антоний ГЕРАСИМОВ-ЗАБЕЛИН** и др.

Ректор академии, как правило, читал курс богословия, а префект (второе по важности лицо) – философию. Московская академия существовала на средства, отпускаемые государством; студенты получали стипендию. Впрочем, деньги выплачивались нерегулярно, так что материальное положение академии нельзя было считать блестящим.

Преподаванию философии в стенах академии уделялось много времени и внимания. Ученики заучивали наизусть по несколько страниц латинского текста и, кроме того, должны были уметь дискутировать на произвольно заданные темы, следуя практике средневековых университетов. Однако же реальные достижения академических профессоров в области чисто «академической науки» выглядят довольно-таки скромными, а с открытием в Санкт-Петербурге Академии Наук Московская академия навсегда теряет первостепенное значение, превращаясь постепенно в центр конфессионального образования. Фиаско латинской учености, вместе с тем, не следует рассматривать как лишенное важности звено в общей цепи филиации идей, приведшей к расцвету русского идеализма в конце XIX – начале XX вв. Многие профессора академии (в частности Ф.Лопатинский) мыслили для своего времени оригинально, не отступали перед сложнейшими философскими вопросами и даже стремились создать универсальный свод философского знания. Причины неуспеха были объективными.

Во-первых, сами петровские преобразования, определившие «дух эпохи», не благоприятствовали развитию спекулятивных систем. Государство, вступая на путь, общий для передовых стран

Европы, поощряло развитие прикладных наук. Соображения «государственной пользы» постоянно превалировали, так что профессорам академии приходилось отвлекаться от тончайших дистинкций, скажем, понятия «материи», и приступать к переводу пособий географических или же инженерных.

Во-вторых, в первой четверти XVIII в. профессора академии продолжали сохранять верность так называемой «второй схоластике», что само по себе не было каким-то явным анахронизмом, так как этого направления придерживались тогда еще многие учебные заведения Европы. Тем не менее, битву за умы в XVIII в. последовательно выигрывали иные направления (картезианство, вольфианство и т.д.). Факт этот академическим руководством был осознан лишь к 60 г. XVIII столетия, когда курсы начали читать по системе Вольфа (с соответствующими модификациями).

В-третьих, философия еще не окончательно отделилась от теологии, хотя процесс этот в академических стенах шел более интенсивно, чем принято считать в курсах русской философии. К примеру, логическое учение о постановке терминов силлогизма иллюстрировалось ссылкой на догмат Св. Троицы, причем правильное проведение логической операции должно было, по замыслам профессоров академии, опровергнуть мнения сторонников арианства.

В-четвертых, уровень образования в русском обществе еще не достиг той отметки, когда академии перестают заботиться о пополнении кадров. Учеников приходилось затаскивать в классы чуть ли не под конвоем, а сама учеба воспринималась как своеобразный род государственной повинности. Здесь мы, впрочем, не сталкиваемся с проявлением бескультурного варварства. Система образования Древней Руси отличалась законченностью и продуманностью, разными оказались цели. Если ранее упор делался на совершенствование «внутреннего человека», то теперь боролись за блеск европейской учености, причем нравственный уровень оставался тем же, что и в древности, если не ниже. Соединить преимущества древнего и нового образования не удалось в России никому: ни правительству, ни церкви, ни сословиям. Только к концу XVIII века, трудами митрополита Платона, образование в академии начало принимать органичные формы и законченное совершенство.

Что касается объема содержания и структуры философских дисциплин, то следует заметить следующее. В перечислении на современные нормы общий объем среднего философского курса составляет около 60 п.л. Некоторые лекции киевских профессоров переведены на украинский язык, в частности, вышедший в 1990 г. курс **Георгия КОНИССКОГО** занимает собой два объемистых тома.

В «**Логике**» речь шла о трех операциях интеллекта, попросту же говоря, давалось учение о понятии, суждении и умозаключении (силлогизме). Сведения об этих операциях ученик получал в предварительном курсе под названием «**Диалектика**». Ранее считали, что подобные трактаты были перегружены излишним схоластическим балластом, однако изучение текста говорит о том, что профессора академии, напротив, стремились упростить изложение материала. Лопатинский, например, рассказывает о том, что в своих странствиях по академиям Европы он видел множество учеников, силящихся запомнить многомудрые мнемонические стихи (упрощавшие запоминание логических операций) и, тем не менее, никто из преуспевших в этом ни разу в жизни подобными подспорьями не пользовался. Кстати говоря, одно из таких средств, так называемый «ослиный мост» отвергалось почти во всех курсах.

Наиболее интересные разделы «**Логики**» сохраняют актуальность и для современных исследований в области истории философии. Учение об *универсалиях* – наиболее общих понятиях – представляло собой целый трактат, в котором рассматривались кардинальные вопросы философии. Несмотря на то, что ответы на эти вопросы давались с позиций объективного идеализма (принималось внетемпоральное существование универсалий в божественном разуме), некоторые профессора не считали подобное решение вопроса для себя обязательным, они соединяли общепринятое воззрение с крайностями субъективного идеализма, раздумывали над сигнификативной функцией термина, одним словом, не ограничивались пересказом курсов своих учителей.

«**Физика**» преподавалась в духе перипатетизма. Однако перипатетизм этот не тождественен системам Средних веков. От Аристотеля берется скорее метод, точнее, порядок изложения материала, от средневековой традиции то, что по мнению профессора в наибольшей мере соответствует разделяемому им концепциям, ненужное безжалостно отбрасывается. Лопатинский, в частности, прекрасно знает труды Декарта, иной раз остроум-

но с ним полемизирует. Достижения современного естествознания также не сокрыты от пронизательного взора преподавателей, они охотно обсуждаются, а согласные с христианством истинны науки находят радостное одобрение. Проблема бессмертия решается не столь однозначно, как о том можно было бы думать: в высшей православной школе подробно рассматривались возражения по этому предмету, деление же души на растительную, животную и рациональную еще более запутывало вопрос. В частности, можно было признавать смертность растительной и животной души, оставляя бессмертие лишь за рациональной, иначе получалась явная ересь. При изложении теорий строения космоса преимущество отдавалось системе Тихо-де-Браге.

«**Метафизика**» служила промежуточным звеном между философией и теологией, поэтому ее часто сокращали, а метафизические вопросы изучали в курсе «Логики».

Образование в целом получалось довольно-таки элитарное. Если в первых классах училось до 200 человек, то до богословия доходили единицы. Замкнутость не способствовала развитию, освоение философского курса большинством воспринималось в качестве необходимой ступеньки в карьере православного иерарха, и лишь немногие профессора раздумывали над вопросами философии в течение всей своей жизни. Отмечая эти особенности преподавания и усвоения философского знания в стенах академии, не следует преуменьшать позитивное значение и ту колоссальную роль, которую сыграло первое высшее учебное заведение России в образовании и просвещении ее граждан.

Среди знаменитых учеников, помимо Ломоносова, были такие деятели отечественной культуры как Ф.П.Поликарпов-Орлов, кн.А.Д.Кантемир, П.В.Постников (первый русский доктор наук), Л.Ф.Магницкий, С.П.Крашенинников, С.Г.Забелин, Н.Н.Бантыш-Каменский, Н.Н.Поповский, В.С.Петров, В.Г.Рубан, В.И.Баженов и другие.

Рукописные академические курсы сохранились до нашего времени, но на русский язык они пока не переведены.

3. «Ученая дружина»

«Ученой дружиной» (букв. studiosa cohors) традиционно называется группа ученых и государственных деятелей, объединившихся к концу царствования Петра I вокруг Феофана Прокоповича. В «Дружину» входили В.Татищев, А.Кантемир, А.Чер-

касский, И.Трубецкой, Гавриил Бужинский. Все они поддерживали петровские преобразования, выступали за более активное проведение церковной реформы. Кружок этот, впрочем, нельзя считать каким-то устойчивым образованием, отличавшимся строгой организованностью и единством доктрины. Скорее мы сталкиваемся здесь с обществом единомышленников в вопросах государственного строительства, тогда как философские взгляды участников кружка отличались разнообразием.

Феофан ПРОКОПОВИЧ (1681–1735) получил образование в Киевской академии и в Италии. В принципе, он прошел ту же школу, что и Стефан Яворский, оказавшись, однако, гораздо восприимчивей к идеям Нового времени. Философский курс Прокоповича отличается повышенным интересом к вопросам естествознания, хотя форма изложения остается, по преимуществу, схоластической.

Поддерживая идеологически политику Петра I, Прокопович издал такие труды как «**Правда воли монаршей**» и «**Духовный регламент**». В первом из них, опираясь, в частности, на теории естественного права, Прокопович отстаивал необходимость в России абсолютной монархии, во-втором – набросал программу церковных реформ, взяв за образец устройство протестантской церкви (главным образом, в Швеции, хотя несомненно влияние пиелистов). Излишне говорить, что реформы эти вошли в резкое противоречие с российским бытом, из задуманного удалось осуществить лишь немного, впоследствии даже при перепечатке «Духовного регламента» в текст вносились серьезные изменения. Тем не менее, главного Прокоповичу достичь удалось: патриаршество было упразднено более чем на два столетия, а сама православная церковь оказалась интегрирована в государственные структуры.

Помимо философских трудов, Прокопович оставил множество иных произведений своего неутомимого пера. Ни один из известных к тому времени литературных жанров вплоть до поэзии не остался ему чуждым.

По окончании артиллерийской школы **Василий Никитич ТАТИЩЕВ** (1686–1750) служил в Азовском драгунском полку в чине поручика, принимал участие во взятии Нарвы, Полтавской битве и Прутском походе. Затем он был направлен в Германию для изучения инженерного дела, артиллерии и математики. В 1720 г. считавшийся знатоком горного дела Татищев возглавил Сибирское горное ведомство. С 1724 по 1726 г. Татищев

находился в Швеции, где свел знакомство с тамошними учеными, занимавшимися, в частности, историей русско-скандинавских отношений, варяжским вопросом.

Вернувшись на родину, Татищев служил в монетной конторе, где он мог спокойно заняться научной деятельностью. Плодом его трудов явилась **«История Российская с самых древних времен...»**, вышедшая в свет, правда, уже после смерти автора (кн. 1-4. М., 1768–1784; кн. 5. М., 1848). Что касается исследований в области географии, этнографии и языкознания, то они нашли свое отражение в **«Лексиконе Российском историческом, географическом, политическом и гражданском»** (Ч. 1-3. СПб., 1793), работу над которым автор закончить не успел¹.

Философские воззрения Татищева изложены в трактате **«Разговор двух приятелей о пользе наук и училищ»**. Проникнутый утилитаристским духом петровской эпохи, когда предпочтение отдавалось абстрактной «государственной пользе», Татищев в своем трактате практически не затрагивает вопросы онтологии, гносеологии и эстетики, зато социальная проблематика рассматривается там достаточно подробно. Татищев, разделяя идеи примата естественного права, на место божественного промысла ставит человеческие интересы. Прогресс обусловлен степенью распространения просвещения. Если история человеческого общества делится в соответствии с первым фактором, то история отдельных государств, в целом соответствуя общепринятой системе оценок, зависит также и от национальных особенностей, «закона гражданского».

К ортодоксальным формам религии Татищев относился индифферентно. Однако его вовсе не следует считать своеобразной вариацией *un esprit fort*, Татищев скорее всего был деистом, адептом «религии сердца». Тем не менее, пренебрежительное отношение к религии, характерное для некоторых представителей I-ой половины XVIII в., отличало и мировоззрение Татищева. В частности, составив в 1745 г. именной указатель к пасхалии, он добавил, что она «кроме историков и ханжей» никому не потребуется, несмотря на то, что такая работа для церковных нужд представлялась крайне необходимой.

Антиох Дмитриевич КАНТЕМИР (1709–1744) родился в семье молдавского господаря князя Дмитрия Константиновича Кантемира (1663–1723). Участие в борьбе за власть на стороне Анны Иоановны против верховников обеспечило ему блестящую карьеру. С 1732 г. он служил в Лондоне в качестве чрезвычай-

чайного посланника, а в 1738 г. был переведен в Париж в ранге полномочного министра. Кроме того, имел придворный чин камергера, а в 1740 году стал тайным советником.

Кантемир, будучи человеком не только талантливым, но и чрезвычайно работоспособным, за свою короткую жизнь успел перевести на русский язык множество философских и исторических произведений. Он перевел **«Разговоры о множестве миров»** Фонтенеля, **«Разговоры о свете»** графа Альгаротти, **«Персидские письма»** Монтескье, с которым, кстати говоря, он находился в дружеских отношениях. Из античных переведенных авторов нужно упомянуть Юстина и Эпиктета. Кроме того, в 1729 г. Кантемир издал перевод небольшого аллегорического сочинения **«Картина»** («Таблица Кевеса-философа»), приписывавшегося тогда ученику Сократа Кебету Фиванскому (в действительности «Картина» написана в III в. н.э.).

«Разговоры» Фонтенеля были напечатаны в России в 1740 г., однако же через 16 лет сохранившиеся экземпляры подверглись конфискации. Этот перевод синодальные чиновники посчитали «книжичишей богопротивной», преисполненной «коварства сатанинского». Слава опасного вольнодумца закрепилась за ним достаточно прочно, так что даже в 1851 г. Николай I высказал мнение о том, что «сочинений Кантемира ни в каком отношении нет пользы перепечатывать».

К собственно философским произведениям относятся одиннадцать **«Писем о природе и человеке»**, сохранившихся, к сожалению, в плохом списке. В этих «Письмах» философия определяется как «основательное и ясное знание дел естественных и преестественных», и затем подразделяется на логику, физику, этику и метафизику, что весьма напоминает методу Славяно-греко-латинской академии.

Период философской деятельности Кантемира, связанный с переводом «Разговора», отличается ярко выраженным просветительским характером. Основную свою задачу автор видит в распространении положительных знаний, в разрушении вредных, по его мнению, суеверий. В обширных примечаниях содержится перевод основных философских терминов на русский язык, сам факт этот в эпоху господства латинского языка, следует расценивать в качестве достижения первостепенной важности.

К концу жизни Кантемир, впрочем, отошел от дуализма декартовского типа. В «Письмах о природе и человеке» автор стремится согласовать достижения передовой научной мысли с

догматами христианства, снимает психофизический параллелизм с помощью причин высшего порядка, ставит эмпирическое познание в зависимость от Божественного Промысла. По мнению Кантемира, природа наиболее общих понятий чужда человеческому разуму и происходит непосредственно от Бога.

Местоблюститель патриаршего престола, протектор Московской академии **Стефан ЯВОРСКИЙ** (1658–1722) принадлежал к числу умеренных сторонников Петра I. Будучи представителем киевской латинской учености, он противостоял старомосковской партии ревнителей древнего благочестия, что, в принципе, отвечало основной линии петровских преобразований. Но как первоиерарх православной церкви, Стефан Яворский бескомпромиссно боролся против любых проявлений протестантизма и цезарепапизма, когда же Петр I окончательно покончил с патриаршеством, Стефан перешел в ряды противников западно-центристской политики Петербурга.

Стефан происходил из знатной семьи шляхтичей, карьера его развивалась по обычному пути: учеба в Киево-Могилянской академии, стажировка в западноевропейских университетах с обязательным переходом в католицизм и с последующим возвращением в лоно православной церкви, затем преподавание в родной академии, профессорство, ректорство и, наконец, занятия рязанской митрополичьей кафедрой. Речь на похоронах Шеина произвела впечатление на Петра I, так что Стефан делается местоблюстителем патриаршего престола.

Иезуиты, развернувшие активную пропагандистскую деятельность в Москве, поначалу рассчитывали перетянуть Стефана на свою сторону, однако же встретили в бывшем коллеге стойкого и неукротимого противника. Защищая интересы православной церкви, местоблюститель осторожно критиковал деятельность правительства, когда же реформы приняли характер откровенного гонения на православие, Стефан разразился обличительной речью, где, в частности, резко критиковалась экономическая политика петербургского кабинета. После проповеди против фискалов (1712) Стефан попадает в опалу. Но он, тем не менее, не успокаивается, напротив, пишет огромный обличительный труд **«Камень веры»**. Труд этот по цензурным условиям невозможно было опубликовать до конца 20 г. XVIII века, вышел он стараниями Лопатинского в Риге, чуть ли не контрабандой перевезен в Россию. Позднее **«Камень веры»** во многом определил историософские построения славянофилов.

Основным философским трудом Стефана является курс «Философское состязание», написанный на латыни. Курс этот переведен на украинский язык И.С.Захарой. Сказанное о преподавании философии в Московской академии можно отнести и к «Состязанию». Философия Стефана представляет собою одну из форм рационализованного теизма.

Своеобразием отличаются натурфилософские разделы курса. Во главе всего находится учение о природном теле, состоящем из материи, формы и их сочетания (лишения). В отличие от томистов Стефан настаивает на собственном существовании материи, не находящемся в зависимости от существования рациональной формы. К числу свойств материи он относит стремление к формам, нерождаемость и неуничтожимость. Кроме того, он признавал относительную активность материи, стремящейся к выбору определенных форм. Вот почему природные тела оказались наделенными значительной долей самостоятельности, так что многие естественные явления стало возможно объяснять, исходя из них самих, не прибегая к помощи супранатуральных факторов.

Трактат Стефана, помимо прочего, отличается рядом новационных моментов. Впервые в истории отечественной философии учение о душе получило у него название *психологии*, ранее оно называлось *аниматикой* или *пневматикой*. Стефан является также автором первого в нашей истории специального трактата, посвященного агрикультуре.

В трактовке проблемы универсалий Стефан является умеренным номиналистом. Имена он понимает как общее реально существующее в единичных вещах. В остальном его курс во многом напоминает аналогичные курсы Московской академии первой четверти XVIII в. Взгляды Стефана Яворского на общественные отношения отличаются традиционализмом. Право царя на верховную власть в государстве осуждению не подлежит. Тем не менее, видя совершенно отчетливо губительность курса петербургской администрации, Стефан вносил в свою концепцию определенные коррективы. Государство, по его мнению, должно прежде всего, обеспечить общее благо для всех подданных, разделенных по четырем сословиям, причем основная тяжесть налогов падает на крестьян, мещан, ремесленников и купцов.

В духе времени личным заслугам Яворский отдавал предпочтение перед знатным происхождением. Яворский полагал, что высшее и низшее сословия общества должны прежде всего заботиться об общем благе и повиноваться властям. Вместе с

тем, немало ярких страниц своих произведений посвятил он осуждению общественного неравенства и порождаемых им пороков: аристократической роскоши, лени, распущенности, нищеты и др. Надежды на избавление от несовершенного земного существования Яворский как православный, связывал с обретением царствия небесного.

Сословия не должны жаловаться на свое положение до тех пор, пока царь остается верен догматам православной веры. Если продолжить цепь логических заключений, то после измены господствующей вере царь уже не может гарантировать общее благо, ибо, с церковной точки зрения, первостепенное благо — это спасение душ верующих. Царь тогда становится тираном, устранение которого всеми возможными средствами представляется делом весьма желательным. Католическая литература о так называемой «тираномахии» пышным цветом расцвела во времена контрреформации и была затем взята на вооружение завсегдатаями якобинского клуба. В России, разумеется, высказывание подобных мыслей было невозможным делом, даже за чтение «Князя» Макиавелли случалось платить головой. Однако же ход мыслей образованных служителей церкви явно развивался в направлении тираномахии, о чем свидетельствуют материалы дознаний Тайной канцелярии. Если рассматривать деятельность Стефана Яворского на ниве русской культуры в целом, то нельзя отрицать его исключительного вклада в распространение просветительских идей среди всех слоев современного ему общества, в дело гуманизации жизни и быта, в подготовку образованных кадров служителей церкви.

4. Христианская антропология Г.С.Сковороды

Философское творчество **Григория Саввича СКОВОРОДЫ** (1722–1794) — выдающегося украинского мыслителя является достоянием не только истории философии Украины XVIII века, но и истории всей отечественной философской мысли. Исследовательская традиция содержит в себе несколько совершенно отличных друг от друга подходов. Например, Ф.А.Зеленогорский рассматривал Сковороду прежде всего как моралиста; Вл.Эрн исходил из антропологизма философской системы украинского

мыслителя; Д.Чижевский полагал наиболее важным в творчестве Сковороды метод антиномизма; В.В.Зеньковский полагал, что общая оценка философии Сковороды, его гносеологический дуализм, антропология, этика и метафизика могут получить аутентичное объяснение только лишь из системы его религиозных воззрений.

При всем разнообразии подходов почти все исследователи признают, что сквозной и ведущей характеристикой сочинений Сковороды является принцип *антропологизма*. При этом ответ на кардинальный вопрос «Человек, что же ты еси?» содержится не только в этическом и общественно-социальном учениях бродячего украинского философа, но и в системе его натурфилософских и гносеологических воззрений.

Человек как философская проблема, привлекал пристальное внимание Сковороды с самого раннего этапа его творчества: от «Сада божественных песен» вплоть до последнего его философского трактата «Диалог. Имя ему — поток Змиин». Внешняя форма и внутренняя структура последнего напоминает «Диоптру» Филиппа Пустынника — сочинение XI в., воспринятое русской философской культурой из Византии (славянский перевод XIV в.). В этом творении Сковороды Дух поучает и просвещает Душу, отвечая на ее вопросы. Душа попросила разъяснить притчу о слепом и зрячем, о двух пришельцах в Соломоновом храме. Дух отвечает, и в этот ответ Сковорода вместил в концентрированном виде свое учение о мире, свою онтологию, а пришельцами в этом мире являются все — и зрячие и слепые. Но этот мир не один — их три. Первый мир, в котором все рожденное пребывает, является всеобщим и великим миром и состоит из бесчисленных «мир-миров». Два оставшихся мира Сковорода называл малыми мирами или частными. Таким образом, если первый и великий мир есть не что иное как *макрокосм*, то первый из двух малых миров является *микрокосмом* («сиречь мирик, мирок») или человеком. Вторым малым миром является *символический мир Библии*. Солнце является оком великого мира и главой его, а человек — глава маленького мира, микрокосма. Библия же является миром потому, что в ней собраны небесных, земных и преисподних тварей и существ символы, фигуры и эмблемы, то есть Библия, можно сказать, является связующим звеном между микрокосмом и макрокосмом. Все три мира

состоят, в свою очередь, из двух единособставляющих естеств, называемых Сковородой *материей* и *формой*. Ссылаясь на Платона, Сковорода подчеркивал, что эти формы являются ничем иным как идеями, видениями, видами, образцами.

Платоновское видение мира было присуще Сковороде уже в первом его теоретическом сочинении «**Начальная дверь христианскому добронравию**», начинающегося с утверждения о том, что царство божие находится внутри человека. В этом сочинении был также выдвинут фундаментальный онтологический принцип, который в дальнейшем будет неоднократно повторяться, обосновываться и варьироваться. Весь мир состоит из двух натур, из которых одна является видимой, а вторая невидимой. Первая, видимая натура, была названа Сковородой *тварью*, а вторая – *Богом*.

Гносеологическая проблематика в наибольшей мере нашла свое отражение в таких диалогах Сковороды как «**Наркис**» и «**Симфония, нареченная книга Асхань, о познании самого себя**». В этих работах обосновывалась идея самопознания человеком своей духовной сущности как необходимого условия достижения внутреннего мира. Начало премудрости, по Сковороде, заключено в познании Бога, и кто этому не сопричастен, подобен узнику в пещере или темнице, так что если возникает страсть и желание к познанию, то необходимо «взойти на гору ведения Бога» и просветиться тайными Божественными лучами.

Таким образом, исходным пунктом, центром и ядром всех философских рассуждений Сковороды было учение о двух натурах и трех мирах, которые сформировались и укоренились в его мирозерцании как своеобразная реакция на длительное философское образование в стенах Киево-Могилянской академии (1734–1753), как реакция на аристотелико-схоластические курсы таких профессоров Академии как Георгий Конисский и Михаил Казачинский.

Истоки философско-этического учения Сковороды были заключены в культурном наследии прошлых веков. Основным смысловым и тематическим фоном была Библия и христианско-неоплатоническая интерпретация философских проблем. Большое влияние на формирование философской системы Сковороды оказали также такие философские системы как эллино-римский стоицизм и скептицизм. Большое внимание уделял мыслитель этическим концепциям Эпикура и Плутарха.

В центре этического учения Сковороды была концепция «*сродности*» и *учение о счастье*. Мыслитель был глубоко убежден в том, что существует универсальный закон «сродностей», зак-

лучающий в себе принцип бытийного равновесия вещей, предметов и существ как гарант гармонического равновесия природы. «Чины естества» и соответствующие им «сродности» существуют на всех уровнях бытия — от самых низших форм жизни до высшей общности человеческого существования, воплощенного в государственном устройстве. Человек не всегда взаимно однозначен своей «сродности» и потому предполагается также необходимость быть активным в выявлении и высветлении присутствующей ему «сродности», что является, по Сковороде, итогом умного, творческого человеческого делания.

Разработав учение о человеческих сродностях как о самовыявлении сущности отдельной личности, Сковорода подошел к учению о человеческом счастье. В диалоге **«Разговор пяти путников о истинном счастье и жизни»** счастье рассматривалось как философское понятие, терминологически и сущностно отличное от утилитарного понимания его как участи, фатума и судьбы. Каждый человек рожден для счастья и для каждого человека счастье «матери и дома», а поиск счастья заключен в осознании и реализации родительского благословения в жизненный путь. Как и «сродность», счастье является для Сковороды естественным и универсальным законом. Поиски человеком своего счастья являются по сути дела поисками своей «сродности» и для того, чтобы быть счастливым, необходимо найти и узнать самого себя, обрести свою почву, свою жизненную статью и свое истинное лицо.

Вопрос о человеческом счастье был сопряжен и постепенно перерастал в вопрос о самопознании, который в структуре мирозерцания Сковороды был второй стороной антропологического принципа и путем разрешения кардинального вопроса о том, что составляет внутреннюю сущность человека. Как уже отмечалось выше, символический мир Библии выполнял своеобразную связующую роль между микрокосмом, а человек, в свою очередь, был всей Библией конец, центр и гавань. Здесь философские построения Сковороды достигали высокого уровня философской абстракции, так как им имелся в виду не живой, конкретный человек, а его метафизическая сущность, божественная идея человека, существующая в божественном интеллекте, внутренний человек, созданный по образу и подобию божьему, и осуществляющий логическую связь между антропологизмом и библеизмом на всех уровнях философской системы.

Сковорода был не только народным мудрецом и моралистом, но философом-теоретиком, и его этика имела глубокую связь с его онтологией. С одной стороны, мораль была сферой динамического функционирования воли – верховное желание быть счастливым, а с другой стороны, принципы морали были сосредоточены в онтологии, реализуясь в гносеологическом учении о внутреннем человеке.

Многие мыслители XVIII в. (русские, украинские, белорусские) восприняли и ассимилировали широкий круг западноевропейских философских идей Нового времени. Помимо общего просветительского культа разума, большую популярность имели деистические и пантеистические концепции. Свое определенное выражение эти концепции нашли и в философских взглядах Сковороды, но в целом мыслитель был склонен к развитию философских традиций Древней Руси. Именно этим объясняется тот факт, что в этическом учении Сковороды «внутренний человек» был понятием не только философско-метафизическим, но и религиозным. Этика Сковороды была не нормативной, а внутренне-автономной и носила сугубо личностный характер. Внутренний человек в поисках присущей ему «сродности» обрел специфическую энтелехию, которая в метафизическом плане была заключена в Боге, а конкретно-историческом – в личном человеческом счастье.

Рассматривая человека как философскую проблему, Сковорода поставил уникальный по своей беспрецедентности философский эксперимент. Украинский философ смоделировал грандиозный философско-умозрительный и философско-практический опыт. Составными элементами этого опыта были его личная жизнь и его философско-рефлексирующее мышление. Суть опыта состояла в последовательном соединении философского учения и человеческой жизни. И вся философская система Сковороды, вся его этическая философия являлись материализованной в славянские письмена летописью этого философско-умозрительного опыта.

5. Энциклопедизм М.В.Ломоносова и социальные взгляды М.М.Щербатова

Михаил Васильевич ЛОМОНОСОВ (1711–1765) в молодые годы получил прекрасное образование в Славяно-греко-латинской академии, Петербургской академии наук и в Марбургском университете в Германии. Выдающиеся способности, образование и талант позволили ученому в теоретическом опыте построения картины мира объединить принципы науки и религии. Главными философскими авторитетами Ломоносова оставались Вольф и Лейбниц. Идеи Декарта коррелировали теоретические построения Ломоносова по проблеме строения материи.

Ломоносов был гениальным ученым-естествоиспытателем, ученым-словесником, поэтом. Но отдать должное энциклопедизму Ломоносова – значит ничего не сказать. Ломоносов по праву занимает место выдающегося мыслителя в ряду русских философов. Он исходил из глубокого убеждения в том, что постижение мира как единого целого возможно только в единстве рационального и сверхрационального познания, нравственного и эстетического опыта в сочетании с верой и религиозным опытом. Это убеждение выражено в его формуле: «Испытание природы свято».

Ломоносов стоял у истоков отечественной науки Нового времени, светской, свободной от авторитета церкви. С прекращением политики изоляционизма Россия остро почувствовала потребность в развитии наук и ощутила свое реальное отставание в научной области по сравнению со странами Западной Европы. Ломоносов преодолел утилитарное отношение к науке петровского времени, на его долю выпало решение проблемы ее институционализации. Основываясь на европейских достижениях, Ломоносов создал базу для развития отечественной науки, открыл перспективы для прогресса научного знания главным образом потому, что в основу своей естественнонаучной деятельности положил идею единства мира, подчиненного естественным закономерностям, познаваемого в процессе развития общества и науки. Эти идеи развиты им в частности в трудах **«Элементы математической химии»** и **«Заметках по физике и корпускулярной философии»**.

Для мировоззрения Ломоносова характерны: идея целостности и познавательности мира, стремление к синтезу в методологии познания, сочетание теоретических и эмпирических ме-

тодов познания, исторический подход к познанию реальности. Об этом свидетельствуют его письма к Л.Эйлеру и графу И.Шувалову, а также работы «**О слоях земных**», «**Российская грамматика**» и др.

Мировоззрение Ломоносова воплотило характерные черты эпохи русского гуманизма: он был сторонником секуляризованного самодержавного государства, разделял внецерковные настроения, свойственные интеллигенции его эпохи. Ему были близки идеи внесловной ценности личности. В поэтической публицистике Ломоносова отражено понимание им важности проблемы правового сознания общества. Особое место в социальной философии Ломоносова занимала проблема активной личностной позиции, где просвещение и служение общему благу были неразрывными понятиями.

Ломоносов, наряду с Прокоповичем, Татищевым, Щербатовым, стоит в ряду основателей новой светской культуры и идеологии России, вдохновленной национальной идеей, соединенной с гуманизмом.

Михаил Михайлович ЩЕРБАТОВ (1730–1790) – общественный деятель, писатель, историк, автор «**Истории Российской от древнейших времен**» (выходила с 1770 г.), трактата «**О повреждении нравов в России**», утопии «**Путешествие в землю Офирскую господина С., шведского дворянина**» (опубликованы только в XX в.) и др. (См.: Щербатов М.М. Сочинения. СПб., 1898. Т. I-II; его же: Неизданные сочинения. М., 1935). Был членом Уложенной Комиссии, созванной Екатериной II, где разработал проект о третьем сословии, выступил в скрытой оппозиции самодержавному принципу правления, обоснованному в «Наказе» Екатериной. «Самовластию», каким являлось самодержавное правление в России, он противопоставил ограниченную в полноте власти монархию. Помешать злоупотреблению власти, по мнению Щербатова, способен представительный законодательный орган, состоящий из потомственных дворян. Щербатов выражал взгляды дворянской аристократии, в целом согласной с секулярной политикой государства, но стремившейся к получению реальных политических прав.

Социальные взгляды Щербатова отражены в романе-утопии «**Путешествие в землю Офирскую**»: конституционная монархия, официально принятая естественная религия, свободная от культа и догматизма. Церковь, заботящаяся лишь о нравственном воспитании народа. Строгая регламентация и сословное деление

общества. По мнению Щербатова, все люди братья, но расслоение общества он признавал неизбежным в силу различных способностей и дарований. Попытки создать социальное устройство на принципах равенства он считал совершенной утопией.

Такая же ситуация складывалась и в отношении понятия свобода. Щербатов был согласен с тем, что «человеку естественно его свободное состояние». Но при обращении к действительности, Щербатов приведенное «с удовольствием в сердцах» упоминание имени свободы относит к «тщетным мечтаниям». Исходить же надо «из состояния государства, умоначертания и умствования народа, наконец из климата империи». А из обращения к этим предметам следует, что «цепь, связующая помещиков с крестьянами, ...благоденствие самих крестьян и целостность государства сохранила».

Реализация понятий равенства, свободы Щербатов (что было типичным для его времени) относил в отдаленное будущее, когда будет исправлена природа человека. О том, что именно рабство губительно влияет на нравы и природу человека, уже тогда догадывались, но противоречия не видели. Позиция Щербатова как типичного выразителя мировоззрения родового дворянства, позволяет поставить вопрос об адекватности восприятия идей Просвещения в русском просвещенном обществе XVIII в. Позиция Щербатова дает наглядное представление о том, как в сознании общества трансформировались принципиальные положения новой идеологии. Поколение Щербатова легко принимало секулярные тенденции в политике, идеологии и культуре. Приоритет «закона естественного» перед законом церковным был бесспорен. Но дальнейшая детализация положений естественного права не казалась уже столь универсальной. Так, идея всеобщего равенства не принималась дворянством вообще или принималась лишь в теоретическом плане. От идеи до ее воплощения было чрезвычайно далеко.

Словное деление в России пустило глубокие корни, определяя писанные и неписанные установки, составляя основу социально-психологической ситуации в обществе. Социальное неравенство составляло воздух русской жизни. Именно проникновение раннепросветительских идей с Запада заставило общество обратить на это внимание, то есть увидеть в обыденном нечто противоестественное. Процессы расходились: в реальности набирали силу тенденции усиления и закрепления социального неравенства. Мыслившая часть общества подходила к адекватному

восприятию ситуации, рабство стало называться рабством. (Здесь симптоматичен запрет Екатерины II на употребление этого слова). Владельцами же рабов и были те самые ревнители идей «естественного права», просвещенное дворянство, исторически поставленное в условия, при которых жизнь за счет чужого труда была единственно возможным вариантом. Вот мощный импульс для нравственной детерминанты русской мысли.

Просветительская философия и идеология составляют плод довольно высоко развитой цивилизации, прошедшей и воспринявшей интеллектуальные результаты схоластики, гуманизма, Реформации, науки Нового времени. России все это еще только предстояло если не пройти заново, то хотя бы усвоить, но процесс усвоения проходил лишь в российских конкретно-исторических условиях. Общественная ситуация преодоления религиозного мировоззрения, в какой оказалось русское общество XVIII в., предполагало в первую очередь срыв традиционных религиозно-нравственных установок. Потому там, где коренные положения Просвещения в условиях западной государственности имели политико-правовой смысл, у нас они выделялись и решались в сугубо нравственном аспекте.

Шпет обмолвился о «барственном морализировании» князя Щербатова. Действительно, в истории философии Щербатов остался выразителем консервативно настроенного родового дворянства, скорбящего о падении нравов в обществе. Революция в нравственных устоях общества, все проблемы, связанные с секуляризацией, европеизацией, эмансипацией, столкнувшиеся с православным менталитетом, — вот второй пласт, на котором пышно возрастает и начинает преобладать нравственная проблематика русской общественной и философской мысли.

Щербатов как человек высокообразованный, имел свое видение европейской философии, более всего почитая Локка. Возможно, взгляды Локка совпадали с настроениями Щербатова, так или иначе, он однозначно выражал свою приверженность сенсуализму. В истории философии, от Фалеса до Декарта, Щербатов выделял наиболее ценную роль философии, а именно «нравоучительность», что, впрочем, он ценил как основное качество любой науки. Философия же в большей мере, чем иные науки, не только возвышает человека познаниями о природе и Всевышнем Естестве, но и служит «к поправлению наших нравов». Отношение Щербатова к науке выражено в трудах: «О пользе науки», «О способах преподавания разных наук».

Чтение Платона и, в частности, его «Федона», вызвали желание Щербатова развить тему бессмертия души, добавить к платоновским свои собственные доводы, почерпнутые из христианского учения и достижений современной ему науки. В рассуждениях Щербатов использовал доводы рационалистического деизма, главным из которых оказалось ощущение потребности вечной жизни.

6. Просветительство, вольтерьянство, масонство

Во второй половине XVIII в. в России были популярны идеи Локка, Гердера, но особое распространение получили французские просветители: Вольтер, Руссо, Дидро, Гельвеций, Гольбах и др. Одно из направлений русского философствования называлось «вольтерьянством», которое заключало в себе собственно философское течение «русское вольтерьянство», а также идейные направления скептицизма, нигилизма и радикализма. Пафос вольтерьянства заключался в беспощадном отрицании старины, традиций; критика существующего строя при этом сводилась к критике пороков непросвещенного общества, суеверий, подчас просто к кощунственному богохульству, аффектному предпочтению разума. «Весь этот нигилистический строй ума слагался в связи с утерей былой духовной почвы», — резонно заметил В.В.Зеньковский. Нигилистические тенденции в культуре XVIII в. — это результат потери того духовного источника, каким была церковь.

До Великой Французской революции, на первый и неисключенный взгляд, Просвещение являлось в России едва ли не официальной идеологией или уж, во всяком случае, облаканной правительством теорией. Просветительские тенденции явно просматривались в раннем законодательстве Екатерины II. В ее знаменитом «Наказе» были прямые заимствования из «Духа законов» Монтескье и «О наказаниях и преступлениях» Беккария, ее неоднократные заявления и распоряжения в просветительском духе, ее переписка и дружеские отношения с Вольтером, Дидро, Гольбахом как будто бы давали повод последним славословить Екатерину II как самую просвещенную монархиню

Европы. Однако несовпадения между словом и делом русской императрицы были разительны, что с удивлением отметил Дидро во время своего пребывания в России.

Екатерина II была достаточно образована, чтобы слыть просвещенной императрицей, и достаточно умна, чтобы понимать непригодность просветительской идеологии в России, которую она мыслила как самодержавно-сословное государство. «Просветительство» Екатерины было одним из средств ее внешней политики, одним из приемов в арсенале методов воздействия на общественное мнение. Весьма слабые либеральные шаги Екатерины к концу 60-х гг. полностью замерли: была прекращена деятельность Уложенной Комиссии, с которой многие связывали надежды на ослабление крепостнической зависимости и введение представительного правления, свернута политика по созданию третьего сословия, забыты обещания о создании «свободного слоя людей» и т.д. В 80-х гг. окончательно прекращается «дружба» Екатерины с французскими просветителями, а события Французской революции расставили все на свои места: сочинения энциклопедистов были запрещены, дипломатические отношения с Францией прерваны.

«Просветительство» Екатерины II вернее все же отнести к так называемому «дворцовому просветительству» и, не обольщаясь особенно им, все-таки учитывать, что один, безусловно, положительный эффект оно имело, а именно благодаря открытой просвещению политике Екатерины 60-70-х гг. XVIII в., ее фаворитизму в отношении западного Просвещения, восприимчивая духовная почва России была засеяна именно этими семенами. Россия, вероятно, нуждалась в ином Слове, но Европа, когда к ней обратились, дала то, что имела. Сочинения Руссо, Вольтера, энциклопедистов заполнили библиотеки дворцов и усадеб, и если на них поначалу неадекватно реагировали, то это не значит, что они бесполезно прозябали. Мятежная книга А.Н.Радищева 1790 г. подтвердила, что русское общество развивалось довольно интенсивно. Радищева Екатерина сослала, но вот ее внук, Александр I, которому она в учителя дала республиканца Лагарпа, начинал свое царствование с намерения дать всем гражданам России равные права.

Наибольшее распространение в обществе получили общие положения, которые можно назвать «хвалой разуму», теория естественного договора, идеи «естественного права», антиклерикальные настроения. Они были распространены в переводной и оригина-

нальной философско-публицистической литературе, заполняли страницы журналов, охватывали самые различные жанры, высказывались в основном в назидательно-нравоучительном тоне.

В XVIII в. русское общество только входило в круг просветительских идей и понятий, понимая их часто весьма условно, в соответствии с определенным состоянием общественного сознания, обусловленного конкретной исторической ситуацией. Французская просветительская литература и была восстанием, с одной стороны, против феодализма, с другой — против католицизма. Значение этой литературы имело довольно местное происхождение, было вызвано интересами, довольно чуждыми для Восточной Европы, не знавшей ни феодализма, ни католицизма. Но учащая удары, направленные против феодализма и католицизма, французский литератор XVIII в. сопровождал эти удары целым потоком общих мест, отвлеченных идей. Люди Восточной Европы, незнакомые с феодализмом и католицизмом, только и могли усвоить эти общие места, отвлеченные идеи. Надобно полагать, что эти места и идеи на месте их родины имели довольно условный смысл, люди, борющиеся с католицизмом и феодализмом, придавали житейское, реальное значение отвлеченным терминам вроде политической свободы или равенства. Этот условный смысл отвлеченных терминов не был знаком людям Восточной Европы, они принимали их буквально, поэтому общие места превратились у них в догматы политические, религиозно-нравственные, которые усваивались без размышления и еще более отрывали умы от окружающей действительности, не имевшей ничего общего с этими идеями. Отвлеченные идеи, общие места, громкие слова, украшавшие умы людей екатерининского времени, нисколько не действовали на чувства; под этими украшениями сохранилась удивительная черствость, отсутствие чутя к нравственным стремлениям».

Если не развитие, то серьезная работа с идеями европейского Просвещения проходила в академических кругах и в среде профессуры Московского университета. Именно профессор математики и философии Московского университета **Дмитрий Сергеевич АНИЧКОВ** (1733—1788), профессора права **Семен Ефимович ДЕСНИЦКИЙ** (1740—1789) и **Иван Андреевич ТРЕТЬЯКОВ** (1735—1779), профессор логики и метафизики **Андрей Михайлович БРЯНЦЕВ** (1749—1820), а также **П.Я.Козельский**, **Н.И.Поповский**, **А.А.Барсов**, **А.Т.Болотов**, **А.Я.Поленов** и др. относятся к русским

просветителям. Многие из них получили образование за границей, строили свои курсы на основе науки Нового времени, разделяя общие установки просветительской философии.

В социальной философии просветители (в частности, специально занимавшиеся этими проблемами Десницкий и Третьяков, ученики и поклонники А.Смита) исходили из принципа естественного развития общества, преодолевая таким образом распространенную провиденциалистскую точку зрения. Второй существенной чертой был отказ от бытовавшего совмещения нравственной философии с философской антропологией. Распространенные рассуждения о соотношении души и тела, о бессмертии души, о проблемах нравственного совершенствования человека, свойственные раннему антропоцентризму русской мысли XVIII века, составляли основное содержание и тенденцию нравственного философствования в России. Десницкий и Третьяков связывали же нравственную философию с правом и юриспруденцией.

Далее, они преодолевали некоторую абстрактность социальных построений самих ранних просветителей (Пуффердорфа и Гоббса). Схематичному разделению общества на два состояния — естественное и гражданское — они пытались противопоставить комплексный подход на основе исторического метода и философского обобщения. Ученые-правоведы отвергали циклическую теорию Вико, рассматривали развитие общества в историко-эволюционном плане, положив в основу принцип разделения труда.

В социально-политическом плане просветители выступали сторонниками конституционной монархии, развития третьего сословия и частной собственности. Рационализм просветительской философии сказался и в трактовке человека в духе индивидуализма и утилитаризма.

Проблемы бытия и мышления просветители рассматривали, положив в основу принцип детерминизма и постоянной изменчивости природы. Идеи универсальной причинной связи раскрыты в работе А.М.Брянцева «Слово о связи вещей во вселенной», «Слово о всеобщих и главных законах природы». Просветительское обоснование картины мира как взаимосвязанного, детерминированного, развивающегося процесса не противоречило рационалистическому деизму как философской установке русских просветителей.

В просветительской концепции философия делает решительный шаг в сторону от религии к науке. Козельский говорил об универсальном характере философии, которая охватывает «генеральные познания» всех наук. Науки он делил на теоретические и практические. К первым относятся логика и метафизика, ко вторым, «нравоучительным», — юриспруденция и политика.

Плеяда профессоров-просветителей слушала в свое время лекции Поповского и Барсова. Произведения профессоров-просветителей «второго поколения» в жанре «Слов» или диссертаций публиковались в типографии Московского университета, становясь фактом в развитии общественного сознания университетской молодежи конца XVIII в. Даже если большинство из них в XIX в. уже не переиздавалось, все равно можно говорить о том, что поколению отцов декабристов идеи европейского Просвещения были хорошо известны.

Александр Иванович РАДИЩЕВ (1749—1802) был, безусловно, незаурядной личностью и, хотя он заслужил самые противоречивые оценки в русской и зарубежной историографии, он все же является весьма значительной вехой в развитии самосознания русского общества.

Для характеристики взглядов Радищева немалое значение имеет тот факт, что в течение 5 лет он обучался в Лейпциге, где помимо философии занимался естественными и политическими науками, медициной. Вернулся большим приверженцем идеи «естественного права» и теории общественного договора. Он хорошо знал Лейбница, но с его собственным миропониманием, очевидно, более всего совпадал Гердер, горячим поклонником которого Радищев и выступил в своих произведениях.

В результате естественнонаучных изысканий Радищев исходил из реальности материального мира, здесь созвучными взглядам Радищева оказались французские сенсуалисты и, в частности, Гельвеций.

Личные обстоятельства, в которых оказался сосланный Радищев, заставили его обратиться к вопросу о бессмертии или смертности души. Основное философское сочинение «**О чловеке, его смертности и бессмертии**», написанное в ссылке, увидело свет лишь в начале XIX в. и, к сожалению, не стало фактом философской жизни XVIII в.

Тем не менее, трактат не только дает представление о философских взглядах самого Радищева, но и отражает наиболее характерные особенности состояния философской культуры русского общества.

В трактате излюбленная XVIII веком тема антиномии души и тела достигает своего предельного выражения. Радищев рассматривает материалистические и идеалистические подходы к решению проблемы внутренней взаимосвязи души и тела. Во многом в оценочных моментах Радищев опирался на идеи Гердера, отчасти Лейбница, но явно прослеживается и его собственная тенденция – обосновать идею целостности человека, в которой снимается противоположность между физической и духовной сферами. Радищев стремится преодолеть упрощенно натуралистические и дуалистические трактовки сущности человека. На современном ему философском уровне с элементами диалектики он решает проблему соотношения части и целого, подходит к проблеме эволюционного перехода от «протяженности» к «мысленности», поднимает вопросы специфичности человека и человеческого познания.

В строгом историко-философском плане безусловной является реферативность трактата Радищева, что, однако, не помешало Зеньковскому заявить о «философской добросовестности» Радищева в постановке вопроса о бессмертии души. Может быть, в силу этих причин в первых двух частях ответ на вопрос остается открытым, но в заключении книги Радищев дает ответ, очевидно, совпадавший не столько с его убеждениями, что, впрочем, тоже не исключено, сколько с желанием: он выступает безусловным сторонником положительного решения вопроса о бессмертии души.

Философская насыщенность сочинения Радищева «О человеке...», обилие приведенных мнений, подходов, сама авторская логика, все это делает книгу Радищева одним из интереснейших философских произведений конца XVIII в. Однако в силу обстоятельств оно не стало фактом философской культуры России своевременно.

Для современников и ближайших потомков Радищев остался выразителем крайне радикальных взглядов на существующий строй.

В известной книге «Путешествие из Петербурга в Москву» Радищев выступил последовательным сторонником идеи «естественного права». В целом «Путешествие» вписывается в контекст наиболее популярных идей XVIII в.: о благах свободы и свободного труда и превратностях рабства открыто говорила сама императрица, идеи «естественного права» и теория общественного договора имели широкое хождение в обществе. Однако распространенные идеи Радищев впервые публично соотнес с конкрет-

ной российской ситуацией и довел их до логического конца, дав картину ужасающих последствий социального неравенства в обществе. Критика полицейско-бюрократической системы венчалась призывом к свержению самодержца. Революционный эффект книги был усилен событиями Французской революции, с ходом которой совпадало ее появление. Екатерина II отправила Радищева в ссылку в Сибирь, из которой его в 1896 г. вернул Павел I. Александр I вернул Радищеву все права и привлек к работе над законами. Начало либерального царствования обмануло Радищева, но не надолго: раньше многих иных он понял тщетность надежд на совершенствование, ограничение самодержавия в России и в 1802 г. добровольно ушел из жизни.

Николай Иванович НОВИКОВ (1744–1818) начал свою общественную деятельность как журналист. На страницах журналов «Трутень» и «Живописец» выступил с критикой темных сторон русской жизни: невежества, лености, социальной несправедливости, эксплуатации крестьян – так рано проявилась обличительно-социальная направленность деятельности Новикова. Идею равенства людей он выводил из христианства. Новиков разделял общие антиклерикальные настроения, но при этом постоянно подчеркивал связь своих взглядов с христианством.

Центральный интерес и предмет забот Новикова составлял человек; его гармоническое бытие в реальном мире, его внутреннее благополучие Новиков связывал не с успехами разума, а с нравственным состоянием. Новикова следует отнести к русским гуманистам, взгляды которого выражают все особенности бытования гуманистических идей в России. Русский гуманизм проповедовал первенство морали над разумом и основное значение в становлении и развитии личности отводил нравственным началам. При этом Новиков оставался чрезвычайно религиозным человеком. Все проблемы совершенствования человека, его жизни, а также проблемы общества он связывал с религиозно-нравственными ценностями христианства.

Нравственные искания были характерны в первую очередь для *русского масонства*, поэтому не случайно Новиков приобрел к масонской тайне и с 80-х гг., когда центр масонства переместился в Москву, стал во главе московского масонства. Основная задача общества заключалась в деятельном исправлении природы человека, а в дальнейшем и общества путем нравственного самосовершенствования каждого человека в поле истинного

христианства, деятельной взаимопомощи и филантропии. Русское масонство можно отнести к общественным религиозно-этическим течениям в России второй половины XVIII в.

Популярность масонства объясняется тем, что в нем общество нашло защиту от церковного диктата и распространявшегося нигилизма одновременно. Масонство удовлетворяло таким образом потребность внецерковного религиозного самоопределения, поощряло религиозные искания человека в лоне христианства: поиски внутренней церкви, истинного христианства, поиски путей непосредственного общения с Богом. Масонство соответствовало секулярным процессам, проходившим в русском обществе. Его питали реакция на нравственное оскудение официальной церкви, с одной стороны, и нравственный разлом в обществе, с другой, поэтому в русском масонстве доминировали религиозно-нравственные искания. В рамках масонской системы розенкрейцераства русские масоны развивали религиозно-философскую доктрину, тесно связанную с натурфилософией, которая в свою очередь отдельными сторонами смыкалась с оккультизмом.

Хотя масонство и вызывало острую неприязнь православной церкви, само же оно реально существовало в традициях православия, правда, рассматривая церковный обряд как внешний и подготовительный шаг к истинному религиозному откровению. Масонство делало упор на внутренней религиозности, сосредотачивало внимание верующего на мистическом богопознании, развивало учение о сокровенной жизни человека, о внутреннем и внешнем человеке, о внутренней церкви. Масонство раскрывало ценность духовной внутренней жизни человека и призывало к сосредоточению на внутренней жизни.

В философском плане масонская доктрина концентрировала внимание на человеке, но человеке, в совершенствовании своем стремившемся к Богу. Потому масонство как идейно-философское течение неоднозначно, оно воплотило элементы теологизма и антропоцентризма. Это именно «светская религия». На бесконечном пути к Богу на первом плане сосредотачивались проблемы самопознания, формировались понятия личностной самодостаточности. Масонство воспитывало культуру рефлексии, расширяло интеллектуальные запросы общества, вводя в читательский оборот массу до сих пор неизвестной западноевропейской религиозно-мистической и философской литературы.

Основными источниками масонства были западные мистики-пантеисты: Я.Беме, Экхарт, Сен-Мартен, Пордечь, И.Ардт, Ф.Кемпийский, Э.Сведенборг, К.Эккартскаузен и др. Нельзя сказать, что в русском масонстве была сильна творческая переработка европейской религиозно-мистической литературы. Эклектизм является отличительной особенностью масонской доктрины, акценты которой менялись в зависимости от внутренних условий, национальных и социально-политических особенностей государства.

7. Русское старчество

Волна обмирщения и секуляризации, охватившая русское общество, не могла не затронуть глубинные творческие силы церкви. С упразднением патриаршества русская церковь вступала в качественно иной этап своего существования: церковь потеряла свой, если не совершенно независимый, то формально-независимый голос и окончательно вошла в подчинение светской власти. До конца XVII в. государственную политику определяла церковная идея «Москва – Третий Рим». Петровские преобразования положили начало формированию новой, светской, национальной идеологии молодой и сильной России-империи.

Церковно-политическая идеология уходит в прошлое, церковь вынуждена осмыслить свою новую роль в государстве и обществе. Наиболее творческие силы церкви, развивающие монастырскую духовную традицию преп. Сергия Радонежского, Нила Сорского, заволжских старцев, приходят к осознанию мистического предназначения церкви. Они преодолевают религиозно-политические претензии, внутренне отходят от верховной власти, сосредотачивая церковное сознание на внутренней духовной жизни церкви, на ее мистическом призвании служить преображению мира.

Наиболее яркими представителями переломных процессов внутренней церковной жизни были св. Тихон Задонский и старец Паисий Величковский. Св. **Тихон ЗАДОНСКИЙ** (1724–1782) на 41 году жизни оставил епископство в Воронеже и ушел в Задонский монастырь монахом-отшельником. В книге «**Сокровище духовное, от мира собираемое**» он выразил стремление духовного служения миру и преображения мира силою мистического напряже-

ния. В преображении жизни он видел главную задачу церкви. Это путь духовного делания, подвижничества в миру. Св. Тихон Задонский воплотил опыт «живого богословия». Его сокровенные беседы и сочинения давали «живое ощущение света Христова в мире» (Зеньковский). Его идеи оригинальны, он органично воспринимал как мотивы западной мистики, в частности, особо почитаемого им И.Ардта, так и восточнохристианской.

В русском старчестве сосредоточились творческие силы русской церкви; часто направленность их духовной жизни не совпадала со способом существования церковной иерархии. К пустыням в поисках духовной поддержки стекались и интеллигенция, и народ. Одним из ярких представителей русского старчества XVIII в. был **пр. Паисий ВЕЛИЧКОВСКИЙ** (1722–1794). Инок он ушел через Молдавские скиты на Афон и там приобщился к восточнохристианской мистической традиции, получил прекрасное богословское образование. От Паисия Величковского идет традиция русского старчества, он возрождает монашество в России как род духовного подвижничества. Старчество посвящает себя устройению духовной жизни человека. Старчество XIX в. уже тесно связано с религиозной русской философией, с религиозно-нравственными исканиями русской интеллигенции.

Таким образом, развитие философских идей в России в XVIII в. мы рассматриваем в нескольких срезах.

Во-первых, это так называемая *академическая философия*, философия, представленная курсами духовных академий и университета. Проблема на сегодняшний день далеко не разработанная, но, очевидно, до творческого развития философии уровень академической науки был далек. Философские курсы академий и университета положили начало собственно философии.

Во-вторых, специфичность общественного развития определила российскую ситуацию в области философствования, когда реальную значимость философии имеют *мораль, проповедь, мировоззрение*. Идеи, волновавшие общество XVIII в. и соответствовавшие уровню его общественного сознания, составили дру-

гой источник развития русской философской культуры. Здесь истоки религиозно-нравственной и историософской детерминанты отечественной философии.

Третья линия развития русской философии, в конце XIX в. соединившаяся с первыми двумя, шла в русле *религиозной, религиозно-мистической традиции*. Отчасти она опиралась на православную церковную догматику, но и продолжала развивать религиозно-мистические и мистико-пантеистические идеи.

Эти три линии русской философии, определяющие философскую культуру России XVIII в., а именно академическая школа, социальное философствование и религиозная философия, будут развиваться и в XIX в.

Библиография

1. *Галактионов А.А., Никандров П.Ф.* Русская философия IX–XX вв. Л., 1989.
2. Русская мысль в век Просвещения. М., 1991.
3. Русская философия второй половины XVIII в. Свердловск, 1990.
4. Избранные произведения русских мыслителей второй половины XVIII в. М., 1952.
5. *Ничик В.М.* Феофан Прокопович. М., 1977.
6. *Кащуба М.В.* Георгий Конисский. М., 1979.
7. История философской мысли в Московском университете. М., 1982.
8. *Уткина Н.Ф.* Естественнаучный материализм в России XVIII в. М., 1971.
9. *Каменский З.А.* Философские идеи русского Просвещения. М., 1971.
10. *Макагоненко В.П.* Николай Новиков и русское Просвещение XVIII в. Л.; М., 1951.
11. *Радлов Э.Л.* Гельвеций и его влияние в России. Пг., 1917.
12. *Валицкая А.П.* Русская эстетика XVIII века. М., 1983.
13. *Соколов М.В.* Очерки истории психологических воззрений в России в XI–XVIII веках. М., 1963.
14. *Шкуринов П.С.* Философия России XVIII в. М., 1992.
15. *Donnert E.* Politische Ideologie der russischen Gesellschaft in Ara der aufgeklärten Absolutismus. B., 1976.
16. *Walicki A.* A history of Russian thought from the Enlightenment to Marxism. Stanford, 1979.
17. *Marker G.* Publishing, printing and the origins of intellectual life in Russia 1700–1800. Princeton, 1985.
18. *Hartel H.-J.* Byzantinisches Erbe und Orthodoxie bei Feofan Procopovic. Wurzburg, 1970.

III. ИДЕЙНЫЕ ТЕЧЕНИЯ XIX ВЕКА

1. Академическая и университетская философия

XIX век в истории России — это столетие дальнейшего развития философской мысли, а вторая его половина, и особенно конец, — ее расцвет. Когда мы говорим о степени развития философии в том или ином регионе, то имеется в виду отношение данной философии к общечеловеческой философской культуре, ее приобщенности к ней, а, главное, ее самостоятельный взнос в общемировой философский опыт. Имея в виду Россию, нельзя не отметить, что именно с XIX в. можно серьезно говорить о вкладе русской философской мысли в общечеловеческую культуру. И хотя в отмеченный период, особенно в первой половине века, еще сильно воздействие западноевропейской философии, на авторитет которой в основном и ориентируется развивающаяся русская философская мысль, все же именно с этого времени в ней все явственнее и ярче проявляется ее самостоятельность, ее зрелость.

Указанный процесс напрямую связан с эпохой углубления самосознания русского общества, с временем, когда вопросы о роли, значении и предназначении России в мировом историческом процессе становятся во главу угла. В начале века русская философская мысль не столь занята проблемами онтологии и гносеологии: данная проблематика в основном находит свое интерпретированное отражение в следовании ведущим направлениям западноевропейской мысли. Но что касается вопроса философии истории, антропологии, этики, эстетики, то здесь наблюдается явный всплеск русской мысли. Она заявляет о себе со все большей силой, с середины века для нее уже не

остается заповедных зон. Объектом философских исканий становятся теперь и онтология, и гносеология. Тем самым происходит полное приобщение русской философской мысли к общечеловеческой, она приобретает свой собственный статус в мировом философском процессе.

Большую роль в философском образовании того времени играли Духовные Академии Москвы, Киева, С.-Петербурга и, позднее, Казани. Философия в них преподавалась по сложившимся в XVIII в. традициям, а именно, с основной ориентацией на схоластико-аристотелевские курсы. Постепенно, с течением времени, их начинают заменять переводные источники, как, например, учебники Вольфа и его ученика Баумейстера. В Академиях много внимания уделялось собственно истории философии. Основательно изучался Декарт, переводились труды Канта. Отличительной особенностью в начале века являлось некоторое негативное отношение к Платону. Большую роль в возрождении и укреплении философии как предмета преподавания в Московской Духовной Академии сыграл митрополит Московский Платон (Левшин). Кафедру философии этой академии в течение XIX в. занимали такие замечательные богословы и ученые как Ф.А.Голубинский (1797–1854), В.Д.Кудрявцев-Платонов (1828–1891) и др.

Из стен же Киевской Духовной Академии вышли: С.С.Голицкий (1813–1889), автор «Философского лексикона» в 4-х томах, который представлял собой полный свод идей богословско-философского характера второй трети XIX в.; О.М.Новицкий (1806–1884), которому принадлежат такие интересные труды, как «Об упреках, делаемых философии в теоретическом и практическом отношении, их силе и важности» (1837) и «Постепенное развитие древних философских учений в связи с развитием языческих верований» (1860). Оба они с 1834 г. преподавали в университете Св. Владимира. В С.-Петербургской Духовной Академии и С.-Петербургском университете преподавал Ф.Ф.Сидонский (1805–1873), автор книги «Введение в науку философии», доказывавший необходимость философии наряду с богословием. В Казанской Духовной Академии примечательна деятельность архимандрита Гавриила (В.Н.Воскресенского) (1795–1868), которому принадлежит первый опыт обобщающего историко-философского труда в России – «История философии» в шести книгах.

В курсах первых русских профессоров Московского университета (Н.Н.Поповского (1730–1760), Д.С.Аничкова (1733–1788), А.М.Брянцева (1749–1821) и др.) доминировала ориентация на западные источники. При некоторой эклектичности тех взглядов, которые они преподносили своим слушателям, можно все-таки отметить вполне определенные тяготения в их воззрениях, с одной стороны, к модному тогда вольтерьянству, с другой — к английскому эмпиризму. Не следует также забывать, что их преподавательская деятельность находилась под строжайшим правительственным контролем.

Мистические тенденции, явно проявившиеся в России в XVIII в. и получившие в основном распространение в среде масонов, в начале XIX в. вновь начинают овладевать умами русского образованного общества. Этот внецерковный мистицизм культивировался как во вновь возникавших в эпоху Павла I и Александра I масонских ложах, так и в интеллектуальных кругах, увлеченных в это время философскими исканиями. «Мистицизм, — пишет В.Зеньковский, — вообще оказался очень устойчивым... Эта устойчивость мистических течений среди русского общества... не может быть, конечно, объясняема какими-либо иностранными влияниями или внешними историческими условиями, — очевидно, тут есть налицо какая-то потребность русской души, не находившая себе удовлетворения ни в церкви, ни в общей культуре». И объясняет эту устойчивость он указанием на теургическую черту русского характера. Другой исследователь русской мысли Г.Флоровский замечает: «Для той эпохи характерно, что мистицизм становится общественным течением и одно время даже пользуется правительственной поддержкой. Создается мистическое силовое поле. И в биографиях людей того времени мы обычно встречаем «мистический» период или хоть эпизод...». В какой-то мере и в лоне самой Церкви, в стенах ее монастырей происходили в чем-то сходные процессы. Достаточно указать на довольно сильную исихастскую традицию, которая отнюдь не замирает и в XIX в.

В философских исканиях этого времени преобладающим влиянием пользуется Шеллинг. Причем внимание привлекает главным образом его натурфилософия. Преподавание философии в университетах, ведшееся сначала немецкими профессорами, приводило к занятиям философией все большее число

молодых людей. Этому же процессу способствовали широко распространявшиеся переводы Канта и его последователей. И все же именно Шеллингу выпала роль быть своеобразным центром духовных запросов русской публики. Этому, несомненно, способствовало своеобразие философии Шеллинга (ее несистематичность, в отличие от Канта, Гегеля) и многоплановость, многоаспектность ее положений. З.А.Каменский пишет об этом: «Ранняя философия Шеллинга оказалась некоей площадкой, неким перекрестком дорог, откуда начинались многочисленные пути — приложения философии к различным наукам. От этого шеллингианского «перекрестка» идет множество путей развития не только немецкой, но и русской философии».

Данило Михайлович ВЕЛЛАНСКИЙ (1774–1847). Кавунник — настоящая фамилия, родился в г.Борзне Черниговской губернии в семье ремесленника. Он поступает в Киевскую Духовную Академию, в 1796 г. переводится в Медико-хирургическую академию в Петербурге. В 1802 г. отправляется в Германию для усовершенствования в медицинских и естественных науках, где слушает Шеллинга. В 1805 г. он возвращается в Россию и представляет докторскую диссертацию. В 1808 г. Велланский утвержден в звании доктора медицины и хирургии. Он мечтает получить кафедру философии, но остается профессором анатомии и физиологии. Кроме академических и публичных лекций, а также врачебной практики, Велланский был автором многих оригинальных работ, рецензий и статей.

Велланский является первым значительным русским натурфилософом. Основное его внимание занимают различные философские и натурфилософские, а также естественнонаучные вопросы, пропаганда и апология Шеллинга. По его мнению, Шеллинг достиг абсолютного понятия природы, осознал абсолютное ее начало. В онтологии Велланский придерживается строго объективно-идеалистических позиций. Он считает, что «все находящееся в природе, не есть самоначально... а произошло от беспредельного начала общего существования». Это первоначало он именует и «идеальным духом», и «абсолютной идеей», и «абсолютной сущностью», и «абсолютным началом природы». «Кроме единственного, всесущественного зиждителя природы, — пишет Велланский, — нет ничего, по себе существующего. Видимый мир, будучи образованием беспредельной его сущности в определенных видах, имеет только значение свое по образуемому им началу, которое, составляя возможность действитель-

ных существ, не ограничивается оными и в беспредельности своей содержится ко всему ограниченному и преходящему, как существенное к ничтожному». Объясняя переход этого всеобщего принципа в множественный мир, Велланский опирается на платоновскую теорию идей: «Идеи суть непосредственное соединение (сорула) преходящих вещей с вечно пребывающей их сущностью, которая посредством идей выходит из своей беспредельности и представляется в определительных видах». Вообще говоря, к Платону он относится с явным пиететом и считает, что именно Шеллинг возродил в наше время платонизм. Но в онтологии Велланского общее существует не только как платоновская идея, но и как связь вещей, как их закон. Природа для него — это произведение всеобщей жизни, все, что в этом мире бездушно или имеет душу, сотворено абсолютной жизнью. Такие категории как время, пространство, вещество предстают как явления вечного и беспредельного начала. В конце концов и наш разум — это отражение Абсолютного Ума, который составляет сущность всеобщей жизни.

Велланский выступает критиком материалистической философии и эмпиризма. Задача науки для него состоит не в эмпирическом объятии отдельных предметов, а в искании общего единства в природе. Если кратко сформулировать философское credo Велланского, то можно сказать, что его воззрения — это попытка синтеза умозрения с опытом. Рассматривая онтологию Велланского, З.А.Каменский отмечает религиозно-идеалистическую ее основу, но тут же указывает и на другую тенденцию, которую он называет гетерогенно-эволюционистской: «Сформулировав общие религиозно-идеалистические принципы онтологии, Велланский перешел к рассмотрению реальных онтологических проблем — к выяснению моментов процесса становления мира как самоопределяющегося (causa sui), внутри себя многообразного, разнородного (гетерогенного) и развивающегося по его собственным внутренним силам и законам. Это рассмотрение и формирует содержание гетерогенно-эволюционистской концепции онтологии Велланского». Процесс образования мира Велланский так же, как и Шеллинг, представляет в виде «динамического процесса», т.е. восхождения от более простых материальных форм к более сложным. Гносеология Велланского в своей основе рационалистична, но в ней заметно, с одной стороны, внимание к чувственному познанию, с другой стороны, проявляется и спекулятивно-иррационалистическая тенденция. Философию он считает «наукой

ума», а предмет этой науки — «сущность всеобщей жизни». А потому все другие науки, исследующие лишь «явления всеобщей жизни», должны иметь свои основания в философии. Непосредственное внимание Велланского на русскую философскую мысль его времени было невелико (одна из причин — он преподавал в Медицинской академии, да и труды его по большей части носили естественно-научный характер), но общее его место в русском историко-философском процессе, наоборот, достаточно заметно. Он был первым натурфилософом и сделал очень многое для распространения и пропаганды философии Шеллинга. В конце концов, он был первым последовательным (не только в хронологическом смысле) шеллингианцем в России.

Михаил Григорьевич ПАВЛОВ (1793—1840). Родился в Воронеже. Обучался в семинарии. В 1813 г. поступает в Харьковский университет, через год переходит в Московское отделение Медико-хирургической академии, а затем — в Московский университет. В 1816 г. Павлов с отличием заканчивает математическое и медицинское отделения, защищает докторскую диссертацию, после чего отбывает за границу для усовершенствования знаний. С 1820 г. Павлов преподает в Московском университете. Одновременно он ведет интенсивную научную и литературную деятельность, в частности, издает журнал «Атеней».

Павлов открыто признавал себя последователем Шеллинга. Его онтология сходна по своей сути с аналогичными воззрениями Велланского. Так же как и последний, он признает существование природы, мира вещественного и противостоящего ему мира духовного, идеального. Причем последний формообразует первый, «материальное образуется по образу идеального». Идеи представляются Павлову не в качестве последней сущности: они созданы божественной волей. Бог, как и у Велланского, у него предстает как Абсолют, порождающий из себя мир. Исходя из этих основных постулатов, он строит свою натурфилософию. Здесь необходимо отметить эволюционистские идеи Павлова. «Постепенность организации, — пишет З.А.Каменский, — такова эволюционная формула Павлова, включающая и человека: «Человек как и все животные, имеет одну общую с ними жизнь. По мнению Павлова, постижение «единства и безусловного — вот цель, к которой мыслящий в человеке дух стремится постоянно...».

Для Павлова как и для Велланского, характерна критика априоризма, вульгарного умозрительства, а также защита идеи единства умозрения (философии) и эмпирии (конкретных наук).

Но при всем этом, как указывает З.А.Каменский, «Павлов развил весьма значительный цикл идей философской пропедевтики, которые у Велланского либо отсутствовали вовсе, либо затронуты лишь мельком. Павлов определил понятие науки, предложил принципы ее построения (логический и генетический), дал классификацию наук и выяснил их функцию... обогащение Павловым системы идей школы было весьма существенно, касалось ряда важнейших философских и пропедевтических проблем». В эстетике Павлов примыкал к романтической школе. По его мнению, «произведение изящного искусства... выражает собою какое-либо понятие или мысль». Оценивая в общем роль Павлова в истории русской общественной мысли, необходимо вслед за В.Зеньковским отметить, что наибольшее значение имела не собственно его научная публицистика, а его лекционная, преподавательская деятельность. Благодаря Павлову, влиянию его идей, росли кадры «молодой России» 30-х гг. Его ученик Н.В.Станкевич писал: «М.Г.Павлов выступает именно как новатор-проповедник, умевший заражать своим научным энтузиазмом».

Александр Иванович ГАЛИЧ (1783–1848) (Говоров) родился в разночинной семье духовного звания. Окончил Духовную семинарию в г. Севске. Учился в Петербургском педагогическом институте, был отправлен для учебы в Германию. После возвращения в 1813 г. становится профессором в Педагогическом институте, а потом и в университете. Наиболее известные работы: **«История философских систем, составленная по иностранным руководствам»** (1819), **«Опыт науки изящного»** (1825), **«Картина человека» (Очерк философской антропологии)** (1834). Во время кампании по борьбе с последователями немецкого идеализма Галич был уволен из университета.

Галича часто причисляют к явным последователям шеллингианства в России. Но это мнение не совсем верно. Хотя он и был хорошо знаком с философией Шеллинга, хотя в своих работах он часто опирался на отдельные положения этого немецкого философа, все же шеллингианцем он не был. Его воззрения – это отдельное явление в истории русской мысли. Галич ставил перед собой задачу создать «человековедение», оригинальную антропологическую концепцию, опираясь при этом на целый ряд источников (в частности, на Велланского и Павлова). Исходя из того, что человек состоит из духовной и телесной природы, он выводил, что и построение науки о человеке должно быть целостным, комплексным. При этом Галич различает в

человеке «первоначальное» (от Бога) и «производное». Человек — это верховное звено в историческом процессе. Галич пытается разобраться в природе психических явлений, исходя из данных естествознания. Им подчеркивается, что, несмотря на свою самостоятельность, мышление тесно связано с чувственностью. Познание истины возможно только совокупной деятельностью мышления и чувств. Основная идея антропологии Галича — это диалектическая идея единства. Большое внимание он уделяет понятию развития. Человек в своем развитии, по его мнению, еще далеко не достиг тех целей, которые перед ним стоят, т.е. люди не достигли состояния соответствия своей собственной идее. В русле романтических идей Галичем разрабатывалась эстетика. Последняя определялась им как «философия изящного», а само это изящное обладало объективно-существенным смыслом. Прекрасное для него — это воплощение духовного, божественного начала, и свою цель оно имеет самое в себе.

2. «Общество любомудров»

10–20-е гг. XIX века характерны возникновением различных кружков, в которых собирались наиболее талантливые молодые интеллектуальные силы. Эти кружки носили различный характер: некоторые на первое место ставили обсуждение литературных вопросов, как, например, кружок С.Е.Раича (Амфитеатрова), к которому принадлежали Ф.И.Тютчев, В.Ф.Одоевский, Н.В.Путята, В.П.Титов, С.П.Шевырев, М.П.Погодин и др.; в других же главные интересы сосредоточивались на философской тематике. Именно к последним и относится знаменитое «Общество любомудров». В него входили: кн. В.Ф.Одоевский (председатель), Д.В.Веневитинов (секретарь), И.В.Киреевский, С.П.Шевырев, М.П.Погодин, А.И.Кошелев, И.М.Рожалин и некоторые другие. Это общество, или кружок, собиралось тайно. О том, какие вопросы более всего занимали его участников, лучше всего говорит свидетельство одного из его членов А.И.Кошелева: «Тут господствовала немецкая философия, т.е. Кант, Фихте, Шеллинг, Окен, Геррес и др. Тут мы иногда читали наши философские сочинения; но всего чаще и по большей части беседовали о прочтенных нами творениях немецких любомудров.

Начала, на которых должны быть основаны всякие человеческие знания, составляли преимущественный предмет наших бесед; христианское учение казалось нам пригодным только для народных масс, а не для Любомудров. Мы особенно высоко ценили Спинозу, и его творения мы считали много выше Евангелия и других священных писаний». Эти заседания и беседы продолжались до 14 декабря 1825 г. Сочтя, что в той политической ситуации их занятия вполне могут навлечь на себя подозрения полиции, члены кружка решили прекратить свои собрания.

Дмитрий Владимирович ВЕНЕВИТИНОВ (1805–1827) родился в Москве в богатой и родовитой дворянской семье. Получил прекрасное домашнее воспитание. В 17 лет он был готов к поступлению в Московский университет, но предпочел быть вольнослушателем. В это время он сближается с проф. Павловым и не без его влияния увлекается философией Шеллинга. Веневитинову понадобился только лишь один год пребывания вольнослушателем для того, чтобы успешно сдать выпускные экзамены в 1823 г. Он является одним из основателей и руководителей «Общества Любомудров». В 1826 г. Веневитинов уезжает в Петербург для службы в иностранной коллегии. Умер очень рано — 22 лет от роду.

Главным философским ориентиром Веневитинова были идеи Шеллинга. Он прямо следует за ним, утверждая, что «независимо от мира (организованного) существует идея мира (организация)», что существует некий «организм абсолютный», «идея мира (абсолют)». Определяя же предмет философии, Веневитинов полагает, что это наука «о познании самого познания». Для него характерно, с одной стороны, умозрительство, с другой — попытка осознать предмет науки на основе воспроизведения хода ее исторического развития. «Цель всякого познания, — пишет Веневитинов, — цель философии есть гармония между миром и человеком (между идеальным и реальным)». И здесь он вводит три ступени или степени познания. Первоначальная характеризуется отсутствием философии как таковой, вторая или средняя представляет процесс познания человеком мира, процесс, в котором решающую роль играет развитие философии, и, наконец, завершающая ступень, ступень «гармонии между миром и человеком» (реальным и идеальным), когда философия упраздняется и ее место занимает «всеведение». Он пишет: «Человек,

чтобы сделаться философом, т.е. искать мудрости, необходимо должен был раззнакомиться с природою, с своими чувствами. Младенец не философ».

Эта триадичная схема употребляется Венивитиновым не только по отношению к философии, но также и по отношению к искусству, к мировой истории. В философии истории он устанавливает единственную и всеобъемлющую цель — самопознание. «Самопознание, — пишет он, — вот идея, одна только могущая одушевить вселенную; вот цель и венец человека... История убеждает нас, что сия цель человека есть цель всего человечества». Первоначальное состояние человечества — «золотой век», время единения человека и природы. Последующий период — время разлада с природой, время борьбы с противоположностями мира. Это расцвет творчества и мыслительной деятельности человечества. Будущее же — идеал, осуществимый только в контексте единства реального и идеального. Для полноты характеристики этой области воззрений Венивитинова необходимо указать на явно доминирующую у него идею о том, что обязанностью человека является стремление к содействию общему благу. Таким образом, общее, общественное, общечеловеческое должны быть постоянным ориентиром для человека как индивидуума. Это положение конкретизируется Венивитиновым: «Обязанность каждого мыслящего гражданина определено содействовать для пользы народа, которому он принадлежит». Само понятие «народ» является здесь для него существенным элементом в общей связи человек-общество (человечество), занимающее срединное место и опосредующее отношения между человеком и общечеловеческим. Рассуждая о роли России в мировом историческом процессе, Венивитинов (так же, впрочем, как и Чаадаев) подчеркивает тот факт, что в отличие от «самостоятельных» народов, у которых просвещение развивалось из отечественного начала и, достигая степени совершенства, входило в состав всемирных приобретений ума, не теряя отличительного характера, Россия «все получила извне; отсюда это чувство подражательности... раболепство; отсюда совершенное отсутствие всякой свободы и истинной деятельности».

Будущее России он связывал с необходимостью ее самопознания, с развитием своей самобытной культуры, с преодолением подражательности. «Итак, философия и применение оной ко всем эпохам наук и искусств, — пишет он, — вот предметы, заслуживающие особенное наше внимание». Т.е. именно филосо-

фия может привести к осознанию Россией своей самобытности и своей нравственной свободы. На этом пути Веневитинов предполагал даже определенный разрыв с западной культурой и наукой и сосредоточение на проблемах русского самосознания. Тем самым, и сама философия приобретала в таком случае вполне определенный национальный характер: это уже именно русская философия. Здесь в зачатке видны позднейшие славянофильские рассуждения о народности науки, в том числе и философии. Но для Веневитинова, в отличие от славянофилов, это «замыкание России на себе самой» и отрыв от Запада представлялись только лишь временными явлениями. Общечеловеческое у него носит явно преобладающий характер над любой народной, национальной идеей.

В эстетических взглядах Веневитинова ярко выражены идеи романтизма. Сама эстетика представлялась ему связующим звеном между искусством и философией. Причем он недвусмысленно высказался и по поводу того, какая философия должна лежать в основе построения эстетики: романтическая, шеллингианская философия. Художественное творчество понималось им как выражение мысли в материале. В соответствии со своей триадичной схемой развития, Веневитинов выделяет и три этапа развития искусства. Первый этап, характеризующийся гармонией человека с внешним миром, он считает эпохой эпической поэзии (наглядный пример — творения Гомера). Второй этап, этап разъединения человека и мира, — это эпоха «лирической поэзии». Третий этап — новый высший тип гармонии, долженствующий прийти на смену второму, современному. Веневитиновым развито понятие «народности» в применении к художественному творчеству. «Я полагаю народность не в черевиках, не в бородах и проч. (как остроумно думает г. Полевой), но и не в том, где ее ищет издатель «Телеграфа». Народность отражается не в картинах, принадлежащих какой-нибудь особенной стране, но в самых чувствах поэта, напитанного духом одного народа и живущего, так сказать, в развитии, успехах и отдельности его характера. Не должно смешивать понятия народности с выражением народных обычаев». Вообще говоря, примат эстетического начала, характерный для воззрений Веневитинова (и других русских романтиков) имеет свое основание в философии Шеллинга.

3. Русский романтизм

Говоря о русском романтизме, необходимо сделать одно существенное замечание. Романтизм как система определенных взглядов возник в России в виде течения в литературе и искусстве, которое по своим основным положениям являлось в contradикции с классицизмом. Но, зародившись в литературно-художественной среде, романтические идеи в той или иной мере проникли и в общефилософскую сферу, затрагивая и антропологическую, и историософскую тематику, и, тем более, эстетическую. Влияние здесь немецкого романтизма несомненно. Особенно велика роль философских и эстетических идей Шеллинга. Однако русский романтизм – не есть повторение немецкой разновидности этого феномена. В силу специфических особенностей, присущих российской действительности, романтизм на новой почве приобрел и некоторые особенные черты. Если попытаться охарактеризовать самые основные отличительные признаки русского романтизма, то можно указать на, во-первых, присущий ему дух национальной идеи, связанный с самосознанием, во-вторых, ярко проявляющийся в нем индивидуализм (этот признак во всей силе показывает противоположность установок классицизма и романтизма), а, в-третьих, стремление к универсализации, к всеобъемности, т.е. обращение к универсуму, к абсолютному.

Своеобразным родовым признаком романтизма в какой-то мере можно считать и его тесную связь с мистицизмом. Последнее ярко выражено, например, у А.Ф.Вельтмана и В.Ф.Одоевского. Но здесь следует сразу же отметить, что обязательное наличие у того или иного мыслителя всех трех перечисленных признаков – скорее исключение, нежели правило. Так, национальная идея менее всего имела значение в творчестве В.А.Жуковского. Скорее, здесь можно говорить о романтической немецкой душе, перенесенной на русскую почву. Если же выражаться более конкретно, то мир Жуковского не имеет строгих национальных границ: для него не имеет значения вопрос о том, «чи это руины?» – кельтские, скандинавские или греческие, ему все равно «че это кладбище?» – английское, немецкое или русское; главное – тот образ, который с собой несут и «руины», и «кладбище», и т.д. И уж тем более нельзя не видеть, что у каждого романтика явно преобладает какой-либо один из пе-

речисленных признаков. Так, для М.Н.Загоскина характерна «захваченность» национальной идеей в его романтически-исторических произведениях. Для А.А.Бестужева-Марлинского же ближе всего идеи индивидуализма. А для В.Ф.Одоевского – то, что было обозначено как универсализация, другими словами, понимание и отношение к миру как к порождению Абсолюта в духе Шеллинга.

Одной из отличительных черт именно русского романтизма является его определенная совместимость с идеями Просвещения, что на первый взгляд кажется парадоксальным. У Ю.В. Манна можно прочесть: «Для развившегося позднее русского романтизма в течение долгого времени характерно было взаимодействие не только с традициями «Бури и натиска» или, скажем, «готического» повествования, но и Просвещения. Последнее особенно осложняло облик русского романтизма, ибо, как и романтизм западноевропейский, он культивировал идею автономного и самобытного творчества и выступал под знаком антипросветительства и антирационализма. И вот, оказывается, на практике он нередко перечеркивал или ограничивал свои исходные установки». Кстати, наличие просветительских ориентаций достаточно хорошо видно на примере мировоззрения Веневитинова. Об этом же прямо говорит и З.А.Каменский: «В нашей литературе зреет мысль о связи романтизма с Просвещением вообще, и особенно в России». При общем взгляде на русский романтизм можно с некоторой степенью уверенности утверждать о наличии в нем двух ориентаций: на немецкий и на французский романтизм. К выразителям первого направления можно отнести журналы «Мнемозина» и «Московский вестник» (В.Ф.Одоевский, В.К.Кюхельбекер, Д.В.Веневитинов). Ко второму – «Московский телеграф» и «Русский вестник» (Н.Полевой, К.Полевой, А.А.Бестужев-Марлинский).

Владимир Федорович ОДОЕВСКИЙ (1803–1869) родился в Москве. С 1816 по 1822 г. он обучается в Московском университете в благородном пансионе. Под влиянием М.Г.Павлова и И.И.Давыдова Одоевский знакомится с философией Шеллинга. Определенное воздействие на него оказал, видимо, и директор пансиона Прокопович-Антонский (ученик известного масона Шварца). В 1823 г. Одоевский примыкает к литературному кружку С.Е.Раича (Амфитеатрова) и тогда же вместе с Веневитиновым организует «Общество любомудров», а вместе с Кюхель-

бекером начинает издание «Мнемосины». В 1826 г. он переезжает в Петербург, где сближается с Велланским. В Москву Одоевский возвращается только лишь в 1861 г.

Философия Шеллинга сыграла очень большую роль в формировании мировоззрения Одоевского. В »Русских ночах» он сам пишет: «Вы не можете себе представить, какое действие произвела в свое время Шеллингова философия, какой толчок она дала людям, заснувшим под монотонный напев Локковых рапсодий! В начале XIX века Шеллинг был тем же, чем Христофор Колумб в XV в.» Характеристика онтологических взглядов Одоевского первого периода его творчества (20-е) очень точно сформулирована З.А.Каменским: «Имплицитной исходной точкой для Одоевского служат идея интеллектуальной интуиции и основанная на ней платоническая, объективно-идеалистическая концепция первичности Абсолюта, всеобщего, духовного, что, однако, не означало отказа Одоевского (как и Шеллинга, исходившего из этих же предпосылок) от объективно-идеалистической и диалектической концепции тождества». И в гносеологии взгляды Одоевского так же как и в онтологии, носили явно выраженный умозрительный характер.

Второй период в эволюции взглядов Одоевского (30-е) отмечен его увлечением мистицизмом. Он изучает Арндта, Эккартсгаузена, Сен-Мартена, Баадера и др. мистиков. Новые идеи, рождавшиеся в это время в его сознании, нашли свое отражение в книге «Русские ночи». Для этого периода примечательно также и обращение Одоевского к антропологической и историософской проблематике. Основной его методологический тезис этого времени сводится к утверждению о том, что в основу философии должны войти и наука, и религия, и искусство. Важное значение в его антропологии приобретает понятие «инстинктуальной силы». Эта сила, по его мнению присуща первобытному человеку. С возрастанием же общего уровня культуры, она ослабевает. Именно поэтому Одоевский в своих рассуждениях постоянно подчеркивает необходимость дать место «инстинктуальным силам», которые как бы скрыто содержатся в каждом человеке. Путь к этому лежит в самоуглублении, в поисках того врожденного богатства, которое присуще человеку от рождения. Огромную роль играет у Одоевского и эстетический момент. По его мнению, наука должна быть поэтической. Само поэтическое чутье, не обремененное посторонними элементами, способно привести нас к истине. В конечном счете, человек почти

никогда не ошибается, руководствуясь инстинктуальной силой. В книге «Русские ночи» Одоевский подвергает развернутой критике западноевропейскую культуру, которая, по его мнению, находится на краю гибели. На историческое поприще должен выйти новый народ, обладающий свежими силами. И таковым Одоевский считает русский народ. Он пишет, обращаясь к русскому народу: «В святом триединстве веры, науки и искусства ты найдешь то спокойствие, о котором молились твои отцы. Деятнадцатый век принадлежит России». В.Зеньковский отмечает одну очень общую черту мировоззрения Одоевского: «Одоевскому была присуща *многосторонность интересов*, создававшая своеобразный энциклопедизм у него... Можно без преувеличения отнести эту черту к *внутреннему эстетизму его*, которому дорого вместить «все», но в единстве и гармонии».

В третий период творчества Одоевский увлекается успехами естествознания, отходит от идеализма и тяготеет к реализму. Эту ситуацию по-своему ярко отобразил Г.Флоровский: «Одоевский не выходит за пределы мечтательной и ментальной спекуляции. В сороковых годах он уже начинает сползать в какой-то сентиментальный натурализм (тогда говорили «реализм»)».

4. Славянофильство и западничество

Славянофильство и западничество представляют собой единый феномен в истории культуры России первой половины XIX в. Оба направления общественной мысли (традиционно, шаблонно, по-школьному разводимые до полярного противостояния) имеют общие истоки, корни и их формирование невозможно представить, проведя между ними строгую разграничительную линию. Славянофильство без западничества также непредставимо, как и западничество без славянофильства.

В интеллектуальной обстановке 30–40 гг. XIX в. практически вся умственная жизнь, все, что еще могло думать и иметь свое собственное мнение, было сконцентрировано в тесных кружках, салонах. Из наиболее известных кружков того времени можно упомянуть те, которые группировались вокруг Н.В.Станкевича и А.И.Герцена, а наиболее посещаемые салоны — Елагиной и Свербеевых. В своих воспоминаниях Б.Н.Чичерин называл

кружки того времени «легкими, которыми в то время могла дышать сдавленная со всех сторон русская мысль». В атмосфере дискуссий и бесконечных споров, истинный смысл которых очень редко мог быть представлен широкой публике (исключение — «Философические письма» Чаадаева), возникали совершенно новые, рожденные интенсивной в то время деятельностью самосознания, идеи. Главными вопросами были: кто мы, откуда, какова наша роль и предназначение в истории и каким будет или должно быть будущее России.

Те, кого мы сегодня называем «славянофилами» и «западниками», были объединены одним чувством — чувством недовольства существующим режимом и все их помыслы были направлены к поиску тех путей, которые могли бы привести к исправлению ненормального положения вещей в России. В этом смысле и те, и другие были в оппозиции к русской самодержавной политике. Что же касается их теоретических взглядов, то при внимательном их рассмотрении можно прийти к выводу, что между ними было более сходства, нежели различий. И те, и другие признавали факт особенности русской истории, ее неадекватности по отношению к западноевропейской истории. В отношении к прошлому, в восприятии настоящего они были солидарны. Что же касается будущего, то здесь их пути расходились.

Обычно принято считать, что главным пунктом расхождения между двумя «партиями» была их совершенно противоположная оценка петровских преобразований. Но этот пункт носил только внешний, несущественный характер. Внутренние расхождения лежали намного глубже — они касались отношения к западноевропейской образованности, науке, просвещению. Славянофилы также были сторонниками образованности и просвещения (см., например, статью И.В.Киреевского «Деятельный век»), но только образованность эту они искали на путях поиска истинной народности в науке, а не в заимствовании западноевропейских образцов. Это был действительно серьезный пункт разногласий, так как западники с порога отвергали возможность существования какой-то особенной, национальной, или, пользуясь собственной терминологией славянофилов, «народной науки» (в конце концов, и сами славянофилы так толком и не смогли объяснить, что же все-таки имелось в виду, когда ими провозглашалась «народность» науки). Главное же в этом споре о «народности» науки уводит в сферу принципиальных мировоззренческих разногласий. Речь идет об отношении к вопросу о соотношении общече-

ловеческого и народного, национального в историческом процессе. Если западники всецело стояли на примате общечеловеческого начала, то для славянофилов характерна склонность к преувеличению роли народного, национального фактора в истории. Эту противоположность в их воззрениях можно проследить и в выдвигании из славянофильской среды идеи «мессианства» России.

И все же строго разграничивать эти два «лагеря» (по крайней мере до открытого разрыва в 1844 г.) вряд ли целесообразно. Кроме общей, оппозиционной по отношению к существующей социально-политической системе, позиции, кроме тех общих, объединяющих западников и славянофилов, идей о необходимости серьезных изменений в политическом и социальном устройстве Российской империи, кроме того факта, что и те, и другие испытали серьезное воздействие на их собственно философские взгляды одного источника — немецкой классической философии, — их сближали, наконец, и дружеские связи.

Исторический опыт дискуссий 40–50-х гг. XIX в. в России между западниками и славянофилами имеет непреходящее значение. Славянофильство и западничество представляют собой действительно единый и уникальный феномен нашей отечественной истории. Отзвуки тех дебатов в разной форме, в различной терминологической упаковке проходят и через весь последующий XIX век (вспомним неославянофильство, почвенничество, концепции русских либералов и радикалов) и продолжают вновь возникать и в веке XX.

Что же касается собственно западничества, то можно отметить одну его примечательную черту, которая великолепно сформулирована Вл. Соловьевым, который полагал, что западники «стояли только на том, что великие преимущества даром не даются и что когда дело идет не о внешнем только, но и о внутреннем духовном и культурном превосходстве, то оно может быть достигнуто только усиленной культурною работою, при которой невозможно обойти общих, основных условий всякой человеческой культуры, уже выработанных западным развитием. Западники желали *действительного* величия России и их девизом в борьбе против славянофильских притязаний могли служить следующие слова Бэкона Веруламского (в предисловии к «Instauratio magna»): «Воображаемое богатство есть главная причина бедности; довольство настоящим препятствует заботиться о насущных потребностях будущего». Здесь удивительно точно подмечена «дей-

ственная» сторона западнической концепции. И еще одно замечание. При сравнении мировоззренческих установок тех, кого мы относим к западникам, можно отметить вполне определенные различия, доходящие иногда до прямо противоположных позиций, причем, в основных, существенных философских вопросах. Но и при наличии такого разнообразия в видении мира, всех их, а это и Станкевич, и Герцен, и Грановский, и Боткин, и Белинский, и Огарев, и Бакунин, и Чернышевский (всех здесь перечислить просто невозможно), отличает вполне ясно прослеживающаяся склонность к западнической ориентации.

Петр Яковлевич ЧААДАЕВ (1794–1856). Прежде чем кратко изложить его мировоззрение, необходимо сделать существенное замечание методологического порядка. Дело в том, что очень многие считали и считают Чаадаева «чистым» западником. Примерно также поступил в свое время и Вл. Соловьев, отнесший его в своей классификации западничества к теократическому направлению (два других: гуманитарное (В.Г. Белинский) и натуралистическое или естественнонаучное (Н.Г. Чернышевский)). Но это не совсем верно. Чаадаев стоит особняком в истории русской общественной мысли. Сравнить его с западниками, а тем более сблизить – «историческое недоразумение» (слова В.Г. Хороса). Скорее можно предположить, что Чаадаев и, в частности, его знаменитые **«Философические письма»**, послужили сильным и реальным импульсом к возникновению споров о судьбах России, а тем самым – и к появлению западничества как одной из сторон в этой дискуссии. Кроме того, его роль в формулировании славянофильских идей также вполне очевидна.

Фигура Чаадаева резко выделяется на интеллектуальном фоне России того времени. Глубина содержания его произведений и писем, склонность к парадоксальности мышления, скептическая и часто ироническая манера изложения мыслей, некая отстраненность от окружающей действительности, а также многие другие ярко вычерченные индивидуалистические черты его поведения создали вокруг него своеобразный ореол одинокого мыслителя, даже пророка-отшельника. Оригинальность его взглядов и послужила, видимо, тому, что Янко Лаврин (Janko Lavrin) в своей статье «Чаадаев и Запад» в «Russian Review» («Русское обозрение») назвал Чаадаева первым русским философом истории. И с этим нельзя не согласиться.

Петр Яковлевич Чаадаев родился в богатой дворянской семье. Обучался в Московском университете. В 1812 г. он становится военным и участвует в войне с Наполеоном. С 1821 г. — в отставке. До отъезда за границу в 1823 г. он явно сочувствовал декабристским настроениям, находясь тогда во власти просветительских идей. Позже, в 1825 г., он явно от них отрешивается и даже осуждает. За границей, а именно в Карлсбаде, происходит его знакомство с Шеллингом, оказавшим на него глубокое воздействие. Здесь же он встречается с Ламенне. Чаадаев возвращается в Россию в 1826 г. и поселяется в Москве на Басманной улице (отсюда его прозвище — «басманный философ»). К концу 20-х гг. в его мировоззрении происходит глубокий перелом. Результатом его затворнических размышлений становится написание «Философических писем» (1829—1831). В 1836 г. в журнале Надеждина «Телескоп» публикуется его I-е письмо, произведшее, с одной стороны, чрезвычайное возбуждение в интеллектуальных кругах, и, с другой — вызвавшее вполне конкретные дисциплинарные меры со стороны властей (отставка цензора, ссылка Надеждина, закрытие журнала и, наконец, объявление Николаем I самого Чаадаева сумасшедшим). В 1837 г. он пишет «Апологию сумасшедшего», работу, в которой он несколько отходит от жестко проповедуемого им в «Философических письмах» провиденциализма, более оптимистично смотрит на будущее России, склоняясь даже к ее мессианской роли. Вообще говоря, будущие славянофильские идеи имеют свои корни в некоторых идеях, высказанных Чаадаевым в это время. В середине 40-х гг. происходит новый поворот в его творчестве, связанный с отходом от предыдущей позиции. Чаадаев все более пессимистично оценивает шансы России в мировом историческом процессе. Он как бы возвращается к идеям, выраженным в «Философических письмах», и более сурово критикует современную ему действительность.

Главная тема творчества Чаадаева — это попытка рассмотрения и решения проблемы Россия-Запад. Его концепция в этом вопросе четко и резко сформулирована в его первом «Философическом письме», где он, исходя из положения об абсолютном своеобразии русской исторической жизни, утверждает, что у нас «нет в памяти чарующих воспоминаний, нет сильных наставительных примеров в народных преданиях», «первые годы нашего существования, проведенные в неподвижном невежестве, не оставили никакого следа на умах наших». В письме А.С.Пушкину он высказывает свою сокровенную мысль о России, считая

ее «бедной, заблудившейся на земле». Конкретную же причину такого положения своего отечества и его истории он видит в том, что «ведомые злою судьбою, мы заимствовали первые семена нравственного и умственного просвещения у растленной, презираемой всеми народами, Византии». Впоследствии, в «Апологии сумасшедшего», Чаадаев, говоря о своем первом письме, признает, что в нем была и «нетерпеливость в выражениях», и «резкость в мыслях». Как уже отмечалось выше, именно ко времени написания «Апологии сумасшедшего» Чаадаев несколько меняет свои акценты в решении проблемы Россия-Запад. У него появляется мысль об особой миссии России на земле, он видит ее в роли будущего объединителя всех народов. Для него это должно явиться «логическим результатом нашего долгого одиночества», так как «все великое приходило из пустыни». И все же исторические судьбы России, умственная, духовная жизнь отечества представлялись ему как бы оторванными от общими процессов, и в этом суть его доктрины.

Религиозное видение мира, его истории – это основная характеристическая черта воззрений Чаадаева. Этим генерализующим пунктом объясняются все его основные теоретические опыты. В.Зеньковский очень точно это подметил: «*В теургическом восприятии и понимании истории – все своеобразно и особенностно Чаадаева*». Чрезвычайно большое значение придает Чаадаев понятию Церкви. По его словам, «...учение основанное на высшем начале единства и на прямой передаче истины священнослужителями, непрерывно следующими один за другим, совершенно согласно с истинным духом религии; потому что вполне соответствует идее слития всех нравственных сил в одну мысль, в одно чувство, и постепенного образования в обществе духовного единства, или церкви, которая должна воцарять истину между людьми». Из этих слов достаточно ясно видна и та роль, которую отводит Церкви Чаадаев, и ее предназначение.

Анализируя западное христианство, Чаадаев отмечает, что, несмотря на все его несовершенства, на все дурное и порочное в настоящем европейском обществе, оно заключает в себе «начало бесконечного совершенствования», так как частное осуществление царствия Божия в нем налицо. В исторической ретроспективе он указывает на тот факт, что политическое христианство отжило свой век, его задача выполнена: создано новое общество («бразды мироправления должны были естественно выпасть из рук римского первосвященника»). Политическое

христианство тем самым уступает в настоящее время христианству духовному. И далее он указывает: «Христианство нынче не должно иное что быть, как та высшая идея времени, которая заключает в себе идеи всех прошедших и будущих времен» (из письма И.А.Тургеневу). Чаадаеву часто вменяют в вину его симпатии к католицизму. Но дело в том, что на католицизм он смотрит с исторической точки зрения и ясно видит и по-своему понимает его миссию в истории европейских народов. К тому же Чаадаев никогда не порывал с Православием. Конечно, его воззрения во многом расходятся с ортодоксальным православием, но он и сам подчеркивал этот факт. Исповедуя православие, Чаадаев строил свой собственный религиозный мир, основанный на христианском воодушевлении в поисках тайны времени.

Философия истории Чаадаева строится на обращении к «священному» процессу в истории, *где и заключено ее основное и существенное содержание*» (В.Зеньковский). Отсюда понятно, почему такое значительное место в его теории принадлежит концепции провиденциализма. Всю историю человечества он разделяет на два этапа: дохристианский и христианский. Соответственно и цивилизации у него две: древняя и современная, которые он характеризует через отношение к прогрессу (прогресс человеческий — мнимый и прогресс, предуказанный свыше, — истинный). Первый тип он относит к древнему миру (и к «неподвижным азиатским обществам»), второй — к миру христианскому. Причины мнимости прогресса в древности он находит в том, что «вся работа» там (как бы чудесна она ни была) имела целью «удовлетворение физической стороны человека». И только в христианском обществе превалирует духовный интерес.

Чаадаев глубоко верил в идею будущего всеединства народов. Это будущее единство должно быть достигнуто путем самосознания каждого отдельного народа и понимания им своей сопричастности ко всему роду человеческому. Зачатки этого будущего всеединства (которое ему мыслилось только под эгидой Церкви) Чаадаев находит в Западной Европе. Он полагал: «Народы Европы имеют одну общую физиономию, какой-то отблеск односемейности». И далее: «Это идеи долга, закона, правды, порядка». Именно в целостности Европы он видит залог будущего, и потому негативно его отношение к протестантизму, который расколол народы Европы. Наличие множества госу-

дарств в Европе Чаадаев связывает со схизмой. Общечеловеческие начала, выражаемые через и посредством христианства — альфа и омега его философии истории.

Николай Владимирович СТАНКЕВИЧ (1813—1840). Первая треть XIX в. — это время активного проникновения в Россию идей немецкой классической философии. И хотя ее влияние на русскую общественную мысль не прекращалось и впоследствии, все же именно в этот период из Германии как бы хлынул поток философской мысли, в который с головой окунулась русская интеллектуальная элита. И если первоначально особым вниманием и расположением пользовалась философия Шеллинга, то где-то в середине 30-х гг. интерес русской мыслящей публики все более и более обращается на Гегеля. Он становится своеобразным магнитом, притягивающим к себе все новых неопитов. Его читают, для лучшего его усвоения едут в Германию слушать его последователей, вокруг него ведутся бесконечные споры. В той или иной мере влияние Гегеля можно проследить почти что в каждом русском мыслителе той поры.

Особое место здесь занимает кружок Н.В.Станкевича, в который входили, например М.А.Бакунин, В.Г.Белинский, В.П.Боткин, одно время — К.Аксаков.

Николай Владимирович Станкевич родился в семье богатого воронежского помещика. С 1830 по 1834 г. он обучался на словесном отделении Московского университета. Живя в это время в доме известного шеллингианца проф. М.Г.Павлова, Станкевич знакомится с философией природы Шеллинга. Под влиянием же Н.И.Надеждина он осваивает эстетику Шеллинга. Вообще же говоря, в этот период его интересы в той или иной мере концентрировались вокруг немецкого романтизма. С 1836 г. его и Бакунина увлекает философия Гегеля. Пошатнувшееся здоровье заставляет Станкевича покинуть Россию в 1838 г. Но и здесь он использует возможность для лучшего ознакомления с гегелевскими идеями: живя в Берлине со своими друзьями Т.Н.Грановским и Я.М.Неверовым, он посещает лекции Вердера по логике Гегеля. Его болезнь начинает прогрессировать. Станкевич оказывается в Италии, где в 1840 г. окончилась его очень короткая жизнь.

В наследии Станкевича не осталось сколь-либо заметных сочинений по философии. Все, что мы можем узнать о его мировоззрении, содержится, в основном, в его переписке с друзьями. И здесь следует отметить эпистолярное мастерство Станкевича.

Философские увлечения Станкевича — последовательно — Шеллинг, Кант, Фихте, Гегель. В Шеллинге его наиболее увлекала не натурфилософия, а трансцендентализм. У Фихте же он и его друзья восприняли этические идеи, идею личности. Станкевича привлекала идея целостного восприятия мира, единства природы и истории. И именно в этом, по его собственному признанию, огромную роль сыграл Шеллинг. Изучая Гегеля, Станкевич приходит к признанию духовного начала мира. Н.О.Лосский отмечает, что Станкевич пришел к выводу, что «концепция космического процесса как процесса развития абсолютной идеи не является абстрактным панлогизмом... Он открыл, что у Гегеля носителем абстрактных понятий становится, в конечном счете, дух как конкретное, живущее существо». Для Станкевича характерно также утверждение идеала нравственно совершенной личности, что сыграло свою роль в процессе развития гуманистических идей в русской общественной мысли. Основное значение Станкевича для истории русской философии состоит в том, что он был вдохновителем, своеобразным идейным раздражителем для целой плеяды тогда еще молодых русских мыслителей. И деятельность его кружка (в смысле распространения идей немецкой философии), и его эпистолярное наследие (в смысле раскрытия перед нами лаборатории мысли молодой русской интеллигенции), и его непосредственное идейное влияние на своих друзей-коллег — все это составляет славную страницу в истории идейно-теоретической жизни того времени.

Виссарион Григорьевич БЕЛИНСКИЙ (1811—1848) родился в Свеаборге в семье флотского врача. Детство его прошло в г.Чембаре Пензенской губернии. В 1829 г. он поступает в Московский университет, а в 1832 г. исключается из него. С 1833 г. Белинский входит в кружок Станкевича, где знакомится с философией Шеллинга. При содействии Надеждина он начинает сотрудничать в журнале «Телескоп» и его литературном приложении «Молва». В 1836 г. под влиянием своих коллег ко кружку Белинский увлекается Фихте, но уже через год под тем же влиянием становится гегельянцем (вплоть до 1840 г.).

Его первая работа «Литературные мечтания. Элегия в прозе» вышла в свет в «Молве» в 1834 г. В 1836 г. «Телескоп» закрывается властями (в связи с напечатанием I-го «Философического письма» Чаадаева). В 1839 г. Белинский переезжает из Москвы в Петербург и сотрудничает в журнале Краевского «Отечественные записки». К этому времени относится так называемый «период

примирения с действительностью». В основе этого феномена лежал неправильно истолкованный Белинским тезис Гегеля о том, что «все действительное разумно, все разумное действительно». Здесь дело и в том, что он не знал немецкого языка, а потому Фихте и Гегеля он знал «по Станкевичу и Бакунину». Он пишет статьи с восхвалением самодержавия, что, естественно, вызвало волну критики в его адрес со стороны оппозиционно настроенных кругов. Сюда же можно отнести и его крайне негативное отношение к личности: общее, всеобщее полностью его захватывают. Но за очень короткий период Белинский осознал в какую крайность он впал. И уже отвергает Гегеля в письме к В.П.Боткину 1841 г. В это же время он знакомится с идеями французского социализма и практически до конца жизни остается им верен. Сильное впечатление произвела на него и переведенная одним из его друзей в 1843–1844 гг. «Сущность христианства» Фейербаха. Белинский был тяжело болен, его лечили за границей. Но, возвратившись домой, в 1848 г., он умирает.

Белинского вряд ли можно считать профессиональным философом. Таковым он не является. Он был публицистом, довольно талантливым критиком. Но все дело в том, что во все его произведения густо вплетена философская тематика. Поэтому отъединять его от историко-философского процесса того времени было бы неправомерно. В его творчестве нашли выражение многие актуальные для того времени философские вопросы, его идейно-теоретические искания представляют вполне определенный интерес.

Для раннего периода творчества Белинского характерно его восторженное отношение к человеку, эстетическое отношение к миру. Систематическое и глубокое знакомство с философией Гегеля относится к 1837 г. Белинский полностью подпадает под это влияние. В.Зеньковский отмечает: «Белинский неверно толковал Гегеля в смысле знания его системы, но *верно* формулировал центральную идею Гегеля о неисследуемой сращенности конечного и бесконечного». В решении проблемы личность-общество в данный период для Белинского все еще главенствующим принципом является общество, но тема личности в той или иной мере начинает все больше привлекать его внимание.

К 1840 г. этот интерес к личности еще более возрастает (невольным жизненным толчком послужила этому и ранняя смерть Станкевича, которую Белинский остро переживал). Личность выходит на первый план. «Да, задача истории, — пишет он, —

представить человечество как индивидуум, как личность и быть биографией этой «идеальной личности». Белинский порывает с Гегелем. Внимание к личности, забота о ее земном существовании вполне естественно подводят Белинского к восприятию идей утопического социализма. Он погружается в этическую проблематику. К середине 40-х гг. относится окончательный переход Белинского на атеистические позиции. С наибольшей полнотой это сказывается в его знаменитом письме Гоголю по поводу «Выбранных мест из переписки с друзьями». В то же самое время это письмо представляет и определенную программу действий в социальной области. К концу жизни философские взгляды Белинского принимают вид упрощенного материализма. А социализм становится для него «Идеей идей».

Александр Иванович ГЕРЦЕН (1812–1870). Родился в Москве, являлся внебрачным сыном знатного помещика И.Я.Яковлева и немецкой девушки Генриетты-Луизы Гааг, взятой из Германии его отцом. Первые сознательные годы Герцена характеризуются его социальным радикализмом и критикой крепостничества. В 1829 г. он поступает на физико-математический факультет Московского университета. Здесь вокруг него и его друга с 15-летнего возраста Н.П.Огарева возникает кружок, в котором, в отличие от кружка Станкевича, преобладает социально-политическая тематика. Это время увлечения Шиллером и Шеллингом (последнему во многом содействовал М.Г.Павлов), а также историей Великой французской революции и социалистическими идеями Сен-Симона. В 1833 г. Герцен оканчивает университет, а через год за связь со студентами-«вольнодумцами», к коим был причислен и он сам, арестовывается и ссылается с предписанием принудительной службы сначала в Вятку (1835–1838), а затем во Владимир (1838–1840). В 1839 г. с него снимается полицейский надзор, он посещает Москву, женится и знакомится с М.Бакуниным, В.Белинским, Т.Грановским. В 1840 г. Герцен с семьей переселяется в Петербург на новое место службы. Здесь он начинает серьезно изучать Гегеля. По доносу о «распространении неосновательных слухов» он вторично ссылается, на этот раз в Новгород (1841–1842). В 1842 г. он подает прошение об отставке и добивается разрешения жить в Москве. В Москве Герцен примыкает к «западническому» направлению и принимает активное участие в полемике со славянофилами. Одновременно он пытается добиться разрешения на выезд за границу. В 1847 г. он покидает Россию, как оказалось, навсегда. В 1848 г. в Париже он

является свидетелем поражения революции, что глубоко его потрясло и ввергло в пессимистическое настроение. К началу 50-х гг. относится разработка Герценом идей «русского социализма» (общинного). В 1852 г. он переезжает в Лондон, где уже в 1853 г. основывает Вольную русскую типографию. С 1855 г. издается альманах «Полярная звезда», а в 1857–1867 гг. выходит газета «Колокол». В 1870 г. в Париже его настигает смерть.

При характеристике философских воззрений Герцена необходимо помнить, что кроме нескольких работ (как, например, «Дилетантизм в науке», «Письма об изучении природы») специально философских произведений у него не было. С момента эмиграции и до конца жизни он оставался публицистом. Но не следует забывать, что публицистика эта была по большей части именно *философская*. Этот фактор, а также сам характер Герцена как мыслителя не позволяют говорить о какой-либо созданной им философской системе, да он к этому и не стремился.

Первый период его творчества, относящийся в основном к 30-м гг., можно охарактеризовать как период увлечения Шиллером, Шеллингом. Герцен романтически настроен, его отличает эстетизированное отношение к миру. Тогда же он делает попытки соединения рационализма с эмпиризмом. Именно к этому времени относится его определение человека: «*эклектизм духовного с телесным*». Стремление конкретизации духовности в эмпирии приводит его к обоснованию самых значительных для него понятий: любовь и действие. По собственным словам Герцена, религиозные вопросы его серьезно не волновали до 1834 г. Но, с одной стороны, при знакомстве с сен-симонизмом, а тем самым проблематикой христианского социализма, с другой — под влиянием его будущей жены религиозно-экзальтированной Н.А.Захарьиной и его хорошего знакомого по Вятке архитектора А.П.Витберга (автора проекта храма Христа Спасителя в Москве), увлекавшегося мистикой и оккультизмом, Герцен все больше и больше погружается в чтение Сен-Мартена, Сведенборга и т.д. Он сам писал, что был под влиянием «идей мистически-социальных, взятых из Евангелия и Жан-Жака, на манер французских мыслителей вроде Пьера Леру». Его религиозные искания находились вне лона ортодоксальной церкви, они были проникнуты мистическим духом, и они сравнимы с исканиями русских масонов XVIII в., искавшими истину в христи-

анстве, но шедшими своими особыми путями. В общем, первый период творчества Герцена, который закончился где-то к 1840 г., можно охарактеризовать как религиозно-мистический.

Второй период ознаменовался для Герцена увлечением Гегелем, которого он начал серьезно изучать с 1839 г. Этот факт во многом способствовал разрушению тех религиозно-мистических взглядов, которые у него сложились раньше. Но это увлечение не сделало Герцена верным гегельянцем. Восприняв по-своему учение германского философа, он что-то в нем отбросил, что-то изменил, а кое-где и выступил с прямо противоположных позиций. Это время написания «Дилетантизма в науке» и «Писем об изучении природы». Одной из основных задач современности для Герцена (после усвоения им гегелевских идей) явилась необходимость связи философии с жизнью. Он отвергает чисто рассудочное, метафизическое теоретизирование, основанное на одной чистой логике. Традиционно сложившийся взгляд в отечественной истории философии последних десятилетий видит в этом какое-то движение Герцена к материализму. Но все же более прав, видимо, В.Зеньковский, который определяет это явление как прорыв «шеллинговского витализма», как «натурфилософский иррационализм». Для Герцена этого периода движение, действие составляют основу жизни: «Бытие, — пишет он, — живо движением; с одной стороны, жизнь есть не что иное, как движение непрерывное, не останавливающееся, деятельная борьба и, если хотите, деятельное примирение бытия с небытием, и чем упорнее, злее эта борьба, тем ближе они друг к другу, тем выше жизнь, развиваемая ими; борьба эта вечно у конца и вечно у начала, — непрерывное взаимодействие, из которого они выйти не могут». Он пытается создать концепцию «перевода в жизнь» философии, ее «одействотворения». Он стремится к «действительному единству науки и жизни, слова и дела». Это его требование основывается на понимании природы как «телесного существования идеи».

В области гносеологии Герцен защищает тезис о том, что опыт — это взаимодействие сознания и предмета. Но здесь перед ним встает более широкая проблема, проблема единства бытия и мышления. Он достаточно точно формулирует, что «истина должна доказываться не одним мышлением, а мышлением и бытием». Но здесь он и останавливается. Факт единства бытия и мышления просто им констатируется, решить эту проблему он не в силах, к тому же сам прекрасно это осознает и сообщает об этом друзьям. В »Письмах об изучении природы» Герцен

ставит задачу прочного союза между философией и естествознанием. Он полагает, что «философия без естествознания так же невозможна, как естествознание без философии». Критически перерабатывая Гегеля, Герцен в одном пункте совершенно с ним расходится, а именно в области философии истории. Опираясь на свою концепцию «деяния», Герцен возвышает личность как деятельное начало в истории. У него апофеоз личности, а не Абсолютного духа. Он критикует «Философию истории» Гегеля, так как последний историю превращает в прикладную логику. У Герцена складывается воззрение на историю как на «движение человечества к освобождению и себяпознанию, к сознательному деянию». Как можно видеть, Герцен не только не стал правоверным гегельянцем, но и выступил его критиком по очень важным философским проблемам. Общее его отношение к Гегелю хорошо им сформулировано в следующих словах: «Не знать Гегеля и отвергать его не мудрено, но идти далее можно после добросовестного изучения».

Крушение иллюзий, связанных с революцией 1848 г. во Франции, личные трагедии, пережитые Герценом, все больше и больше возбуждают в нем сомнения в закономерности и законосообразности исторического бытия. Он продельывает долгий путь от идей провиденциализма первого периода и признания деятельности в истории Абсолютного духа к полному отрицанию телеологизма. Случайность и в природе, и в истории становится для него действительностью. Он пишет, что «история не имеет того строгого, неизменного предназначения, о котором учат католики и проповедают философы, в формулу ее развития входит много изменяемых начал...». Ход истории во многом алогичен — вот теперь его основная мысль. С другой стороны, в это время Герцен рассматривает личность как «вершину исторического мира». Таким образом, с одной стороны, случай, которому подвластно все, а с другой стороны, личность, действующая по своим нравственным установкам. Это положение, в котором оказался Герцен, точно описал В.Зеньковский: «Ни проститься с натурализмом, с учением о слепоте природы, ни расстаться с категорическими императивами морального сознания не хотел Герцен, и это изнутри обрекало его на бесплодное стояние у бездны». Для Герцена в это время характерно и то, что он переносит некоторые акценты в своей философско-исторической концепции. До этого основной категорией у него был «разум человечества», теперь он заменяется на «жизнь народа». Народ

является основной движущей силой, но движение это стихийно по самой своей природе. Герцен вынужден остановиться перед проблемой — как, каким образом можно внести в это хаотическое движение смысл, определенную направленность. Причем под направленностью, смыслом он понимает социалистические цели, осуществление которых ведет к счастью всех людей. Таким образом, налицо явное несоответствие хаотического, стихийного движения народных масс и той теории, которая была создана для этих же самых масс. И здесь Герцен останавливается перед «бездной».

Герцен попытался найти выход из этого положения в идее «русского социализма». Возможность активного воздействия на бессознательную сторону исторического процесса связывалась Герценом с необходимостью учета специфических «элементов» жизни традиционного уклада. Указывая на различие общественных элементов на Западе и в России, Герцен полагал, что последняя имеет возможность прийти к социализму отличным от западноевропейского путем. Основной зародыш будущего социалистического устройства он увидел в сельской общине. Сам переход к новому укладу он мыслил на, по возможности, ненасильственных путях. Эта утопическая идея нашла впоследствии своих последователей в лице народников.

В историю российской общественной мысли XIX века *славянофильство* вошло не только как философское учение, в котором были сформулированы идеи, получившие развитие в русской религиозной философии XIX–XX вв., но и как одна из «архетипических» форм национального самосознания, определившая одно из главных направлений разработки представлений о национальной идентичности.

Наиболее адекватная и сбалансированная трактовка сущности славянофильства как направления общественной мысли, на наш взгляд, состоит в указании на двойственный, синкретический общекультурный смысл этого идейного образования, включавшего в качестве существенных компонентов как традиционные, так и «модернизированные», т.е. рожденные в горниле новоевропейской культурной революции, идеи и представления.

Может быть, наиболее рельефно факт сочетания разнородных и разноплановых идей и представлений проявился в социально-политической ориентации славянофилов, как известно, преданных традиционному идеалу неограниченной монархии, но и не чуждых современным либерально-демократическим усремлениям.

Здесь необходимо также отметить, что в разделах, посвященных изложению учений, относящихся к традиции «незападнического» самосознания русской культуры XIX–XX вв. (почвенничество, учения Н.Я.Данилевского и К.Н.Леонтьева) проводится мысль о неправомерности расширительного толкования славянофильства. Это расширительное толкование выражается в фактическом отождествлении славянофильства с учениями, принадлежащими идейной традиции «незападнического» самосознания русской культуры XIX века.

Ниже рассматривается философское творчество основоположников славянофильства – А.С.Хомякова и И.В.Киреевского, а также К.С.Аксакова и Ю.Ф.Самарина.

Алексей Степанович ХОМЯКОВ (1804–1860) родился в семье богатых поместных дворян Тульской губернии. Мальчик рос в патриархальной и набожной семье и рано приобрел к религии. В родительском доме Хомяков получил хорошее образование – изучал несколько иностранных языков, познакомился с философией, приобрел познания в истории, математике, других науках, позднее Хомяков учился на физико-математическом отделении Московского университета, который окончил в 1822 году. С 1823 по 1825 годы находился на военной службе в кавалерии. После увольнения со службы путешествовал по странам Европы.

Во время русско-турецкой войны в 1828 г. Хомяков поступил в действующую армию, но уже в следующем году оставил военную службу и поселился в подмосковном имении; зимние месяцы проводил в Москве.

На это время и приходится деятельность Хомякова по сплочению единомышленников, образовавших славянофильский кружок. Последующая жизнь Хомякова была посвящена интеллектуальным занятиям, общественной деятельности, кроме того, он много и успешно занимался сельским хозяйством и техническими изобретениями.

Важнейшие аспекты мировоззрения славянофилов и А.С.Хомякова в частности, определяются их религиозными воззрениями. Разработка основной богословской проблемы – нахождение истинного пути богопознания – в религиозном учении славянофилов тесно переплелась с критическим рассмотрением учений основных христианских конфессий. Славянофилы полагали, что только православие есть истинное, чистое и «незамутненное» христианство. Возникает вопрос о причинах искажения облика

христианства в католицизме. Ни Хомяков, ни Киреевский не ограничились чисто богословским ответом на этот вопрос. Они стремились найти истоки влияний, искажающих облик христианства, в частности, католицизма, в особенностях культурной истории стран Запада. Предполагалось, что на облик как православия, так и католичества наложили печать особенности культурных традиций, в лоне которых они существовали.

Эти соображения в достаточной мере объясняют тот интерес, который проявляли славянофилы и, в особенности, родоначальники этого учения, к историко-культурной компаративистике.

А.С.Хомяков, также, впрочем, как и другой именитый основоположник славянофильства – И.В.Киреевский, много внимания уделял анализу первопричин искажения учения Христиана в католицизме. У римлян, в полном соответствии с общими традициями их религиозной жизни, возведенное в ранг государственной религии христианство фактически было подменено земными целями. Дополнительным искажением в духе юридического формализма и рассудочной односторонности христианство на Западе подверглось в средневековой Германии.

Искаженное христианство наложило глубокую печать на историю и культуру западных стран, предопределив в конечном счете такие негативные проявления как борьба светской и религиозной властей, межконфессиональные столкновения, а также реформация, которая усилила односторонний рассудочный характер западного просвещения и способствовала распространению безбожия.

Панлогизм Гегеля расчистил путь для распространения материализма, углубившего духовный кризис Запада, который выражался, в частности, в серии буржуазных революций XVIII–XIX веков.

Анализируя историю России, Хомяков, в отличии от Киреевского, склонялся к идеализации допетровской Руси. Влияние же реформ Петра I на русское общество оценивалось Хомяковым как однозначно негативное. Будущее устройство России Хомяков связывал в первую очередь с православием и общиной, которая рассматривалась им как проявление в народной жизни принципа соборности.

В философском наследии Хомякова большое место занимают работы, в значительной степени посвященные критическому разбору философии Гегеля, в которой русский мыслитель усматривал кульминацию традиционной для западной культуры односторонне-рассудочной философско-мировоззренческой ори-

ентации. Предметом критического анализа Хомякова в первую очередь был принцип тождества понятийного мышления и бытия. Критические аргументы Хомякова развивались в духе традиции трансцендентальной философии; русский философ отстаивал тезис о том, что действительность сложнее и многограннее понятия об этой действительности.

Другой вывод критических штудий Хомяковым гегелевской философии — указание на ее бессубстратность: из первоначала этой философии — чистого бытия невозможно вывести многообразия действительного бытия. По мнению Хомякова, этот недостаток можно устранить в том случае, если за основу мира, за сущее, принять волящий разум, свободно творящий дух, создающий мир в акте самопознания, путем объективирования и движения воли, воплощающего идеи Бога в действительность. Эти начала в качестве основы мира характеризуются действительной полнотой, поскольку здесь мысль как полнота мира, сочетается с волей — источником и деятельным началом существования мира.

Вторая важная тема философских размышлений Хомякова — критика материализма как философского мировоззрения. Разрабатывая эту тему, Хомяков, в частности, подвергает резкой критике попытки материалистической интерпретации учения Гегеля. С точки зрения Хомякова, материализм (т.е. утверждение об онтологической реальности как о материальном субстрате) вообще с логической точки зрения невозможен, поскольку предметы внешнего мира, доступные ощущению, состоят из вещества, которое конечно и делимо, субстрат, как начало бесконечное и неделимое, недоступное ощущению не может представлять собой начало материальное, вещественное.

К идее «волящего разума», раскрывающей концепцию сущего, Хомяков пришел, обнаружив, в частности, недостаточность чисто рационалистического положения о разуме как источнике необходимости. Поскольку в действительности разумность не тождественна необходимости, требуется указание на действующую волю, которая в виде «волящего разума» необходимо обладает творческой потенцией и порождает тварный мир, в том числе и человека, обладающего разумом, волей и верой.

Процесс познания, по Хомякову, начинается в вере, — происходит восприятие реальных данных, которые сообщаются волей рассудку, высшей же ступенью познания является «всеце-

мый разум». Важно отметить, что вслед за представителями немецкой классической философии, различавших разум и рассудок, Хомяков критиковал ограниченность рассудочного познания не с позиций последовательного иррационализма, как, к примеру, поступал Якоби, но с точки зрения разума.

На гносеологические построения Хомякова, как, впрочем, и на онтологию, существенное влияние оказывали его богословские представления — таково учение о познании истины не индивидуальным сознанием, а объединением воцерковленных личностей, связанных «братской любовью». Это учение ничто иное как гносеологическое измерение знаменитого хомяковского принципа соборности, имевшего также богословское, онтологическое и социологическое измерения.

Иван Васильевич КИРЕЕВСКИЙ (1806–1856) родился в семье родовитых дворян. После преждевременной смерти отца мать Киреевского вышла замуж за А.А.Елагина, под руководством которого мальчик получил хорошее домашнее образование: освоил немецкий язык, приобрел познания в математике, истории, философии.

В 20-х годах в Москве братья Киреевские продолжили образование — брали частные уроки у профессоров Московского университета, — изучали греческий, латынь и английский, политическую экономию. И.В.Киреевский посещал лекции шеллингианца М.Г.Павлова.

В 1822 году Киреевский выдержал экзамен при Московском университете для поступления на государственную службу, и с 1824 г. уже служил в архиве Министерства иностранных дел.

В начале 20-х гг. Киреевский стал членом общества Любомудров, на регулярных собраниях которого обсуждались произведения «немецких Любомудров» — представителей немецкой классической философии, а также читались философские и художественные произведения участников общества.

В 1830 г. для завершения образования и по настоятельным личному характера Киреевский отправился в Западную Европу. В Германии он слушал лекции Гегеля, Шеллинга, Шлейермахера. Несмотря на планы пребывания за границей в течение нескольких лет, менее чем через год Киреевский вернулся в Россию.

Решение «служить отечеству на поприще просвещения народа» привело Киреевского к мысли об издании журнала, названного «Европеец». В 1832 г. вышел первый номер журнала с большой статьей Киреевского «Девятнадцатый век», в которой

император Николай I самолично усмотрел пропаганду опасных идей, — посему журнал был закрыт, а автор-редактор причислен к категории неблагонадежных лиц.

После этих событий наступила полоса многолетнего литературного молчания И.В.Киреевского, который как раз в этот период постепенно сближается со славянофилами и окончательно примыкает к ним около 1838 года.

В 40-х годах Киреевский — активный участник идейных баталий славянофилов и западников.

Быстрой неудачей окончилась и вторая попытка Киреевского, возглавившего в 1845 г. журнал «Московитянин», организовать издание журнала.

Вследствие этой неудачи славянофилы были вынуждены ограничиться выпуском неперIODических сборников.

В творчестве Киреевского выделяются два периода: западнический (кон. 1820-х гг. — сер. 30-х) и славянофильский (с конца 1830-х гг. до 1856 г.).

Сначала Киреевский ориентировался на просветительскую философию культуры как на эталон, и эта ориентация сочеталась в его мировоззрении с интересом к религиозным и романтическим идеям. Доминантным образованием в мировоззрении Киреевского этого периода была все же ориентация первого типа. В частности, в статье **«Обозрение русской словесности 1829 года»** Киреевский отмечал, что «...судьба России заключается в ее просвещении: оно есть условие и источник всех благ». Наиболее полно культурфилософские воззрения Киреевского этого периода изложены в статье **«Девятнадцатый век»**.

В работах этого периода факты различия типов и уровней исторического развития стран Запада и России Киреевский связывал с различным отношением культур этих стран к наследию греко-римской цивилизации.

На Западе культурное наследие античности, наряду с христианством и «характером образованности и духа» варварских народов, стало важным фактором формирования европейской исторической жизни. Что касается русской культуры, то она не испытала существенного, по западным меркам, воздействия античной культурной традиции — это сказалось и на характере русского православия, в значительной мере предопределило различия западной феодальной системы и системы уделов. Сказа-

лось отсутствие этого влияния и в том, что в России не возникли независимые торговые города, в известной мере определившие направление и характер «европейской образованности».

До Петра I просвещение проникало в Россию «мало-помалу и отрывисто», «искажалось влиянием нашей пересиливающей национальности». По мнению Киреевского реформы Петра I были «не столько внутренним успехом, сколько внешним нововведением». Просвещение и не могло прийти в Россию иначе, чем в виде внешней силы, «сражающейся с нашей национальностью не на жизнь, а на смерть».

Вполне последовательно Киреевский приходит к критике тех, кто стремится противопоставить просвещению национальные ценности, — «у нас искать национального — значит искать необразованного; развить его за счет европейских нововведений — значит изгонять просвещение». Общий вывод Киреевского в отношении перспектив культурного развития России — «благодеяние наше зависит от просвещения».

После многолетнего литературного молчания в конце 1830-х годов перед читающей публикой Киреевский предстал в новом качестве — как один из родоначальников славянофильства. Для Киреевского основной принцип культурной политики по-прежнему — императив просвещения. Новый момент в позиции русского мыслителя — иная трактовка содержания принципа просвещения. Реализованный в «европейском просвещении» принцип просвещения Киреевский теперь уже не может признать за высшее и последнее звено в развитии современного человечества. Дело в том, что западное просвещение носит «внешний» характер и не содержит в себе идеи нравственного просвещения, это просвещение ума, но не сердца. Эта формула ясно раскрывает основную направленность критики Киреевским западной культуры.

Соответственно этой перемене изменяются акценты и в исторических экскурсах Киреевского, важным предметом которых по-прежнему является анализ генезиса и существа различий культур Запада и России.

Высокое достоинство древнерусской образованности, которая в ранних статьях Киреевского, как мы выяснили, явно проигрывала в сравнении со средневековой европейской образованностью, отныне усматривается в ее православном фундаменте.

Общим выводом из сопоставления особенностей западной и русской культур уже не является положение о необходимости усвоения Россией плодов европейского просвещения; теперь раздвоенной и односторонней европейской культуре противопоставляется цельная православно-русская.

Какие причины побудили Киреевского перейти на позиции славянофильства?

Важнейшим обстоятельством, определившим идейную эволюцию Киреевского от западничества к славянофильству, исследователи справедливо считают углубление и радикализацию религиозных воззрений русского мыслителя. Известное стимулирующее влияние на формирование славянофильских идей у Киреевского оказало общение его с А.С.Хомяковым и П.В.Киреевским. Эволюция русского философа к кругу консервативных идей может также рассматриваться и как его реакция на грубое политическое давление со стороны правительства.

Основная философская идея Киреевского, изложению и обоснованию которой посвящена статья **«О необходимости и возможности новых начал для философии»**, — выражается положение о том, что истинное познание не ограничивается логической рассудочной деятельностью, но предполагает целостность и полноту человеческого духа, достигаемую соединением различных духовных сил человека: рассудка, чувства, веры.

Существо замысла построения философии на новых началах выражает идея православного мышления, которое рассматривается как мышление, восходящее в свободном саморазвитии до сочувственного согласия с верой.

В этих мыслях Киреевского важно выделить не только принципиальные религиозно-философские интенции философского мировоззрения русского мыслителя, но и положение о гармоническом взаимодействии разума и веры, предполагающее, с одной стороны, возвышение разума до уровня сочувственного согласия с верой, а с другой — просвещение веры светом разума. Киреевский особо подчеркивал, что православное мышление не должно игнорировать достижения и результаты новейшей образованности.

Киреевский не создал законченной философской системы, но многие из высказанных им идей были восприняты и развиты русскими религиозными философами XIX–XX вв.

И.В.Киреевский и А.С.Хомяков разделяли убеждение в том, что культурная миссия России состоит в формировании на основе самобытных начал просвещения нового типа, имеющего не только национальное, но и общечеловеческое значение. Что же касается собственно представления о самобытных началах

культуры, то в его трактовке Киреевским и Хомяковым можно обнаружить наряду с общими и индивидуальные содержательные моменты.

По Киреевскому, «святоотеческая философия», или, в другой формулировке, «истинное православное христианство», и есть то самобытное начало, которое может быть положено в основу создания нового русского типа просвещения. Хомяков, так же как и Киреевский, полагал, что православное христианство суть самобытное духовное начало русской культуры, и в этом плане можно говорить лишь о различиях в акцентах и деталях трактовки русскими мыслителями православия как самобытного духовного начала русской культуры. В самом деле, если Киреевский противопоставлял присущую православному христианству «полноту» односторонней, рассудочной, замкнувшейся в рамках абстрактно-логического подхода культуре Запада, то Хомяков эту же, свойственную православию, полноту и цельность противопоставлял противоречивой, раздвоенной и лишенной единства вследствие неспособности объединить римские и христианские начала, западной культурной традиции.

Однако, в отличие от Киреевского, Хомяков в целом ориентировался на более широкое представление о самобытных началах русской культуры. Под самобытными началами Хомяков подразумевал не только известные духовные начала, но и «народную жизнь», и принцип общинности. Это обстоятельство имеет известное значение, поскольку свидетельствует о намечающемся переходе от свойственной Киреевскому «пневматологии самобытности» к разработке «социологии самобытности», которая была впоследствии подробно и основательно развита младшими славянофилами.

Оценивая общие культурфилософские построения славянофилов, необходимо учитывать, что свойственная славянофилам ориентации на идею единого человечества и признание необходимости соответствия самобытных культурных достижений определенной общечеловеческой потребности теоретически задавали диалогические рамки для проявления энтузиазма и пафоса, рожденного открытием на национальной почве культурных начал высокого достоинства. В самом деле, Киреевский неоднократно отмечал, что русский тип просвещения как раз характеризуется теми началами, в которых испытывает нужду современная западная культура. В такой существенной взаимной соотносительности русской и западной культур и проявлялся диалогический

контекст славянофильской культурной рефлексии. Таким образом, фоном известного противопоставления русской и западной культур у Киреевского было представление об их, в известном смысле, диалогическом взаимодействии.

На эти мысли Киреевского важно обратить внимание, поскольку в дальнейшем, в частности, в учениях Н.Я.Данилевского и К.Н.Леонтьева, были предложены существенно иные концепции соотношения русской и западной культуры.

Константин Сергеевич АКСАКОВ (1817–1860) – сын знаменитого писателя, автора «Семейной хроники» С.Аксакова. Детство К.Аксакова прошло в родовом поместье. С 1826 г. семья Аксаковых жила в Москве. В 1832 г. Аксаков поступил на филологическое отделение Московского университета. Магистерская диссертация Аксакова была посвящена теме: «**Ломоносов в истории русской литературы и русского языка**». С 1833 по 1840 гг. Аксаков – член кружка Н.В.Станкевича. Постепенно в идейном облике Аксакова обозначились черты, которые сделали неприемлемой для него западническую ориентацию кружка.

С середины 40-х годов ведущей темой научно-литературной деятельности К.С.Аксакова становится русская история.

Видную роль Аксаков играл не только в идейных баталиях западников и славянофилов в 40–50-е гг. XIX века, но и, в качестве публициста и общественного деятеля, в эпоху кануна либеральных реформ Александра II.

В славянофильском движении Аксакову принадлежит особая роль. Он не был в числе основоположников славянофильской доктрины, на его долю выпала разработка концепции российской истории на основе славянофильских принципов.

Аксаков полагал, что русский народ традиционно усматривает существенную разницу между государством и общиной (страной). Политическая жизнь русского народа протекает в двух измерениях – «внутреннем», в котором царит общинный дух и правда Христова, и «внешнем» – государственная жизнь, подчиненная внешним правилам поведения.

Образу действий древних славян, призвавших на княжение варягов и тем самым способствовавших установлению гармонических отношений между «общиной» и «государством», Аксаков противопоставлял завоевательную практику, ставшую фундаментом западной государственности. Однако со временем, а именно в эпоху реформ Петра I, гармонически организованное (в социально-политическом плане) русское общество пережило кризис-

ную трансформацию, существом которой была утрата принципа гармонического взаимодействия «союзных сил» — «государства» и «общины». В концепции «государства» и «земли» Аксакова можно усмотреть параллели с либеральными представлениями о государстве — подобно либеральным теоретикам, Аксаков придерживается принципа ограничения вмешательства государства в жизнь общества. Различия же в воззрениях на государство либералов и Аксакова касаются не столько деталей трактовки допустимых пределов вмешательства государства в жизнь общества, сколько способа обоснования существа принципа ограничения компетенции государства. Если либералы исходили из представлений о естественных правах и гражданских свободах, а также о «самонастраивающейся» экономике при решении вопроса о допустимых границах вмешательства государства в соответствующие сферы жизни общества, то Аксаков руководствовался «изначальными» принципами устройства российского общества, — представлениями о «государстве», «земле» и др.

По Аксакову, функции государства включали в себя внешнее и внутреннее управление, организацию военного дела, благотворительную деятельность, борьбу с преступностью и греховными проявлениями, охрану свободы общественного мнения. Вне сферы компетенции государства оказывались промышленность, земледелие, торговля, быт, идейно-нравственная жизнь. Отношения в этих «негосударственных» областях регулируются земскими принципами.

По оценке Аксакова, реформы Петра I привели к превращению царя в деспота, а народа — в раба, поскольку традиционные для России гармонические отношения между «государством» и «землей» были искажены. У дворян, позднее, и у народа пробудилось властолюбие.

Общий исторический прогноз Аксакова неутешителен — в том случае, если Россия утратит свое историческое своеобразие, она будет «сокрушена», ибо на новых началах она не сможет утвердиться.

В целом исторические и общественно-политические взгляды Аксакова являют собой яркий образец социально-исторического мышления традиционалистского синкретического типа. Этот тип мышления характеризуется сочетанием идейных конструкций и компонентов, принадлежащих различным социокультурным типам — традиционному и модернизированному.

Юрий Федорович САМАРИН (1819—1876) — происходил из знатной семьи (отец — камергер). Самарин получил хорошее домашнее образование. С 1834 по 1838 гг. учился на словесном отделении Московского университета. В университете примкнул к кругу сторонников идеологии официальной народности, разделял воззрения университетских профессоров Шевырева и Погодина. В магистерской диссертации «**Стефан Яворский и Феофан Прокопович**» Самарин с позиций «истинного христианства — православия» — демонстрировал искажение истин христианской веры в католицизме и протестантизме.

На протяжении многих лет Самарин занимал ответственные государственные должности. Одна из важнейших вех на пути государственной службы и общественной деятельности Самарина — его участие в подготовке и проведении знаменитой крестьянской реформы Александра II.

По мнению Самарина, исконные самобытные начала российской жизни — православие, самодержавие, община. Не трудно увидеть родство этой самаринской формулы с основным положением теории официальной народности. И это не случайно — при всей оппозиционности славянофилов в их учениях обнаруживаются черты объединяющие их с консервативно-охранительными течениями общественной мысли, от которых славянофилов отличает фрагментарно и непоследовательно выраженная либеральная интенция, — «либеральные иллюзии», по определению К.Н.Леонтьева.

Православие Самарин рассматривал не только как истинное христианство, но так же и как форму самобытной народной жизни, вне которой существует лишь стихия подражательности.

В отличие от Аксакова, который вслед за немецкими романтиками негативно относился к государству как родовому понятию, вне зависимости от его видовых модификаций (хотя и не дошел до анархистских выводов), Самарин признавал существование совершенной формы государства — а именно самодержавия, т.е. не ограниченной конституцией монархии. Рассуждая о достоинствах самодержавной монархии, Самарин на первый план выдвигал тезис о «народном характере» царской власти.

Общинная форма народного быта, по Самарину, — не только явление исторического порядка, но и форма социального устройства, способная предотвратить распадение общества на враждебные противоборствующие классы.

Из того, что писал Самарин по философским вопросам, выделяется его критика материализма с позиций философского теизма. Происхождение материализма Самарин связывал с гегельянством. Материализм славянофильский публицист отождествлял с фатализмом, доказывал методологическую и логическую несостоятельность опоры материализма на естествознание. Самарин полагал, что материализм как философское мировоззрение устремлен к самоотрицанию.

5. Позитивизм и материализм

Второй этап (1834–1837) – это переход Бакунина от раннего религиозного мирозерцания к систематическим занятиям философской теорией. Во многом этому способствовало его активное сотрудничество в кружке Станкевича. Он формулирует свою жизненную программу активной деятельности, связывая последнюю с просветительской идеей прогресса. К этому времени относится и довольно кратковременный его интерес к Фихте, и постепенный отход его от романтических умонастроений. Изменяются его взгляды на религию: он отходит от православия и сводит свое собственное религиозное сознание к идее любви к человечеству. Это еще христианство, но христианство внецерковное.

Третий этап идейного развития Бакунина (1837–1841) отличается кардинальным изменением его отношения к действительности. Теперь действительность для него – это главная ценностная установка. В Гегеле Бакунин находит теперь то, что отвечает его новым запросам. Этот период именуют иногда, и не безосновательно, периодом «примирения с действительностью». В отличие от Белинского, который однозначно воспринял знаменитую формулу Гегеля «что действительно, то разумно, и что разумно, то действительно», Бакунин ее интерпретировал правильно с точки зрения самого гегельянства. А именно: для него не все существующее действительно и разумно, он отстаивает определенную независимость личности, и в «примирении» этой личности, причем, примирении добровольном и сознательном, с действительностью (с существующим политическим строем и т.д.)

видит основной ее смысл и предназначение. Он пишет, что «истинная гармония есть разрешение дисгармонии борьбы, примирение с самим собою». Личность не пассивна, но, «примирясь», действуя, сообразуясь с окружающим миром, она сама становится господином действительности. Вообще говоря, роль Бакунина в распространении и пропаганде идей Гегеля в России чрезвычайно велика, хотя на данном этапе его познания в этой области еще и не достигли всей полноты. Парадоксально, но факт: только после более близкого ознакомления с гегелевской теорией (лекции Вердера в Берлине) он отворачивается от нее и устремляется на поиски других философских оснований, могущих удовлетворить его идейные интенции.

С 1841 по 1848 гг. у Бакунина преобладает революционно-практическое отношение к действительности. В практическом смысле это период радикализации, политизации и социализации его мировоззрения. В теоретическом же — постепенный отход от философского и вообще от теоретического мышления, которому раньше он отдавал приоритет. В письме П.А.Бакунину 1845 г. он декларирует: «Освобождать человека — вот единственное законное и благодетельное влияние. Долой все религиозные и философские догмы! Они представляют сплошной обман. Истина это — не теория, а факт, сама жизнь, это — общение свободных и независимых людей, это — святое единение любви, вытекающей из таинственных и бесконечных глубин личной свободы». Это время преодоления Бакуниным консервативного гегельянства, сближения его с левогегельянством и, в какой-то мере, с антропологическим материализмом Фейербаха. Теперь его кредо — это практицизм, основанный на отрицании теории вообще, философии в частности.

Последний этап эволюции Бакунина (1864—1876) проходит под знаком утопизма и анархизма, критики государства как основного инструмента порабощения человека. Главную ставку в плане революционного движения он делает на стихийные массовые бунты. Он вновь возвращается к теоретическим проблемам, но уже на совершенно других основаниях. Себя он относит теперь к «материалистам и реалистам». В определении философии как науки он во многом исходит от позитивистской интерпретации этого понятия, сохраняя, впрочем, в отличие от О.Конта, некоторую самостоятельность философии как науки. В его работах этого времени преобладающее значение приобретает категория «материи». «Мы называем *материальным* все, — пишет

он в «**Ответе одного интернационалиста Мадзини**», — что происходит в действительном мире как в человеке, так и вне его, и мы применяем слово *идеальный* исключительно к продуктам деятельности человеческого мозга; но так как наш мозг есть вполне материальное образование и, следовательно, вся деятельность его также материальная, как и деятельность всех других сложных вещей, то отсюда следует, что то, что мы называем материей или материальным миром, нисколько не исключает, а, напротив, обнимает собою неминуемо и мир идеальный». Онтологическая концепция Бакунина этого времени носит общий материалистический характер. Другая характерная черта его мировоззрения этого времени — это его ярко выраженный антитеологизм. Бакунин проделывает долгий путь от внецерковной религиозности к атеизму. Но здесь следует особо отметить, что от идеи личного Бога он отказывается только в середине 60-х гг., и тогда же он начинает прокламировать идеи атеизма. Для последнего периода деятельности Бакунина характерен вполне определенный разрыв между теорией и практикой. И, видимо, прав В.Ф.Пустарнаков, который полагает, что «между бакунинской философией и бакунинской практикой анархизма не только нет органической связи, но существует значительное противоречие».

Николай Гаврилович ЧЕРНЫШЕВСКИЙ (1828—1889). Родился в Саратове в семье священника. Обучался в Саратовской духовной семинарии. В 1846—1850 гг. он был студентом Петербургского университета. К этому времени относится его первое увлечение социалистическими идеями, которое он пронесет через всю свою жизнь. Он знакомится с Гегелем, затем с Фейербахом, которые окажут на него впоследствии большое влияние. По окончании университета Чернышевский преподает в Саратовской гимназии (1851—1853). Затем он переезжает в Петербург и начинает сотрудничать в двух наиболее известных журналах того времени — «Современник» и «Отечественные записки». В 1855 г. Чернышевский сдает магистерские экзамены и защищает диссертацию «**Эстетические отношения искусства к действительности**». Степень же магистра ему была присуждена только лишь через три с половиной года. Скоро его журнальная деятельность (главным образом в «Современнике») принесла ему всероссийскую известность. Его считали главой и вдохновителем освободительного и революционного движения в России. Это прекрасно понимали и власти. В 1862 г. его арестовывают и около двух лет содержат в Петропавловской крепости. Суд, ос-

новываясь на ложных и недоказанных обвинениях, приговаривает его к каторге и ссылке в Сибирь. Во время отбывания ссылки предпринималось несколько неудачных попыток его освобождения со стороны сочувствующих ему революционеров, что усугубляло его тяжелое положение. Только 1883 г. Чернышевский получил разрешение на переезд в Астрахань, а за полгода до смерти — в родной Саратов.

Говоря о влияниях, которые испытал Чернышевский в процессе формирования своего мировоззрения, нельзя не упомянуть имени Фейербаха. К тому же он сам часто подчеркивает этот факт. Вполне определенное место здесь занимают и гегелевские идеи, но их восприятие у Чернышевского носило строго выборочный характер и ни о каком «гегельянстве» в полном смысле слова здесь не приходится говорить. Более значительным было воздействие на него позитивистской философии, но, отмечая этот объективный факт, необходимо заметить, что в целом к позитивизму, и к О.Конту в частности, Чернышевский относился довольно скептически и по большей части снисходительно, указывая лишь на элементы материализма, содержащиеся в нем. Его позитивизм, как, кстати, и материализм, проистекал из восторженного отношения к естественнонаучному знанию, столь модному тогда в среде радикально мыслящей молодежи.

Для Чернышевского как мыслителя характерно отсутствие сколь-либо заметной эволюции в основополагающих принципах его мировоззрения (в отличие, например, от Бакунина). Его философское видение мира вполне сложилось к моменту выхода в свет его первых серьезных работ (середина 50-х). И если в дальнейшем в каких-то отдельных вопросах и поисках он изменяет первоначальную точку зрения, то это никак не касается фундаментальных положений его теории.

Основной философский труд Чернышевского — это «**Антропологический принцип в философии**» (1860 г.), написанный им по поводу «Очерков вопросов практической философии» П.Л.Лаврова, и его философия небезосновательно традиционно трактуется как антропологический материализм. Эту свою работу Чернышевский начинает с провозглашения принципа партийности в философии. Для него непреложным фактом является то, что «каждый философ бывал представителем какой-нибудь из политических партий, борющихся в его время за преобладание над обществом, к которому принадлежал философ». В конечном счете, все идеалистические учения в той или иной мере относятся им к

лагерю реакции, а материализм является знаменем новых прогрессивных идей, строго базирующихся на данных естествознания. Главная тема названного произведения — критика всех концепций, придерживавшихся «двойственности» человека, т.е. отрицание им противопоставления в человеке души и тела. «Принципом философского воззрения на человеческую жизнь со всеми ее феноменами, — пишет он, — служит выработанная естественными науками идея о единстве человеческого организма; наблюдениями физиологов, зоологов и медиков отстранена всякая мысль о дуализме человека». Чернышевский далек от того, чтобы не видеть различия между психическим и материальным. Но, устанавливая явный приоритет материального в жизни человека, он столь же далек и от какого-либо рационального объяснения этого феномена. Все его рассуждения на эту тему носят декларативный и неаргументированный характер. Все, что может сказать по этому поводу Чернышевский, так это то, что «соединение разнородных качеств в одном предмете есть общий закон вещей». Для обоснования материалистической точки зрения он ссылается на естественные науки, а среди них, в особенности, на химию. Вообще химический процесс понимался им в качестве основной формы существования материи. Человеческий организм предстал как многосложная химическая комбинация, находящаяся в многосложном химическом процессе, который он именовал жизнью. Здесь нельзя не видеть склонности Чернышевского к вульгарному материализму, хотя он благоразумно и воздерживался от его крайних выводов.

При доказательстве познаваемости человеком объективного мира Чернышевский также исходит из антропологического принципа в философии. Он ссылается на прямое, непосредственное знание, получаемое человеком из внешнего мира. При этом он постоянно подчеркивает единство чувственного и рационального познания, как бы не замечая их качественного различия. Вся аргументация Чернышевского — это фразы такого типа: «Говорить, что мы имеем лишь знание наших представлений о предметах, а прямого знания самих предметов у нас нет, значит отрицать нашу реальную жизнь, отрицать существование нашего организма» («Характер человеческого знания», 1885).

В области философии истории и социологии перед Чернышевским стояла, во-первых, задача преодоления «односторонности» воззрения на человека и общество, которая связана с недооценкой «материальных условий быта», и, во-вторых, в анализе условий социалистического устройства жизни (на основе крити-

ки буржуазной политической экономии). Реализуя первую задачу, Чернышевский в примечаниях к переводу «Введения в историю XIX века» Гервинуса пишет: «...мы пока попросим читателя обратить внимание на коренную мысль Бокля, что история движется развитием знания. Если дополним это верное понятие политикоэкономическим принципом, по которому и умственное развитие как политическое и всякое другое, зависит от обстоятельств экономической жизни, то получим полную истину: развитие двигалось успехами знания, которые преимущественно обуславливались развитием трудовой жизни и средств материального существования». Как можно видеть, в самой этой фразе заключено противоречие: история объясняется и «умственными», и «материальными» факторами (и таких примеров можно привести множество), так что позднейшие попытки приблизить вплотную Чернышевского к историческому материализму не имеют никаких оснований. Взгляды на исторический процесс у него не выходят из рамок просветительско-идеалистических теорий. Вообще говоря, в этой области у Чернышевского масса противоречий: то он ищет некую «всеобщую формулу» (по типу математических), способную объяснить исторический процесс, то он уповает на деятельность субъективного фактора в истории, то он строго ограничивает возможности действия личности в истории, то, наоборот, именно в личности, в ее активности, основанной на знании, ищет истинного творца истории.

Несколько слов по поводу атеизма Чернышевского. Несмотря на обилие работ, посвященных этой теме, вы нигде, ни в одной строчке не найдете у него прямых атеистических высказываний.

Параллельно с разработкой теории социалистического устройства общества, где Чернышевский так и не смог выйти за пределы утопизма, он рассматривает и этическую проблематику. В этих вопросах он в основном следует за французскими материалистами XVIII в. и Фейербахом. Здесь Чернышевский приходит к признанию эгоизма личности как движущей силы всех ее нравственных поступков. Исходным же пунктом служит понятие пользы, выгоды. Он вводит принцип «разумного эгоизма», основывающийся на свободном подчинении личного интереса, личной пользы общему делу, интересам общества в целом, человека вообще. Для него добро и разумность неотделимы. В принципе этика «разумного эгоизма» — это этика поведения революционера.

Чернышевский выступил как критик основ идеалистической эстетики, т.е. теорий, базирующихся на признании высшей ценности за художественной идеей. Он пытается создать реалистическую эстетику и главным его принципом становится тезис «прекрасное есть жизнь». Кстати говоря, эти рассуждения Чернышевского нашли очень теплый отклик со стороны Вл. Соловьева. Чернышевский отнюдь не разрушает эстетику как область философского знания. Его задача другая — обратить внимание на красоту реальности и возвысить ее над красотой в искусстве: тем самым открывались новые горизонты в развитии эстетического знания.

Дмитрий Иванович ПИСАРЕВ (1840—1868). Родился в дворянской семье. Обучался в Петербургской гимназии, а позднее — на историко-филологическом факультете Петербургского университета. С 1861 г. Писарев сотрудничает в журнале «Русское слово». В июле 1862 г. его арестовывают за найденную при обыске у его друга статью «**Русское правительство под покровительством Шедо-Ферроти**», носившую «крамольный» характер. Четыре с половиной года Писарев провел в Петропавловской крепости в одиночном заключении. В 1866 г. последовало его освобождение. «Русское слово» было закрыто, и он начинает публиковаться в журнале «Дело» и «Отечественных записках». Трагическая смерть (во время купания в море) оборвала жизнь Писарева в июле 1868 г.

Писарев явился на сцене русской общественной жизни талантливым публицистом крайне радикального направления. В уже упоминавшейся статье он прямо утверждает: «Низвержение благополучно царствующей династии Романовых и изменение политического и общественного строя составляет единственную цель и надежду всех честных граждан России».

В области философии он во многом продолжал развивать и доводить до последнего предела идеи Чернышевского, базируясь на позитивистских и крайних материалистических позициях. Его идеи проникнуты духом сциентизма и просветительства. Очень часто он следует в русле руссоистских концепций. Характерные черты его философии — это, во-первых, абсолютно нигилистическое отношение к любой разновидности умозрительной философии (не важно о ком идет речь — о Платоне, о Гегеле, — все равно), а, во-вторых, безграничная вера в бесконечность прогресса как самого человека, так и человеческого общества. «Природа человека, — пишет он, — всегда была так же способна к

беспредельному развитию, как природа, окружающая человека, всегда была способна к бесконечному разнообразию видоизменений и комбинаций...». «Это был возврат к «природе» из «истории», обратное включение человека в «естественный порядок», в порядок естества, т.е. природы» (Г.Флоровский). Роль естественных наук — это альфа и омега его философских рассуждений. Он считает, что только естественные науки «ставят человека лицом к лицу с действительной жизнью, не подкрашенной нравочуждениями, не обрезанную системами, не сочиненную досужным мышлением философов». Вообще говоря, все проблемы мышления, психической деятельности человека принимают у него настолько упрощенный вид, что иногда даже слово вульгарный не в полной мере может отразить истинный смысл его высказываний. При всем этом он критикует агностицизм и провозглашает эру господства положительной науки. Вопросы познания и роли наук непосредственно связываются им с утилитарными нуждами и интересами общества, человека вообще.

Точно так же и в области эстетики Писарев выступает с чисто нигилистическими заявлениями, обрушиваясь в первую очередь на теорию «чистого искусства» или «искусства для искусства». На первый план выходят все те же утилитарные мотивы. Его «разрушение эстетики», уничтожение даже общезначимых объективных критериев и художественных принципов приводят его к таким, например, утверждениям: «У каждого отдельного человека образуется своя собственная эстетика, и, следовательно, общая эстетика, приводящая личные вкусы к обязательному единству, становится невозможной». При всей неординарности и необычности мышления Писарева, при всем его радикализме, нельзя не отметить определенной доли его новаторского и свежего подхода к волновавшей его проблематике. В конце концов Писарев талантливо и в острой форме выразил те новые веяния, которые характеризовали приход «новых людей».

Петр Лаврович ЛАВРОВ (1823—1900). Родился в помещичьей семье. В 1842 г. он закончил Михайловское артиллерийское училище и стал преподавать в нем математику. С 1846 г. он — профессор математики Петербургской военной академии. С 1852 года Лавров начинает публиковать свои отдельные научные труды и статьи. Выход в свет в 1861 г. его книги «Очерки вопросов практической философии. Личность» послужил поводом к появлению известной статьи Чернышевского «Антропологический принцип в

философии». В 1866 г. он был арестован (в связи с покушением Каракозова, хотя и не имел к этому никакого отношения) и сослан в Вологодскую губернию. Здесь он пишет знаменитые **«Исторические письма»** (под псевдонимом Миртова), которые приносят ему всеобщую известность. В 1870 г. Лавров бежит за границу. С 1873 г. им издается журнал «Вперед» и газета того же названия. Все последующие годы, вплоть до смерти в 1900 г., Лавров провел в эмиграции.

Лаврова отличает как и других мыслителей этого времени, безграничная вера в науку, в научное знание. И исходным пунктом здесь являются достижения естественных наук. Этим во многом объясняется его увлечение позитивистской философией (хотя на него очень большое влияние оказали и Кант, и Гегель, и Фейербах), в которой содержатся антитеологизм и критика отвлеченной, умозрительной философии. Основные положительные черты позитивизма он видит в том, что философские идеи базируются на данных специальных наук и, главное, в том критическом духе мышления, который ему присущ. Однако, в целом его не удовлетворяют окончательные выводы теории О.Конта и, шире, позитивизма как течения философской мысли вообще. Главное упущение позитивизма Лавров относит на счет отсутствия в нем «философского принципа», что «придает позитивизму тот эмпирический характер, вследствие которого он может лишь увертками ответить на основные вопросы о своем методе и о своем праве на существование». Разделяя в общем материалистические позиции, он, в то же самое время, указывает на свойственную современному ему материализму умозрительность. В конечном счете, Лавров определяет свое собственное мировоззрение как антропологизм. Он рассматривает человека в его реальном единстве, как ощущающего и действующего, как желающего и познающего. Человек — это «основная точка исхода философского построения», это — *«догматический принцип»*, который служит центром философской системы». В философии Лаврова чрезвычайно большую роль играет этический принцип. И его антропологизм основан на параллельном рассмотрении познания и этической (и эстетической) сферы. Поэтому у него собственно философские вопросы не отделены четко от социологических. И природа, и социальная жизнь анализируются с точки зрения человеческой личности, которая является и субъектом познания, и субъектом исторической действительности. Для Лаврова, признающего и объективную реальность,

и объективную необходимость, характерно чисто кантовское отрицательное отношение к возможности познания «вещей в себе», их сущности.

Таким образом, человеческая личность стоит в центре его как философских, так и социологических построений. «Личность, — пишет он, — действующая на общество на основании научного знания необходимого и нравственного убеждения о справедливейшем, есть источник *истории*». Человек, будучи существом разумным, в своей деятельности всегда преследует определенные цели, которые находятся в соответствии с выработанным им идеалом. Во многом опираясь на гегелевскую концепцию «критически мыслящих личностей» и антропологические идеи Фейербаха, Лавров создает свой субъективный метод в истории и социологии. Деятельность личности ограничивается объективными законами природы, в которой царствует детерминизм, но в социальной жизни она свободна в своих действиях.

Таким образом, для анализа области человеческих отношений необходим субъективный способ их рассмотрения. Люди, руководствующиеся своими идеалами, делают историю, и сам исторический процесс предстает для личности как постепенное осуществление этих идеалов. Прогресс в историческом процессе заключается, по мнению Лаврова, в развитии физическом, умственном и нравственном личности. И здесь на первый план у него выходит роль критически мыслящей личности, которая лучше и глубже, нежели остальная человеческая масса, постигает законы общественного развития. Общественная жизнь зиждется на работе мысли, а потому критически мыслящая личность является квинтэссенцией прогрессивных начал в процессе исторического развития. Борьба же за прогресс понималась Лавровым конкретно как борьба за социалистическое переустройство общества. Он выделяет три фазиса такой борьбы: вначале появляются личности, которые формулируют новые идеи и вокруг которых постепенно начинают объединяться единомышленники, далее выступают герои-одиночки, жертвующие собой во имя пробуждения более широких слоев к революционной деятельности, и, наконец, создается партия, которая ведет организованную борьбу. Позднее, в 80-е гг., Лавров связывает прогресс не только и исключительно с развитием личности, но и с ростом общественного сознания, с экономическим фактором. Последнее объясняется довольно сильным влиянием на него идей Маркса. В целом же для Лаврова 60–70-х гг. характерно под-

черкивание самобытности русских общественных отношений, вера в социалистическую природу крестьянства и в общину как социально-экономическую основу будущего общества. В практической области его всегда отличало особое внимание к социальной и экономической проблематике. Политические вопросы оставались на втором плане. Философско-исторические и социологические идеи Лаврова строго ориентированы на моральное сознание, и, видимо, прав В.Зеньковский, когда утверждает, что «Лавров гораздо более апостол свободы..., чем истолкователь исторической необходимости прогресса».

Петр Никитич ТКАЧЕВ (1844–1885). Родился в семье мелкопоместного дворянина, в имении своих родителей селе Сивцово Великолукского уезда Псковской губернии. В 1861 г. он поступает на юридический факультет Петербургского университета, где сразу же оказывается активным участником студенческих волнений, за что тогда же и арестовывается. Будучи освобожден в конце 1861 г., он усиленно занимается самообразованием. Диплом о высшем образовании он получил семь лет спустя, сдав экстерном экзамены за полный курс университета. Им была представлена диссертация, на основании которой Ткачев получил степень кандидата права. Уже с начала 60-х гг. он активно включается в революционную деятельность, за что неоднократно подвергается обыскам и арестам. С 1862 г. Ткачев начинает печататься как публицист и критик в ряде изданий. К 1868 г. вместе с С.Г.Нечаевым он уже является одним из лидеров левого крыла революционеров, стремящихся к свержению самодержавия путем подготовки восстания. В 1869 г. Ткачев арестовывается в очередной раз. Он приговаривается к тюремному заключению с последующей ссылкой в Сибирь, которая была заменена высылкой под надзор полиции в Великие Луки. Именно оттуда в 1873 г. Ткачев бежит за границу, где начинает сотрудничать в журнале П.Л.Лаврова «Вперед!». Но их политические убеждения оказались несовместимыми. С 1875 г. Ткачев начинает издавать в Женеве журнал «Набат» (выходил до 1881 года), который явился выразителем крайне левых революционно-народнических идей (близких по своему духу якобинству). С 1880 г. он сотрудничает в журнале французских бланкистов «Ни бога, ни господина». В 1882 г. Ткачев серьезно заболевает, его прогрессирующая болезнь мозга длится около трех лет, и в 1885 г. он умирает в Париже.

Имя Ткачева традиционно и справедливо связывается с «русским бланкизмом» в революционно-народническом движении (иногда его называют и якобинцем). Он постоянно призывал к политической борьбе, причем основной задачей считал создание партии интеллигентского меньшинства с целью захвата политической власти. Немедленный насильственный переворот — это сквозная тема его призывов.

Собственно философом, или даже социологом, Ткачева назвать можно только лишь с очень большими оговорками. И не случайно, например, что в авторитетных исследованиях по истории русской философии В.В.Зеньковского, Н.О.Лосского (и уж тем более Г.В.Флоровского) ему не нашлось места. И философия, и социология интересовали его постольку, поскольку в них он искал теоретического обоснования своей практической программы. И все же, если все-таки попытаться определить его философские и социологические взгляды, то в философии Ткачев тяготел к механистическому, антропологическому материализму. Эти свои взгляды он сам определял как «реализм» или «рационализм». В природе он основывался на «механистическом законе органической природы», в обществе — определяющим для него является «закон общественного самосохранения», в политике же его кредо — «философия действия».

Ткачев, рассматривая движущие силы революционных действий в обществе, выступил критиком, с одной стороны, Лаврова, которого он упрекал за ту роль, которая отдавалась последним «критически мыслящим личностям», и, с другой стороны, Бакунина, которого он обвинял в апологетике стихийных инстинктов. Сам же Ткачев полагал, что в качестве этих движущих сил выступают экономические интересы и вызываемые ими аффекты. В его социологии большое место занимает «гипотеза экономического объяснения социальных явлений». Современные исследователи наследия Ткачева В.Ф.Пустарнаков и Б.М.Шахматов пишут: «Социология Ткачева — первая в России наиболее полно и тщательно отработанная, правда, не всегда последовательно проведенная концепция «экономического материализма», возникшая и развивавшаяся под влиянием Марксова материалистического понимания истории, а также политико-экономической литературы, идущей от английских классиков-экономистов и их последователей». Хотя на первый взгляд это и покажется несколько парадоксальным, но бланкистская тактика революционных действий Ткачева (в самой своей основе несущая с собой

элементы субъективизма и волюнтаризма) во многом опирается в его системе на принцип «экономического материализма» (имеющего главным образом объективное значение). Н.А.Бердяев в «Русской идее», как бы предваряя вопрос о значении Ткачева в истории общественной мысли России, пишет: «Наибольший идеологический интерес, как теоретик революции, представлял П.Ткачев, которого нужно признать предшественником Ленина». И далее: «Интересно, что Ткачев считал абсурдом разрушение государства. Он якобинец. ...Ткачев, подобно большевикам, проповедует захват власти революционным меньшинством и использование государственного аппарата для своих целей. Он сторонник сильной организации». Не касаясь других сторон этой довольно точной характеристики, следует обратить особое внимание на слова Бердяева об «идеологическом интересе» Ткачева для истории русской общественной мысли. В этом смысле он абсолютно прав: Ткачев имеет значение не столько как философ или социолог, а именно как идеолог.

Константин Дмитриевич КАВЕЛИН (1818–1885). Родился в Петербурге, в дворянской семье. Среди его учителей в доуниверситетский период можно особо отметить В.Г.Белинского, дружеские отношения с которым он сохранил и впоследствии. С 1835 по 1839 годы он обучается на юридическом факультете Московского университета. В 1844 г. Кавелин защищает магистерскую диссертацию и с этого времени вплоть до 1848 г. преподает на кафедре истории русского законодательства в Московском университете. В 1848 г. он вынужден оставить кафедру вследствие конфликта с профессором Крыловым. Затем он переезжает в Петербург, где служит по различным ведомствам. В 1857 г. Кавелин был приглашен на кафедру гражданского права в Петербургском университете. В период же подготовки к проведению реформы 1861 г. он активно включается в обсуждение крестьянского вопроса, занимая последовательно либеральные позиции. После волнений 1861 г. в Петербургском университете Кавелин был вынужден покинуть университет. Запрет на преподавание продлился до 1877 г. В 1862–1865 гг. он был командирован за границу с целью изучения преподавания и состояния западноевропейских университетов. С 1878 г. занимал кафедру гражданского права в Военно-юридической академии. В 1883 г. некоторое, непродолжительное, время Кавелин был президентом Вольно-экономического общества.

В период 40–50-х гг. Кавелин опубликовал целый ряд критических статей по русской истории, этнографии и правоведению. Именно в этот период у него складывается и формулируется концепция русской истории. Будучи одним из главных представителей так называемой государственной школы в историографии России, он признавал особенный характер русской истории, подчеркивал ее в основном государственный, политический характер. Для западноевропейской же жизни, в отличие от русской, по Кавелину, свойственна большая роль, которую играет индивидуальность, начала личности, простор для действий этой личности. Со временем личность должна «создаться» и в России. К этому он добавляет, что в Европе все общественное развитие делалось «снизу», а у нас — «сверху», т.е. правительственными постановлениями. Главное современное требование видится Кавелину в принципе гуманности, в развитии личностного начала, последним словом которого является благосостояние и нравственное развитие каждого человека и всех вместе. А этот принцип представляется ему результатом развития германского элемента, сложившегося под влиянием христианства и греко-римского мира. Именно в этом и проявилось западничество Кавелина. Но, исходя из тезиса о противоположности исторических судеб России и Запада, он все же склонен видеть эти различные пути в контексте более широкого общечеловеческого процесса. Конечные цели у всех обществ едины, и когда-нибудь этим разным вариантам поисков достижения общечеловеческого идеала суждено встретиться на общей почве.

В течение 70-х гг. Кавелиным написан ряд философских работ, среди которых наиболее важное значение имели «**Задачи психологии**» (1872). Философская система Кавелина, основывающаяся на отрицании идеализма и материализма как основных форм философского мышления и на попытке построить новую теорию, базирующуюся на своеобразно понятом психологическом анализе, представляет собой совершенно особое, отдельное явление в контексте истории русской философии. Он во многом испытал воздействие позитивистской философии, в частности, со стороны идей О.Конта. Но, при всем этом, последовательным сторонником этого учения он не стал. Для него характерно стремление дополнить позитивистскую теорию анализом фактов психической жизни, признать за ними реальное, дей-

ствительное существование. Такой подход может быть охарактеризован как попытка построения своеобразного «психологического позитивизма».

Изучение человека, личности – это для Кавелина самая основная задача, стоящая перед человеческим познанием. В его мировоззрении личность является центральным пунктом, касается ли это вопросов этики и философии истории, или же проблем общепсихологического характера. Все науки, изучающие человека, сходятся в одной области – области психологии. Кавелин отрицает существование непосредственного знания. Для него даже чувственная достоверность является результатом очень сложных, хотя и бессознательных, психических процессов. Познание по существу для Кавелина вообще вещь невозможная. Он считает, что в реальном мире не существует сущности вещей, и то, что мы называем сущностью, представляется ему психическим явлением, следствием отделения признаков от представления целого предмета. Роль знания состоит, по Кавелину, в осуществлении своей основной функции – сделать для человека возможной сознательную творческую деятельность. Достижение наибольшего соответствия между нашим психическим состоянием и действительными фактами (т.е. стремление к конечной цели знания) в конечном счете позволяет человеку пересоздавать окружающий мир и самого себя. Сама возможность произвольной деятельности человека, его сознательного воздействия на внешний мир объясняется рядом психических факторов, среди которых основное место занимают особые способности души. Попытка Кавелина обосновать равноправность существования и мира реального, и мира идеального встретила еще при его жизни критическую оценку со стороны как идеалистической, так и материалистической философской мысли: «Задачи психологии» были подвергнуты сокрушительной критике Ю.Ф.Самариным и И.М.Сеченовым. Каждый из оппонентов выдвинул свои аргументы, указывая, в первом случае, на уступки Кавелина материализму, во втором – идеализму.

Вторая значительная работа Кавелина «Задачи этики» (1884) логически продолжала первую. Важную роль в его нравственной философии играет понятие свободы воли, которая не является иллюзией, а представляет собой действительное явление. Свободная воля является у Кавелина способностью действовать по мотивам или внутренним побуждениям, а не по одним внешним впечатлениям или непосредственным внешним толчкам.

Мотив рождается внутри нас, вытекает из нашей индивидуальной природы и принимает в сознании определенным путем сформировавшийся образ, а основой этого образа является тот материал, который поступил в сознание, стал для него доступным. Кавелин считает бесспорным факт борьбы и столкновения мотивов, а борьба эта «решается по законам механики»: наиболее сильный мотив одерживает верх над другими и становится целью и задачей, которые выражаются в действиях и поступках.

Общественно-политическая позиция Кавелина – последовательный либерализм. В целом он придерживается реформистских взглядов. Понимая движение отечественной общественной жизни как движение «сверху вниз», он отводит особую роль дворянскому сословию. Целью же для России он называет «самодержавную республику», т.е. устройство, при котором соблюдается единство интересов государя, высших слоев общества и основной массы населения, представленной крестьянством. Привести же к этому могут отнюдь не политические, а административные реформы, проводимые «сверху», т.е. правящей элитой.

Николай Константинович МИХАЙЛОВСКИЙ (1842–1904). Родился в небогатой дворянской семье. Учился в Петербургском институте корпуса горных инженеров. С 1869 г. Михайловский начинает сотрудничать в журнале «Отечественные записки». Это сотрудничество продлилось 15 лет.

В своем мировоззрении Михайловский был довольно близок П.Л.Лаврову. Оба находились под воздействием позитивистских идей, оба ориентировались на «субъективный метод». Сам Михайловский определял свой взгляд на философию как «субъективно-антропоцентрический». Центральное для него понятие – это человек, личность. Он полностью отвлекается от проблем «материи», «объективной закономерности» и т.д., считая, что мы не можем знать сущности вещей, а располагаем только феноменами «в их связи последовательности и сосуществования». «Нет абсолютной истины, – пишет он, – есть только истина *для человека*, и за пределами человеческой природы нет истины для человека». Михайловский признавал наличие двух методов: объективного – при исследовании природы и субъективного – при обращении к сфере общественных отношений. Он считал, что «субъективным методом называется такой способ удовлетворения познавательной потребности, когда наблюдатель ставит себя мысленно в положение наблюдаемого». Этим самым определяется и сфера действия субъективного метода, размер

«законно подлежащего ему района исследований». Михайловский ставит перед собой задачу поисков «двуединой» правды (правды-истины и правды-справедливости). Как можно видеть, здесь довольно ярко прослеживается этический императив. Оценка, аксиологический фактор составляют одну из важнейших черт мировоззрения Михайловского. Относя идею необходимости к области познания, а идею свободы к области этики, он считает, что потребность познания идет рука об руку с потребностью нравственного суда. Его окончательная цель — слияние теоретической и моральной правды (в этом и состоит сущность «двуединой» правды).

Один из основных пунктов его социологии — это его теория борьбы за индивидуальность. Прогресс в обществе, выражающийся во все большем разделении труда, в дифференциации социальной жизни, в то же самое время является регрессом для личности, которая утрачивает свою цельность и индивидуальность. Вся общественная борьба является для него борьбой личности с обществом, борьбой личности за свою индивидуальность. «Нравственно, справедливо, разумно и полезно только то, — пишет Михайловский, — что уменьшает разнородность общества, усиливая тем самым разнородность его отдельных членов». В разрешении извечного противоречия между личностью и обществом он видел суть социализма. Место борьбы и конкуренции должна занять солидарность. Вся человеческая история делится им на три периода: объективно-антропоцентрический (доисторический, когда человек является целостной индивидуальностью и считает себя центром всего сущего); эксцентрический (продолжающийся и по наше время), характеризующийся превращением человека в подчиненный придаток общества; и, наконец, субъективно-антропоцентрический (долженствующий наступить в будущем), когда возродятся отношения простого сотрудничества. Теория борьбы за индивидуальность послужила основой для его концепции «героев и толпы», основной смысл которой заключается в том, что для широкого общественного протеста необходимы вожди или герои, которые могут увлечь за собой массу. Исторический ход событий бессмыслен, но он может направляться деятельностью личности. В конце концов, цели ставит личность, а не какая-то потусторонняя сила. Вообще, в философии истории Михайловский очень

часто опирается на понятие «возможности». И самая отличительная его черта как мыслителя, состоит в том, что при общей релятивистской позиции он преисполнен этического пафоса.

Николай Иванович ПИРОГОВ (1810–1881) родом из семьи чиновника. После окончания университета готовился к профессорскому званию в Дерпте. В 1833 г. защитил докторскую диссертацию и находился некоторое время за границей с целью профессионального усовершенствования. В 1836 г. занимает кафедру хирургии в Дерпте. С 1840 г. Пирогов – профессор Военно-медицинской Академии в Петербурге. В 1856 г. он выступает с рядом статей на педагогические темы, что послужило к приглашению его на пост попечителя Одесского учебного округа, а затем Киевского. Но из-за несложившихся отношений с местной администрацией он уходит в 1861 г. в отставку и поселяется в своем имении, где и прожил до самой смерти.

Пирогов не был философом в прямом значении этого слова, к тому же этот факт он подчеркивал и сам. Но пример его мирозерцания и эволюции этого мирозерцания имеет довольно важное значение в истории русской мысли. В доуниверситетское время ему свойственно религиозное мироощущение. Но после того, как он становится студентом, его отношение к миру кардинально меняется: его поглощают последовательно материалистические идеи, он примыкает к «эмпирическому направлению науки». В принципе, эмпириком Пирогов оставался всю жизнь, но его теоретико-познавательная концепция претерпела существенные изменения: от чистого эмпиризма он переходит к «рациональному эмпиризму». Становится все яснее его разрыв с материализмом и позитивизмом, который в основном затрагивает его гносеологические идеи. В процессе этой эволюции Пирогов приходит к выводу о реальности «мирового мышления», «мирового сознания». Следующим шагом было признание существования над мировым разумом Абсолюта, Бога. Теперь для него познание открывается только с принятием веры. Полностью порывая с деизмом, Пирогов проникается идеями христианства. Таким образом, перед нами пример преодоления материалистических и позитивистских идей одним из виднейших русских естествоиспытателей.

Прямо противоположные позиции обнаруживаются у другого известного естествоиспытателя – **СЕЧЕНОВА Ивана Михайловича** (1829–1905). «Отец русской физиологии» по своим мировоззренческим установкам был воинствующим материалистическим философом.

том. Он близко примыкал к тому направлению мысли, которое в 60-е гг. возглавлял Чернышевский (кстати, с ним его связывали и личные отношения). В 1862 г. выходит в свет его знаменитая работа «Рефлексы головного мозга», в которой он выдвигает целую программу объективного изучения психики. Мироззрение Сеченова базируется на признании материалистического принципа отражения, материального единства мира (материалистический монизм), идей детерминизма. Он критикует К.Д.Кавелина за его признание самостоятельности психических явлений. Применяя принцип причинности к живым организмам, им разработано положение о том, что рефлекторная деятельность нервной системы, включая головной мозг, представляет собой одну из форм проявления этого принципа. Его главной задачей было ввести физиологические основы в психические процессы. Природа психической деятельности, в своей основе рефлекторная, рассматривалась им, кроме того, и как сигнальная деятельность. В теории поведения Сеченов отрицает наличие разрыва между чувствами и опытом, он высказывается против признания мысли за первоначальную причину поступка. Таким образом, мироззрение Сеченова — это ярко выраженный, бескомпромиссный, материалистический взгляд как на природу, так и на мышление человека.

6. Религиозная философия

Памфил Данилович ЮРКЕВИЧ (1827–1874). Родился в Полтавской губернии в семье священника. Обучался в Полтавской семинарии, а в 1847 г. поступил в Киевскую Духовную Академию, которую окончил в 1851 г. Выдающиеся способности позволили ему остаться в стенах Академии и начать преподавание. В 1852 г. Юркевич получает степень магистра, а в 1854 г. он — помощник инспектора Академии. С 1858 г. Юркевич — экстраординарный профессор. В это время выходят в свет его первые работы, среди которых наибольшее внимание привлекала статья «Из науки о человеческом духе», посвященная критике «Антропологического принципа в философии» Чернышевского. В 1861 г. Юркевич был приглашен занять кафедру философии в Московском университете. Он переезжает в Москву, где и остается до конца своих дней.

Широкую известность, как упоминалось выше, принесла Юркевичу его статья **«Из науки о человеческом духе»**, но известность в основном скандальную. Левая радикальная печать России обрушилась на духовно-академического философа с обвинениями в «мракобесии». В своей критике материализма он был последователен. Не отвергая материальной действительности, Юркевич указывает на то, что вокруг этого понятия складывается «новая мифология». Одним из источников мирозозерцания Юркевича была философия Платона и, в частности, его учение о разуме («чистом разуме»). В одной из своих ранних работ **«Идея»** Юркевич, определяя исследование сущности истинного знания как предмет философии, приходит к выводу о том, что философия носит не личностный, а общечеловеческий характер. Для него не мышление составляет существенный признак человека, а его душевная жизнь. Ум, в этом смысле, является только вершиной, а не корнем духовной жизни. Эти идеи развиты им в статье **«Сердце и его значение в жизни человека»**. С точки зрения Юркевича, в его время философия пришла к упадку. Причиной этого он считает широкое распространение материализма. Юркевич обосновывает и защищает основной метафизический принцип – «объяснение из сущности», так как материализм, по его мнению, разрешая онтологические и гносеологические проблемы своими средствами, объяснял явления только из причин и отказывался от метафизических объяснений. «Каждый новый факт в области положительного знания природы или истории, – пишет он, – имеет сторону, неуяснимую по началам и приемам физики, и этот остаток бытия всегда будет ожидать метафизики, которая изъяснила бы его, по крайней мере, приблизительно». Не отрицая полностью «философию реализма» и экспериментальную психологию, Юркевич настаивал на том, что философия и психология могут получать материал для своих обобщений и выводов исключительно из внутреннего опыта. Его решительно не устраивал утверждаемый Чернышевским принцип материалистического монизма в объяснении природы и сущности человеческого организма. Выступая против материалистического монизма, Юркевич не принимал также и «метафизического» дуализма, т.е. дуалистического представления о духе и материи как самостоятельных началах. Материал, утверждал он, является порождением духа. В конечном счете он обвинял Чернышевского в неразличении «вопросов метафизических от вопросов, решение которых принадлежит точным, или опытным наукам». Для гносеологических построений Юркевича была характерна трехступенча-

тая структура человеческого знания: уровень постижения явлений чувственного мира, уровень умопостигаемого мира идей, уровень безусловного, интуитивного постижения обоих миров. Переход от одной ступени к другой почти невозможен, но если он происходит, то каждая ступень так связывается с другой, что различие между ними стирается. По словам А.И.Абрамова, «Юркевич пришел к интуитивно-иррационалистической гносеологической концепции, отвечающей запросам его общей религиозно-идеалистической установки». Философская деятельность Юркевича оставила довольно заметный след в истории русской философии. Следует, видимо, в связи с этим упомянуть и тот факт, что Вл.Соловьев считал Юркевича своим учителем.

Виктор Дмитриевич КУДРЯВЦЕВ-ПЛАТОНОВ (1828–1891). Родился в семье священника. Обучался в духовной семинарии, а затем, в 1848 г., поступил в Московскую Духовную Академию. Во время учебы Кудрявцев за успехи и выдающиеся способности был удостоен именной стипендии митрополита Платона. Это же дало ему право на вторую фамилию – Платонов. После того, как его учитель Ф.А.Голубинский покинул в 1854 г. кафедру философии, возглавить ее было предложено Кудрявцеву. Он получает степень магистра, затем – доктора, и до конца своих дней не покидает кафедру.

Кудрявцевым была создана довольно стройная философская система. И хотя в принципе эта философия носит христианский характер, проникнута христианскими идеями, все же необходимо отметить присущий ей дух современных требований, освобождающий ее от деспотизма религиозных идей. Вообще говоря, для философского мышления Кудрявцева чрезвычайно характерна атмосфера внутренней свободы, которая была возможна только лишь при переживании подлинного единства христианства и свободной мысли. Кудрявцев придает очень большое значение систематичности в изложении философских взглядов. «Мы должны признать, – пишет он, – положительное построение системы философского мирозерцания существенным делом нашей науки». Разрабатывая понятие истины, Кудрявцев приходит к выводу, что она есть «совпадение того, чем должен быть предмет, с тем, что он есть или бывает». Здесь явно прослеживается влияние платоновской мысли о соответствии явления и идеи. Идеальная сторона бытия может быть познана только разумом, она не ощущается эмпирически. Таким образом, познание идеальной стороны в своей основе рационально. Но ря-

дом с рациональным и выше него у Кудрявцева стоит еще «идеальное познание» (по его терминологии), которое по сути дела представляет собой некое мистически-интуитивное ведение.

Основная проблема, стоящая перед Кудрявцевым, заключается в том, насколько человеческие познавательные способности могут проникнуть в «действительное бытие». Исходным пунктом здесь для него является несомненный факт самосознания, сознания собственного бытия. Точно так же утверждается и «бытие нея». Но наряду с этими видами бытия вводится третий — абсолютное бытие. В своей теории познания Кудрявцев всецело придерживается принципов рационализма и основной критерий у него здесь «не созерцание и Откровение, а разум и его законы». В реалистической концепции его теории познания эмпирическому, чувственному познанию отводится довольно много места. Но это познание ограничено. Разум раздвигает эти рамки. К тому же Кудрявцев указывает на реальность внеэмпирических данных в познании, а также на существование в нашем духе «особой способности к восприятию сверхчувственного бытия». Само познание Бога возможно лишь путем непосредственного восприятия. Но в то же самое время здесь присутствует и рациональный момент: познание Бога дается непосредственно, но в соответствии с законами нашего познания. Сама способность к восприятию сверхчувственного называется им «идеальным познанием». Существенным моментом является и включение Кудрявцевым в познание истины аксиологического элемента.

Кудрявцев подвергает критике основные положения как реализма, так и идеализма (гегелевские идеи, в частности). В первом случае он указывает на то, что в эмпирическом бытии не все обладает признаками материальности. Во втором — его не устраивает отрицание чувственной реальности. Тем самым встает проблема соединения духа и материи, так как дуалистические выводы его не удовлетворяют. Он выдвигает тезис о единстве мира вне мира, в существовании высочайшего Существа. Таким образом, вместо субстанциального монизма выдвигается монизм трансцендентальный (по его собственной терминологии). В.Зеньковский считает этот термин не совсем удачным и предлагает заменить его на «супранатуральный монизм». Понятие абсолютного бытия, признание Абсолютного Существа (стоящего над миром) — все это является философским обоснованием теизма. Кудрявцев

утверждает: «Идея абсолютно совершенного Существа есть та искомая нами коренная и основная идея нашего ума, в которой сосредоточиваются и объединяются все прочие идеи».

В космологии Кудрявцева очень большое место занимает защита им идеи творения. Серьезной критике он подвергает учение о душе мира. Это было довольно актуально для его времени, так как многие русские религиозные философы в той или иной мере были склонны к введению понятия «мировой души». Мировоззрение Кудрявцева было изложено строго систематически, что резко выделяет его из длинного ряда русских мыслителей, которые не выходили из рамок фрагментарности при постановке и решении тех или иных философских проблем, что является со всеми возможными тут оговорками чуть ли не одной из отличительных, родовых черт русской философской мысли.

Николай Федорович ФЕДОРОВ (1828–1903). Родился от внебрачной связи кн. П.И.Гагарина и крепостной крестьянки. Обучался в Тамбовской гимназии, после окончания которой поступил на юридический факультет Ришельевского лицея в Одессе. С 1854 по 1868 г. Федоров преподает в уездных училищах историю и географию, нигде надолго не задерживаясь. В 1866 г. он живет в Москве, работая библиотекарем, причем в Румянцевском музее он провел 25 лет (с 1874 г.). В последние же годы жизни, уже будучи на пенсии, Федоров работает в читальном зале Московского архива Министерства иностранных дел.

Философское учение Федорова обладает двумя очень существенными для него атрибутами: христианским характером и натурализмом. Перед Федоровым стояла основная цель – найти потерянный смысл жизни. Но дело не только и не столько в понимании этого смысла, сколько в переходе к практическому осуществлению этого идеала. Для такого выражения этой мысли он сам вводит термин «проективный». Отношение к истории и к природе не объективно, не субъективно, а проективно. Изучению со стороны философии подлежит не то, что есть, а то, что должно быть, – именно в этом уверен Федоров. «Мир дан не на поглядение, – пишет он, – не мирозерцание – цель человека. Человек всегда считал возможным действие на мир, изменение его согласно его желаниям». Именно это «проективное» отношение к миру вызывает появление в его философии термина «регуляция», т.е. активного воздействия человека на окружающую среду. Он полагает, что природа ищет в человеке «хозяина», а не только «исследователя». Космосу необходим разум именно для того, что-

бы быть космосом, а не хаосом. Федоров называет такое проективное отношение к природе и истории «эстетическим толкованием бытия и создания». Следовательно, активное, сознательное сосредоточение человека на изменении окружающего мира, «регуляция» природы и истории — вот истинное призвание человека в мире. Федоров пишет: «Как падение связано со смертью, так и регуляция связана с жизнью, и ведет она не к равновесию только и превышению дохода над расходом, жизни над смертью, но и к *совершенному устранению расхода, смерти*». Таким образом, понятие регуляции становится одним из центральных в его философской схеме, оно выражает принципиально новую ступень развития человечества, ступень, на которой люди сознательно управляют эволюцией, преобразуют природу, исходя при этом из потребностей нравственного чувства и разума.

Настоящее состояние вселенной Федоров определяет как саморазрушающееся, стремящееся к хаосу. Основной причиной этого он считает, что человек «осудил себя на знание без действия». Именно отвлеченность и бездейственность современной науки и философии лежат в основе этих процессов. Он даже считает, что все это связано с первородным грехом. Но положение это временное. Человеку по силам восстановить внутреннюю связь мысли и действия, т.е. осуществить цельность познания. Сама такая возможность связывается Федоровым с тем фактом, что после Христа и совершенного им спасения мира сила спасения пребывает в самом этом мире. Другими словами, после Христа дело спасения полностью зависит от самих людей. В.Зеньковский определил эти идеи как «христианский натурализм». Евангелие для Федорова не только «благовестие», но и «программа». Гносеология Федорова имеет утопический характер: поскольку человеку дано познавать вселенную, то значит ему дано и владеть ею. Этот мотив разрастается до утверждений, что человечеству дано «не только посетить, но и населить все миры вселенной».

Философские идеи Федорова — это метафизический антропоцентризм. Его глубоко волнуют два чувства: одно связано с людской разобщенностью, с отсутствием братства, а второе — это невозможность забыть всех тех, кто ушел из жизни. По поводу последнего он пишет, что нужно, чтобы «все рожденные поняли и почувствовали, что рождение есть принятие, взятие жизни от отцов, т.е. лишение отцов жизни — откуда и возникает долг воскресения отцов, который сынам дает бессмертие». Здесь необходимо отметить, что оба эти чувства базируются на одной

мысли, мысли о замкнутости каждого человека в самом себе. «Жить нужно, — пишет он, — не для себя (эгоизм) и не для других (альтруизм), а *со всеми и для всех*». В конечном счете Федоров, призывая людей ко всеобщему братству и ставя перед человечеством задачу воскрешения всех умерших, тем самым требует всей той полноты, которая осуществима только в Царстве Божию. Последнее придает его философии статус «христианской». В то же самое время Г.Флоровский довольно точно подмечает о Федорове то, что он не осмысливает «спасения», что для него характерно прямое «нечувствие преобразования».

Федоров сурово критикует современную ему цивилизацию, которой свойственна внутренняя разобщенность. Он считает, что мир идет к концу, а человек своей сегодняшней деятельностью только помогает этому. Все служит военным целям. Кругом все больше признаков опустошения, истощения, хищничества. Человек должен владеть природой, а она выступает в настоящее время как «слепая сила» в отношении к людям. Главный же враг — это смерть. Федорова отличает непримиримое отношение к смерти, он призывает к борьбе с ней. По его мнению, если Христос искупил уже мир и воскрес, то тем самым Он призвал людей следовать за ним. Природа — враг временный, утверждает Федоров, и зло лежит именно в бессознательности природы. Отсюда все его надежды и упования на силу сознания человека, которое может привести к спасению всей безграничной вселенной. Здесь, видимо, будет уместным вспомнить ту характеристику воззрений Федорова, которую дал Г.Флоровский: «Учение Федорова есть своеобразная форма религиозного позитивизма, утонченная форма «позитивной религии»». Спасение мира связывается у Федорова с идеей трудового соучастия людей, с идеей, которая выражает смысл его понятия «общее дело». Человек должен участвовать в «регуляции» природы и победить смерть. Что касается регуляции природных процессов, то Федоров указывает на первые шаги человечества в этом деле (метеорологическая регуляция) и на те широкие перспективы, которые открываются перед ним в окружающем космическом пространстве. (Г.Флоровский указывает: «Федоров всегда предпочитает сделанное — *рожденному, и искусственное — естественному...*»). Способ же воскрешения усопших предков у Федорова носит научно-магический характер. С одной стороны, он пытается натуралистически решить этот вопрос («собираение рассеянных частиц» для воссоздания тел усопших). С другой — методика воскрешения не выходит из рамок

фантастики. Вообще говоря, религия «общего дела» строится Федоровым именно на этих двух основных постулатах: регуляция и воскрешение.

В учении Федорова различные исследователи его наследия выделяют разные акценты. Так, В.Зеньковский признает существенно религиозный смысл идей Федорова, а Г.Флоровский (как это уже было видно и выше) склоняется к противоположному мнению. Ему принадлежат следующие слова: «*Божественному* действию он (Федоров – В.П.) противопоставляет *человеческое*. Он *благодати* противопоставляет *труд*». Но, как бы там ни было, для философских воззрений Федорова характерны и ярко выраженные христианские мотивы, и безграничная вера в разум и сознание человека. Вся ценность его философии «общего дела» заключена в выдвигании им концепции «проективного» освоения мира, а также в том, что центром его системы была идея «всеобщего спасения». И не случайно с таким вниманием и симпатией его идеи были встречены и Ф.М.Достоевским, и Л.Н.Толстым, и В.С.Соловьевым.

Владимир Сергеевич СОЛОВЬЕВ (1853–1900). Родился в семье известнейшего русского историка Сергея Михайловича Соловьева. Дед его по отцовской линии был священником. По матери же он происходит от украинско-польской фамилии, имевшей своим предком замечательного мыслителя XVIII в. Григория Сковороду. Среднее образование Соловьев получил в 5-й Московской гимназии (1864–1869), которую окончил с золотой медалью. С 1869–1873 гг. он обучался в Московском университете. В 1866–1871 гг. Соловьев пережил серьезный религиозный кризис: увлекся материалистическими идеями (в том числе и вульгарными), резко порвал с церковью (однажды даже выбросил в сад иконы). Позже он писал об этом периоде своей жизни: «Совестно вспомнить даже какие глупые кощунства я тогда говорил и делал». Видимо, именно такие настроения и способствовали тому, что вначале он поступает на физико-математический факультет и окунается в изучение естественных наук (особенно биологии). Но скоро его интересы переориентируются: уже на 2-м курсе он переходит на историко-филологический факультет. Здесь он основательно знакомится с философией (Шеллинг, Гегель, Кант, Фихте, Спиноза). В 1873 г. Соловьев успешно сдает государственный экзамен, а с осени 1873 по лето 1874 гг. проводит в Московской Духовной Академии в качестве вольнослушателя. В 1874 г. он блестяще защищает магистерс-

кую диссертацию **«Кризис западной философии. Против позитивистов»**. Со следующего года он начинает читать лекции в Московском университете и на Высших Женских Курсах.

В 1875 г. Соловьев уезжает в научную командировку в Англию (работа в Британском Музее). Для этого времени характерно его сильное увлечение мистической литературой. С осени 1876 г. Соловьев возобновляет преподавание в Московском университете, но уже в 1877 г. из-за возникшего в профессорской среде конфликта покидает Москву и переводится в Петербург. В 1880 г. он с успехом защищает докторскую диссертацию **«Критика отвлеченных начал»**. Преподавание в университете в качестве docente было прервано (и как потом оказалось навсегда) в 1881 г. после того, как Соловьев прочел публичную лекцию, в которой призывал помиловать убийц Александра II. С этого времени он полностью уходит в писание книг и статей. В письме К.Бестужеву-Рюмину он пишет: «Я решил оставить преподавательскую деятельность не из одного желания досуга для философских писаний, но и по другим, более для меня обязательным причинам, которые делают мое решение бесповоротным». А.Ф.Лосев, судя по всему, довольно близко подходит к пониманию тех причин, которые заставили Соловьева отказаться от преподавания: «Несмотря на обширные философские знания и редкую научную выучку, Вл.Соловьев чувствовал, что в его жилах билась кровь проповедника, публициста и вообще оратора, литературного критика, поэта, иной раз даже какого-то пророка и визионера и вообще человека, преданного изысканным духовным интересам. Быть профессором было для него просто скучно».

Е.Трубецкой определяет новый период в творчестве Соловьева как утопический. Соловьев с начала 80-х гг. полностью увлечен теократической утопией. В эти годы он особенно интересовался вопросами воссоединения церквей. По приглашению католического епископа Штроссмейра Соловьев дважды посещает Загреб (Хорватия). Основные идеи этого периода были сформулированы в вышедшей в Париже в 1889 г. на французском языке книге «Россия и вселенская церковь». Соловьев верит в некое мистическое единство римско-католической и православной церквей, отмечает те положительные черты, которые присущи католицизму. Все это послужило поводом для обвинений его в отступничестве от православия, которого на самом деле никогда не было. Позиция Соловьева по этому вопросу совершенно прозрачно выражена в его письме В.В.Розанову:

«Я так же далек от ограниченности латинской, как и от ограниченности византийской... Исповедуемая мною *религия Св. Духа* шире и вместе содержательнее всех отдельных религий».

У Соловьева не было семьи, и он вел «страннический» образ жизни, живя по большей части в имениях своих друзей или за границей. Все это время Соловьев посвящает в основном литературно-критической и эстетической работе. И только где-то в 1895 году в последние годы своей жизни, он вновь возвращается к непосредственно философским вопросам.

Философские идеи Соловьева проделали сложный путь эволюции. В свое время Е.Трубецкой предложил различать три основных этапа в развитии философских воззрений Соловьева. И поскольку, в сравнении с другими предложенными вариантами, именно схема Е.Трубецкого наиболее адекватно отражает путь его философских исканий, а также потому, что она является в некотором роде традиционной, следует, видимо, на ней остановиться. Первый период – это подготовительный, время, когда у Соловьева под влиянием различных философских учений складывается свое собственное видение мира, актуализируется та проблематика, которая в дальнейшем будет находиться в центре его внимания. Это и время критических оценок, и формулирования собственных мировоззренческих положений. Второй период (примерно 80-е) – утопический, связанный с устремленностью Соловьева к теократической утопии. И, наконец, третий период (примерно с 1895 г.) – период, который связан с крушением теократических идей, время написания Соловьевым **«Оправдания добра»**, **«Теоретической философии»** и **«Трех разговоров»**.

Система философии Соловьева многозначна. У В.Зеньковского есть попытка, и попытка довольно успешная, вычленив из этой системы те основные моменты, которые составляют ядро философской концепции Соловьева. Кратко об этом: он, во-первых, указывает на общее влияние эпохи 60-х гг., сказавшееся на духовном складе Соловьева, а именно, на идеях искания социальной правды и вере в прогресс. Это момент социальный. Во-вторых, это задача «ввести вечное содержание христианства в **новую** соответствующую ему, т.е. разумную безусловную форму». Другими словами, у Соловьева обнаруживается стремление к «новой форме» христианского сознания. В-третьих, это идея «цельного знания» (не без влияния славянофильства, в частности, И.Киреевского), искание «всеединства», синтеза религии, философии и науки (веры, мысли и опыта), рассмотрение чело-

вечества как «единого существа». Эта идея «всеединства» становится центральной в философии Соловьева. В-четвертых, это «острое *ощущение истории*», историоцентризм во многом определяет подход Соловьева ко всем вопросам. В-пятых, чрезвычайно большое значение понятия «Богочеловечества», являющееся источником философского вдохновения Соловьева. И наконец, в-шестых, идея Софии. Самостоятельное значение имеет вопрос о тех влияниях, которые испытывал Соловьев. Не раскрывая здесь данной темы, можно только лишь указать на Спинозу («первая любовь в области философии»), что в дальнейшем определило тяготения Соловьева к пантеизму, Шеллинга, Канта, Фихте, Шопенгауэра, Гартмана. Особое внимание вызывает увлечение Соловьева мистической литературой, идеями Беме, Баадера, а также Каббалой. Среди русских философов так или иначе воздействовавших на формирование мировоззрения Соловьева можно указать на Хомякова, И. Киреевского, Федорова, Кудрявцева, и особенно Юркевича.

Уже в первых своих философских работах Соловьев ставит вопрос о роли и месте философии в духовной жизни. Для него является аксиомой, что «философия в смысле отвлеченного, *исключительно* теоретического знания окончила свое развитие и перешла безвозвратно в мир прошедшего». На повестке дня стоит вопрос об универсальном синтезе науки, философии и религии. Философия, по его мнению, может обладать некоторой относительной самостоятельностью, но она вместе с наукой должна «обратить все свои средства на достижение общей верховной цели познания, определяемой теологией». Т.е., другими словами, философия имеет непосредственное отношение к религиозной сфере и именно оттуда она и получает свою проблематику. В конечном счете Соловьев пытается осмыслить философию с религиозной точки зрения. Он пишет: «Итак, цель истинной философии — содействовать в своей сфере, т.е. в сфере знания, перемещению центра человеческого бытия из его данной природы в абсолютный, трансцендентный мир». Фундаментальное значение имеет у Соловьева понятие «цельного знания», т.е. синтеза философии и науки с богословием. «Цельное знание» вместе с «цельным творчеством» образуют «цельную жизнь», под которой Соловьев понимает своеобразную транскрипцию идеи «Царства Божия». Вообще говоря, «цельная жизнь» объясняется Соловьевым как «живое и подлинное общение с Абсолютом». Но это конечно, долженствующее преображение должно осуществиться

не как божественное действие, а должно стать окончательным фазисом исторического развития. Относительная самостоятельность философии, выражающаяся в наличии у человека духа «идеальной интуиции», подводит Соловьева к мысли о тождестве или близости того, что через веру открывается в Откровении, с тем, к чему может прийти наш ум, опирающийся на эту «идеальную интуицию». Т.е., другими словами, познание может осуществляться и во внерелигиозной сфере. Соловьев не хочет абсолютно связывать свободное мышление при обращении его к религиозному содержанию. Его задача — «ввести религиозную истину в форму свободно-разумного мышления». Здесь сразу же возникает проблема «веры» и «разума». Соловьев пытается синтезировать эти понятия, причем синтезировать на философской основе. Он сближает философию и веру. Как справедливо пишет В.Зеньковский, «от сближения философии и веры у Соловьева *больше выиграла философия, чем вера*, — иначе говоря, философия более взяла у него веры, чем наоборот».

В «Критике отвлеченных начал» Соловьев указывает на философские односторонности, которые проявляются при анализе эмпиризма (не охватывается разумная нравственность) и рационализма (игнорирование материального). Он выделяет три основных источника познания: опыт, разум и «мистическую сферу», которые соответствуют трем видам бытия — явленного, идеальной сфере и абсолютному бытию. В «Философских началах цельного знания» Соловьев приходит к выводу, что рядом с эмпиризмом и рационализмом необходим «мистицизм» как основа истинной философии. Он пишет: «Мистическое знание необходимо для философии, так как без него она в последовательном эмпиризме и в последовательном рационализме одинаково приходит к абсурду». А для того, чтобы связать все это воедино, Соловьев использует понятие Шеллинга «интеллектуальная интуиция», которая характеризуется им как первичная форма цельного знания. Здесь же содержится положение его о жизни, бытии, включая всю человеческую и всю космическую сферу как всеединую целостность. Соловьев выделяет три ступени в истории человечества: семью (экономическая ступень), политическую ступень (зарождение нечто общего между людьми) и ступень духовного общения людей, или церковь. А.Ф.Лосев отмечает, что «следует обратить внимание на то, что здесь

Вл. Соловьев приводит духовное развитие человечества не просто к церкви, но к трем важнейшим категориям человеческой мысли, а именно, к истине, добру и красоте».

В метафизике Соловьева прослеживается двойной ряд идей. С одной стороны, это учение об Абсолюте как «всеединстве», проникнутое во многом идеями Шеллинга и Спинозы, с другой — это его учение о Богочеловечестве, которое в основном базируется на христианских идеях. В конце концов, эта двойственность у Соловьева так и не преодолевается. «Мотивы пантеизма, сильно звучащие в его учении о «всеединстве», стоят рядом с философской дедукцией Троичного догмата...» (В. Зеньковский). Абсолютное у Соловьева — это последняя основа всякого бытия. Он полагает, что «глубже всякого определенного чувства, представления и воли лежит в нас непосредственное ощущение абсолютной действительности». Абсолютное дано нам непосредственно, оно не может быть выведено каким-либо образом из чистого разума. Еще более определенно звучит этот мотив в его фразе: «Существование божественного начала может утверждаться только актом веры». Таким образом, Абсолютное для Соловьева тождественно с понятием Бога.

Бог как абсолютное начало, раскрывается в своем Триединстве — это положение, считает Соловьев, одинаково выявляется и из разума, и из Откровения. Тем самым он отказывается от монизма в учении об Абсолютном. Но самому Абсолютному необходимо «другое», в котором бы оно могло проявить себя, необходима некая «идеальная действительность». Здесь Соловьев следует в основном за Шеллингом и Фихте. Он показывает, что только в этом проявлении Абсолютное из Единого становится «Всеединным». В человеке, по мнению русского философа, связывается безусловное и условное. Причина этого заключается в двойственной природе человека. И основная для него в данном случае проблема — это выведение условного из безусловного. Природный мир для Соловьева есть «только другое, недолжное взаимодействие тех же самых элементов, которые образуют и бытие мира божественного». Здесь следует отметить, что эти идеи метафизики Соловьева не соответствуют основным идеям христианской метафизики, учению о творении мира. Выведение «условного» из «безусловного» понимается Соловьевым следующим образом: «Божественное существо не может удовлетворяться вечным созерцанием идеальных сущностей — оно останавливается на каждой из них в отдельности, утверждает,

запечатлевает ее самостоятельное бытие... что и есть акт божественного творчества... Божество свою волю, как беспредельную потенцию бытия, полагает во все другое, не задерживая на себе, как на едином, а осуществляя или объективируя ее для себя... Каждое существо (при этом) теряет непосредственное единство с Богом, вечные предметы божественного созерцания... становятся в душу живу». Все человеческие элементы образуют всечеловеческий организм. Этот организм для Соловьева — «вечное тело Божества и вечная душа мира». Из контекста «Чтений о богочеловечестве» следует, что это и есть София. С Софией должен соединиться Божественный Логос. Это соединение Логоса и Софии и есть Христос. Мировая душа, которая отделена от Бога, представляет собой «натуру». Ее соединение с божественным началом приводит к вселенскому организму, к воплощению божественной идеи, т.е. Софии. Человек, таким образом, является непосредственным посредником между Богом и материальным бытием. Сам исторический процесс представляет собой постепенное одухотворение человека через приятие и развитие божественного начала. Понимание Богочеловечества Соловьевым не соответствует христианской доктрине. В.Зеньковский видит причину этого в том, что все это учение построено на принципах пантеизма, что, судя по всему, достаточно точно описывает данный феномен. Хотя, например, А.Ф.Лосев далеко не склонен к такой трактовке: для него «Вл.Соловьев... — строгий монотеист; его София в основном монотеистична». Отрицать сильный пантеистический акцент у Соловьева не представляется возможным. Это не пантеизм Спинозы, Беме, Сведенборга и т.д., но эти мысли Соловьева все же имеют прямое отношение к пантеистической традиции, и потому В.Зеньковский, видимо, ближе к истине.

Учение о душе мира, о Софии носит у Соловьева космологический характер. Природа у него одновременно и множественна, и едина. Во множественности проявляется «внутренняя рознь». В этом причина всего темного и хаотичного в природе. Такое бытие Соловьев определяет как «внебожественное бытие». При этом природа все же сохраняет свое единство. И это единство реализуется «мировой душой». «Душа мира, — пишет Соловьев, — есть и единое и все — она занимает посредствующее место между множественностью живых существ и безусловным единством Божества». Итак, мир множествен, к тому же одним из существеннейших атрибутов мировой души является свобода. Но именно эта свобода и ведет к распадению всемирного

организма как единства. И только появление на земле человека производит коренной перелом мировой истории. Происходит раскрытие мировой души в человеке. Не в каком-то отдельном человеке, а в человечестве, как целом. Другими словами, мировая душа раскрывается как «идеальное человечество». Тем самым над космическим процессом начинает возвышаться исторический. Преодолевая свой собственный дуализм, мировая душа воссоединяется с Божеством (Логосом). Христос – это «центральное и совершенное личное проявление Софии».

В своей работе «**Россия и вселенская церковь**» Соловьев несколько меняет акценты. Серьезные изменения претерпевает понятие Софии. Теперь душа мира предстает не как София, а как «антитип божественной премудрости». София же – это «универсальная субстанция», «субстанция Божественной Троицы», она «истинная причина творения и его цель, она есть принцип («начало»), в котором Бог создал небо и землю». София объединяет собой разделенный и раздробленный мир, а в конце мирового процесса она раскроется как «Царство Божие». Именно поэтому София и не является «душой мира», а представляет собой «ангела-хранителя мира», она есть «лучезарное и небесное существо, отделенное от тьмы земной материи». Хаос, наделенный Богом свободой, с одной стороны, и София, с другой – вступают между собой в борьбу «за власть над мировой душой». Таким образом, для Соловьева творение представляется как постепенный процесс преобразования хаоса в космос. Основное его убеждение заключается в том, что мир является одушевленным целым. Необходимо отметить также и богословскую сторону этого учения Соловьева: София сближается с Божией Матерью.

В антропологии Соловьева ясно ошутим дуализм. Он пишет: «Каждый действительный человек, будучи безусловно сущим..., подлежит и природным, эмпирическим состояниям». Трактую мировой процесс как соединение божественного начала с душой мира, Соловьев считает, что именно «в человеке мировая душа впервые внутренне соединяется с божественным Логосом в сознании – как чистой форме всеединства». Но человек может утверждать себя и отдельно от Бога, вне Бога, тем самым он как бы затемняет космос. Это состояние характерно для времени после человеческого грехопадения. И именно с этого момента человек «ищет свое содержание», начинается период искания Бога, «теогонический процесс». В.Зеньковский указывает *«на решительное отвержение метафизического плюрализма в*

антропологии Соловьева и на мотивы имперсонализма». Даже индивидуальное самосознание является только лишь «одним из актов психической жизни», т.е. началом отнюдь не безусловным. Тем самым происходит «разрушение учения о личности, как замкнутом бытии» (В.Зеньковский) и утверждается сверхличная сфера. В «Чтениях о богочеловечестве» Соловьев пишет: «Все человеческие элементы образуют такой же цельный, вместе и универсальный и индивидуальный организм — организм всечеловеческий». Человечество предстает как высшая и всеобъемлющая форма и живая душа природы и вселенной. Эта душа вечно соединяется с Богом и соединяет с Ним, все что есть. Это и есть София, которая именуется Соловьевым «Великим, царственным и женственным Существом».

Особый интерес представляют воззрения Соловьева в области этики. Но прежде чем кратко их изложить, будет, видимо, небезынтересно отметить, что В.Зеньковский в свое время указал на два положения этики Соловьева, которые явно наталкивают на вывод об их парадоксальности. А именно: на тезис о независимости этики от религии и от метафизики, а также на утверждении русского философа о совместимости этики с детерминизмом. Но парадоксальность здесь только кажущаяся. Это понимал и Е.Трубецкой, утверждавший о тесной связи у Соловьева этики с метафизикой, и сам В.Зеньковский, видевший эту связь и выводивший ее из внутреннего единства веры в торжество добра и историсофского детерминизма. «Собственный предмет нравственной философии есть понятие *добра*, — писал Соловьев в «Оправдании добра», — выяснить все, что разум возбуждаемый опытом, мыслит в этом понятии, и тем самым дать определенный ответ на главный для нас вопрос о *должном* содержании или смысле нашей жизни, — такова задача этой философской науки». Оправдание добра как такового — главная задача нравственной философии, оправдание же добра как истины Соловьев относит к задачам теоретической философии, чему он хотел, но не успел посвятить свой следующий труд. Он доказывает независимость нравственной философии как от положительных религий, так и от теоретической философии: «Не имея претензий на теоретическое познание каких бы то ни было метафизических сущностей, этика остается сама по себе безучастной к спору между догматической и критической философией...».

По своему решает он и вопрос о свободе воли. Он довольно определенно исключает *безусловную* свободу из области нравственности. И в то же самое время так же достаточно определенно утверждает: «Нравственность и нравственная философия всецело держатся на разумной свободе, или нравственной необходимости, и совершенно исключают из своей сферы свободу иррациональную, безусловную, или произвольный выбор». Проблема свободы воли излагается Соловьевым довольно нетрадиционно. Он указывает на широко распространенное мнение о том, что вопросы нравственного сознания всецело зависят от решения вопроса о свободе воли, т.е. от решения альтернативной проблемы: либо наши действия свободны, либо они необходимо детерминированы. Во втором случае человеческая нравственность теряет всякий смысл. Соловьев не соглашается с таким подходом, он считает, что в данном случае здесь происходит неправильное смешение механического детерминизма и детерминизма вообще. По Соловьеву, есть три вида детерминизма:

1) механический (действительно исключая нравственность),
2) психологический (допускающий отдельные нравственные элементы) и

3) разумно-идейный (вполне отвечающий нравственным требованиям). Т.е. человек может делать добро ради самого добра, безотносительно к другим побуждениям. Это Соловьев называет «кульминационной точкой нравственности», которая притом «вполне совместима с детерминизмом и вовсе не требует так называемой свободы воли». Тем самым четко различаются понятия «разумной свободы» и «свободы воли». О последней он пишет: «Я не говорю, что такой свободы воли нет, я утверждаю только, что ее нет в нравственных действиях». Добро понималось Соловьевым как безусловно наличествующее чувство в человеке, как данность, как то, что можно считать первоначальным фактом сознания, исходным пунктом человеческой нравственности. Оно понималось им как наиболее универсальная категория, в то же самое время и довольно очевидная, и простая.

Весь исторический процесс выработывает условия, при которых добро может стать действительно общим достоянием, все историческое развитие (причем не только человечества, но и физического мира) — это необходимый путь к совершенству; исторический процесс есть долгий и трудный путь от зверочеловечества к Богочеловечеству; эволюция как таковая не отрицается, но эволюция низших типов бытия не может сама по себе создавать высших, она производит только материальные

условия; каждое появление нового типа бытия есть новое творение, но это не есть творение из ничего — условия нового творения содержатся в естественной эволюции природы, а само являемое — от Бога: общество по своему существенному содержанию есть нравственное восполнение или осуществление личности в данном жизненном круге, другими словами, общество есть дополненная или расширенная личность, а личность — жатое или сосредоточенное общество; в ходе исторического развития выявляются три последовательные ступени человеческого сознания и жизненного строя: родовая, национально-государственный строй и всемирное общение жизни (как идеал будущего); задача состоит в том, чтобы воплотить совершенную нравственность в собирательном целом человечества; действительный субъект совершенствования или нравственного прогресса (как и исторического вообще) есть единичный человек совместно и нераздельно с человеком собирательным или обществом; государство есть средняя общественная сфера между церковью, с одной стороны, и материальным обществом с другой; правило истинного прогресса состоит в том, чтобы государство как можно менее стесняло внутренний нравственный мир человека, предоставляя его свободному духовному действию церкви, и вместе с тем как можно вернее и шире обеспечивало внешние условия для достойного существования и совершенствования людей. Как можно видеть, у Соловьева этика и философия истории неразрывно между собой связаны.

Соловьев признает, что общественная нравственность имеет принудительные формы и чтобы перерасти эту форму, ее надо пройти. Он пишет: «Между идеальным добром и злою действительностью есть промежуточная область права и закона, служащая воплощению добра, ограничению и исправлению зла». Другими словами, внешнее осуществление определенного порядка допускает прямое или косвенное принуждение. Но тут же Соловьев подчеркивает, что это допустимо лишь во внешней области, в том же, что касается требования нравственного совершенствования, как внутреннего состояния, то здесь любое принуждение и нежелательно, и невозможно. Он пытается найти и определить в государственных мерах определенную должностную принудительную организацию минимального добра, которая могла бы вписаться в общую картину нравственного совершенствования человечества и, более того, служить одним из оснований (внешних) этого общечеловеческого процесса. Не

отрицая того, что в нравственной области добро существует само по себе, не связанное ни с чем юридическим и не нуждающееся ни в каком государственном воздействии, он, однако же, полагает, что если взять всю область добра в совокупности, то целая нравственность человечества в своем историческом процессе не может быть отделена от права и его воплощения в государстве. Как пояснил позже Соловьев в предисловии ко второму изданию **«Оправдания добра»** (1898 г.), главным притязанием его нравственной философии было установить внутреннюю и всестороннюю связь между истинной религией и здоровой политикой.

Взаимное отношение между нравственной областью и правовой Соловьев считает одним из коренных вопросов практической философии. «Это есть, — пишет он, — в сущности вопрос о связи между идеальным нравственным сознанием и действительной жизнью; от положительного понимания этой связи зависит жизненность и плодотворность самого нравственного сознания». Соловьев отнюдь не считает, что сферы права и нравственности совпадают между собой, что можно смешивать этические и юридические понятия, но между этими двумя сферами, по его мнению, существует тесное внутреннее отношение. Соловьев полагает, что оправо есть принудительное требование реализации определенного минимального добра, или порядка, не допускающего известных «проявлений зла». В брошюре **«Право и нравственность»** Соловьев определяет право и как «свободу, обусловленную равенством». Т.е. он пытается связать индивидуалистическое начало свободы с общественным началом равенства; их синтез и есть, по его мнению, право. Два интереса — индивидуальной свободы и общественного благосостояния, для Соловьева представляются противоположными только для отвлеченной мысли, но в действительности они сходятся между собой. Право и рождается из их встречи. Отсюда появляется новая дефиниция: *«Право есть историческо-подвижное определение принудительного равновесия между двумя нравственными интересами: формально-нравственным интересом личной свободы и материально-нравственным интересом общего блага»*. Соловьев хочет подчеркнуть этим, что принудительная функция права, негативная в своем отношении к абсолютной свободе, направлена лишь на ограничение зла, существующего в действительном мире. Недаром он пишет: «Задача права вовсе не в том, чтобы лежащий во зле мир обратился в Царствие Божие, а только в том, чтобы он до времени не превратился в ад». В 1897 г. на

страницах журнала «Вопросы философии и психологии» между Соловьевым и Б.Чичериным развернулась острая дискуссия по той проблематике, которая составляла основу содержания «Оправдания добра» и «Права и нравственности». В этой полемике ярко обнаружилось столкновение традиционного, рационалистического (исходящего в основном из идей немецкой классической философии, в особенности Гегеля) подхода Чичерина и тех новых, в определенной мере, новаторских тенденций в освещении важных мировоззренческих проблем, которые выдвигались Соловьевым. Чичерин подверг критике «отвержение» Соловьевым метафизики в построении нравственной философии, понимание им свободы воли, решение им вопроса о соотношении права и нравственности и др. Он прямо называл Соловьева Торквемадой за привнесение «принудительного» элемента. Вообще говоря, грандиозная философско-историческая конструкция Соловьева представлялась Чичерину в целом как нечто мистическое, вызванное субъективной фантазией. Не вдаваясь ни в какие подробности этой замечательной полемики, можно лишь указать, что в некоторых пунктах мнения Чичерина заслуживают внимания. Главным образом это касается правоведческих вопросов, в которых он был действительно настоящим знатоком. Но его критика базировалась на жесткой рационалистической схеме, опиралась на отживавшую уже и во многом преодолеваемую и преодоленную систему объективной идеалистической философии. Соловьев же строил свою философскую систему на несколько иных основаниях. Но факт остается фактом: эта дискуссия явилась действительно событием в истории русской философии самого конца XIX в. В ходе полемики не только отвергались те или иные положения, не только приводилась все новая и новая аргументация в защиту тех или иных точек зрения, но также, что особенно важно, в ее ходе уяснялось и дополнялось новым содержанием понимание многих чрезвычайно важных философских проблем.

Соловьев в «Оправдании добра» выступил в качестве критика национализма и ложного патриотизма. Его понимание соотношения общечеловеческого и национального вполне выражено в следующих словах: «История всех народов — древних и новых, — имевших прямое влияние на судьбы человечества, говорит нам одно и то же. Все они в эпохи своего расцвета и величия полагали свое значение, утверждали свою народность не в ней самой, отвлеченно взятой, а в чем-то всеобщем, *сверх-*

народном, во что они верили, чему служили и что осуществляли в своем творчестве — национальном по источнику и способам выражения, но вполне универсальном по содержанию или предметным результатам. Народы... живут не для себя только, а для всех». Соловьев противопоставил национализму и ложному патриотизму космополитизм, под которым он понимал требование безусловного применения нравственного закона без всякого отношения к национальным различиям. Такая трактовка национального вопроса вполне соответствовала его идее будущего всеединства человечества.

Цель художественного творчества для Соловьева есть «общение с высшим миром, путем внутренней творческой деятельности». Кроме того, он пользуется для обозначения и объяснения художественного творчества и упоминавшейся выше шеллинговской формулой «интеллектуальной интуиции». В.Зеньковский считает, что установка у Соловьева в вопросах эстетики — *теургическая*. Признавая объективность красоты в природе, он довольно сочувственно относился к высказываниям Чернышевского о прекрасном как объективно существующей ценности. Соловьев отвергал эстетический «сепаратизм»: красота для него реальность, а не «видимость». Исходя из этого, он утверждает, что задача искусства «состоит не в повторении, а в продолжении того художественного дела, которое начато природой». Смысл же искусства понимается им так: «Всякое ощутительное изображение какого бы то ни было предмета и явления с точки зрения его окончательного состояния или в свете будущего мира есть художественное произведение». В конце концов, искусство должно, по его мнению, быть чистым только от того, что низменно и ложно, но не от идейного содержания и жизненного значения.

Вопрос о судьбах России в мировом историческом процессе являлся для Соловьева как бы частным в решении глобальной проблемы «Запад-Восток». Эта антитеза проявилась у него уже в первоначальный период творчества: западному, «отвлеченному», аналитически-рассудочному типу философского познания он противопоставляет восточный, «цельный», синтетически-интуитивный. В это время для него характерно некоторое сближение со славянофильскими идеями (не без явного влияния И.Киреевского и А.С.Хомякова), что выразилось главным образом в поддержке тезиса о мессианской роли России. Но при всем этом Соловьев все же не был полностью согласен со славянофильской доктриной. Главным образом это вывилось в его

отрицательном отношении к безусловному идеализированию восточной церкви. В 80-х гг. позиция Соловьева все дальше и дальше отходит от воззрений славянофилов. Он, склоняясь в это время к идее о воссоединении церквей, критикует национализм, теорию «культурно-исторических типов» Н.Я.Данилевского. Конец 80-х гг. можно охарактеризовать как период, когда Соловьев подвергает резкой критике византийско-московскую церковь. Но в то же самое время он, по словам А.Ф.Лосева, «самый искренний и самый горячий защитник максимально-канонического и строжайше догматического православия». И еще одна особенность мировоззрения Соловьева точно обрисована Лосевым: «Что Россия не есть только один русский народ, но именно «семья народов», объединенная не насилем, но добровольно, — это постоянная идея Вл.Соловьева в 90-е годы, вплоть до последнего года его жизни». Мысли об особой роли России в мировом культурном процессе никогда не оставляли Соловьева. Но в разные периоды жизни, в связи с привлечением его внимания к тем или иным вопросам, сами эти мысли претерпевали некоторые изменения.

Ощущения грядущей катастрофы развиты Соловьевым в его работе «Три разговора» (1899–1900). Написанное в диалогической форме, это произведение затрагивает глобальные проблемы общечеловеческого развития. Один из главных его выводов заключается в том, что для победы добра над злом необходимо признание за добром безусловности и обладания такой силой, которая перевешивает все остальные разрозненные исторические силы. Другой же вывод, напрямую связанный с первым, это признание того, что абсолютное добро может абсолютно воплотиться в реальной жизни. «Краткая повесть об антихристе», которая завершает третий разговор, представляет собой строго аргументированную инвективу Соловьева всем возможным лжепророкам, лжечудотворцам, лжеблагодетелям человечества. В целом же эта повесть есть реакция Соловьева на небывалые еще в истории надвигающиеся мировые потрясения.

Соловьевым создана грандиозная философская система. Можно как угодно к ней относиться, но нельзя не признать его громадной заслуги перед отечественной философской мыслью. Идеи Соловьева послужили теми ориентирами, которыми во многом пользовались последующие поколения русских философов. Одна из главных черт этой философской системы состоит, по словам В.Зеньковского, в том, что *«не христианская доктрина обогащается у него за счет философии, а, наоборот, в философию он вно-*

сит христианские идеи и ими обогащает и оплодотворяет философскую мысль». В определенном смысле русская мысль была приведена к общечеловеческим ценностям, она впервые прямо заявила о себе в творениях Соловьева как о части этой общечеловеческой культуры.

Лев Николаевич ТОЛСТОЙ (1828–1910). Родился в дворянской семье. Недолгое время он был студентом Казанского университета. С 1851 г. в течение трех лет он находился на военной службе на Кавказе, а затем участвует в военной кампании в Севастополе. В 1856 г. Толстой совершает заграничное путешествие, а затем поселяется в своем имении. В 60-е гг. он полностью погружается в литературную работу («Война и мир», «Анна Каренина»), но уже к концу 70-х годов у него наступает тяжелейший духовный кризис, который нашел свое отражение в **«Исповеди»**. Его итогом стало отвержение прежнего нигилизма, обретение веры, «опрошение» в жизни. Но это обретение веры в конечном счете оказалось внецерковным. Толстой отрицает и церковь, и мир, который его окружает. Обретенный им духовный мир В.В.Зеньковский довольно точно определяет термином «мистический имманентизм». У Толстого появляется множество последователей. Его попытка написать свое собственное Евангелие («мое Евангелие» — по его собственным словам) вызывает ответный шаг православной церкви — его отлучение (на что, кстати, русская православная церковь всегда шла с очень большой неохотой и только в самых крайних случаях). В конце жизни Толстой «уходит» из семьи и умирает от воспаления легких.

В истории русской культуры, да и в истории мировой, имя Толстого занимает одно из почетнейших мест. И конечно же это выражает в первую очередь отношение к Толстому-художнику, Толстому-писателю. Но в своем творчестве он является и в другой ипостаси — как мыслитель. Довольно часто звучат сентенции о том, что между Толстым-художником и Толстым-мыслителем необходимо видеть существенную разницу. Тем самым его идейно-религиозные искания как бы выделяются из контекста его творчества и приобретают некое самостоятельное значение. И тут надо сказать, что это далеко не плодотворный подход к наследию Толстого. Эти две стороны его творчества не могут быть искусственно оторваны друг от друга. Они взаимно проникают друг в друга и одна другой определяются. Кроме того, существует и мнение, что Толстой — не философ. На это в свое время прекрасно ответил Л.Шестов: «Сказать про гр. Толстого,

что он – не философ, значит отнять у философии одного из виднейших ее деятелей. Наоборот, философия должна считаться с гр. Толстым как с крупной величиной, хотя его произведения и не имеют формы трактатов и не примыкают к какой-нибудь из существующих школ».

Говоря о тех философских влияниях, которые в большей мере испытал Толстой, в первую очередь стоит указать на Ж.-Ж.Руссо, который, по его собственным словам, был его кумиром с 15-летнего возраста (известно, что одно время в молодости Толстой носил на груди медальон с изображением Руссо). Неприятие той условной «культуры», которая его окружала, поиски «естественных» начал в своей душе – все это, конечно, сложилось у него под влиянием руссоизма. Крупным авторитетом для Толстого был и А.Шопенгауэр. Кроме того, в его философских построениях чувствуется явное присутствие идей стоицизма, в частности, Эпиктета и Сенеки.

Философия Толстого обращена в сторону этики. Этическое – главное в его учении. Это и явилось причиной традиционного определения его философских взглядов как панморализма. Добро у Толстого носит абсолютный характер, он полностью отрицает его относительность. На этом и построено его знаменитое учение о «непротивлении злу». Но здесь же надо сказать, что это учение носит в основном иррационалистический, мистический характер. Вместе с тем, необходимо отметить, что, определяя мировоззрение Толстого, вполне уместным является термин «богословский рационализм». Действительно, обоснование религии у него базируется в основном на разуме. Искание им духовной жизни проходит под знаком рассудочности. Г.В.Флоровский считает, что «в опыте Толстого есть одно решительное противоречие. У него несомненно был темперамент проповедника или моралиста, но религиозного опыта у него вовсе не было. Толстой вовсе не был религиозен, он был религиозно бездарен». И далее: «Учение Толстого есть скорее особого рода *моральный позитивизм*...». У Толстого ярко видна эта дисгармоничность между религиозным исканием и рациональным этическим обоснованием. В качестве примера: он верует в Христа как в Бога, но в то же самое время отрицает самую божественность Христа. Так, он тщательно вычеркивает в Евангелии все упоминания о Воскресении Христа. Примерно об этом же говорит и Л.Шестов: «Несмотря на то, что он всегда ссылается на Евангелие, – христианского в его учении очень мало. Если приравнять его к св. Писанию, то

разве к Ветхому Завету, к пророкам, которых он напоминает характером своей проповеди и требовательностью». Учение Толстого можно определить и как религиозный, мистический анархизм. Причем это анархизм самого радикального типа, так как он отрицает любые начала власти и насилия. Н.А.Бердяев полагает, что «Л.Толстого нельзя назвать гуманистом в западном смысле. Его религиозная философия некоторыми своими сторонами ближе к буддизму, чем к христианству. Но русская человечность ему очень свойственна. Она выразилась в его бунте против истории и против всякого насилия, в его любви к простому трудовому народу». Для Толстого характерна антиисторичность мышления. Кроме того, он восстает против современной ему «культуры» и «цивилизации». Для него в «природе» больше истины, чем в «культуре». И еще одна характеристическая черта учения Толстого — его антиперсонализм (В.В.Зеньковский говорит об «имперсонализме»). В самом понятии личности он видит серьезное препятствие для совершенной жизни, для соединения с Богом. И прав, видимо, Бердяев, который утверждал, что именно антиперсонализм был причиной отдаления Толстого от христианства и, в свою очередь, приближал его некоторым образом к индусскому религиозному сознанию.

Роль Толстого в истории русской общественной мысли чрезвычайно велика. Его самостоятельные религиозные и философские искания, его непримиряющийся ум, его моральная проповедь были и есть притягивающим центром для многих поколений мыслящих людей.

7. Почвенничество и византизм

Главное внимание почвенники (Ф.М. и М.М.Достоевские, А.П.Григорьев, Н.Н.Страхов) уделяли проблеме раскола национальной культуры, проявившегося в отрыве образованного на западный манер меньшинства — интеллигенции — от «народной жизни» — «национальной почвы». Как известно, на эту проблему обращали внимание и славянофилы. Но именно почвенники придали ей первостепенное значение.

Несмотря на то, что почвенники не разработали достаточно полно свое учение и в историю русской общественной мысли XIX века под именем почвенничества вошел скорее конспектив-

ный набросок, нежели систематически разработанное учение, была бы ошибочной и неверной недооценка почвеннической рефлексии — не только потому, что это была очередная серьезная попытка разработки «незападнического» варианта культурного самосознания, но и потому, что именно почвенникам первым в истории российского самосознания удалось в полном объеме осознать значимость такой существенной характеристики русской культуры XIX века как противоречивой и трагически расколотой, — за фасадом единой официальной культуры в действительности скрывалась конфронтация западнической и официальной традиционалистской и традиционной народной культур. Именно эта глубинная культурная конфронтация, выражавшаяся, в частности, в масштабном и историческом по своим последствиям конфликте части образованного общества — интеллигенции — с властью, и превращала быстро развивающуюся, относительно благополучную в социальном и экономическом отношениях страну в неустойчивое, хрупкое и скрыто-дезинтегрированное образование.

Федор Михайлович ДОСТОЕВСКИЙ (1821–1881) — великий русский писатель, в 60-е годы XIX в. выступил в роли идейного лидера почвенничества — оригинального направления в общественной мысли России 60-х гг. XIX века.

Биография Ф.М.Достоевского широко известна, поэтому имеет смысл ограничиться лишь теми вехами жизни и творчества писателя, которые необходимы для освещения почвеннического периода идейной эволюции русского писателя и мыслителя.

Родился Ф.М.Достоевский в Москве, в дворянской семье. После окончания пансиона при частной гимназии поступил в Петербургское военное инженерное училище. Уже во время учебы в училище у Достоевского возникло желание отказаться от военной карьеры ради литературного труда.

Одно из ранних произведений Достоевского — повесть «Бедные люди», в которой значительное место занимала социальная тематика, — вызвало широкий резонанс и получило одобрение В.Г.Белинского, с которым в это время Достоевский сблизился. Возможно, именно под влиянием Белинского у Достоевского возник интерес к социализму, который привел его в кружок М.В.Буташевича-Петрашевского. Достоевский заинтересовался социалистическим учением Ш.Фурье, имея в виду конечно же не возможности выхода на радикальную политическую практику и не общий, в значительной степени сциентистский, настрой

французского социалиста, но усматривая в нем выражение общечеловеческих истин и учение, соответствующее духу, а во многом и букве, евангельских заповедей.

Деятельность кружка Петрашевского была пресечена жандармами, а его участники подверглись репрессиям. Вместе с рядом наиболее активных участников кружка Достоевский был приговорен к смертной казни, которая была заменена ссылкой в Омский острог, пережил инсценировку казни.

После четырехлетнего заключения в остроге еще в течение пяти лет Достоевский принудительно находился на военной службе. В 1857 г. Достоевскому были возвращены гражданские права, а через два года он получил разрешение на возвращение в столицу.

В Петербург Достоевский приехал с обширными творческими планами, и в частности, с намерением организовать издание журнала нового идейного направления, которое впоследствии получило наименование «почвенничество». Ведущую роль в разработке программы нового направления сыграл именно Достоевский, поэтому его с полным правом можно назвать главным идеологом почвенничества.

Основные положения почвеннической доктрины были сформулированы Достоевским уже в программной статье, посвященной изданию нового журнала «Время».

Исследователи, обращающиеся к анализу почвеннической доктрины, нередко ограничиваются подчеркиванием и выделением общих со славянофильством положений доктрины; в других случаях не отрицается и факт существования различий, однако о различиях предпочитают все же говорить как-то вскользь, а в этом случае остается непонятым, к примеру, такой простой факт как использование нового термина «почвенничество». Кроме того, если сами идеологи почвенничества были в сущности сторонниками славянофильства, зачем им потребовалось изобретать какое-то новое учение, не логичнее было бы им провозгласить себя сторонниками и продолжателями дела славянофилов?

Эти недоумения рассеиваются, когда мы обращаемся к анализу не только тех сторон почвенничества, которые объединяют его со славянофильством, но и отличных положений. Проводя такого рода сопоставительный анализ, важно всегда иметь в виду, что общий вывод предопределяет, конечно же, не сопоставление деталей и второстепенных положений учений, но их центральных идей.

Главное положение почвенничества — указание на насущную необходимость сближения образованного меньшинства общества, т.е. интеллигенции, с народом («народной почвой») как на важнейшее условие дальнейшего нормального развития российского общества.

Было бы явной ошибкой утверждение о том, что аналогичная идея суть центральное положение славянофильства. Как известно, и И.В.Киреевский и А.С.Хомяков видели свою главную задачу в создании программы нового — русского — типа просвещения, фундамент которого должна была образовать идея православного мышления. Здесь правомерен вопрос о том, не совпадает ли существо замысла нового просвещения с почвеннической идеей сближения образованного меньшинства общества — интеллигенции, с народом («народной почвой»)?

В трактовке И.В.Киреевского идея разработки православного мышления носит сугубо религиозно-философский характер, а само новое просвещение значимо не только потому, что основывается на самобытных культурных началах, но и потому, что сами эти самобытные культурные начала имеют высокое достоинство общечеловеческих начал, поскольку именно в этих началах, по заключению И.В.Киреевского, испытывает нужду западная культура.

Таким образом, у нас нет оснований для неоправданного сближения, а тем более — отождествления основных положений славянофильства и почвенничества: в отличие от славянофилов почвенники гораздо меньше внимания уделяли осмыслению роли и значения самобытных начал национальной культуры для разрешения «общечеловеческой задачи», для преодоления противоречий в развитии западной культуры. В осмыслении путей развития русской культуры почвенники делали акцент на факторах, ограниченных национальным контекстом. Эта точка зрения отличает почвенников от славянофилов и, в известной мере, сближает их с учением Н.Я.Данилевского.

Констатируя присущее сравниваемым доктринам отличия, вместе с тем, необходимо отметить, что славянофилы были предшественниками почвенников в освещении темы раскола русской культуры. Другое дело, что ведущей идеологемой славянофильской реакции на этот факт (и на общую социокультурную ситуацию) был императив пробуждения у образованной части

общества сознания своеобразия и самобытности начал национальной культуры, а не идеологема «восстановления» нарушенной связи образованного меньшинства с народной почвой.

Аполлон Александрович ГРИГОРЬЕВ (1822–1864). Родился в семье чиновника в Москве. Первоначальное образование получил в родительском доме. Окончил юридический факультет Московского университета. После завершения учебы Григорьев определился на службу. Несмотря на то, что он сменил несколько должностей и мест работы, в служебной карьере Григорьев так и не преуспел.

Публиковаться в толстых журналах Григорьев начал с середины 40-х гг. XIX века, сотрудничал во многих журналах и, в частности, в «Эпохе».

Творческое наследие Григорьева многообразно: разножанровые прозаические и поэтические произведения, литературно-критические и философско-эстетические статьи.

Почвеннические воззрения Григорьева характеризуются рядом особенностей. Во-первых, Григорьев много внимания уделял эстетической разработке категории народной почвы. Кроме того, Григорьев дал своеобразное истолкование социального содержания понятия национальной почвы. В отличие от Ф.М. Достоевского, который, насколько можно судить по его произведениям, под национальной или народной почвой подразумевал, в первую очередь, крестьянство, Григорьев полагал, что дух и нравы российского купечества, столь ярко и живописно изображенные в пьесах Н.А. Островского, есть важнейшая составляющая национальной почвы.

Николай Николаевич СТРАХОВ (1828–1896). Первоначальное образование получил в Костромской духовной семинарии. Увлечение естественными науками привело Страхова на физико-математическое отделение Санкт-Петербургского университета. Завершил он образование в Главном педагогическом институте. В 1857 г. Страхов успешно защитил магистерскую диссертацию по зоологии — «**О костях запястья млекопитающих**».

Но в историю русской культуры Н.Н. Страхов вошел не только (и не столько) как естествоиспытатель, а как философ, литературный критик и один из идеологов почвенничества.

Специфика идейной позиции Страхова по сравнению с другими почвенниками заключалась в стремлении синтезировать почвеннические воззрения с отдельными положениями славянофильства.

Впоследствии, как известно, Страхов оказался горячим поклонником и последователем учения Н.Я.Данилевского.

Николай Яковлевич ДАНИЛЕВСКИЙ (1822–1885) родился в семье поместных дворян Орловской губернии. В ранние годы был отдан в частный пансион. С 1837 по 1842 гг. обучался в императорском Царкосельском лицее, а с 1843 по 1847 гг. – на физико-математическом факультете Петербургского университета по специальностям ботаника и зоология. В 1848 г. как активный участник кружка М.В.Бутаевича-Петрашевского вместе с другими участниками, Данилевский был арестован и заключен в Петропавловскую крепость. По сравнению с товарищами по кружку Данилевский подвергся сравнительно легкому наказанию – административной ссылке в Вологду. Объясняется это тем, что в особой записке, адресованной Данилевским Следственной комиссии, социализм Фурье истолковывался в сциентистском и консервативном духе. Несколько лет Данилевский провел в административной ссылке сначала в Вологде, затем в Самаре. В 1853 г. Данилевский отправился в экспедицию по исследованию состояния рыболовства на Волге и в Каспийском море. Значение этого события в биографии Данилевского удачно передано Н.Н.Страховым: «...эта командировка определила всю дальнейшую судьбу Николая Яковлевича, он и умер в одной из своих поездок для исследования рыболовства».

Интеллектуальная деятельность Н.Я.Данилевского многогранна: он проводил исследования в нескольких научных дисциплинах – ботанике, зоологии, этнографии, экономике, статистике и др. Данилевский – автор большого количества работ, среди которых наиболее крупные – книги **«Россия и Европа. Взгляд на культурные и политические отношения славянского мира к германо-романскому»** и **«Дарвинизм»**. Последняя книга посвящена критическому анализу дарвинизма, к работе над ней автор приступил в 1879 г.; из запланированных двух томов он успел написать первый том и небольшую часть второго. Критика Данилевским учения Ч.Дарвина основывалась не только на материале зоологии, но и на аргументации философско-телеологического характера.

К работе над книгой **«Россия и Европа»** автор приступил в 1865 году, а опубликована она была сначала в виде серии статей в журнале **«Заря»** в 1870 году, затем отдельным изданием в следующем году. В книге излагалось учение, опиравшееся на оригинальный теоретический фундамент – философско-историчес-

кую систему, получившую впоследствии в научной литературе наименование «теория культурно-исторических типов». Эта теория в основных чертах предвосхищала философско-исторические построения О.Шпенглера.

В последующие годы это обстоятельство было в полной мере осознано, и в первой половине XX века имя Н.Я.Данилевского в зарубежной и российской научной литературе уже упоминается в одном ряду с именами таких знаменитых философов истории как О.Шпенглер, А.Тойнби и др.

Своеобразие положения учения Н.Я.Данилевского относительно славянофильства и почвенничества определяется тем, что автор «России и Европы» не последовал за младшими славянофилами, которые восприняли принципиальные положения учений основателей славянофильства и дали более или менее оригинальную разработку отдельных положений этого учения, и не ограничился рамками почвеннических установок, важнейшей из которых была идея преодоления разрыва между образованным меньшинством общества – интеллигенцией и народом (народной почвой), а поставил и оригинально разработал целый ряд вопросов и тем: о теоретическом обосновании славянофильской доктрины, о геополитическом положении славянства в современном мире и др., которые в сумме и образуют оригинальное учение Н.Я.Данилевского.

К изучению славянофильства Данилевский обратился, как можно предположить, после мировоззренческого кризиса 1849 года, существо которого сводилось к отказу от ориентации на своеобразно истолкованный (преимущественно – в методологическом и консервативном аспектах) социализм Ш.Фурье, возврату к православию, постепенному осознанию необходимости поиска альтернативы западничеству. Знакомство с творчеством славянофилов, которое стимулировалось не только интеллектуальным интересом, но и симпатией к нему, поставило перед Данилевским – (в отличие от основателей славянофильства он был методологически мыслящим профессионалом-натуралистом) вопросы о том, соответствует ли славянофильское учение требованиям, предъявляемым к научной теории, и не нуждается ли учение славянофилов в новом, действительно научном фундаменте?

Утвердительный ответ на эти вопросы и конструктивные поиски в этом направлении привели русского мыслителя к созданию оригинальной философско-исторической системы – теории культурно-исторических типов, некоторые аспекты кото-

рой сохраняют научное значение и в наши дни. Феномен славянофильской «неортодоксальности» Данилевского в немалой степени объясняется именно этими поисками и достижениями.

Для того, чтобы понять логику поиска Данилевским ответа на вопрос о научной обоснованности славянофильства, необходимо вспомнить о разработанной русским мыслителем концепции стадий развития научного знания. По мнению Данилевского, решающая стадия в развитии научного знания связана с переходом от искусственной системы классификации объектов данной науки к естественной системе классификации. Результаты проведенного Данилевским исследования системы классификации, господствовавшей в исторической науке середины XIX века, однозначно свидетельствовали в пользу господства в ней искусственной системы классификации объектов науки. Задача добросовестного исследователя, таким образом, заключалась в критике такого положения дел в исторической науке и поиске рецепта перехода к естественной системе классификации.

Размышляя над путями решения этой задачи, Данилевский проводил аналогию между состоянием дел в исторической науке и ситуацией в ботанике и зоологии во время смены типов классификаций в этих науках, связанной с именами Жюссельма и Кювье. Существо произведенного в ботанике и зоологии переворота сводилось к замене принципа классификации объектов науки по степеням (или стадиям) развития принципом классификации по типам развития. Эту же концептуальную стратегию избирает Данилевский и для решения задачи преодоления кризиса методологических оснований исторической науки, как можно назвать ситуацию господства в исторической науке неадекватной – искусственной системы классификации объектов науки, и утверждения новой классификации.

Новая концептуальная перспектива предполагает выдвижение принципа классификации материала исторической науки не по степеням, а по типам развития, и в рамках такого подхода на первый план, естественно, выходит не стремление увидеть этапы развития человечества, но намерение зафиксировать факт существования многообразных исторических организмов – культурно-исторических типов в терминологии Н.Я.Данилевского.

Важно подчеркнуть, что Данилевский не призывал к полному отказу от использования в историософской рефлексии принципа классификации объектов исторической науки по степеням развития, но рассматривал этот принцип деления как подчинен-

ный общей классификации по типам развития, т.е. разнообразные типы развития — культурно-исторические типы в своей исторической эволюции проходят несколько стадий развития.

Если ревизию методологических оснований исторического знания на основе представлений о стадиях развития научного знания можно считать первым слагаемым формулы генезиса теории культурно-исторических типов, то в качестве второго (и последнего) слагаемого этой формулы следует рассматривать тезис о тождестве социально-исторических и органических образований, и представление о возрастном жизненном цикле как о законе существования социально-исторического организма.

Здесь необходимо отметить, что органические (и, соответственно, социально-исторические) сущности Данилевский трактовал не только как материально-органические образования, но полагал, что любое органическое образование состоит из органической материи и идеальной формы, которая причастна божественному измерению бытия.

Из названных выше основных слагаемых — посылка — выводятся все главные положения теории культурно-исторических типов Н.Я.Данилевского.

Данилевский развивает свою теорию в нескольких направлениях: во-первых, он решает задачу выделения из совокупности исторических явлений самобытных культурно-исторических типов, а также характеризует другие образования, которые входят в круг исторических явлений. Во-вторых, он формулирует законы исторического движения культурно-исторических типов. Кроме того, Данилевский формулирует свое понимание прогресса и вводит различие культурно-исторических типов по признакам количества и характера разрядов (или основ) культурной деятельности.

Н.Я.Данилевский насчитывал десять «полноценных» культурно-исторических типов: 1) египетский, 2) китайский, 3) ассирийско-вавилонско-финикийский, халдейский или древнесемитический, 4) индийский, 5) иранский, 6) европейский, 7) греческий, 8) римский, 9) новосемитический или арабийский и 10) романо-германский или европейский, и два американских типа: мексиканский и перуанский, погибшие «насильственной смертью» до завершения цикла развития.

По мнению создателя теории культурно-исторических типов, круг явлений истории человечества исчерпывается тремя категориями: народы, составляющие перечисленные культурно-

исторические типы, характеризуются как «положительные деятели в истории человечества»; народы, играющие в истории роль носителей разрушительного начала, есть «отрицательные деятели человечества». Наконец, существуют и племена, которым не суждена ни положительная, ни отрицательная историческая роль — они лишь этнографический материал, ибо сами по себе не достигают исторической индивидуальности.

Н.Я.Данилевский выделил пять законов «культурно-исторического движения» или «исторического развития». В первом законе определяется критерий выделения самобытного культурно-исторического типа — языковое родство, однако, только для того племени, которое «по своим духовным задаткам способно к историческому развитию и вышло из младенчества». Второй закон устанавливает, что условием развития цивилизации данного культурно-исторического типа является политическая независимость. Формулировка положения о невозможности передачи начал одного культурно-исторического типа другому составляет третий закон исторического развития. В четвертом законе утверждается, что оптимальной политической формой для полного и всестороннего развития культурно-исторического типа, включающего разнообразные этнографические составляющие, является федерация или политическая система государств. Пятый закон устанавливает, что цикл развития культурно-исторического типа включает в себя относительно продолжительный период роста и короткий период цивилизации — эпоху «цветения и плодоношения», «раз и навсегда истощающую жизненную силу» данной цивилизации.

Отметим, что историософская рефлексия Н.Я.Данилевского не ограничивалась очерченными рамками теории культурно-исторических типов. Дело в том, что в этой теории только намечен, но не разработан достаточно полно взгляд на религиозно-метафизический план исторического бытия. Между тем в представлении об этом плане Данилевский включает положение о борьбе града земного и града небесного. Эта борьба не разворачивается изолированно от реального исторического движения, она рассматривается как его часть. Несмотря на то, что отдельные положения представления о религиозно-метафизическом плане исторического бытия противоречат теории культурно-исторических типов, эти противоречия остаются у Данилевского не разъясненными.

Данилевский не ограничивается разработкой общей панорамы исторического процесса. Он предпринял детальный анализ двух культурно-исторических типов — славянского и германо-романского. Другие культурно-исторические типы столь подробно автор «России и Европы» не рассматривает.

Разрабатывая эти вопросы, Данилевский, с одной стороны, опирался на общие положения теории культурно-исторических типов, с другой стороны, высказывал не связанные с теорией типов социально-философские и социально-политические идеи, которые и образуют основное содержание особого учения Данилевского о взаимоотношениях славянского и германо-романского миров.

Это учение может рассматриваться как вторая составляющая «социального» мировоззрения Данилевского (первая составляющая — теория культурно-исторических типов).

Указанное учение включает в себя подробный анализ геополитического положения славянства в современном мире; сюжет о грядущей войне России с Европой, сравнительный анализ политического и социально-экономического устройства России и стран Европы.

Анализ Данилевским славянского и германо-романского культурно-исторических типов проводится по определенной схеме, которая включает в себя анализ особенностей «психического строя» народов, составляющих эти типы, вероисповедных различий, особенностей «исторического воспитания» народов; исследование с целью определения стадии жизненного цикла, которую переживает данный культурно-исторический тип, соответственно — указание перспектив его «динамики», и, наконец, содержательная и количественная характеристика разрядов культурной деятельности, присущих данным типам.

Отличительная черта «психического строя» германо-романских народов — «насильственность» или «чрезмерно развитое чувство личности, индивидуальности». Славянским народам присуща «прирожденная гуманность». Эта общая отличительная черта русского народа проявляется и в образе его исторических действий.

По расчетам Данилевского, европейская цивилизация уже вступила в фазу органического умирания, напротив, создание условий для исторического развития «молодого» славяно-русского культурно-исторического типа — важнейшая историческая задача России.

Если германо-романский культурно-исторический тип — «двуосновный политико-культурный тип, с преимущественно научным и промышленным характером культуры», то будущий славянский тип являет задатки первого в истории полного четырехосновного

культурно-исторического типа. Особенно оригинальной чертой его должно быть первое в истории человечества удовлетворительное решение общественно-экономической задачи.

Нам остается только кратко рассмотреть отдельные социально-философские и социально-политические идеи Данилевского, изложенные в учении о взаимоотношениях славянского и германо-романского миров.

Автор «России и Европы» выделял два типа обществ — те, в которых население представляет собой обезземеленную массу, и те, в которых большинство населения обладает землей. Соответственно, в странах первого типа экономический строй основывается на «нужде большинства граждан», вынужденных выходить на рынок в качестве наемной рабочей силы. В странах второго типа экономический строй основан на «экономической обеспеченности» граждан, здесь нет противоречия между экономическими и политическими идеалами, поскольку юридической состоятельности граждан соответствует «экономическая состоятельность».

Из особенностей экономического строя рассматриваемых типов обществ вытекают и некоторые существенные политические характеристики. В обществах первого типа сконцентрированная в городах обезземеленная масса граждан накапливает революционный потенциал, способный перерасти в социальную революцию; другой вариант политического развития — поражение революции (в форме ее упреждения или подавления) и установление военной диктатуры.

Иным представляется Данилевскому политическое положение в странах второго типа. Посредством крестьянского надела и общинного землевладения «те общественные классы, которые угрожают Европе переворотами», в России превращаются в «самые консервативные классы». Соответственно, предпочтительным вариантом развития общества Данилевский считал развитие по второму типу.

О точке зрения Данилевского на проблему политико-юридического устройства общества можно составить представление, рассмотрев статьи за 1881 год, посвященные критике «конституционных вождедений» русской «либеральной прессы».

Данилевский считал, что основное строение всякого государства есть «выражение воли народа, его образующего». Выражением воли русского народа является самодержавный политический режим.

Основным принципом демократического общественного устройства является «принцип державности или верховенства народа», который провозглашается как политический идеал». Очевидно, здесь Данилевский фиксирует свою точку зрения на существо либерального политического порядка. Этот политический идеал недостижим даже в условиях всеобщей подачи голосов, ибо масса не имеет отчетливо выраженной политической воли, невозможно ее воспитать и путем просвещения.

Критически оценивая тезисы Данилевского, следует отметить, что демократическое общественное устройство не сводится к принципу «державности», в его определение входят принципы разделения властей, предоставления юридических и политических прав оппозиции и др. Содержание «современных политических учений» Данилевский адекватно не воспроизводит, поэтому его рациональная критика есть критика частности, а не существа предмета.

Что же касается конкретизации Данилевским собственной аксиомы о соотношении воли русского народа и самодержавия, то здесь перед нами образец политических убеждений русского мыслителя, а не рационально обоснованный тезис.

Можно сделать вывод о том, что Данилевский находился в плену неадекватных и упрощенных представлений о «современных политических учениях» либерально-демократического характера.

В заключение необходимо отметить, что мировоззрение Данилевского в целом носит синкретический характер, ему присуще совмещение интеллектуальных моделей, выработанных в новоевропейской культуре, например, «идеологии науки», а в более широком плане — теории и практики рационально-научной ориентации в действительности с моделями традиционного типа, выработанными в контексте традиционной культуры, — мессианское учение об истинном, единственно-спасительном типе христианства — православии, интеграция в состав социального мировоззрения позитивно окрашенных представлений о традиционных формах социальной практики — архаичное самодержавие, общинный уклад сельской жизни и др. Поэтому мировоззрение Н.Я. Данилевского с полным на то основанием может рассматриваться в качестве традиционалистского. Социальное мировоззрение Данилевского можно охарактеризовать как консервативно-романтическое, но включающее фрагменты либеральных представлений. Заключительным штрихом к краткой характеристике социально-политической позиции Данилевского является указа-

ние на то, что в последний период творчества у русского мыслителя усилилось критическое отношение к либеральным идеям и настроениям.

Константин Николаевич ЛЕОНТЬЕВ (1831–1891). Родился в семье дворян Калужской губернии. В 1851–1854 гг. учился на медицинском факультете Московского университета. В 1860 г. оставил медицинскую деятельность ради литературного труда. В 1863 г. поступил на дипломатическую службу и в качестве консула отправился в Турцию. В 1873 г. вышел в отставку и вернулся в Россию. В 1880–1887 гг. был цензором. С 1887 г. обосновался в Оптиной Пустыни, где незадолго до смерти принял постриг.

К.Н.Леонтьев – автор художественных, публицистических (сотрудничал в охранительных изданиях «Русский вестник» и «Гражданин»), философских и литературно-критических произведений. Естественно, в первую очередь нас интересует философское мировоззрение К.Н.Леонтьева.

В философском мировоззрении К.Н.Леонтьева онтологическую функцию, т.е. функцию формирования фундаментальных представлений о бытии, выполняет несколько учений: во-первых, это религиозное учение; во-вторых, учение об эстетике жизни; в-третьих – «выводы научного знания».

Леонтьев выделял два общих типа религиозного сознания – ортодоксальное, основанное на принципах византийского богословия, и неортодоксальное, которое, следуя логике рассуждений русского мыслителя можно обозначить как либеральную теологию. В терминах самого Леонтьева – первый тип «истинное христианство», второй – «розовое христианство». Главное различие между ними в неодинаковой трактовке религиозно-нравственной сущности жизни в личностно-экзистенциальном и социально-историческом ее измерениях. Важно отметить, что различные трактовки религиозно-нравственной сущности жизни являются основанием неодинаковых толкований богословского наследия – писания и предания.

По К.Леонтьеву, «адекватное» религиозное сознание ни в коем случае не отказывается от истины, открытой всеми «положительными религиями», – в земной жизни неизбежны зло, страдание, трагедии и неправда.

Напротив, «розовые христиане» в сущности разделяют новоевропейское представление о том, что «возможно улучшение жизни для всех», т.е. идею прогресса, и тем самым сеют иллюзии и извращают «истинное христианство».

Второе учение в ряду доктрин, образующих онтологический план философского мировоззрения К.Н.Леонтьева, — это учение об эстетике жизни. Существуют два рода бытия — бытие упрощенное, смешанное, бесконфликтное, — и сложное, «цветущее», насыщенное конфликтами и противоречиями. С эстетической точки зрения предпочтителен второй род бытия, так же, впрочем, как и с этической, и с религиозной. Как подчеркивает Леонтьев, только в сложных, противоречивых, опасных условиях и обстоятельствах вырастают прекрасные с эстетической и этической точек зрения характеры.

Третий элемент онтологического уровня в комплексе философских представлений Леонтьева суть выводы научного знания. Русский философ полагал, что точки зрения научного реализма и церкви совпадают: церковь проповедует радикальный пессимизм в отношении земной жизни и выводы науки на мировоззренческом уровне истолковываются в пессимистическом духе. К примеру, пессимизм Э.Гартмана Леонтьев характеризует как нечто более честное в научном смысле, чем прекрасныйдушный прогрессизм европейцев.

В соответствии со своей онтологией Леонтьев в основании исторического бытия усматривает конфликт сил, способствующих подъему, либо упадку жизни. Это одна из важнейших, но не единственная «формообразующая», методологическая линия историософского мышления Леонтьева. В самом деле, у Леонтьева эта оригинальная философия включена в рамки общехристианского представления о неизбежном движении истории к апокалиптическому концу. Поэтому итоговая схема исторического процесса графически изображается Леонтьевым как волнообразное (за счет чередования периодов наивысшего расцвета и падения жизни) движение к апокалиптическому концу, за которым следует уже не на историческом, а на трансисторическом уровне новое и окончательное торжество возрожденной жизни.

Какаясь историософских представлений Леонтьева, необходимо отметить, что он разделял установку Н.Я.Данилевского на отождествление органического и социально-исторического образований. Вслед за Данилевским, и лишь с незначительными собственными модификациями, Леонтьев выделил фазы эволюции социально-исторического организма: подготовительный период, эпохи «цветущей сложности» и «вторичного смесительного упрощения».

По Леонтьеву, существенным историческим конфликтом современности является столкновение, с одной стороны, европейских, а с другой российских (позднее русско-восточных) культурно-исторических сил. Это столкновение культурно-исторических начал, определяющее расцвет либо падение жизни формирует на ближайшую перспективу будущее народов.

Взгляд Леонтьева на основной исторический конфликт современности претерпел эволюцию, обусловленную изменением представлений философа об исторической роли славянства.

Сначала Леонтьев разделял точку зрения Данилевского на славян как на творцов новой самобытной цивилизации. Затем Леонтьев разочаровался в исторических возможностях славянского мира, который оказался чрезмерно подверженным культурному влиянию Запада. Того Запада, который был захвачен разрушительной идеей – верой в прогресс. Идея прогресса, по Леонтьеву, «ложный продукт демократического разрушения старых европейских обществ», «орудие постепенного разрушения европейских демократических обществ».

В связи с тем, что славянство, лишённое иммунитета в отношении западного либерально-демократического культурного «вируса», не оправдало упований и ожиданий Леонтьева, свои надежды на возможную победу культуры сложной, аристократической над упрощённой либеральной и демократической он связал с восточноазиатскими «здоровыми» культурными силами.

Что касается социальной философии Леонтьева, то основным ее положением является тезис об эстетической, этической и культурно-исторической неравноценности демократических и деспотических обществ.

Леонтьев полагал, что усложнение элементов, составляющих общество, требует особой деспотической организации. Деспотический принцип общественной организации суть принцип «византизма». Русский философ отмечал, что «византийский дух, византийские начала и влияние, как сложная ткань нервной системы, проникают насквозь весь великорусский общественный организм». Принцип «византизма», т.е. совокупность принудительных начал в общественной жизни, Леонтьев более конкретно характеризовал в государственном отношении как самодержавие, в религиозном – как истинно православное христианство византийского типа, в нравственном – как отречение от идей обретения земного благополучия, земного счастья. К византийским началам относятся также такие принципы как аристократизм и

неравенство, иерархия, строгая дисциплина, смирение и послушание. По мнению Леонтьева, именно на фундаменте из этих начал возможно создание истинно прочных и «красивых» общественных и жизненных форм.

Несколько слов о политических воззрениях К.Н.Леонтьева. В связи с тем, что главную миссию России он видел в противодействии «исторической экспансии» Запада, русскому самодержавному государству прежде всего предписывались охранительные цели во внутренней и внешней политике. Основные пункты внутривладеитической программы: защита самодержавного строя, авторитета государя, православной церкви, творческая разработка охранительной идеологии, борьба с просвещением по западноевропейскому образцу, с буржуазно-либеральной и социалистической идеологиями. Своих политических единомышленников Леонтьев призывал «учиться делать реакцию», «властвовать беззастенчиво».

8. Философия права

Борис Николаевич ЧИЧЕРИН (1828–1904). Родился в Тамбове, в семье, происходившей из старинного дворянского рода. В 1845 г. Чичерин поступил на юридический факультет Московского университета, где слушал лекции Т.Н.Грановского, С.М.Соловьева, К.Д.Кавелина, П.Г.Редкина. К этому времени относится его увлечение философией Гегеля. Окончив университет в 1849 году он посвящает себя научной деятельности. В 1851–1852 гг. успешно сдает магистерские экзамены и в 1853 г. представляет диссертацию «Областные учреждения России в XVII веке». Опубликовать же и защитить ее Чичерину удалось только в 1856 г. В 1858 г. он получает приглашение возглавить кафедру государственного права Московского университета. В 1858–1861 гг. Чичерин совершает поездку в Западную Европу. Он встречается с А.И.Герценом, знакомится с И.М.Сеченовым и Д.И.Менделеевым. С 1861 и до 1868 г. он – профессор кафедры государственного права Московского университета. Одновременно в 1863–1865 гг. он преподает государственное право наследнику престола Николаю Александровичу, а в 1864–1865 гг. сопровождает его в путешествии по Западной Европе, где наслед-

ник заболевает и умирает. В начале 1868 г. в знак протеста против действий факультетского начальства Чичерин с некоторыми своими коллегами (С.М.Соловьевым, И.К.Бабстом и др.) уходит в отставку. Затем он уезжает в свое родовое поместье село Караул, где продолжает заниматься научной деятельностью и активно участвует в работе тамбовского земства. В начале 1882 г. Чичерин избирается на должность Московского городского головы, но уже в середине 1883 г. вынужден уйти в отставку, так как его речь на обеде по поводу коронации Александра III была сочтена слишком либеральной. С этого времени и до конца жизни он удаляется от активной общественно-политической деятельности и полностью посвящает себя научным занятиям в своем поместье.

Гегелевская философия стала одним из основных факторов при формировании воззрений Чичерина. Хотя с годами его отношение к Гегелю претерпевало определенные изменения, он все же постоянно ориентировался на основные философско-методологические положения немецкого мыслителя, и в этом смысле он, конечно же, вполне обоснованно может быть назван последователем гегельянства в России. При этом, несмотря на то, что Чичерин часто использует диалектические идеи Гегеля, его методологию, для него все же более привлекательна сама глобальная система немецкого философа, и именно поэтому его часто и небезосновательно называют сторонником правого, или консервативного, гегельянства.

Его магистерская диссертация, явившаяся новым словом в русской исторической и правоведческой мысли, стала как бы провозвестником возникновения так называемой государственной школы в русской историографии (Б.Н.Чичерин, К.Д.Кавелин, С.М.Соловьев и др.). В 50-е гг. у Чичерина полностью формируется его концепция русской истории. Во-первых, унаследовав традиционные западнические воззрения на особенности русской истории (четкое различие характера русской и западноевропейской истории, роли государства и личности в этих крупнейших регионах и т.д.), он все же был склонен к утверждению общечеловеческого принципа в мировой истории. Народность для него является носителем общечеловеческих начал, и когда она отрывается от этих начал, то становится «врагом человечества». Во-вторых, он уделяет чрезвычайно важное значение роли государства в историческом процессе. Сравнивая историю России с западноевропейской, Чичерин подмечает, что в России многое учреждалось государственными мерами, тогда как

на Западе те же процессы совершались без активного вмешательства государства. С деятельностью государства Чичерин связывает практически все явления и процессы общественной жизни России: от оседлости народонаселения до придания общинам некоторой юридической определенности. Устройство русского государства, по его мнению, организовалось «сверху», а не «снизу». Сам же факт создания русского государства он считает великим и историческим подвигом русского народа. В-третьих, для Чичерина характерно особое видение роли личности на Западе и в России. В западноевропейской истории он отмечает ту большую роль, которую играет личность и созданные благодаря ее развитости различные союзы. Отличительные же черты русской исторической жизни — чрезмерная слабость представительного начала, практически крепостное состояние всех сословий, отсутствие политических свобод. Все это является результатом подчинения личностного начала государственному. Будущее же России Чичерин непосредственно связывает с отменой крепостного права, введением представительных форм правления, развитием политической культуры народа.

К 60-м гг. относится выход в свет его работы **«О народном представительстве»** и подготовка трехтомного **«Курса государственной науки»**, в это же время им пишется пятитомная **«История политических учений»** и двухтомная **«Собственность и государство»**. В этих, а также других работах Чичерин разрабатывает свою политическую платформу, которую можно выразить одним словом — либерализм. Причем либерализм умеренный. Исходя из понимания свободы человеческой личности как основного принципа общественного развития, благодаря которому человек только и может осуществлять свои стремления к абсолютному (а это составляет ядро его понимания роли и призвания человека на земле), он полагает, что условия для осуществления этого принципа обеспечивает только последовательная либеральная программа. Его конкретная программа для России состояла в требовании свободы совести, свободы от крепостного состояния, свободы общественного мнения, свободы книгопечатания, свободы преподавания, публичности всех правительственных действий, публичности и гласности судопроизводства. Идеалом же государственного устройства (по крайней мере для России) он считал конституционную монархию.

С конца 70-х гг. и вплоть до кончины в 1904 г. Чичерин выпускает в свет целый ряд фундаментальных работ по философии: «Наука и религия» (1879), «Мистицизм в науке» (1880), «Положительная философия и единство науки» (1882), «Основания логики и метафизики» (1894), «Философия права» (1900), «Вопросы философии» (1904), в которых систематически изложено его мировоззрение.

Философия Чичерина представляет собой вполне законченный тип философии рационалистической. В своей работе «**Сущность и методы идеализма**» он высказывает свое понимание идеализма, сущность которого, по его словам, «состоит в сочетании противоположностей». Он считает величайшей заслугой идеализма раскрытие им диалектического закона развития мирового бытия, выделение противоположностей из первоначального единства и последующее сведение этих противоположностей к высшему единству. Этими основными реальными противоположностями выступают, с одной стороны, материальный мир (сфера частных и бессознательных сил) и, с другой стороны, мир мыслящих субъектов, которые имеют отношение к верховному разуму. То, что связывает эти два мира и представляет собой сочетание противоположностей — есть дух, который на низшей ступени выступает как целесообразно действующая органическая сила, а на высшей — становится миром связанных с органической жизнью субъектов. Эти субъекты, осуществляя идеальные цели в материальном мире, приводят противоположности к высшему соглашению. Конечная цель этого процесса лежит в абсолютном духе, который руководит всем этим поступательным движением и окончательно приводит мировое бытие к идеальному совершенству. Будучи последовательным рационалистом, Чичерин определяет разум как верховное начало и в субъективном, и в объективном мире. Для него «разум есть закон всякого бытия». Он считает, что законы разума и законы внешнего мира совпадают. Отсюда с логической последовательностью вытекает и его критика агностицизма. Чичерин, говоря о субстанции, силе, причине и других категориях, понимает их как выражение основных определений самих предметов; для него логические определения соответствуют реальной сущности вещей. Чичерин отводит чрезвычайно важную роль самосознанию, которое является у него основой всякого философского знания. Философия есть познание сущностей или познание вещей в их источнике. И именно самосознание дает этот источник непос-

редственно как достоверный факт. Раскрывая основы логики и метафизики, Чичерин следует в основном за Гегелем, даже в чисто формальном отношении. Но у него здесь возникают и своеобразные «дополнения» или даже «исправления» гегелевской системы. Главное такое дополнение состоит в замене Чичериным традиционной гегелевской триады тетрадой. Для него действия разума состоят в соединении и разделении. В этом — смысл всех логических операций. Отсюда вывод, что определения единства и множества представляют основные начала разума в процессе познания. В свою очередь эти два противоположных определения связываются двумя противоположными путями. Первый путь — это сочетание единого и многого, второй — отношение единого и многого. Получаются две перекрещивающиеся противоположности (единство-множество; сочетание-отношение), что и составляет тетраду.

Философия истории Чичерина составляет органическую часть его систематически изложенного философского осмысления мирового бытия. Ее основы коренятся в главных его исходных теоретических постулатах. А основными положениями философии истории как бы завершается построение общей теории мироздания. История, по его мнению, является выражением человеческого духа и никоим образом не может обойтись без философского понимания. Смысл и значение основных идей, руководящих историей, способна раскрыть только метафизика. Для изучения истории в ее высшем значении исходной точкой должно служить изучение философии, так как только связь идей приводит к пониманию истории как единого целого. Различая развитие физических организмов от исторического развития, Чичерин указывает, что если в первом случае развитие совершается органическим путем, или, другими словами, естественным и бессознательным выделением особенностей, то во втором случае это развитие сознательно и свободно и характеризуется борьбой противоположностей. История в философском значении представляет собой верховную науку духовного мира, т.е. она дает ключ к пониманию всего остального. Чичерин подчеркивает также универсальный характер истории, т.е. сочетание в ней умозрения с опытом. Закон исторического развития сводится Чичериным к закону диалектического развития, сформулированному им в его метафизике. Сущность исторического процесса состоит в развитии тех же логических определений, наполняющихся новым содержанием. Поскольку история руководству-

ется идеями, сам основной исторический закон выражается законом развития этих идей. Другими словами, Чичерин историю человечества представляет как историю человеческой мысли, историю развития идей. В этом развитии у него чуть ли не единственное значение имеет развитие философских идей. А потому история философии, выражающая quintэссенцию истории развития человеческой мысли, служит у него основным объединяющим фактором истории человеческого общества. Немаловажную роль играет у Чичерина и история религии, которая также тесно связана с историей развития человеческой мысли. Анализируя развитие философской мысли в истории человечества и сравнивая движение новой философии с историей древней, Чичерин замечает, что мысль здесь идет от средневекового раздвоения к высшему единству. Этот процесс является обратным по отношению к движению древней мысли от первоначального единства к раздвоению. В этом он видит закон развития человеческой мысли (первоначальное единство — раздвоение — высшее единство), который является у него частным приложением общего закона развития.

Чичерин чрезвычайно высоко оценивает значение свободы как постоянного и необходимого элемента человеческого общежития. Свобода у него составляет краеугольный камень многих его определений, относящихся к области общественных отношений, и сама возможность развития общества связывается им с принципом свободы человеческой личности. Свобода устанавливает только формальное равенство, а отнюдь не материальное. Последнее вообще неприемлемо для Чичерина, считающего, что всеобщее равенство не может быть даже идеалом, потому что оно противоречит природе вещей и человека. Цель истории, замечает он, состоит не в личном удовлетворении, а в общем благе, а это благо заключается в разнообразии и гармоническом единстве частей, чему противостояло бы равное распределение жизненных средств. Действительно необходимым требованием к государству Чичерин полагает принцип экономической свободы, осуществление которого на практике может вести только к неравенству. Но именно это и составляет для него движущее начало дальнейшего развития общества.

Философскую систему Чичерина довольно точно описал В.Зеньковский: «Через все книги Чичерина проходит скрытый, отодвинутый часто вглубь *моральный патетизм*, а с другой стороны, живое и яркое ощущение *структурности* мира, его «ди

алектической» стройности. Это сочетание математизирующей интуиции и морального патетизма вылилось в систему персонализма, облеченного в суховатую и прозаическую форму гегельянства».

Библиография

АКАДЕМИЧЕСКАЯ И УНИВЕРСИТЕТСКАЯ ФИЛОСОФИЯ

1. *Одоевский В.Ф.* О литературе и искусстве. М., 1982.
2. *Одоевский В.Ф.* Русские ночи. Л., 1975.
3. *Гулыга А.В.* Шеллинг. М., 1984. С. 289-301.
4. *Зеньковский В.В.* История русской философии. Л., 1991. Т. I, ч. 1. С. 115-121, 127-136.
5. *Каменский З.А.* Московский кружок Любомудров. М., 1980.
6. *Каменский З.А.* Русская философия начала XIX в. и Шеллинг. М., 1980.
7. *Сакулин П.Н.* Из истории русского идеализма: Кн. В.Ф.Одоевский. М., 1913. Т. I, ч. 2.
8. *Флоровский Г.В.* Пути русского богословия. Вильнюс, 1991. Ч. 4.
9. *Шпет Г.Г.* Очерк развития русской философии // Соч. М., 1989. С. 103-204.

СЛАВЯНОФИЛЬСТВО И ЗАПАДНИЧЕСТВО

1. *Герцен А.И.* Письма издалека. М., 1984.
2. *Станкевич Н.В.* Избранное. М., 1982.
3. *Чаадаев П.Я.* Полн. собр. соч. и избр. письма: В 2 т. М., 1991.
4. *Бердяев Н.А.* Русская идея // О России и русской философской культуре. М., 1990. С. 71-77.
5. *Гершензон М.О.* П.Я.Чаадаев и др. ст. М., 1989.
6. *Зеньковский В.В.* История русской философии. Париж, 1989. Т. I. С. 158-179; 245-304.
7. *Лосский Н.О.* История русской философии. М., 1991.
8. *Страхов Н.Н.* Литературная деятельность А.И.Герцена // Литературная критика. М., 1984. С. 353-384.
9. *Флоровский Г.В.* Пути русского богословия. Вильнюс, 1991. Гл. VI.
10. *Шпет Г.Г.* Философское мировоззрение Герцена. М., 1920.
11. *Хомяков А.С.* Полн. собр. соч.: В 8 т. М., 1900-06; О старом и новом: Ст. и очерки. М., 1988.
12. *Киреевский И.В.* Полн. собр. соч. М., 1911. Т. 1-2; Критика и эстетика. М., 1979; Избр. ст. М., 1984.
13. *Аксаков К.С.* Соч. М., 1886-1887.
14. *Аксаков К.С.* Полн. собр. соч. М., 1860-1880. Т. 1-3.
15. *Самарин Ю.Ф.* Соч. М., 1877-1911. Т. 1-10, 12.

ПОЗИТИВИЗМ И МАТЕРИАЛИЗМ В РОССИИ

1. *Бакунин М.А.* Избр. философские соч. и письма. М., 1987.
2. *Бакунин М.А.* Философия. Социология. Политика. М., 1989.
3. *Кавелин К.Д.* Наш умственный строй. М., 1989.
4. *Лавров П.Л.* Философия и социология // *Лавров П.Л.* Избр. произведения: В 2 т. М., 1965.
5. *Михайловский Н.К.* Полн. собр. соч. СПб., 1909. Т. I.
6. *Писарев Д.И.* Исторические эскизы. Избр. статьи. М., 1989.
7. *Сеченов И.М.* Избр. философские и психологические произведения. М., 1947.
8. *Ткачев П.Н.* Кладези мудрости российских философов. М., 1990.
9. *Ткачев П.Н.* Соч.: В 2 т. М., 1975-76.
10. *Чернышевский Н.Г.* Избр. философские сочинения. М., 1983.
11. История философии в СССР. М., 1968. Т. 3.
12. *Зеньковский В.В.* История русской философии. Париж, 1989. С. 326-380.
13. *Лосский Н.О.* История русской философии. М., 1991. С. 66-78.
14. *Соловьев В.С.* Н.Г.Чернышевский // *Соловьев в.С.* Соч. М., 1989. Т. 2.

РЕЛИГИОЗНАЯ ФИЛОСОФИЯ

1. *Соловьев В.С.* Соч. Т. 1-2. М., 1988.
2. *Соловьев В.С.* Соч. Т. 1-2. М.: Правда, 1989.
3. *Соловьев В.С.* Философия искусства и литературная критика. М., 1991.
4. *Федоров Н.Ф.* Сочинения. М., 1982.
5. *Юркевич П.Д.* Философские произведения. М., 1990.
6. *Асмус В.Ф.* Мирозозрение Толстого // Литературное наследство. М., 1961. Т. 69.
7. *Зеньковский В.В.* История русской философии. Париж, 1989. С. 11-72.
8. *Лосев А.Ф.* Вл.Соловьев. М., 1983.
9. *Лосев А.Ф.* Вл.Соловьев и его время. М., 1990.
10. *Лосский Н.О.* История русской философии. М., 1991. С. 92-153.
11. О России и русской философской культуре. М., 1990.
12. *Радлов Э.Л.* Владимир Соловьев. Жизнь и учение. СПб., 1913.
13. *Розанов В.В.* Несовместимые контрасты жития. М., 1990. С. 367-381.
14. *Трубецкой Е.Н.* Мирозерцание Вл.Соловьева. Т. 1-2. М., 1913.
15. *Флоровский Г.В.* Пути русского богословия. Вильнюс, 1991.
16. *Шестов Л.* Добро в учении гр. Толстого и Ф.Нитше (Философия и проповедь). СПб., 1907.

ПОЧВЕНИЧЕСТВО И ВИЗАНТИЗМ

1. *Достоевский Ф.М.* Полн. собр. соч.: В 30 т. Л., 1972-90.
2. *Григорьев Ан.* Собр. соч. М., 1915-16. Вып. 1-14; *Он же.* Эстетика и критика. М., 1980; *Он же.* Воспоминания. Л., 1980.

3. *Страхов Н.Н.* О методе естественных наук и значении их в общем образовании. СПб., 1865; *Он же.* О вечных истинах: Мой спор о спиритизме. СПб., 1887; *Он же.* Философские очерки. СПб., 1895; *Он же.* Литературная критика. М., 1984.
4. *Данилевский Н.Я.* Россия и Европа. Взгляд на культурные и политические отношения славянского мира к германо-романскому. СПб., 1995; *Он же.* Сборник политических и экономических статей. СПб., 1890; *Он же.* Дарвинизм. Крит. исслед. СПб., 1885-89. Т. 1-2.
5. *Леонтьев К.Н.* Собр. соч.: В 9 т. М., 1912; *Он же.* Восток, Россия и славянство. М., 1996.

IV. О РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ НАЧАЛА XX ВЕКА

Русская художественная культура начала XX века — это одна из немногих вершин мировой культуры. Сегодня это никем не оспаривается. А поскольку русская философия традиционно ориентировалась именно на художественное познание и развивалась в теснейшей связи с художественной мыслью, то мы можем предположить (а изучение это подтверждает), что и русская философия XX века явила миру нечто оригинальное и значительное.

Без приобщения к вершинным достижениям отечественного философствования нельзя развить в себе философский дар (если зачатки его имеются), а значит и развить в себе орган восприятия вершинных достижений мировой философии. Вполне очевидной справедливостью подобного утверждения была бы в отношении поэзии, но мы должны со всей серьезностью относиться к высказыванию крупнейшего философа XX века Мартина Хайдеггера о том, что поэзия — это родная сестра философии, в то время как наука всего лишь ее служанка. Самые глубокие и тонкие постижения в философии — как и в поэзии — выразимы только на родном языке и непередаваемы в переводе, поэтому в иноязычных работах они доступны лишь тому, кто изощрял свою способность к интуиции на отечественных образцах.

И еще одно соображение в похвалу отечественной философии. Книги философов коммунистического извода — даже самых талантливых — растлевают души не только своими идеями, но и своим стилем. Идеи легко поменять, стиль — почти невозможно. Ведь справедливо сказано, что стиль это человек, а если человек всю жизнь был скован кроличьим страхом, то у него

атрофируется, так сказать, «духовный вестибулярный аппарат», то есть орган восприятия «градиента бытия» или ценностной иерархии. Философия призвана прежде всего ориентировать человека в мире ценностей, и именно стиль, интонационная окраска каждой фразы способствует (или препятствует) соотносению предметного анализа со «смыслом жизни», сопрягая работу интеллекта с духовным возрастанием личности. Духовная доброкачественность философского произведения определяется прежде всего его «тональностью», призванной настроить душу, породить в ней такую музыкальную, звучащую тишину, при которой становятся более явственными различия между истиной и ложью, добром и злом, красотой и неблагообразием. Благотворное освобождающее воздействие русской философии XX века на душу читателя неоспоримо. Она раскрывает нашу душу для восприятия тончайших «материй».

В качестве примера духовной проницательности приведу фрагменты из работ **В.В.Розанова**: «В Лермонтове срезана была самая кронка нашей литературы, общее — духовной жизни, а не был сломлен хотя бы и огромный, но только побочный сук. «Вечно печальная» дуэль; мы решаемся твердо сказать, что в поэте таились эмбрионы таких созданий, которые совершенно в иную и теперь не разгадываемую форму вылили бы все наше последующее развитие. Кронка была срезана, и дерево пошло в суки».

«...«Спор», «Три пальмы», «Ветка Палестины», «Я, Матерь Божия», «В минуту жизни трудную», — да и почти весь, весь этот «вещий томик», — словно золотое наше Евангелище, — Евангелище русской литературы, где выписаны лишь первые строки... Мне как-то он представляется духовным вождем народа. Чем-то, чем был Дамаскин на Востоке: чем были «пустытники Фиваиды». Да уж решусь сказать дерзость — он ушел бы в путь Серафима Саровского... Он дал бы канон любви и мудрости. Он дал бы в «русских тонах» что-то вроде «Песни песней» и мудрого «Экклезиаста», ну и тронул бы «Книгу Царств»... И все кончил бы дивным псалмом. По многим, многим «началам» он начал выводить «Священную книгу России». Ах Мартынов, что он сделал! Бедный, бедный Мартынов!.. Час смерти Лермонтова — сиротство России»².

Именно эта развитая способность воспринимать как очевидную реальность высшие проявления духа и видеть в них не просто высшую ценность, но одновременно и высшую «бытий-

ноственность», при наличии которой представляется дикой и нелепой сама мысль, будто ради причастия бытию этим реальностям нужно еще «воплощаться» в низшие виды материи или в идеи, — именно эта способность полагает резкую грань между русской философией XX века и основными тенденциями русской и западной философии века XIX-го.

Можно сказать, что основная тенденция в философии XIX-го века — это «спекуляция на понижение», если воспользоваться термином, который русский философ Б.П.Вышеславцев употребил в отношении марксизма и фрейдизма. Даже П.Чаадаев и Вл.Соловьев выдавали оправдательный диплом религии, ссылаясь на ее благотворное влияние на общественный прогресс. Тем самым как бы подразумевалось, что общественный прогресс — это нечто более несомненное, чем религия, чем «невоплощенный» дух. И заявления Достоевского, что в христианстве главное — это то, что «Слово плоть бысть» (и значит не требует еще какого-то дополнительного воплощения) и что Венера Милосская несомненно принцип французской революции, воспринимались общественным мнением разве что как парадоксы.)

Русская философия XX века смогла сбросить оковы утилитаризма (в широком смысле этого слова), освободиться от представлений, будто духовные явления оправдываются лишь способностью воплощаться в идеи, а эти последние — своим влиянием на общественный прогресс. Причем, надо заметить, что принцип «идейности» литературы и искусства не есть изобретение русских народных демократов. В этом деле они прямые потомки немецких философов-идеалистов и прежде всего Гегеля. И освободиться философы XX века смогли лишь обратившись к великой русской литературе, в которой они распознали свое подлинное философское наследие.

Лев Шестов, говоря о Владимире Соловьеве, подчеркивал, что последний, мечтая направить русскую философию в собственное ее русло, даже не подозревал о существовании таковой.

«Русская философская мысль, — писал он, — с почти небывалой до того смелостью поставила и по-своему решила целый ряд вопросов, о которых в Европе мало кто думал или хотел думать. Но Соловьев не догадался даже, что это была философия, что это была мысль... А между тем русская философская мысль, такая глубокая и такая своеобразная, получила свое выражение именно в художественной литературе. Никто в России так свободно и властно не думал как Пушкин, Лермонтов, Гоголь, Тютчев, Достоевский, Толстой (пока

его не требовал к священной жертве Аполлон, Толстой «мыслил» так же, как Соловьев) и даже Чехов. Но Соловьев на них совсем и не глядел. Больше того, он все, что мог, сделал, чтоб погасить живую и оригинальную русскую мысль»³.

Если для поэтов давно было ясно, что стихи «растут» из любого сора (по словам Ахматовой), но что поэтическое содержание находится вне описываемого поэтом сора, то для философов было внове, что философия — это тоже «двоемыслие», что моделируемое в понятиях предметное содержание становится философски значимым только на фоне того, что в принципе не может стать «предметом» мысли, не может быть выведено на экран сознания, а улавливается как бы вторым зрением или вторым сознанием. Рефлексия, превращающая происходящие в нашем сознании процессы в «предмет» рассмотрения и тем самым «убивающая» эти процессы (можно было бы сказать «понижающая» их бытийный статус), не выводит нас за рамки науки и не приобщает нас к философии. Точно так же не приобщают нас к философии и обобщения любого уровня (хотя они часто добываются не без помощи философии). Грандиозная система, построенная по всем правилам академической «философской науки» оказывается философски пустой, если она не порождает ощущения присутствия Бытия и не включает нас в процесс обмена энергиями с Бытием. И, напротив, один короткий афоризм оказывается зачастую философски содержательнее многотомного трактата.

«Косвенным зрением, — свидетельствует **П.А.Флоренский**, — иногда улавливаешь такие подробности и оттенки, которые недоступны взору прямому: между прочим — услышишь часто главнее; со звуками смеха порою прорывается такая тайна души, которая не обнаружит себя ни на какой исповеди; в бесконечно-милых, метафизически-родных складках или поворотах церковных песнопений прозвучит нередко такая абсолютность смысла, достаточно подчеркнуть которую не сумеет ни один догматист. Так и в философской системе блеснет часто такой глубокий мотив к ее принятию или отвержению ее, такой луч жизни и улыбка постижения, которые не выразишь ни пером, ни словом. Блеснет же обычно, в какой-нибудь подробности, в сочинении нескольких слов, в придаточном, так сказать, предложении, чаще же всего — просто в отдельном термине. И блеснувшее это — часто не только ново, неожиданно и нечаянно, но даже противоречит прямым формальным заявлениям автора системы; однако будучи в формальном

противоречия с ними, одно только и объясняет их, в их совокупности. Непреодолимая уверенность охватывает исследователя, что найдены корни мысли»⁴.

Именно эти вспышки непосредственно явленного смысла, а не понятийные модели и не логические комбинации, делают мысль философской.

«...Центром кристаллизации системы или системою немногих таких центров бывает смысл, явившийся как смысл безусловный, то есть смысл, около которого кристаллизуется и вся личность. Но чтобы быть безусловным, он должен быть не мыслью отдельного сознания, а данною ему реальностью: он должен быть культом, элементом культа... Не мысли, теоретические высказывания и требования, всегда зыблующиеся, как и не бессмысленные полезности, вещи и машины определяют наше жизнепонимание, в его средоточии, в его источных родниках, а культ...»⁵.

Кого-то может шокировать слово культ в применении к познанию, но следует помнить, что это не какая-то фантастическая новость в теории познания. О любви как одной из основных гносеологических категорий, о сердечном познании говорили многие и задолго до Флоренского. Достаточно вспомнить славянофилов. Главное здесь — это мысль о том, что удерживать присутствие смысла, свет которого превращает научную мысль в философскую, может не интеллект, а какие-то другие силы и способности человеческого духа. Как не вспомнить здесь слова К.Батюшкова:

О память сердца, ты сильней
Рассудка памяти печальной.

Именно о таких способностях сердца, о своеобразных «метафизических чувствах» и говорит Флоренский.

«Чтобы иметь познание — надо коснуться предмета познания; признаком, что это прикосновение достигнуто, служит потрясение души, страх... В череду впечатлений мира вклинивается не-от-мирное, ни с чем не сравнимое, ни на что не похожее, иное. И, вклинившись, разрывает ткань обычного, а тем — и наше, приросшее к обычному сознание; проникает, как меч обоюдоострый, до разделения души и духа, до той спайки, где собственно и соприкасается наше ноуменальное недра с областью феноменов, обнаружений и мирских проникновений... Страх Божий... постоянный двигатель нет и да нашему бытию... Это окно в

нашей действительности, откуда видятся миры иные. Это — брешь земного существования, откуда устремляются питающие и укрепляющие его струи из иного мира. Короче — это есть культ.

Первое, основное и прочнейшее определение культа именно таково: он — выделенная из всей реальности та ее часть, где встречается имманентное и трансцендентное...»⁶.

Приведенные отрывки из работы П.А.Флоренского «Философия культа» достаточно красноречиво характеризуют основную особенность русской философии — ее *онтологизм*. Это — понимание познания как реального события в жизни бытия и, соответственно, понимание философии не как разновидности интеллектуального спорта или системостроительства, а как восстановления пульсации энергообменных процессов. В свете этого разрывы в системе наукообразной мысли (пытающейся смоделировать высшие проявления бытия с помощью его низших проявлений) оказываются конститутивными элементами философии. Флоренский иллюстрирует эту мысль примерами из истории живописи, где, скажем, нарушение законов перспективы (причем, у художников, одержимых идеями перспективы) оказывается свидетельством подлинности художественного переживания и творчества.

Думаю, что для нас очень авторитетно должны прозвучать слова одного из самых талантливых подсоветских философов, отметившего тот факт, что философия — это всегда разряды какой-то неведомой энергии, обусловленные присутствием высшей реальности. Причем эти разряды, эти прорывы всегда связаны с напряжением, которое возникает между творческой концентрацией духа и стремлением удержаться в мире повседневности, т.е. стремлением действовать по логике низших сфер бытия.

«Становление философского знания, — пишет М.К.Мамардашвили, — это всегда внутренний акт, который вспыхивает, опосредуя собой другие действия. Действия, в результате которых появляется хорошо сработанный стол или создается удачная конструкция машины, требующая, кстати, отточенного интеллектуального мужества. В этот момент может возникнуть пауза, пауза причастности к какому-то первичному акту. Передать и эту паузу, и новую возможную пульсацию мысли обязательным научением просто нельзя. Ставить такую задачу абсурдно»⁷.

Философия стремится высветить, акцентировать совокупность этих «пауз», метафизическое место точек прорыва в «пустоту», совокупность дырок от бублика. Изложить философию

нельзя по той простой причине, что она не имеет предмета, ибо она «паразитирует» на предметах всякой иной деятельности. Поэтому, чтобы передать присутствие этого «паразита» нужно суметь отразить предмет не только в зеркале понятийных моделей, но использовать еще какие-то особые «фильтры», которые позволяют видеть предметы в «метафизических» лучах. Таким фильтром может служить только живое слово во всем своем экспрессивном богатстве. Отсюда становится понятным, почему философия слова, философия имени стала центральной темой размышлений русских философов XX века. И здесь опять же обнаруживается глубокое родство русской философии с русской литературой и прежде всего поэзией. Стиль становится одной из центральных гносеологических категорий. В.В.Розанов утверждал, что фразу нельзя записать, если она не музыкальна, и, продолжив эту мысль, можно сказать: фраза не является философской, если она не художественна.

«То обстоятельство, — пишет **С.Л.Франк**, — что элементы содержания... в их своеобразном сочетании сами слагаются в некоторый стиль, сами имеют... поэтический облик или «стиль», — это обстоятельство открывает переход над пропастью, отделяющий «поэзию» от отвлеченного мирозерцания... Никакое философское мирозерцание, построенное из отвлеченных элементов, не существует без некоторого единого интуитивного центра; всякий истинный, т.е. смутно и лишь словесно мыслимый, а адекватно созерцаемый комплекс «идей» не только имеет вообще «стиль», конкретную физиономию, но и имеет его своей основой и последней сущностью... Поэтому между художником и мыслителем существует органическое духовное родство...»⁸. И еще: «Стиль есть то, куда поцеловал Бог вещь»⁹.

Обнаружение того, что философское знание добывается не работой одного интеллекта, а духовной работой целостной личности и поэтому неотчуждаемо от личности, привело к осознанию того, что философское творчество требует особой формы общения, что философское и научное сообщества разнятся между собой. Центр философской жизни в России начала XX века переместился из академической сферы в сферу свободных религиозно-философских обществ и кружков. Подавляющее большинство крупных русских философов в предреволюционной России, либо вовсе не было связано с университетами (например,

Н.А.Бердяев, Лев Шестов, В.В.Розанов), либо связаны с ними своей нефилософской профессиональной деятельностью (например, профессор политической экономии С.Н.Булгаков).

Осознание личностного характера философского творчества привело к обнаружению неразрывной связи философии и религии. Историк русского богословия Г.В.Флоровский подчеркивает, что хотя на пути к осознанию теснейшей связи философии и религии русская философия прошла этап увлечения религиозностью немецкой романтики и немецкой метафизики, она не долго задержалась на этом этапе. «...Всего важнее, что сказывалось здесь не только искание мировоззрения, — пишет **Г.В.Флоровский**, — но еще больше потребность в интимном духовном правиле или ритме жизни... И со всей остротой выдвигается аскетическая проблема. Становится ясно, что решаются не только вопросы мысли, но и живая судьба человека... Философии приходится решать религиозные задачи. Этот интимный возврат к религиозным задачам был даже важнее религиозного сдвига в мирозерцании»¹⁰. От романтической квазирелигиозности многие выдающиеся русские философы обратились к тому источнику, который на протяжении тысячелетия питал русскую культуру, а именно к Православной Церкви. К православию обратились Н.А.Бердяев, С.Л.Франк, П.Б.Струве, Н.О.Лосский, а П.А.Флоренский и С.Н.Булгаков даже приняли священнический сан. В эмигрантский период русскими философами и богословами начала осознаваться центральная философская значимость аскетического опыта стяжания благодати, но философское освоение этого опыта, видимо, задача ближайшего будущего, о чем свидетельствует растущее внимание к этой проблеме многих специалистов по истории русской философии у нас сегодня.

Обратимся теперь к некоторым фактам внешней истории развития русской философской культуры в России XX века.

Совершенно исключительное значение не только в истории философской, но и общественной жизни России начала XX века приобрели «Религиозно-философские собрания» в Петербурге в 1901–1903 годах, на которых под председательством тогдашнего ректора Санкт-Петербургской духовной академии, а впоследствии Патриарха Московского и Всея Руси Сергия (Страгородско-

го) происходили беседования представителей интеллигенции и служителей Русской Православной Церкви. О своих впечатлениях от этих собраний Д.С.Мережковский писал: «Как будто стенки зала раздвигались, открывая бесконечные дали, и это маленькое собрание становилось преддверием вселенского собора. Произносились речи, подобные молитвам и пророчествам. Рождалась та огненная атмосфера, в которой кажется все возможным: вот-вот совершится чудо, разделяющие людей перегородки растают, рушатся и произойдет соединение: дети найдут свою мать»¹¹.

На этих собраниях обсуждались многие предметы, но во всех спорах чувствовалось присутствие главного вопроса: как сделать христианство вновь влиятельным в жизни? Констатировался резкий разрыв между светской и церковной сферами жизни. Церковь заботится о небесном и забывает о земной жизни, в то время как интеллигенция вся захвачена земными, общественными проблемами. Разрыв этот был непереносим. Утверждалось, что церковь должна оправдать и освятить земное служение, а интеллигенция должна различить за своими общественными идеалами свет христианской истины. Собственно говоря, это была новая постановка задач, выдвинутых в XIX веке Владимиром Соловьевым. Но интеллигенция, возвращаясь в Церковь, хотела не столько учиться, сколько поучать. Интеллигент в неистребимом самомнении чувствовал себя Мартином Лютером, призванным не только обновить церковную жизнь, но и чуть ли не создать новую религию. Проповедовалась идея «нового религиозного сознания». «Интеллигенция, — пишет Г.В.Флоровский, — возвращалась в Церковь с ожиданием реформ. Психологически на этом лежало ударение. И в этом заключена была очень серьезная опасность, в этой точке и сорвалось «новое религиозное сознание». Это был в новой форме тот же старый и типичный утопический соблазн...»¹².

Собрания прекратились на 22-м заседании по распоряжению обер-прокурора Святейшего Синода К.П.Победоносцева. Беседования не привели к выработке согласованного мнения, но подготовили общественное мнение к осознанию необходимости церковного собора. Кроме того, обсуждение острого вопроса о допустимости и пределах реформирования церковной жизни помогло православному общественному мнению обрести стойкий иммунитет против вируса обновленчества. И когда спустя два десятка лет после работы Собраний в Церкви при под-

стрекательстве большевиков возникло обновленческое движение, оно не смогло увести за собой сколько-нибудь значительную часть церковного народа.

После революционных событий 1905 г., когда было облегчено создание вольных общественных ассоциаций, в России возникло целое созвездие религиозно-философских обществ. Первые философские общества в России были созданы еще в конце XIX века (Московское психологическое в 1884 г., а Петербургское философское в 1897 г.), но эти общества объединяли только академические круги и избегали философского осмысления насущных общественных и мировоззренческих проблем. Совсем иная атмосфера царилла во вновь образованных религиозно-философских обществах и кружках.

Для иллюстрации приведем свидетельства участников собраний двух наиболее известных московских философских объединений — «Общества памяти Вл.Соловьева» (1905–1918) и «Кружка ищущих христианского просвещения» (1906–1920-е), именовавшегося также иногда «корниловским», «самаринским» или «новоселовским» обществом (по фамилиям основных его участников).

«Здесь, — пишет о «соловьевском» обществе **Н.С.Арсеньев**, — охватывало вас веяние яркого «александрийского» культурного цветения. Пышный культурный цвет, но не всегда без червоточины, не всегда без некоторой гнили, не всегда свободный от некоторого «декаденса», зато часто без «трезвения». В этом была черта некоторого отличия, тонкая линия водораздела между атмосферой корниловского кружка и «Общества памяти Соловьева» но какое богатство тем и тонов представляло это «соловьевское» общество! И много было интересных исканий, искренних порывов, столкновений, мнений. Это была религиозность, но в значительной степени (хотя и не исключительно) вне-церковная, или, вернее, не-церковная, рядом и с церковной, а главное, вливалась сюда порой и прямая струя «символического» оргиазма.

...Вообще же собрание Соловьевского общества, в котором дух псевдо-религиозного «оргазма: смешивающий религиозное с безудержным иступлением плоти, отнюдь — повторяю — не был господствующим, а лишь одним из представленных течений, — вообще же эти собрания оставили во мне, вопреки всему, благодарную память. Масса интересных лиц, большой подъем религиозного, научного и философского интереса, глубоко ис-

кренные и вдохновенные выступления С.Н.Булгакова (его председателя) в защиту христианства против марксистского грубого нигилизма, богатство тем — «Бранд» Ибсена, Франциск Асизский, христианство и социальный вопрос, Владимир Соловьев в ранний период своего философствования, средневековая мистика, Гегель как мистик, Ницше и христианство, античная религиозность, Смысл жизни с христианской точки зрения и т.д., а главное — огромная культура и умственная чуткость и некий динамизм духовный, воплощенный в лице одного из столпов общества... г.А.Рачинского — все это оплодотворяло и зажигало»¹³.

«Одним из самых блестящих дискуссионных ораторов среди московских философов был **Борис Петрович Вышеславцев**... Юрист и философ по образованию, артист-эпикурец по утонченному чувству жизни и один из тех широких европейцев, что рождались и вырастали только в России, Борис Петрович развивал свою философскую мысль с тем радостным ощущением ее самодовлеющей жизни, с тем смакованием логических деталей, которые свойственны скорее латинскому, чем русскому уму. Говоря, он держал свою мысль, словно некий диалектический цветок, в высоко поднятой руке и, сбрасывая лепесток за лепестком, тезис за антитезисом, то и дело в восторге восклицал: «Поймите, оцените...»¹⁴.

Совсем другая атмосфера царил в «Кружке ищущих христианского просвещения», хотя в значительной части это были одни и те же люди. Но если публичные заседания «соловьевского» общества походили больше на шумную арену или интеллектуальный концерт, то это второе сообщество представляло собой как бы духовную лабораторию. В письме к В.В.Розанову от 7 июня 1913 года П.А.Флоренский так описывает отношения между членами «корниловского» кружка: «Конечно, московская «церковная дружба» есть лучшее, что есть у нас, и в дружбе этой полная *coincidentia oppositorum*¹⁵. Все свободны и все связаны; все по-своему, и все — «как другие». Вы пишете о «новом» в богословии, что внесено нами, но к перечисленным вами лицам не забудьте добавить Новоселова и Булгакова, Самарина и др., не выступающих в литературе, но мыслящих оригинально и соучаствующих в общей работе разговорами, советами, дружбой, книгами и т.п. ... В сущности, фамилии «Новоселов», «Флоренский», «Булгаков» и т.д., на этих трудах подписываемые, означают не собственника, а скорее стиль, сорт, вкус работы. «Новоселов» — это значит работа исполняется в стиле Новоселова,

т.е. в стиле «старого Православия», немного монастырского уклада; «Булгаков» — значит в профессорском стиле, более для внешних, апологетического значения и т.д.»¹⁶.

Об этом же кружке Розанов в одной из своих статей писал: «Суть связи этого кружка — личная и нравственная; высшее его качество — не выявляться, не спорить; печататься как можно меньше. Но взамен этого — чаще видиться, общаться; жить некоторую общию жизнью, или почти общию. ...Среди печати и общества, до такой степени зятанутого философскими и политическими пошлостями, до такой степени болтливых и праздных, вдруг являются люди, которые самую жизнь становятся серьезны, которые взяли другой тон личных отношений, ставят и совсем другой тон литературного выражения. Главное здесь именно то, что это не литературная школа, а жизненная школа; что главная их добродетель — скромность и молчание»¹⁷.

Такая теснейшая связь творчества словесного и творчества в области форм человеческих отношений, «недовоплощенность» творчества в литературных произведениях характерна не только для философии. Это — характернейшая особенность всей эпохи символизма.

Поэт и критик Владислав Ходасевич, размышляя о трудностях написания истории символизма в России, подчеркивал первостепенную значимость изображения «атмосферы» культуры, на создание которой ушла значительная часть творческой энергии.

«...В писаниях самих символистов, — настаивал В.Ходасевич, — символизм недовоплощен. Это произошло не потому, чтобы на то не хватило сил или дарований, а потому, что в силу одной из глубочайших особенностей символизма, он не мог и не хотел воплотиться в одни лишь словесные, литературные формы... Часть творческой энергии и часть внутреннего опыта воплощалась в творчестве, а часть — недовоплощалась, утекала в жизнь, подобно тому как утекает электричество при недостаточной изоляции»¹⁸.

Но такой стиль жизни, при котором все — и личность, и человеческие взаимоотношения, и бытовая среда, — стали равноправными объектами творческих усилий художника в широком смысле слова, мог сложиться только в результате победы над духом социального утилитаризма и повальной политической ангажированности, который господствовал в интеллигентской среде во второй половине XIX-го и самом начале XX-го веков. Характеризуя эти радикальные перемены в духовной жизни

в России начала XX века, **Н.А.Бердяев** пишет: «Раскрылся новый мир, чуждый традиционному сознанию русской интеллигенции, мир бескорыстной истины, мир духовной свободы, не подчиненный социальному детерминизму и утилитаризму. В этом течении произошло освобождение от исключительной подавленности социальной и политической проблемой, которая характерна была для старой русской интеллигенции... Революционизм, социализм перестали быть религией»¹⁹.

Нужно отметить, что изменения в общественном сознании происходили не без влияния философской публицистики. Если первое коллективное выступление философов в 1903 г. со сборником «Проблемы идеализма» произвело впечатление лишь на узкий слой теоретиков и идеологов русской интеллигенции, ибо в этом сборнике критиковались лишь теоретические основы интеллигентского мировоззрения (позитивизм и материализм), то второе коллективное выступление со сборником «Вехи» в начале 1909 г. взбудоражило всю интеллигенцию, ибо в этом сборнике была подвергнута суровой критике сама практика русской интеллигенции в различных сферах общественной жизни. Причем, самое сильное впечатление произвело то, что исходила эта критика не извне, а изнутри самой интеллигенции. Жесточайшему обличению подверглась культурная реакционность интеллигентского политиканства. Обожевляя народ и призывая собратьев «пострадать» за народ, интеллигенция фактически устранялась от ответственности за то главное свое дело, которое не имела права перекладывать на плечи народа. Это главное дело - создание цивилизационных условий совершенствования всех общественных отношений. «Насыщение» общества культурой, творчество в научной, художественной и правовой областях политически гораздо более значимо, чем прямое политическое действие, а главное - не выполнимо никем помимо интеллигенции.

К сожалению, России был отпущен слишком короткий срок для развития в условиях нормализовавшейся духовной атмосферы. Трудности, вызванные неудачами в Первой мировой войне и бездарность политического руководства привели к потрясениям, при которых джинн интеллигентского политиканства вновь вырвался наружу. Остальное слишком хорошо известно.

Уже в эмигрантский период, в 1930-х годах, замечательный русский философ **Г.П.Федотов**, сам прошедший народнический искуc, так описывал ответственность русской интеллигенции за разрушение культурного слоя в России.

«Интеллигенция нашла готовым культурный слой, главным образом дворянский по своему происхождению и отделенный от народа стеной полного непонимания. Она поставила своей целью разрушить эту стену любой ценой, хотя бы ценой уничтожения самого культурного слоя, ради просвещения народа. Опуститься самим, чтобы подняться народу, — в этом смысл интеллигентского «кенозиса» или «народничества»²⁰.

То, что мог позволить себе Господь Бог — опуститься, самоистощиться, — отважилась повторить атеистическая интеллигенция. Сокрушительные последствия этого для России не замедлили сказаться. Анализируя культурные процессы в СССР в 1930-х годах, Федотов пишет: «Демократизация культуры приобретает зловеющий характер. Широкой волной текущая в народ культура перестает быть культурой. Народ думает, что для него открылись все двери, доступны все тайны, которыми прежде владели буржуи и господа. Но он обманут и обворован. Господа унесли с собой в могилу не все, конечно, ключи, — но самые заветные, от потайных ящиков с фамильными драгоценностями»²¹.

Исчезла атмосфера, воздух культуры, без которого книги перестали быть понятными. Исчезли личности, которые служили камертоном для настройки души и обретения той внутренней тишины, которая является неперменным условием постижения источников вдохновения философа, условием присутствия смысла бытия, перед лицом которого разворачивалось его творчество.

Один из решающих ударов по русской культуре был нанесен в 1922 г., когда высланы были на так называемых «философских пароходах» крупнейшие философы и ученые, еще не захваченные волной эмиграции и не уничтоженные гражданской войной и трудностями революционного быта. Среди высланных оказались такие выдающиеся представители русской религиозной философии как Н.А.Бердяев, С.Н.Булгаков, И.А.Ильин, С.Л.Франк, Н.О.Лосский, Л.П.Карсавин. Вскоре вслед за ними страну покинули Б.П.Вышеславцев, Г.П.Федотов и ряд других. «Критическая масса» представителей творческой элиты в стране оказалась недостаточной, чтобы поддерживать и транслировать творческую традицию. Кроме того, были искусственно разрушены необходимые для творчества формы общения, да и сами творцы в большинстве своем были физически уничтожены. Все это создает почти непреодолимые трудности в деле постижения высших проявлений творческого духа и того потенциала, который не отразился в инструментальных формах

идей и концепций, а, значит, делает почти невозможной нашу подлинную встречу с отечественной творческой традицией. Но «почти» это не значит «совершенно». Творческие усилия могут сделать невозможное возможным. Мы должны лишь помнить, что, читая философские тексты наших предшественников, следует пытаться постичь не только понятийные конструкции, но и биение пульса живой творческой мысли.

Библиография

1. *Зеньковский В.В.* История русской философии. Л., 1991. Т. 1-4.
2. *Левицкий С.А.* Очерки истории русской философской и общественной мысли. Frankfurt a. M., 1968-1981. Т. 1-2.
3. *Лосский Н.О.* История русской философии. М., 1994.
4. *Флоровский Г.В.* Пути русского богословия. Киев, 1991.
5. *Бердяев Н.А.* О назначении человека. М., 1993.
6. *Бердяев Н.А.* О русской философии. Свердловск, 1991. Т. 1-2.
7. *Бердяев Н.А.* Самопознание. М., 1991.
8. *Бердяев Н.А.* Философия неравенства. М., 1990.
9. *Бердяев Н.А.* Философия творчества, культуры и искусства. М., 1994. Т.1-2.
10. *Булгаков Сергей*, прот. Автобиографические заметки. Paris, 1991.
11. *Н.А.Бердяев: pro et contra.* Антология. СПб., 1994. Кн. 1.
12. *Булгаков С.Н.* Сочинения: В 2 т. М., 1993.
13. *Булгаков С.Н.* Свет невечерний. М., 1994.
14. *Вехи.* Из глубины. М., 1991.
15. *Вышеславцев Б.П.* Этика преображенного эроса. М., 1994.
16. *Иванов В.И.* Борозды и межи: Опыты эстетические и критические. М., 1916.
17. *Иванов В.И.* Родное и вселенское. М., 1918.
18. *Ильин И.А.* Собр. соч.: В 10 т. М., 1993.
19. *Карсавин Л.П.* Религиозно-философские осцинения. М., 1992.
20. *Карсавин Л.П.* Сочинения. СПб., 1993.
21. *Карсавин Л.П.* Философия истории. СПб., 1993.
22. *Лосев А.Ф.* Бытие. Имя. Космос. М., 1993.
23. *Лосев А.Ф.* Из ранних произведений. М., 1990.
24. *Лосев А.Ф.* Очерки античного символизма и мифологии. М., 1993.
25. *Лосский Н.О.* Бог и мировое зло. М., 1994.
26. *Лосский Н.О.* Воспоминания: Жизнь и философский путь // *Вопр. философии.* 1991. № 10-12.
27. *Лосский Н.О.* Условия абсолютного добра. М., 1991.
28. *Мережковский Д.С.* Л.Толстой и Достоевский. Вечные спутники. М., 1995.
29. *Новгородцев П.И.* Об общественном идеале. М., 1991.
30. О великом Инквизиторе: Достоевский и последующие. М., 1991.
31. О России и русской философской культуре. М., 1990.
32. *Розанов В.В.* О себе и жизни своей. М., 1990.

33. *Розанов В.В.* Pro et contra. Кн. 1-2. СПб., 1995.
34. *Розанов В.В.* Религия. Философия. Культура. М., 1992.
35. *Розанов В.В.* Сочинения: В 2 т. М., 1990.
36. Русская религиозно-философская мысль XX в.: Сб. ст. под ред. Н.П. Полторацкого. Pittsburg, 1975.
37. *Степун Ф.А.* Бывшее и несбывшееся. Нью-Йорк, 1956. Т. 1-2.
38. *Трубецкой Е.Н.* Миросозерцание Вл.Соловьева. М., 1995.
39. *Трубецкой Е.Н.* Сочинения. М., 1994.
40. *Федотов Г.П.* Судьба и грехи России. СПб., 1992. Т. 1-2.
41. *Флоренский П.А.* Детям моим: Воспоминания прошлых дней. Генеалогические исследования. Из соловецких писем. Завещание. М., 1992.
42. *Флоренский П.А.* Собрание сочинений М., 1990. Т. 1-2.
43. *Флоренский П.А.* Сочинения: В 4 т. М., 1994-1998.
44. *Флоренский П.А.* Pro et contra. СПб., 1996.
45. *Франк С.Л.* Духовные основы общества. М., 1992.
46. *Франк С.Л.* Сочинения. М., 1990.
47. *Шестов Л.* Киркегард и экзистенциальная философия: Глас вопиющего в пустыне. М., 1992.
48. *Шпет Г.Г.* Сочинения. М., 1989.
49. *Эрн В.Ф.* Сочинения. М., 1991.

Примечания

- ¹ Основным источником в данном случае послужил двухтомный «Философский лексикон» Вальха (1726 г.), работа для своего времени выдающаяся.
- ² Цит.по: *Джимбинов С.* Коэффициент искажения // Новый мир. 1992. № 9. С. 214.
- ³ *Шестов Л.* Умозрение и откровение. Париж, 1964. С. 35.
- ⁴ *Флоренский П.А.* Философия культа // Богословские труды. 1977. № 17. С. 121.
Там же. С. 122.
- ⁶ *Флоренский П.А.* Философия культа // Богословские труды. 1977. № 17. С. 88-89.
- ⁷ *Мамардашвили М.К.* Как я понимаю философию. М., 1992. С. 14-15.
- ⁸ *Франк С.Л.* Живое знание. Берлин, 1923. С. 206.
- ⁹ *Розанов В.В.* О себе и жизни своей. М., 1990. С. 570.
- ¹⁰ *Флоровский Г.В.* Пути русского богословия. Киев, 1991. С. 485.
- ¹¹ Цит.по: *Флоровский Г.В.* Пути русского богословия. Киев, 1991. С. 470.
- ¹² Там же. С. 475.
- ¹³ *Арсеньев Н.С.* Дары и встречи жизненного пути. Франкфурт-на-Майне, 1974. С. 61-64.
- ¹⁴ *Степун Ф.А.* Бывшее и несбывшееся. Нью-Йорк, 1956. Т. 1. С. 261.
- ¹⁵ Совпадение противоположностей (лат.).
Богословские труды. 1987. № 28. С. 304.
- ¹⁶ Московские ведомости. 1916. № 189.
- ¹⁸ *Ходасевич В.Ф.* Колеблемый треножник. М., 1991. С. 545.
- ¹⁹ *Бердяев Н.А.* Русская религиозная мысль и революция // Версты. Берлин, 1928. № 3. С. 52.
- ²⁰ *Федотов Г.П.* Судьба и грехи России. СПб., 1992. Т. 2. С. 211-212.
- ²¹ Там же. С. 207.

СОДЕРЖАНИЕ

Предисловие	3
I. Русская философская мысль X–XVII веков	4
1. Значение и особенности допетровского этапа развития отечественной философии	4
2. Формирование самобытной философской мысли в Киевской Руси	9
3. Становление евразийского характера отечественной государственности и культуры	16
4. Укрепление Российского самодержавия и полемика о власти	26
5. Новые веяния в российской культуре XVII века	33
II. Философия эпохи Просвещения	44
1. Общая характеристика социума и культуры	44
2. Славяно-греко-латинская академия	49
3. «Ученая дружина»	53
4. Христианская антропология Г.С.Сковороды	59
5. Энциклопедизм М.В.Ломоносова и социальные взгляды М.М.Щербатова	64
6. Просветительство, вольтерьянство, масонство	68
7. Русское старчество	76
III. Идеиные течения XIX века	79
1. Академическая и университетская философия	79
2. «Общество любителей»	86
3. Русский романтизм	90
4. Славянофильство и западничество	93
5. Позитивизм и материализм	119
6. Религиозная философия	137
7. Почвенничество и византизм	161
8. Философия права	177
IV. О русской философии начала XX века	186

Учебное издание

ИСТОРИЯ РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ

Учебное пособие

*Утверждено к печати Ученым советом
Института философии РАН*

В авторской редакции

Художник *В.К.Кузнецов*

Технический редактор *Н.Б.Ларионова*

Корректор *Е.В.Захарова*

Лицензия ЛР № 020831 от 12.10.93 г.

Подписано в печать с оригинал-макета 19.05.98.

Формат 60х84 1/16. Печать офсетная. Гарнитура Таймс.

Усл.печ.л. 12,75. Уч.-изд.л. 11,35. Тираж 500 экз. Заказ № 017.

Оригинал-макет изготовлен в Институте философии РАН

Компьютерный набор: *М.В.Лескинен, Т.В.Прохорова*

Компьютерная верстка: *Ю.А.Аношина*

Отпечатано в ЦОП Института философии РАН

119842, Москва, Волхонка, 14