

САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКИЙ  
ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ

ББК 87.3  
3-26

**А. Ф. Замалеев**

**КУРС ЛЕКЦИЙ  
ПО ИСТОРИИ  
РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ**

Рецензенты:  
д-р филос. наук *В. С. Никоненко*  
(С.-Петербургский государственный университет);  
д-р филос. наук *Л. Е. Шапошников*  
(Нижегородский государственный педагогический университет)

*Печатается по постановлению  
Редакционно-издательского совета  
Санкт-Петербургского государственного университета*

**Замалеев А. Ф.**  
3-26 **Курс лекций по истории русской философии.** –  
СПб.: Изд-во С.-Петерб. ун-та, 2009. – 238 с.

ISBN

Прослеживается развитие русской философии с момента её зарождения в эпоху средневековья до XX столетия. Перво-степенное внимание уделяется взаимодействию отечественного любомудрия с духовно-интеллектуальными традициями византизма и европеизма.

Для студентов и преподавателей гуманитарных вузов.



ИЗДАТЕЛЬСТВО  
С.-ПЕТЕРБУРГСКОГО УНИВЕРСИТЕТА  
2009

ISBN

© А. Ф. Замалеев, 2009  
© Издательство С.-Петербургского  
университета, 2009

Памяти моих учителей:  
проф. И. Г. Пехтелева,  
проф. А. А. Галактионова,  
проф. А. И. Новикова

## ПРЕДИСЛОВИЕ

Старое присловье гласит: нет философии вообще; есть философия отдельных личностей. Таково, во всяком случае, мнение Декарта и Канта. Последний, как известно, предлагал даже считать «всё до сих пор сделанное не-сделанным» и ждать, «пока те, которые стараются черпать из источников самого разума, кончат своё дело»<sup>1</sup>.

Этим обуславливается «разнобой» в понимании предмета философии. Если античность и средние века выдвигают на первый план «вопрос о том, что такое сущее»<sup>2</sup>, то Новое время во главу угла ставит познание «из чистого рассудка и чистого разума»<sup>3</sup>.

Русская философия, развивавшаяся в русле двух идейных традиций – византийской и западноевропейской, – вносит свои коннотации в понимание философского знания. Так, в допетровский период философами признавались те, кто, «пустошьство оставльше, рыболовных (т. е. евангельских. – А.З.) книжник питаются учением»<sup>4</sup>. Европеизация России, принёсшая с собой «наркообразное просвещение», придало и философствованию характер учёной деятельности: теперь это познание «через рассуждение и заключение» неизвестных вещей от известных<sup>5</sup>. В XIX в. всё большее значение приобретает метафизическая константа, связанная с онтологизацией предмета философии. Согласно В. С. Соловьёву, «филосо-

фия имеет своим основным предметом *бытие*... она должна прежде всего отвечать на вопрос: что такое подлинное бытие в отличие от мнимого или призрачного»<sup>1</sup>. Ему вторит Н. А. Бердяев: «Философия всегда была прорывом из бессмысленного, эмпирического, принуждающего и насилующего нас со всех сторон мира к миру смысла, к миру потустороннему»<sup>2</sup>. Можно привести ещё десятки других определений философии, которые содержатся в русских философских текстах. Как после этого не почувствовать А. Ф. Лосеву: «Да что же такое философия-то?»<sup>3</sup>.

Однако вряд ли здесь уместно отчаяние. При внимательном взгляде не трудно заметить, что философия везде так или иначе осмысливается в контексте *универсальных* значений и сущностей; её сфера – познание *духовной* реальности, которая *есть, существует* – но только в мысленном, идеальном измерении. Она воплощает *метафизическое* мировоззрение, в отличие от науки и искусства, представляющих «физическое», т. е. объективно-мирское, *материалистическое* мировоззрение.

Метафизический план сближает философию с религией, демонстрируя общность их происхождения. Но, разумеется, не может быть и речи о их тождестве. Хотя философия, по словам Гегеля, «может в категориях и понятиях религиозного способа представления опознать свои собственные формы»<sup>4</sup>, но этого не скажешь о самой религии, которая отнюдь не склонна усматривать в содержании философии свои собственные истоки. Это необходимо помнить, имея в виду соотношение русской философии и православия.

Настоящее учебное пособие представляет собой исправленный и дополненный вариант «Лекций по истории русской философии» и «Курса истории русской фило-

<sup>1</sup> Кант И. Прологомены. М.; Л., 1934. С. 105, 106.

<sup>2</sup> Аристотель. Метафизика. М., 1939. С. 113.

<sup>3</sup> Кант И. Прологомены. С. 120.

<sup>4</sup> Цит. по кн.: Райнов Т.И. Наука в России XI–XVII веков. М.; Л., 1940. С. 54.

<sup>5</sup> Теплов Г.Н. Знания, касающиеся вообще до философии, для пользы тех, которые о сей материи чужестранных книг читать не могут // Философский век. Альманах. Вып. 3. СПб., 1998. С. 249.

<sup>1</sup> Соловьёв В.С. Критика отвлечённых начал // Соч. В 2 т. 2-е изд. Т. 1. М., 1990. С. 697.

<sup>2</sup> Бердяев Н.А. Я и мир объектов. Опыт философии одиночества и общения // Мир философии. В 2 ч. Ч. 1. М., 1991. С. 100.

<sup>3</sup> Переписка А. Ф. Лосева с А. А. Мейером // Начала. Рел.-филос. журнал. № 2–4. Вып. 2. М., 1994. С. 47.

<sup>4</sup> Гегель Г.В.Ф. Философия духа // Соч. Т. 3. М., 1956. С. 355.

софии», неоднократно выходивших ранее в петербургских и московских издательствах<sup>1</sup>.

Исправление касалось главным образом сокращения так называемого «исследовательского конвоя» (Д. С. Лихачёв), включавшего разнообразные сведения исторического, политологического и культурологического плана. Не имея прямого отношения к делу, они перегружали текст посторонней информацией, размывая представление о предмете русской философии.

Дополнения же носят двоякий характер.

Во-первых, расширена общая философская панорама развития русской мысли, с учётом того влияния, которое оказали на неё греко-византийские и западноевропейские духовно-интеллектуальные традиции.

Во-вторых, предпринята попытка более адекватной «персонализации» русского историко-философского процесса, определения круга лиц, *действительно* создававших русскую философию, а не искавших в ней средство к достижению утилитарных целей. Возможно, автору не удалось избежать «субъективных пристрастий», но об этом пусть лучше судит критика.

### *Лекция первая*

## МЕТОДЫ ИССЛЕДОВАНИЯ И СВОЕОБРАЗИЕ РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ

а) *Методы изучения истории философии.* Как писал Ф. И. Буслаев, историю можно изучать по-разному: одни это делают «этнографически, другие хронологически, третьи синхронистически»<sup>2</sup>. Ни один из означенных способов не противоречит целям и задачам изучения истории философии. Однако на практике, как правило, выделяется либо *типологический*, либо *компаративистский* метод.

<sup>1</sup> См. библиографическое приложение.

<sup>2</sup> Буслаев Ф.И. Преподавание отечественного языка. М., 1992. С. 30.

Суть первого метода состоит в том, что классификация явлений строится на основе выделения общих признаков (например, когда философия осмысливается с точки зрения, *партийных, классовых* критериев).

Можно вспомнить известное рассуждение Н. Г. Чернышевского: «Политические теории, да и вообще философские учения создавались всегда под сильнейшим влиянием того общественного положения, к которому принадлежали философы... Кант принадлежал к той партии, которая хотела водворить в Германии свободу революционным путём, но гнушалась террористическими средствами. Фихте пошёл несколькими шагами дальше: он не боится и террористических средств. Шеллинг – представитель партии, запуганной революцией, искавшей спокойствия в средневековых учреждениях... Гегель – умеренный либерал, чрезвычайно консервативный в своих выводах, но принимающий для борьбы против крайней реакции революционные принципы»<sup>1</sup>.

В марксизме классовый критерий обуславливает разделение философии на материализм и идеализм. Сторонники этого учения, признавая борьбу материализма и идеализма «важнейшей формой философского развития», констатируют: «Неопределённое множество философских учений, которое приводит в смятение неискушённое философское сознание, редуцируется самим историческим развитием к радикальной противоположности главных философских направлений»<sup>2</sup>.

В этом ключе написана книга А. А. Галактионова и П. Ф. Никандрова «Русская философия IX–XIX вв.», освещающая историю отечественной мысли в контексте движения её «по пути к марксизму», материализму и диалектике.

Существует и противоположная тенденция, которая наиболее последовательно выразилась в стремлении свести проблематику русской философии к православно-ре-

<sup>1</sup> Чернышевский Н.Г. Антропологический принцип в философии // Избр. филос. соч. в 3 т. Т. 3. М., 1951. С. 163–164.

<sup>2</sup> Богомолов А.С., Ойзерман Т.И. Основы теории историко-философского процесса. М., 1983. С. 223.

лигиозной парадигме. Таковы именно исследования В. В. Зеньковского, Г. В. Флоровского, Н. О. Лосского. Из новейших авторов, представляющих данное направление, особенно резко выделяется С. С. Хоружий, прямо провозглашающий, что «непосредственным началом, которое определяет собой характер и облик нашей философии, её специфическую особенность, является православный энергетизм»<sup>1</sup>.

Из сказанного ясно, что общим недостатком типологического метода является редуцирование, сведение истории философии к соответствующей идеологической схеме.

Принципиально иным является компаративистский метод, сочетающий, во-первых, сравнительно-сопоставительный подход, предназначенный для «горизонтально» изучения философии, т. е. выявление общего содержания различных концепций, относящихся к одной и той же исторической эпохе, и, во-вторых, историко-генетический, дающий «вертикальный» срез и позволяющий зафиксировать сходство философских систем как результат их родства по происхождению.

Компаративистский метод наиболее эффективен в ситуации, когда приходится иметь дело с философией, возникшей в процессе заимствования, работы «над чужим идейным материалом» (В. О. Ключевский). Такова именно западноевропейская философия, всецело связанная с античным наследием. Заимствование лежит и у истоков русской философии: сперва это был *византизм*, проникший на Русь с принятием христианства, затем – *европеизм*, усвоенный русским обществом в процессе политических преобразований XVII–XVIII вв. Заимствование отнюдь не сводится к простой подражательности, эпигонству; оно само в себе включает элементы творчества, окрашено национальной спецификой. Поэтому стороннее достояние всегда подвергается самой тщательной критической рефлексии, открывающей новые перспективы развития философского знания.

---

<sup>1</sup> Хоружий С.С. После перерыва. Пути русской философии. СПб., 1994. С. 284.

б) *Направления и этапы развития русской философии*. Русская философия, как было сказано, начинается с освоения византинизма, на почве которого складывается религиозное направление отечественного любомудрия, охватывающее четыре самостоятельных этапа.

Первый этап относится к древнекиевской эпохе. Это время *первоначальной трансплантации*, освоения новообращёнными русичами пришлого вероучения христиан. Широкий размах приобретает переводческая деятельность. «Новопереведённая литература, – отмечает известный исследователь русской средневековой книжности В. М. Истрин, – была разнообразного содержания. Тут были произведения и исторического характера, как “Хроника” Георгия Синкелла и Георгия Амартола или “История Иудейской войны” Иосифа Флавия, и естественнонаучного, как “Христианская топография” Козьмы Индикоплова, и повествовательного, как “Повесть об Александре Македонском” (“Александрия”) или “Повесть об Акире Премудром”, и житийного, как “Житие Василия Нового”, и апокрифическо-пророческого, как “Откровение Мефодия Патарского”, и богословско-догматического, как “Исповедание веры” Синкелла, вошедшее вскоре в летопись, и т. п.»<sup>1</sup>. Переписываются и сборники переводов болгарского происхождения, такие как «Изборник 1073 г.», «Мерило праведное», «Шестоднев» Иоанна Экзарха, в которых содержится немало сведений философского и риторического характера. Тогда же намечаются первые попытки «самобытного мудрования», охватывающие проблематику историософии, политики, морали.

Второй этап приходится на период московской централизации. Русская религиозная философия трансформируется в систему *апофатического мистицизма*. Этому способствует, прежде всего, воздействие афонского исихазма, ставшего официальной идеологией византийского православия в середине XIV в. Главным представителем мистического движения выступает нестяжательство.

---

<sup>1</sup> Истрин В.М. Очерк истории древнерусской литературы московского периода. Пг., 1922. С. 4.

Третий этап связан с европеизацией России. В этот период наряду с религиозной философией, принимающей черты *богословского евангелизма*, в русской мысли укореняется *идеалистическая* философия Запада, во всём разнообразии её форм и направлений. Попеременно сменяя друг друга, проходят стадии увлечения вольфианством, шеллингианством, гегельянством и т. д. Христианская и идеалистическая философия развиваются параллельными путями. Хотя сами представители западноевропейского идеализма «искренне считали себя христианами, говорили на христианском языке», их целью было не столько укрепление веры, сколько «обоснование и оправдание» её, возведение на высшую ступень разумного сознания<sup>1</sup>. Противовесом этой тенденции как раз и становится богословский евангелизм, или, собственно, «евангельская философия», которая явилась плодом деятельности Паисия Величковского и Тихона Задонского, возродивших традиции старомосковского мистицизма. Немалый вклад в её развитие вносят и оптинские старцы Макарий и Амвросий. Своего пика евангельская философия достигает в учении московских славянофилов и Достоевского.

Последний, четвёртый, этап в становлении русской религиозной философии ознаменовывается возникновением «*нового религиозного сознания*», или *философии всеединства*. Это было вызвано, с одной стороны, ростом радикалистских настроений в русском обществе, а с другой – безудержным распространением позитивизма и материализма. Философия всеединства явилась попыткой преодоления сложившегося кризиса и возвышения русской мысли до общеевропейского уровня. Первым, кто достиг успеха на этом поприще, был Владимир Соловьёв. Можно согласиться с Лопатиным: «...у Соловьёва была своя философская система... она была не хуже и не ниже самых глубокомысленных немецких систем, какие создавались в лучшее время немецкого умозрительного творчества, совпадающее с концом XVIII и первой половиной

<sup>1</sup> Флоровский Г.В. Спор о немецком идеализме // Он же. Из прошлого русской мысли. М., 1998. С. 413.

XIX века. Со всем основанием даже можно утверждать, что, благодаря своему более позднему появлению, система Соловьёва была зрелее и шире по замыслу, чем построения его предшественников... В своей системе он с готовностью дал место вновь установленным истинам науки и вновь выросшим запросам общественного самосознания, которые для них ещё не существовали<sup>1</sup>.

Воздействие идей Соловьёва сказалось на творчестве Бердяева, Франка, Струве – представителей так называемой *духовно-ренессансной* линии философии всеединства. В их лице отечественное любознательное «освобождается от исключительной ориентации на политику, от подавленности социальными проблемами, от узкого понимания “общественной пользы” и “служения народу”»<sup>2</sup>. Носители «нового религиозного сознания», идя вслед за Соловьёвым, стремятся дать духовные основы делу свободы личности и творческого мышления<sup>3</sup>. Многие из них сохраняют верность флагу философии всеединства и в пору эмигрантского «рассеяния» – насильственного изгнания из пореволюционной России.

Идеи Соловьёва нашли отражение и в философском сциентизме советского периода. В частности, это касается таких выдающихся мыслителей, как Бахтин, Вернадский, Ухтомский и др. Именно они «самые популярные сегодня в мире русские философы и философствующие теоретики»<sup>4</sup>, подчас заслоняющие собой даже классиков русской «ренессансной» философии.

Очевидно, что философия всеединства обуславливает и будущее русской философии, возрастание её роли в развитии общечеловеческой духовности.

Сказанное можно резюмировать в виде следующей схемы:

<sup>1</sup> Лопатин Л.М. Философское мирозерцание В. С. Соловьёва // Лопатин Л.М. Философские характеристики и речи. М., 1995. С. 112.

<sup>2</sup> Новиков А.И. История русской философии. СПб., 1998. С. 220.

<sup>3</sup> См.: Левицкий С.А. Очерки по истории русской философии // Он же. Сочинения. В 2 т. Т. 2. М., 1996. С. 259.

<sup>4</sup> Лекторский В.А. Предисловие // Философия не кончается... В 2 кн. Кн. 1. М., 1998. С. 4.

## Русская философия

Византизм (X–XX вв.)	Европеизм (XVII–XX вв.)
<i>Христианская философия</i>	<i>Идеалистическая философия</i>
Стадии развития:	Воспринятые учения: <sup>1</sup>
а) Первоначальное освоение христианского вероучения (XI–XIII вв.) б) Апофатический мистицизм (XIV–XVI вв.) в) «Евангельская философия» (XVIII – перв. пол. XIX в.) г) Философия всеединства (втор. пол. XIX в.) д) «Русский духовный ренессанс» (перв. треть XX в.) е) Философский сциентизм советского периода	а) Вольфианство (XVIII – перв. треть XIX в.) б) Шеллингианство (30–40-е гг. XIX в.) в) Гегельянство (сер. XIX – XX в.) г) Позитивизм (сер. XIX – нач. XX в.) д) Ницшеанство (кон. XIX – нач. XX в.) е) Гуссерлианство (перв. треть XX в.)

в) *Черты своеобразия отечественного любомудрия.* В литературе по-разному решается вопрос о национальной своеобразии русской философии. Одни говорят о её тематической «всеохватности»<sup>2</sup>, другие о «литературоцентризме», включённости философствования к контекст художественного и публицистического творчества<sup>3</sup>, третьи – об особой «нацеленности» на культуру<sup>4</sup>. По мнению же литовского исследователя Антанаса Мацейны, если

<sup>1</sup> Разумеется, в схеме приведены не все западноевропейские философы, входившие в орбиту внимания русских мыслителей. В частности, не указано картезианство, оказавшее большое влияние на Н. Я. Грога, первого редактора журнала «Вопросы философии и психологии», выходящего в 1889–1918 гг., не отмечен также А. Шопенгауэр, весьма почитавшийся такими колоссами русской литературы, как Лев Толстой и Афанасий Фет. Были у нас и свои берклианцы, юмисты, фейербахианцы и т. д. Всё это убеждает, что эпоха европеизма в русской философии чрезвычайно благодатна для углублённых компаративистских исследований.

<sup>2</sup> См.: Полторацкий Н.П. Русская религиозная философия // *Вопросы философии*. № 2. 1992. С. 126–140.

<sup>3</sup> См.: Галактионов А.А., Никандров П.Ф. Русская философия IX–XIX вв. Л., 1989. С. 14.

<sup>4</sup> По словам одного современного автора, «русская культура всегда «наступала на горло» русской философии» (Пятигорский А.М. Индивид и культура // *Избр. труды*. М., 2005. С. 293).

источником античной философии было удивление, а западноевропейской – сомнение, то русской – страдание<sup>1</sup>.

Однако всё это чисто внешние аспекты. Сердцевину вопроса составляет проблема гносеологизма. В историографии на этот счёт имеется два подхода. Один представлен точкой зрения В. В. Зеньковского. Согласно его концепции, теория познания отнюдь не является обязательным элементом философии; последняя, полагает он, может вообще обходиться без гносеологии. «Конечно, – пишет автор, – никто не станет ныне отрицать первостепенное значение теории познания для философии, – и действительно вся новая философия на Западе движется под этим знаком. Однако придавать теории познания такое решающее значение для установления того, что входит и что не входит в область философии, никак нельзя»<sup>2</sup>. Этой линии противостоит обратная тенденция, выраженная подходом Н. О. Лосского. Всякое мировоззрение, претендующее на статус философии, признаёт он, «стремится к установлению строго доказуемых истин», к осмыслению той внутренней взаимосвязи, которая «образует мир как целое»<sup>3</sup>. Вот почему философия, даже если она усиленно разрабатывает проблемы логики, этики и эстетики и т. д., никогда не обходится без гносеологии. Не составляет исключения и русская философия. В ней, отмечает Лосский, «широко распространён взгляд о познаваемости внешнего мира», хотя он «часто выражался в своей крайней форме, а именно в форме учения об интуитивном непосредственном созерцании объектов как таковых в себе»<sup>4</sup>. Это интуитивное созерцание, на его взгляд, неотделимо от теории познания. Согласиться с этим трудно. Во-первых, представление о познаваемости мира суть не то же, что теория познания, во-вторых, интуитивизм, демонстрируя возможность знания, не устанавливает никаких гносеологических гарантий. Следо-

<sup>1</sup> См.: Мацейна А. Великий Инквизитор. СПб., 1999. С. 30–31.

<sup>2</sup> Зеньковский В.В. История русской философии. В 2 т. Париж, 1989. Т. 1. С. 15.

<sup>3</sup> Лосский Н.О. История русской философии. М., 1991. С. 512.

<sup>4</sup> Там же. С. 513.

вательно, Зеньковский прав: философия действительно может обходиться без гносеологии.

Во всяком случае, русская философия никогда не ставила во главу угла проблемы теории познания. Для неё первостепенное значение имело *истолкование* воспринятой истины, как, впрочем, и для западноевропейской философии. Однако приёмы истолкования здесь и там были разные: русская философия опирается преимущественно на принципы *экзегезы*, а западноевропейская – *герменевтики*. Сущность герменевтики сводится к доказательной аргументации по формуле: «если... то». Она неотделима от логики, рациональности, поэтому главное для неё не вопрос веры, а вопрос понимания. Ей не свойственна озабоченность проблемой «образцовости наследия», которая неизменно присутствует в экзегезе<sup>1</sup>. Герменевтический метод в полном объёме воплотился в католицизме и протестантизме, порождая разные формы схоластического рационализма – от томизма до гегельянства.

Иное дело – экзегеза. Она носит исключительно *риторический* характер и выражается в формуле «как... так». Экзегеза не выходит за границы текста – религиозного или светского, оставаясь его «неизбежной тенью»<sup>2</sup>. С этой точки зрения, «вся христианская мысль есть, по существу своему, экзегеза христианской истины»<sup>3</sup>. В равной степени и философия, сложившаяся в работе над чужой мыслью, представляет собой экзегезу заимствованных учений. Для неё истина не является предметом рациональных исканий, она как бы изначально «вживлена» в ткань воспринятых идей, существует безотносительно к субъекту. Не познание, а нахождение «возможных способов убеждения»<sup>4</sup> составляет специфику ритори-

<sup>1</sup> Гадамер Х.-Г. Истина и метод: Основы философской герменевтики. М., 1988. С. 225.

<sup>2</sup> Зандер Л.А. Прологомены экзегезы // Православная мысль. Вып. 9. Париж, 1953. С. 43.

<sup>3</sup> Там же. С. 49.

<sup>4</sup> Аристотель. Риторика. I. 6. – В арсенале риторики великое множество самых разнообразных поэтико-стилистических средств, таких как *синкрисис* – приём параллелизации, сравнения (противопоставления), *аллегореза*, или иносказание, т. е. замена прямого значения слова

ческой экзегезы. В этом случае всякое познание непосредственно включается «в наше отношение к миру, в наше действие в нём»<sup>1</sup>. Это и есть тот онтологизм, который составляет отличительную черту русской философии – безотносительно к её византийской или европоцентристской окраске.

Конечно, онтологизм вовсе не составляет привилегии одной только русской философии. «Самая глубокая его форма, – отмечал ещё С. Л. Франк, – принадлежит Спинозе, его развивал Шеллинг, примыкая не к восточной мистике, а к философии того же Спинозы и Лейбница... он проводится Спенсером, Авенариусом, английской метафизической школой»<sup>2</sup>. Сохраняется он в западноевропейской философии и в настоящее время. Однако русский онтологизм совсем иного рода, нежели западноевропейский, и выступает не в форме рациональной системы, а в виде живого, объективно-ценностного знания.

## Лекция вторая

### РУССКИЙ ВИЗАНТИНИЗМ: ИДЕОЛОГИЯ САМОДЕРЖАВИЯ

Крещение Руси, состоявшее в 988 г., повлекло за собой утверждение идеологии византизма, сущность которого определяют два момента: *самодержавие* в государстве и *православие* в религии<sup>3</sup>.

а) *Светская и духовная власть в Византии*. Начало самодержавия имело доминирующее значение. На Западе светская власть в средние века целиком находилась в зависимости от римского папы. Воля последнего была

или выражения переносным, символическим, *метонимия* – обозначение предмета или явления по одному какому-либо признаку, *амплификация* – наизывание синонимических определений и т. д. Причём, количество их имеет тенденцию к возрастанию.

<sup>1</sup> Зеньковский В.В. История русской философии. В 2 т. Т. 1. Париж, 1989. С. 17.

<sup>2</sup> Франк С.Л. Русское мировоззрение. СПб., 1996. С. 105.

<sup>3</sup> См.: Леонтьев К.Н. Византизм и славянство // Россия глазами русского: Чаадаев, Леонтьев, Соловьёв. СПб., 1991. С. 171.

законом для императоров, королей, графов. На всё требовалось его повеление и согласие. Византийский же самодержец, или базилиевс, правил единолично, держа в подчинении церковь. Он считался «епископом дел внешних», «кормчим, направляющим всех в гавань Господа». Само избрание патриарха находилось в его компетенции, и духовная власть, за редким исключением, безропотно мирилась с подобным положением. «Ничто не должно совершаться в святейшей церкви против воли и приказаний императора», – говорил в VI в. патриарх Мина. Это убеждение неизменно сохранялось и в позднейшие времена. «Император, – сказано в одной византийской хронике XII в., – является для церкви высшим господином и хранителем веры»<sup>1</sup>.

б) *Митрополит Иларион* (кон. X – сер. XI в.). Неудивительно, что Владимир Святославич, как только «нача княжити... в Киеве един»<sup>2</sup>, тотчас обращается к Византии, перенимая её опыт монархического правления. Формирующаяся церковь приводится к подчинению с помощью «десятины» – выделения десятой части княжеских доходов на содержание духовенства. Обоснование цезаропапистской идеологии принадлежит митрополиту Илариону, автору «Слова о законе и благодати». Выдвинутый им политический лозунг гласит: «Благоверие... с властью съпряжено». Это значит, что истинная вера неотъемлема от единодержавства. Только сильная власть способна сохранить единство и целостность государства. История Киевской державы, в его представлении, – это, прежде всего, история её «самовластьцев»: от языческих правителей Игоря и Святослава, «иже... мужеством же и храбрством прослуша (прославились. – А.З.) в странах многих и поминаются ныне и словут», до благоверных

<sup>1</sup> *Диль Ш.* Основные проблемы византийской истории. М., 1947. С. 71. – Известный русский византолог П. В. Безобразов, призывая исходить «из тех фактов, которыми полна византийская история», далее отмечает: «А по фактам выходит, что цари устанавливали вероучение по своему усмотрению, вмешивались во все мелочи церковной жизни, стремились распоряжаться епископскими кафедрами и превращали патриарха в покорного чиновника» (*Безобразов П.В.* Очерки византийской культуры. Пг., 1919. С. 61).

<sup>2</sup> Повесть временных лет. Ч. 1. М.; Л., 1950. С. 56.

«каганов» Владимира и Ярослава, просветивших Русь благодатным учением Христа и насадивших просвещение и книжность<sup>1</sup>.

в) *Иосиф Волоцкий (1439–1515)*. Своего апогея теория самодержавия достигает в учении Иосифа Волоцкого, знаменитого «богомольца царей московских». В трактате «Просветитель» им подробно обосновывается тезис, согласно которому царь лишь «естеством» человек, «властию же сана яко от Бога». Поэтому и действовать он должен, во всём уподобляясь Богу – не только мудростью, но и «прехищрением», коварством. Истинность же божественного коварства Иосиф подтверждает многочисленными примерами из Ветхого завета. «Сего ради, – заявляет волоцкий игумен, – не подобает о сих коварствах же и прехищрениях съметися, или съблажнитися, или претыкатися, но веровати точию безмерной пучине Божия премудрости»<sup>2</sup>. Бог вручил царю всё высшее – милость и суд, и всего православного христианства власть и попечение. Никто не может стать выше его воли, даже святители. Всем надлежит оказывать ему «должная покорения и послушания» и «работати ему по всей воли его и повелению его, яко Господеви работающе, а не человеком»<sup>3</sup>.

Возвышая ветхозаветного Бога, иосифлянство вместе с тем принижает евангельского Христа. Аргументом служит признание его двойственной природы: божественной и человеческой. Поскольку божественное непостижимо, то и Христос в Евангелии «не описан по Божеству... но яко се есть образ его по человечеству»<sup>4</sup>. Следовательно,

<sup>1</sup> Согласно сообщению летописи, по крещении Руси Владимир Святославич «нача поимати у нарочитые чади дети, и даяти нача на ученье книжное... Сим же раздаяном на ученье книгам, събытиса пророчество на Русьстей земли, глаголющее: “Во оны дни услышать глусни словеса книжная, и асен будетъ язык гугнивых”» (Там же. С. 81). То же о Ярославе Мудром: «Отець бо сего Володимир землю взора и умягчи, рекше крещеньем просветив. Съ же насея книжными словеси сердца верных людий; а мы пожинаем, ученье приемлюще книжное» (Там же. С. 102).

<sup>2</sup> *Иосиф Волоцкий.* Просветитель, или Обличение ереси жидовствующих. Казань, 1896. С. 144.

<sup>3</sup> Там же. С. 89.

<sup>4</sup> Там же.



мы знаем только человека Христа, но не Христа-Бога. Христос же человек иногда говорит одно, иногда другое, будучи подвержен страстям и претерпевая муки. Поэтому много есть такого, что делал он, а нам не подобает делать, и такого, чего он не делал, а нам подобает делать. Так, Христос был обрезан, нам не подобает обрезываться; Христос субботствовал, мы не субботствуем; Христос, крестившись, не причастился тела своего, нам же не только по крещении, но и всегда подобает причащаться божественной плоти его и крови и т. д. «Також и иночески образ Христос на себе не носи, но нам подобает сего носити. Вижь, яко того ради, не бесчестен бысть образ иночески, яко Христос не имел есть его, ниже того ради честен бысть образ мирский, яко Христос в мирском образе бысть»<sup>1</sup>. Иосиф девальвирует евангельский критерий, отказываясь прилагать его к оценке деяний царской власти и сознательно перенося на неё стереотипы дохристианского, ветхозаветного политического сознания<sup>2</sup>.

г) *Иван Грозный (1530–1584)*. Для московского царя «Просветитель» Волоцкого игумена был настольной книгой. Своё понимание «самодержавства» он излагает в ряде сочинений – прежде всего, в посланиях А. М. Курбскому, а также в духовном завещании своим «любимым чадам» – детям.

В полемике с Курбским Иван Грозный на первый план выдвигает вопрос о статусе светской власти. Это обуславливалось позициями беглого боярина, яростно

---

<sup>1</sup> Там же. С. 440–441.

<sup>2</sup> Помимо иосифлянства в 20–30-е гг. XVI в. возникает теория «Москва – третий Рим». Её создатель псковский инок *Филофей*, исходя из факта падения Византии (1453 г.), провозглашает «русского царя» последним оплотом и хранителем православной веры. В своём послании Василию III он пишет: «И да весть твоя держава, благочестивый царю, яко вся царства православных христианских веры снидошася в твоё едино царство: един ты во всей поднебесной христианом царь». Москва до скончания века – «третий Рим», «а четвертому не быти» (Послания старца Филофея // Памятники литературы древней Руси. Конец XV – первая половина XVI века. М., 1984. С. 436, 440). Идея московского «третьеримства» не осталась без последствий, особенно в дипломатической практике Российского государства. Интерес к ней сохранялся и в советский период, когда в церковных кругах предпринимались попытки использовать учение Филофея для обоснования идеологии сталинизма.

отвергавшим неограниченное господство одного лица. Идеал Курбского – сословная монархия. В своей «Истории о великом князе Московском» он доказывал, что царь должен править государством «не токмо по совету всех синклитов, но и всенародне». Самодержец подобен древнему отступнику сатане, забывшему, что «сотворение» есть, и возомнившему себя богоравным по мудрости. Бог судит «не по богатству внешнему и силе царства, но по правости душевной; ибо не зрит Бог на могущество и гордость, но на правость сердечную»<sup>1</sup>. Князь неустанно отстаивал эту идею в посланиях московскому самодержцу.

Для Грозного было неприемлемо всякое *со-властие*, ограничение воли монарха. Отвергая сословно-представительные учреждения, он категорически утверждает, что российская земля «правитца» лишь своими государями, а не судьями и воеводами. Казнённых им он обвиняет в «похищении» царской власти. Это, на его взгляд, стало причиной всех бедствий, обрушившихся на Русь. Сильна только та держава, в которой цари единовластны.

Наибольшую актуальность для Ивана Грозного приобретает вопрос о соотношении светской и духовной власти. Его никак не устраивает усиление духовенства в политической жизни. По мнению самодержца, «святительская власть и царское правление» существенно различны. Священники спасают души верующих, т. е. пекутся о загробной жизни. Им положено во всем уподобляться Христу и переносить всякие лишения и обиды. Царь же, напротив, заботится о благе всех своих подданных, действуя и страхом, и запрещением, и обузданием. Его нельзя бесчестить, обвинять в преступлениях. Заповеди Христа не для «русских обладателей». «И аще убо царю се прилично ли, – спрашивает Грозный, – иже бьющему царя в ланиту, обратити и другую? Се ли убо совершеннейшая заповедь, како же царство царь управит, аще сам без чести будет? Святителем же сие прилично – по сему разньству разумей святительству с царством!»<sup>2</sup>. От-

---

<sup>1</sup> Сочинения князя Курбского // Русская историческая библиотека. Т. 31. СПб., 1914. С. 214–215.

<sup>2</sup> Послания Ивана Грозного. М.; Л., 1951. С. 27.

того недопустимо вмешательство церкви в дела государства. «Нигде же бо обрящещи, еже не разорится царству, еже от попов владому»<sup>1</sup>, – утверждает Грозный.

Вспомни, обращается он к Курбскому, когда Бог избавил евреев от рабства, разве он поставил над ними священника или многих управителей? Нет, он дал им единого царя – Моисея, священствовать же приказал его брату Аарону, но запретил ему заниматься делами «людского строения». Стало быть, «не подобает священником царская творити». Московский самодержец приводит и другой пример из ветхозаветной истории: «Егда же Илия жрец взя на ся священство и царство, аще сам праведен быаше и благ, но понеже от обоуду припадшу богатству и славе, како сынове его Офни и Финеес, заблудиша от истинны и како сам и сынове его злою смертию погибоша, и весь Израиль побеждён бысть и кивот завета Господня пленён бысть до дни Давыда царя»<sup>2</sup>. К этому же, на его взгляд, могло привести и правление Избранной рады во главе с протопопом Сильвестром и Адашевым. Оттого потребовалось избивание «сильных во Израиле», т. е. их сателлитов и приспешников. Никто не может по собственной воле претендовать на царское достоинство: оно является наследственным и передаётся от отца к сыну. По формуле Ивана Грозного, «еже отцу нашему целовали крест и нам, еже кроме наших детей иного государя не искати»<sup>3</sup>.

д) *Пётр I (1672–1725)*. Ивану Грозному во всём старался подражать Пётр, считая «глушцами» тех, кто называл его «тираном». Характерна параллель, проводимая между московским самодержцем и крестителем Руси в

<sup>1</sup> Переписка Ивана Грозного с Андреем Курбским. М., 1981. С. 20.

<sup>2</sup> Там же. С. 21.

<sup>3</sup> Переписка Ивана Грозного с Андреем Курбским. С. 32. – В данном контексте примечательно его послание шведскому королю Иоганну III: «А то правда истинная, а не ложь, что ты мужичей род, а не государьской. А пишешь к нам, что отец твой венчанный король, а мати твоя также венчанная королева, – ино то отец твой и мати твоя и венчанья, а дотоле не бывал никто! Уже так сказываешься государьской род, и ты скажи, отец твой Густав чей сын и как деда твоего звали, и где на государстве сидел, и с которыми государями в братстве и которого ты роду государьского? Пришли родству своему писмо, и мы по тому розсудим» (Послания Ивана Грозного. С. 153).

отредактированном им лично предисловии к «Морскому уставу». О первом сказано: «Владимир Святый наставлен быв в богословии, не наставлен показался в политике. И как привидением России от тьмы неверия в познание истинны вечных похвал явился достоин, так российския монархии разделением не малый славы своей урон зделал: понеже превеликий вред народу рускому принёс»<sup>1</sup>. Напротив, Иван Грозный «управил сердце... ко уврачеванию вреда Владемером соделанного» и избавил Россию от «смертоносные болезни» удельного «рассечения», объединив «многие немощные и взаим себе вредящие части... в едину монархию»<sup>2</sup>. Петру I удалось то, чего не смогли достичь его предшественники: использовать византизм власти для достижения целей европеизации.

### *Лекция третья*

## ПРАВОСЛАВИЕ И ИСИХАЗМ

а) *Раскол христианства*. Второй элемент византизма, как было сказано, – это религия православия. Разделение христианства на православие и католицизм, подготовленное двухвековой вероисповедной конфронтацией Константинополя и Рима, произошло в 1054 г. Поводом послужило введение западной церковью нового догмата о **filioque** – исхождении Святого Духа «и от Сына», против чего резко воспротивился Константинополь. Патриарх Фотий (IX в.) с осуждением писал: «Латиняне вздумали говорить, что Дух Святой не от Отца только, но и от Сына исходит. Кто из христиан может снести, когда в Святую Троицу вводится два начала: одно для Сына и Святого Духа, т. е. Отец, а другое для Святого Духа, т. е. Сын; и таким образом единоначалие разделяется на двоебожие»<sup>3</sup>. Кончилось это взаимным анафематствова-

<sup>1</sup> Законодательство Петра I. М., 1997. С. 233.

<sup>2</sup> Там же. С. 234.

<sup>3</sup> Лебедев А.П. Очерки внутренней истории византийско-восточной церкви в IX, X и XI веках // Собр. церк.-истор. соч. Т. 6. М., 1902. С. 302.

нием и полным обособлением друг от друга восточного и западного христианства.

б) *Каппадокийцы*. Католическая парадигма христианства закрепляется в методологии схоластики, главной задачей которой было согласование философии с учением церкви. Начало этому было положено каппадокийцами и Иоанном Дамаскиным. К первым относились *Василий Великий, Григорий Нисский и Григорий Назианзин*, византийские богословы ранненикиейской эпохи. Их отличало, по словам Ломоносова, стремление «содружить спорные повидимому со Священным писанием натуральные правды»<sup>1</sup>. Они воспринимали мир как «художественное произведение», созерцание которого открывает «премудрость его Творца»<sup>2</sup>. Однако для этого необходимо знание философии, в особенности аристотелевской, которая учит правильному мышлению и исследует законы природы. Без неё невозможно разрешить и противоречия Священного писания. По мнению каппадокийцев, все несоответствия и разночтения Библии отражают лишь различные слои бытия. Прежде всего это бытие действительно несуществующее, но выразимое в языке. Сюда относятся все имеющиеся в ней натуралистические и антропоморфные описания Божества. Сами по себе они не истинны, однако, удовлетворяя потребность плотского, чувственного человека в зримом образе, они оказываются весьма полезными как напоминания о существовании бесплотного, невидимого. Далее Библия содержит то, что непередаваемо словом, хотя и существует реально. Такова сущность Бога, которая при всех обстоятельствах непостижима и постулируется лишь при помощи отрицательных определений. Затем следует бытие и несуществующее, и невыразимое, как, например, «ничто», послужившее Богу для сотворения мира. Оно лишено всякого содержания и формы. О нём ничего нельзя сказать, ничего помыслить, кроме того, что его «нет». И последний слой – это и существующее действительно. И выразимое словом. Таково

<sup>1</sup> Ломоносов М.В. Избр. филос. произв. М., 1950. С. 430.

<sup>2</sup> Василий Великий. Беседы на Шестоднев // Творения. Ч. 1. М., 1845. С. 12.

утверждение «Я есмь Сущий» (Исх. 3, 14). На этом уровне совершается слияние разума и веры, претворение их друг в друга. Сознвая пользу философии в осмыслении Библии, каппадокийцы призывали «соблюдать благоразумие» в обращении с ней и ни в чём «не преступать меры»<sup>1</sup>.

в) *Иоанн Дамаскин (675–750)*. Подобных же взглядов придерживался Иоанн Дамаскин, последний классик византийской патристики и первый средневековый схоластик. Защищая философию от нападок церковных ортодоксов, он пишет: «Некоторые пытались устранить философию, говоря, что её нет, равно как нет никакого знания или постижения. Таким мы скажем: на каком основании вы говорите, что нет философии, нет знания или постижения? Потому ли, что это было вами познано и постигнуто, или потому, что не было познано и постигнуто? Если потому, что было постигнуто, то вам познание и постижение; если же потому, что не было познано, никто вам не поверит, так как рассуждаете о таком предмете, о котором не получили никакого познания»<sup>2</sup>.

Своё понимание философии Дамаскин выразил в шести дефинициях: 1) постижение сущего; 2) познание вещей божественных и человеческих; 3) помышление о смерти; 4) уподобление Богу; 5) искусство искусств и наука наук; 6) любовь к мудрости. В последнем случае он вслед за Августином добавляет: «Истинная мудрость есть Бог»<sup>3</sup>. Это отличает его от греков. Античные философы разумели под мудростью знание законов и причин природного бытия, тогда как Дамаскин интересуется миром лишь постольку, поскольку он способствует выявлению премудрости Бога, отражённой в Священном писании. Философии же отводится роль «служанки веры». Ведь не обходится же художник без инструмента. И царица пользуется услугами своих рабынь. «Поэтому и мы позаимствуем такие учения, которые являются служителями ис-

<sup>1</sup> Григорий Богослов. Творения. Т. 4. М., 1844. С. 36.

<sup>2</sup> Иоанн Дамаскин. Диалектика, или Философские главы. М., 1999. С. 42.

<sup>3</sup> Там же. С. 41.

тины»<sup>1</sup>, – заявляет византийский богослов. При этом он особенное значение придаёт логике Аристотеля, признавая обязанностью каждого христианина её основательное изучение<sup>2</sup>.

Идеи Дамаскина вдохновили позднее латинских учителей на создание школьного богословия – схоластики, оставшейся непризнанной в византийском православии<sup>3</sup>.

г) *Апофатическое богословие*. В лоне восточного христианства вызревает и другая богословская тенденция, замешанная на апофатике. Корни её также восходят к

---

<sup>1</sup> Там же. С. 40.

<sup>2</sup> Произведения Дамаскина были хорошо известны и на Руси, прежде всего его «Точное изложение православной веры» в переводе Иоанна Экзарха Болгарского (иногда ему давалось название «Уверие» или «Небеса»). Однако текст трактата был им значительно сокращён: из ста глав было оставлено только сорок восемь. В частности, из первой книги были изъяты три последние главы: «О том, что о Боге говорится телом различно» (гл. 12); «О месте Божиим и о том, что один Бог не ограничен» (гл. 13); «О свойствах естества Божия» (гл. 14); из второй – десять: «О скорби» (гл. 14); «О страхе» (гл. 15); «О гневе» (гл. 16); «О чувственности» (гл. 17); «О способности мышления» (гл. 19); «О памяти» (гл. 20); «О слове внутреннем и внешнем» (гл. 21); «О страдательном состоянии и действовании» (гл. 22); «Об энергии» (гл. 23); «О добровольном и невольном» (гл. 24); из третьей переведены только две главы из двадцати девяти; из четвертой – тринадцать из двадцати семи (См.: *Архангельский А.С.* К изучению древнерусской литературы. Творения отцов церкви в древнерусской письменности. СПб., 1888. С. 103–106). Таким образом, болгарский переводчик ограничился преимущественно догматическими разделами трактата Дамаскина, проигнорировав его «философские» главы.

<sup>3</sup> Обычно основателем схоластики считается Ансельм Кентерберийский, живший во второй половине XI – начале XII вв. Так, В. В. Соколов связывает именно с ним обоснование «основной идеи схоластической философии – идеи оправдания вероисповедных формул средствами человеческого разума» (*Соколов В.В.* Средневековая философия. М., 1979. С. 139). Как мы могли убедиться, этим весьма настойчиво занимались ещё греческие отцы церкви. Иоанн Дамаскин доводит до логического завершения начавшийся задолго до него в восточном христианстве процесс рационализации богопознания, который затем подхватывают латинские богословы, в том числе Ансельм Кентерберийский. Не обошлось без влияния византийского авторитета и в случае с Фомой Аквинским, заполнявшим свои «Суммы» ссылками на его произведения. Совсем по-дамаскински звучит основной тезис «ангельского доктора»: «Хотя Бог и превосходит всякое чувство и всё чувственное, однако его действия, из которых исходит доказательство бытия Божия, чувственны. Таким образом, начало нашего познания, в том числе и познания того, что выходит за пределы чувства, – в чувстве» (*Фома Аквинский*. Сумма против язычников. М., 2000. С. 73). Так что приходится признать неуместным крайний европоцентризм в оценке происхождения схоластической философии.

временам первых Вселенских соборов (IV–VIII вв.). Ярыми поборниками апофатического богословия выступают *Афанасий Александрийский (293–373)* и *Иоанн Златоуст (347–407)*. Отвергая античную философию, они учили, что к познанию Бога ведёт созерцание собственной души. Понятие о высшем существе врождённо ей, и оттого она «сама для себя делается путём, не со вне заимствуя, но в себе самой почерпая ведение и разумение о Боге-Слове». Именно врождённость идеи Бога исключает необходимость рассуждения о его бытии или сущности. Кто отваживается на подобные исследования, тот безумствует. Поэтому лучше, по совету Афанасия, «недоумевающим молчать и веровать, нежели не верить по причине недоумения»<sup>1</sup>. С ним целиком солидарен Иоанн Златоуст. Восхваляя «буйство о Христе», т. е. очищение ума от «внешних учений», отец церкви заявляет: «Это безумие умнее всякой мудрости, ибо чего не могла достигнуть внешняя мудрость, то совершено буйством о Христе; оно разогнало мрак вселенной, оно ввело свет ведения»<sup>2</sup>.

д) *Ареопагитики*. Развитием идей ранневизантийской мистики становится богословие «Ареопагитик» – корпуса сочинений, состоящего из четырёх книг: «О божественных именах», «О таинственном богословии», «О небесной иерархии» и «О церковной иерархии». Автором их на протяжении всего средневековья признавался персонаж новозаветных «Деяний апостолов» *Дионисий Ареопагит*, образованный афинянин, принявший христианство под влиянием проповеди апостола Павла. Лишь в эпоху Возрождения было установлено, что «Ареопагитики» написаны не ранее VI в.

Сердцевину ареопагитской теологии образует идея «божественного неведения». Для Псевдо-Дионисия было «дерзостью» не только что-либо сказать, но даже помыслить о Боге. «Божество, – читаем у него, – превыше любо-

---

<sup>1</sup> Творения Афанасия Великого, архиепископа Александрийского. Ч. 2. Свято-Троицкая лавра, 1902. С. 308.

<sup>2</sup> *Иоанн Златоуст*. Слова и беседы на разные случаи. Т. 1. СПб., 1864. С. 163.

го слова и любого познания, и вообще пребывает по ту сторону бытия и мышления, и ни чувства его, ни представления, ни имя, ни разум, ни осязание, ни мышление его совершенно не постижимы для нас»<sup>1</sup>. Человеку дано лишь познавать мир вещей, всё же божественное остаётся во «мраке неведения». Бог сам по себе, в силу своей пресущественности, есть «ничто», т. е. к нему неприменимы никакие атрибуты, никакие определения. Апофатика Псевдо-Дионисия окончательно разводила веру и разум, превращая их во враждебные, некентаврируемые сущности<sup>2</sup>.

е) *Симеон Новый Богослов (942–1022)*. Апофатическое богословие довольно быстро проникает в монастырскую среду, достигая расцвета на Афоне, где оно трансформируется в учение исихазма. Его первооснователем был Симеон Новый Богослов, аскет, проповедник «умного делания». Суть данной практики заключалась в обрядовом самоуглублении и непрерывной «Иисусовой молитве», «шюка вокруг сердца не распространится божественное сияние», или «фаворский свет». Для достижения этого требовалось «умом не рассеиваться и мыслями не любопытствовать»<sup>3</sup>. Всё решает наличие веры, без которой

<sup>1</sup> *Дионисий Ареопагит. О божественных именах // Общественная мысль. Исследования и публикации. Вып. 2. м., 1990. С. 160.*

<sup>2</sup> Следует отметить, что проводимое иногда отождествление богословия Ареопагитик с неоплатонизмом выглядит достаточно спорно. Как хорошо показал В. Н. Лосский, Псевдо-Дионисий, несмотря на буквальное совпадение, имеющиеся в его трактатах с писаниями Прокла и самого Плотина, понимает трансцендентность Бога иначе, чем неоплатоник: «отрицательный» метод неоплатоников приводит только к понятию божественной простоты («Единое» Плотина), тогда как для Ареопагита никакое отрицание не совпадает с трансцендентностью того, кто вне всего и превыше всего. «Непознаваемый по своей природе, Бог Дионисия, – пишет он, – который, по словам псалмопевца, “мрак соделал покровом своим” (Ис. 17, 12), не есть первичный Бог – Единство неоплатоников. Если он непознаваем, то не в силу простоты, которая не может примириться с “множественностью”, поражающей всякое познание, относимое к существам; это непознаваемость, можно сказать, более глубинная и более абсолютная» (*Лосский В.Н. Очерк мистического богословия восточной церкви // Богослов. труды. Т. 8. М., 1972. С. 21.*)

<sup>3</sup> Разъясняя суть обрядового богословия, исихии, Симеон Новый Богослов пишет: «Запри двери твоей кельи, сядь в углу её, отвлеки свою мысль от всего земного, телесного и скоропреходящего. Потом склони подбородок твой на грудь свою и устрями чувственное и душевное око на пупок свой; далее, сожми обе ноздри твои так, чтобы едва можно было дышать, и отыщи глазами то место сердца, где сосредоточены все

не может быть никакого знания о Боге. В одном из многочисленных гимнов афонского исихаста говорится:

Возвещают все божественные писания,  
Что изрёк Всевяты́й Дух,  
Неизреченно ишедший от Отца  
И через Сына ниспосланный людям:  
Не неверным, не славолубцам  
Не риторам, не философам,  
Не тем, которые изучили эллинские сочинения,  
Не тем, что прочли внешние писания,  
Не тем, которые упражнялись в сценических представлениях,  
Не тем, которые говорят много и красно,  
Не тем, которые произносят великие имена,  
Не тем, которые приобрели дружбу славных,  
Не тем, которые содействовали действовавшим бесчестно,  
Не тем, которые приглашают и приглашаемы бывают,  
Не тем, которые потешают и потешаются;  
Но нищим духом и жизнью,  
Чистым сердцем и телом,  
Стяжавшим простое слово и ещё более простую  
Жизнь и простейший образ мыслей,  
Бегающим славы, как огня геенского<sup>1</sup>.

Следовательно, нет ничего общего между христианином и мирянином, между евангельским образом мыслей и «мудростью философов». Спасение достигается лишь через «самораспятие в мире», опрощение. И блаженны принимающие «всякую тесноту», и всякую скорбь и уничижение, и всеми силами удаляющиеся от всякого рода телесных наслаждений, чести и отрады. Симеон считал ересью любое отклонение от этого пути.

ё) *Афонцы и варлаамиты*. Нового взлёта исихазм достигает в середине XIV в., когда на Афоне появляется целая масса продолжателей дела «Нового Богослова». Однако если первооснователь движения обращался преимущественно к обрядовой стороне веры («умное дела-

способности души. Сначала ты ничего не увидишь сквозь тело своё, но, когда проведёшь в таком положении день и ночь, – тогда – о чудо! – увидишь то, чего никогда не видал, – увидишь, что вокруг сердца распространяется божественный свет» (Цит. по кн: История Византии. В 3 т. Т. 3. М., 1967. С. 246).

<sup>1</sup> Божественные гимны Симеона Нового Богослова. Сергиев Посад, 1917. С. 266–267.

ние»), то позднейшие его последователи концентрируют свои усилия на психофизиологических аспектах религиозного сознания, углубляясь в проблемы пневматологии и самопознания.

Среди них наибольшей известностью пользуется *Григорий Синаит* (ум. 1346), монах-аскет, целиком поглощённый вопросами «умного делания», искоренения страстного начала души. Как и вера, рассуждает он, страсти коренятся в душе человека. Это потому, что душа тричастна, т. е. состоит из словесной (ум), яростной (воля) и похотной (чувства) частей. Каждой из них свойственны свои особые «согрешения»: словесной – неверие, хула, ереси; яростной – гордость, гнев, дерзость; похотной – блуд, чревоугодничество, жизнелюбие. Похотная часть всевает плевелы страстных помыслов, начало которым *прилог*, т. е. простое ощущение, чувство. Когда к ним присоединяется воля, тогда прилог переходит в *сочетание*, укореняющее в уме *страсть*. Под влиянием страсти преобразуется ум, уклоняясь в «согласие» с тем, что делается «посредством тела»: «так падает побеждённый человек»<sup>1</sup>.

Чтобы исправить действия души, необходимо изменить предмет созерцаний ума, т. е. перевести его с мирского на божественное. Синаит выделяет восемь предметов богоугодных созерцаний: «первый – Бог безвидный, безначальный, несотворённый..; второй – порядок и строй жизни разумных сил; третий – устройство существующего; четвёртый – домостроительное схождение Слова; пятый – общее воскресение; шестой – страшное второе Христово пришествие; седьмой – вечное мучение; восьмой – Царство Небесное»<sup>2</sup>. Первые четыре созерцания относятся к Прошедшему и уже бывшему, четыре же последних – к будущему и ещё не осуществившемуся. Так ум водружается в глубине сердца и освобождается от привычки к круговращению. Душа перестаёт внимать земным страстям и исполняется сияния фаворского света.

Учение Синаита было критически встречено в образованных кругах византийского общества. В частности,

<sup>1</sup> *Григорий Синаит*. Творения. М., 1999. С. 80.

<sup>2</sup> Там же. С. 72.

против него выступил калабрийский монах Варлаам, учёный и философ, считавший одинаково односторонними и греческое, и латинское богословие. Его позиция совпадала с современным ему западным номинализмом Вильгельма Оккама: *реального* богопознания нет; есть только либо рациональные выводы из чувственного опыта, либо недоказуемые и несообщаемые мистические «озарения». Первый принцип берёт на вооружение католицизм, второй – православие. Однако ни одна сторона – ни греки, ни латиняне – не могут «доказать» правильности своего учения по той простой причине, что Бог всецело непознаваем и что рассуждения о нём не могут покоиться на чувственном основании. Что же касается «мистических озарений», то они у латинских и греческих отцов различны и их невозможно свести в единое русло<sup>1</sup>. Исихастов он называл «омфалопсихами» – пуподушниками, а фаворский свет – обычной метафорой, сокрывающей бессилие ума перед богооткровенной тайной. Ученик Варлаама Акиндин в данной связи писал: «Фаворский свет не был непостижим, потому что был виден. Это не истинный свет Божества, это свет не священный, не божественный, не вечный, потому что явился и исчез. Он не выше ангелов, а ниже даже нашего мышления, потому что есть вещь неодушевлённая»<sup>2</sup>. Согласно воззрениям варлаамитов, одно только знание – «свет необманчивый», и кто имеет ум, очищенный добродетелью, тому вовсе не нужно просвещение свыше: всё бессмертное заключено в нём самом и неотделимо от сущности Бога. Следовательно, самопознание и есть путь к познанию Творца и Промыслителя мира. Поэтому богословие и философия суть одно и то же.

ж) *Григорий Палама* (1296–1359). Варлаамизм нашёл себе резкого противника в лице Григория Паламы одного из самых ярких апологетов исихазма, отстаивавшего

<sup>1</sup> См.: *Иоанн Мейендорф*. Святой Григорий Палама, его место в предании церкви и в современном богословии // *Он же*. Православие и современный мир: Лекции и статьи. Минск, 1995. С. 82–83.

<sup>2</sup> *Модест, игумен*. Святой Григорий Палама, митрополит Солунский, поборник православного учения о фаворском свете и о действиях Божиих. Киев, 1860. С. 56.

афонское учение на церковных соборах 1347 и 1351 гг. Для опровержения «лжезнания» Калабрийца им был написан трактат под названием «Триады в защиту священно-безмолвствующих», в котором даётся самая нелестная характеристика «внешних философов». Всё, что у них есть «полезного», они «украли» у нас, заявляет полемист. «Недаром кто-то из них сказал о Платоне: “Кто есть Платон, как не аттический Моисей?”»<sup>1</sup>. Нет предела их лукавству. Так, по сходству выражений «Внемли себе» и «Знай самого себя» они стараются стереть различия между философией и христианством. Первое из них содержится во «Второзаконии» Моисея, второе было начертано на храме Аполлона в Дельфах. Однако, по мнению Паламы, здесь «совпадение только в словах, в смысле же большая разница»<sup>2</sup>. У Моисея внимать себе значит беречься, чтобы не вошла в твоё сердце беззаконная мысль, у философов самопознание сводится к гордости и самоутверждению. Поэтому тот, кто надеется через философию очистить душу, ошибается: «Христос никак ему не поможет»<sup>3</sup>.

Более того, полагает Палама, если мы станем переносить философские приёмы на истолкование слова Божия, мы быстро съёмся с верного пути и потеряем единственный ключ к священным книгам, каковым является «благодать Духа». Ему кажется нетерпимой сама мысль о том, что «святое учение веры и эллинские науки вселяют в нас мудрость одинакового вида, да ещё совпадающую с апостольской мудростью»<sup>4</sup>. Такое предположение – нелепость, ибо они отражают два абсолютно противоположных бытия – божественное и мирское. Поэтому если говорится, что Бог *есть*, то мира *нет*, и наоборот: если мир *есть*, то Бога *нет*<sup>5</sup>. Бытие одного никак не сопряжено с бытием другого: Бог и мир обладают *разным*

---

<sup>1</sup> Григорий Палама. Триады в защиту священно-безмолвствующих. М., 1995. С. 19.

<sup>2</sup> Там же.

<sup>3</sup> Там же. С. 35.

<sup>4</sup> Там же. С. 120–121.

<sup>5</sup> См.: Кривошеин В. Аскетическое и богословское учение св. Григория Паламы // *Seminarium Kondacovianum. Praha*, 1936. № 8. С. 111.

бытием, не только не тождественным друг другу, но и просто несоизмеримым и несопоставимым. И заблуждаются те, кто думают, что познание вещей возводит ум к «невещественным первообразам»<sup>1</sup>. Палама решительно отрещивается от подобного платонизма. Соединиться с Богом, на его взгляд, можно лишь «удалившись от всякой привязанности», «избавив душу от всяких вещественных оков»<sup>2</sup>. Тогда нам откроется божественное сияние, душа озарится предвечным светом, истекающим из действий Божества.

Этот свет, или действие, Бога совсем не то же, что его сущность. Сущность Бога не подлежит никакому познанию, она остаётся тайной. Как свет от зажжённой свечи не собирается обратно в пламя, так и энергия божественного действия не озаряет его сущность. Их нельзя рассматривать как причину и следствие, так как в Боге сущность и действие соединены одно с другим не сливаясь и имеют между собой различие, не отдаляясь одно от другого. В действии Бог как бы «исступает вонне Самого Себя» и «соединяется с нами в превышающем разум единении»<sup>3</sup>. Но здесь необходимо и встречное движение души человека: он также должен, «весь иступив из самого себя и весь принадлежа Богу», наполниться «высшим светом – не как зритель чувственных священных символов и не как познаватель пёстрого разнообразия Священного писания, а как украшаемый изначально творящей красотой и озаряемый Божиим сиянием»<sup>4</sup>.

Божественный свет – это точка соприкосновения Творца и твари, точка, знаменующая присутствие Бога, но не его пребывание. Бог действует только в душе человека, оставляя за пределами своей компетенции мир, природное бытие. Оттого бесполезно всякое познание вещей, которые никак не атрибутируют его сущности: «Бог выше не только знания, но и непознаваемости»<sup>5</sup>. Его нет

---

<sup>1</sup> Григорий Палама. Триады в защиту священно-безмолвствующих. С. 119.

<sup>2</sup> Там же. С. 109.

<sup>3</sup> Там же. С. 110.

<sup>4</sup> Там же. С. 63–64.

<sup>5</sup> Там же. С. 62.

ни в логических определениях, ни в рациональных суждениях. Он есть свет, но свет невидимый, доступный лишь умственному озарению. Палама окончательно закрепил апофатическое начало в православии, поставив богословский заслон на пути католической схоластики<sup>1</sup>.

Таким образом, основное различие между католицизмом и православием с наибольшей полнотой выразилось в богословских установках исихазма и схоластики, занявших противоположные позиции в подходе к проблеме соотношения разума и веры. Как и латинская схоластика, афонский исихазм достигает вершины своего развития в середине XIV в., превращаясь в официальную идеологию византийской церкви.

з) *Оценка исихазма в литературе.* Исихазм неоднозначно оценивается в литературе. Одни исследователи убеждены, что он сыграл отрицательную роль в судьбах не только «второго Рима», но и большинства православных народов, поскольку, с одной стороны, «разрушил всякую связь церковной идеологии с патриотическим и социальным движением» в самой Византии как раз в обстановке обострения борьбы с турками, а с другой – парализовал волю к сопротивлению балканских народов – греков, сербов, болгар, также оказавшихся жертвами османского нашествия<sup>2</sup>. Подобный взгляд является скорее преувеличением, нежели истиной. Как бы ни влиятельна была та или иная идеология, она всё же произрастает из социальных корней и поддерживается породившей её социальной стихией. Падение Константинополя в 1453 г. было вызвано общей идейно-нравственной деморализацией византийской государственности, духовным отголоском которой и был исихазм.

---

<sup>1</sup> Среди работ Паламы имеется и сочинение, направленное против Фомы Аквинского, в котором он критикует латинского богослова за обращение к логике Аристотеля при истолковании Священного писания, признавая это отступлением от апостольских заповедей. «Не бо апостоли, – пишет он, – силлогизмами Аристотеля нам веру предаша, но Святаго Духа силою» (*Григорий Палама. Книга против латин //* Рукописное отделение Библиотеки Академии наук РАН. Арх. 773 (С. 141). XVII в. Л. 57). Фома Аквинский, по мнению исихаста, превратил веру в объект простого изучения, низвёл её до уровня человеческих представлений.

<sup>2</sup> История Византии. Т. 3. С. 248–249.

Другой подход связывает с исихазмом развитие *предвозрожденческих* тенденций в православном мире. «Это движение, – пишет Д. С. Лихачёв, – ещё не противостоит средневековью. Религиозное начало не оттесняется на второй план, как это было в западноевропейском Возрождении. Напротив, Предвозрождение развивается в пределах религиозной мысли и религиозной культуры»<sup>1</sup>. Однако на этапе Предвозрождения «уже сильны еретические течения и антицерковные настроения, пробуждается индивидуализм, Божество очеловечивается, всё наполняется особым психологизмом, динамикой, рвущей со старым и устремляющейся вперёд»<sup>2</sup>.

Эта точка зрения более адекватно выражает суть проблемы. И дело не в термине «Предвозрождение». Пожалуй, он даже здесь некорректен: вряд ли целесообразно рассуждать о явлениях культуры по принципу зеркального отражения. Византийский пример не подходит под возрожденческие дефиниции. В отличие от Запада, восточно-христианское общество всегда тяготело к архаике, сохранению исконных традиций. Здесь ничего не приносилось в культуру, а только сохранялось, сберегалось сакрализованное достояние прошлого. Как только в результате попыток воссоединить церкви наметилось проникновение западного влияния, византийская мысль разродилась консервативным исихазмом. Никаких возрожденческих тенденций нести он не мог, но активизировать творческий потенциал закондоуевшего в неподвижности православия было совершенно в его силах.

А это вызывало к жизни и ереси, и духовные «нестроения», и борьбу разных политических группировок. Словом, всё пронизывается психологизмом, духовная жизнь вбирает «сложные переживания личности»<sup>3</sup>. Фактически возникало своё особое Возрождение – *православное*, которое широко захватывало позднесредневековое пространство отечественной мысли.

---

<sup>1</sup> Лихачёв Д.С. Культура Руси времени Андрея Рублёва и Епифания Премудрого. М.: Л., 1962. С. 161.

<sup>2</sup> Там же. С. 169.

<sup>3</sup> Лихачёв Д.С. Человек в литературе Древней Руси. М., 1970. С. 74.



БОГОСЛОВСКАЯ ЭКЗЕГЕЗА  
ДРЕВНЕКИЕВСКОЙ ЭПОХИ

Выше было сказано, что принятие христианства повлекло за собой освоение на Руси приёмов богословской экзегезы, с целью адаптации евангельского учения к духовным запросам и стремлениям новообращённой паствы. На основании цитат из Священного писания, которые приводятся в текстах древнерусских мыслителей-книжников, можно выделить определённые направления, воплощающие самобытные искания в сфере религиозно-философского творчества.

а) *Историческое направление*. Одно из этих направлений – историческое; его представляет митрополит *Иларион*. О нём уже шла речь в контексте обсуждения проблемы великокняжеского «единодержавства». Однако больше всего его интересует вопрос о *промыслительной* роли христианства, который он обсуждает на примере ветхозаветных образов Агари и Сарры.

Напомним суть дела. Жена Авраама Сарра была бесплодна, и тогда он вошёл к её рабыне Агари, которая и зачала от него. Родившегося сына назвали Измаилом. Однако Бог устроил так, что и у Сарры под старость появился сын; ему дали имя Исаак. Не желая иметь своему сыну соперника, Сарра велела прогнать Агарь и её сына, заявив, что «не наследует сын рабыни сей с сыном моим Исааком» (*Быт. 21, 10*). Аврааму очень не хотелось этого, но Бог сказал ему: «Не огорчайся ради отрока и рабыни твоей; во всём, что скажет тебе Сарра, слушайся голоса её, ибо в Исааке наречется тебе семья» (*Быт. 21, 12*). Так разошлись сводные братья Исаак и Измаил, от которых произросли «великие» народы.

У Илариона Агарь и Сарра символизируют Ветхий завет и Новый завет, закон и благодать. Их противопоставление и составляет содержание его богословской экзегезы. Ниже приводится соответствующий фрагмент из

его сочинения; ввиду сложности текст даётся с параллельным переводом и разбивкой на нумерации.

1. Яко Авраам убо от уности своеи Сарру име жену си, свободную, а не рабу, // и Бог убо прежде век изволи и умысли Сына своего в мир послати и тем благодети явитися.

2. Сарра же не раждаше, понеже бе неплоды. Не бе неплоды, нъ заключена бе Божиим промыслом на старость родити. // Безвестная же и таиннаа премудрость Божии утаена бяху ангел и человек, не яко неявима, нъ утаена и на конець века хотяща явитися.

3. Сарра же глагола к Аврааму: «Се заключи мя Господь Бог не ражати, вьлезе убо к рабе моеи Агари и родиши от нея». // Благодеть же глагола к Богу: «Аще несть време сьнити ми на землю и спасти мир, сьниди на гору Синаи и закон положи».

4. Послуша Авраам речи Саррины и вьлезе к рабе ея Агаре. // Послуша же и Бог яже от благодети словес и сьниде на Синаи.

5. Роди же Агарь раба от Авраама, раба робичишть, и нарече Авраам ему имя Измаил. // Изнесе же и Моисей от Синаискыя горы закон, а не благодеть, стень, а не истину.

6. По сих же уже стару сущу Аврааму и Сарре, явися Бог Аврааму...// Веку же сему к коньцу приближающуя посетити Господь чловечьскааго рода и сьниде с небесе, в утробу Девици вьходя...

1. Как Авраам от юности своей имел женою себе Сарру, свободную, а не рабу, // так и Бог предвечно изволил и благорассудил послать Сына своего в мир и им явить благодать.

2. Однако Сарра не рождала, будучи неплодной. Вернее, не была она неплодной, но промыслом божественным определена была познать чадорождение в старости своей. // Неведомое и тайное премудрости Божией сокрыто было от ангелов и от людей не как бы неявленное нечто, но утаённое и должное открыться в кончину века.

3. И сказала Сарра Аврааму: «Вот, предназначил мне Господь Бог не рождать; войди же к служанке моей Агари и будешь иметь детей от неё». // А благодать сказала Богу: «Если не время сойти мне на землю и спасти мир, сойди на гору Синаи и утверди закон».

4. И внял Авраам речам Саррины, и вошёл к служанке её Агари. // Внял же и Бог словесам благодати и сошёл на Синаи.

5. И родила Агарь-рабыня от Авраама: рабыня – сына рабыни; и нарёк Авраам имя ему Измаил. // Принёс же и Моисей с Синайской горы закон, а не благодать, тень, а не истину.

6. Затем же, как Авраам и Сарра состарились уже, Бог явился Аврааму... // Когда же век сей близился к концу, то посетил Господь человеческий род. И сошёл Он с небес, войдя в лоно Девицы...

7. Тогда убо отключи Бог ложесна Саррина, и, зачєньши, роди Исаака, свободнаа свободнааго. // И присетивышу Богу человекєска естєства, явишася уже безвестна и утаєнаа и родися благодєть, истина, а не закон, сын, а не раб<sup>1</sup>.

7. Тогда же отверз Бог ложесна Сарины, и, зачав, родила она Исаака: свободная – свободного. // И, когда посетил Бог человеческое естество, открылось уже дотеле неведомое и утаённое, и родилась благодать – истина, а не закон, сын, а не раб.

Таким образом, Иларион рассуждает по принципу риторической поляризации: *«как... так»*. Закон – «работнаа Агарь», благодать – «свободнаа Сарра». Между ними нет преемства, нет наследования; как «отгнана бысть Агарь раба с сыном ея Измаилом», так «иудейско бо преста и закон отьде»<sup>2</sup>. Русский митрополит вкладывает в понятие ветхозаветного закона смысл узконациональной правовой нормы, обычая и противопоставляет его евангельской истине, которая, на его взгляд, нераздельна с благом, спасением всего человечества. Закону чуждо представление о высшем благе – свободе, он целиком погружён в быт, суету земных страстей. Он не облагораживает, не очищает, а только плодит зависть и тяжбы, гнев и преступления. Он веселит явным, не ведая тайного, даёт малое, не зная вечного. Благодать же, упраздняя закон, уничтожает вместе с тем и рабство. Ветхий завет сменяется Новым заветом, рабство – свободой. В этом, согласно Илариону, суть мировой истории.

Очень близок ему по своей экзегетической установке *Климент Смолятич* (перв. пол. XII в.), ставший, как и он, киевским митрополитом без «благословения» константинопольского патриарха. Человек он был весьма образованный, читал Гомера, Платона, Аристотеля. Увлечение философией побудило его «пытати потонку божественна писаниа»<sup>3</sup>, чтобы всё разуместь по истине. Что, например, означают слова Соломона: «Премудрость созда себе храм»? Разве их надо понимать буквально? Нет, только «преводне», аллегорически. Премудрость есть

<sup>1</sup> *Иларион, митрополит*. Слово о законе и благодати // Библиотека литературы Древней Руси. Т. 1. СПб., 1997. С. 28–29.

<sup>2</sup> Там же. С. 30.

<sup>3</sup> *Климент Смолятич*. Послание пресвитеру Фоме // Библиотека литературы Древней Руси. Т. 4. СПб., 1997. С. 120.

Божество, а храм – человечество. И Христос, истинный наш Бог, как во храм, вселился в нашу плоть, принявши её от пречистой владычицы нашей Богородицы. Далее сказано: «утвердив семь столпов»; они символизируют «семь соборов святых и богоносных наших отцев»<sup>1</sup>. Климент Смолятич во всех библейских и евангельских сюжетах ищет тайный смысл, требующий экзегетической разгадки.

Вот он берёт Иуду и Фамарь. Из Ветхого завета известно, что Иаков, сын Исаака, рождённого Авраамом и Саррой, име две жены – сестёр Лию, которая была старшей, и Рахиль, младшую. Лия родила шестерых сыновей, в том числе Иуду. По достижении возраста Иуда взял себе в жёны дочь одного хананеянина по имени Висуя, родившую ему трёх сыновей – Ира, Онана и Шела. Женой Ира стала Фамарь. Но первенец Иуды оказался «неугоден пред очами Господа, и умертвил его Господь» (*Быт.* 38, 7). Тогда Иуда велел жениться на ней Онану, чтобы не угас род старшего сына. Однако Онан, «когда входил к жене брата своего, изливал семя на землю» (*Быт.* 38, 9), за что также был умерщвлён Богом. Шела же не мог стать мужем Фамари, так как был ещё мал. И Фамарь решила проблему по-своему: она притворилась прелюбодеицей и зачала от Иуды. Так родились близнецы Фарес и Зара. Далее родословная по Евангелию от Матфея: «Фарес родил Есрома; Есром родил Арама; Арам родил Аминадава; Аминадав родил Наассона; Наассон родил Салмана; Салман родил Вооза от Рахавы; Вооз родил Овида от Руфи; Овид родил Иесея; Иесей родил Давида царя; Давид царь родил Соломона от бывшей за Уриєю...» (*Мф.* 1, 3–6). Из колена Давидова вышла и Мария, родившая Сына Божия.

Такое родословие Христа многих на Руси сбивало с толку, и они отказывались верить в его «совершенное воплощение». В людях распространялось «аполлинариево безумство» – раннехристианская ересь, признававшая воплощение Бога «мнимым», символическим. Желая

<sup>1</sup> Там же.

пресечь это, Климент Смолятич оправдывает поступок Фамари. Она действовала в соответствии с заветом, который был дан Богом Аврааму и его потомству. Этот завет обязывал каждую женщину заботиться о продлении рода умершего мужа. Что же оставалось делать Фамари, если сыновья Иуды оказались непригодными для этого дела? Только войти в совокупление с самим Иудой. Вот почему Фарес и Зара «не бо от прелюбодеяния родистася, но по смотрению Божию»<sup>1</sup>. А где Бог, там нет греха.

Далее следует символизация фигур Зары и Фареса. Климент Смолятич обращает внимание на то, что, по библейскому сказанию, когда настало время их рождения, Зара первым высунул руку, хотя на свет появился сначала Фарес. Что это может означать, если не просто читать, а искать по духу? Зара – это прообраз язычников, Фарес же – израильтянин. Высунутая рука Зары возвестила появление закона, т. е. Фареса, через потомков которого свершилось пришествие в мир благодати и истины.

Таким образом, в экзегезе Климента Смолятича проводится идея о постепенности, стадийности богооткровения. «Закон бо упраздни завета. Благодать же упраздни обое, заветное и законное, солнцу вссиявшу»<sup>2</sup>. Каждая форма богооткровения – это одновременно и предел, положенный человеческому своеволию, и высшая цель, которая должна быть достигнута. Глубина идей митрополита-книжника вызывает удивление, и приходится сожалеть, что множество его «писаний» не дошло до нашего времени.

б) *Этико-антропологическое направление.* Другое направление древнерусской экзегезы может быть охарактеризовано как этико-антропологическое. Оно просматривается прежде всего в переводных флорилегиях, таких, например, как «Пчела» – сборнике афористического жанра, появившемся на Руси ещё во времена Ярослава Мудрого и во множестве списков распространявшемся вплоть до XVIII в. В ней приводятся мудрые мысли и сентенции многих античных философов и христианских

<sup>1</sup> Там же. С. 128.

<sup>2</sup> Там же.

богословов, подобранные по тематическому принципу: «О правде», «Об истине и лжи», «О философии и обучении детей» и т. д. Но главное место уделяется познанию сущности человека, его плотского и духовного бытия.

Человек, согласно «Пчеле», по природе своей бывает либо лукавым и злым, либо добродетельным и праведным. Но это не значит, что злой человек обречён на пожизненное лукавство: он способен воспитать в себе потребность добра, совершая его по истинному разумению. И наоборот: человек по природе добрый может стать орудием лукавства, если не испытает, «что есть естеством добро и что зло»<sup>1</sup>. В данной связи подробно обсуждается проблема обучения. Настоящий учитель тот, кто учит не просто словом, но и «нравом», т. е. всем своим образом жизни, поведением. Ибо кто словом мудр, а делами несовершенен, «то хром есть»; кто язык имеет доброречивый, а душа его не утверждена в добре, «то неприятень есть»<sup>2</sup>. Учение – тяжкий труд, но учиться и учить надо весело, без насилия; тогда знание усваивается твёрдо и развивает ум. «Пчела» предостерегает от сведения ума к «многомолвлению» и порицает тех, у кого «язык речеть пред умомь». Демосфену приписывается высказывание: «Аще бы толико ума имел, колико речи, толика бы не молвил»<sup>3</sup>. Обсуждается и вопрос о возрастных изменениях ума, со ссылкой на учение пифагорейцев о четырёх состояниях человека – детстве, юности, зрелости и старости. Отсюда делается вывод, что по мере одряхления организма совершается и деградация человеческого ума. Вместе с тем «Пчела» придаёт важное значение опыту, практике, считая его неотъемлемой частью мудрости.

Аналогичные суждения содержатся и в других переводных сборниках – «Толковой Палее», «Диоптре» Филлиппа Пустынника и т. д.

Из древнерусских мыслителей-книжников к этико-антропологическому направлению примыкают Владимир Мономах и Кирилл Туровский.

<sup>1</sup> Древняя русская Пчела по пергаментному списку. СПб., 1893. С. 5.

<sup>2</sup> Там же. С. 148.

<sup>3</sup> Там же. С. 310.

От *Владимира Мономаха (1053–1125)* осталось лишь одно произведение – «Поучение детям», сохранившееся в составе Лаврентьевской летописи. Оно пронизано идеей об уникальности, неповторимости человека. «И сему чуду дивуемъся, – пишет киевский князь, – како от персти создав человека, како образи розноличнии в человекских лицах, – аще и весь мир совокупить, не вси в един образ, но кый же своим лицъ образом, по Божии мудрости»<sup>1</sup>. Мономах различает *образ* и *лицо* человека: образ – это богоподобие, общее всем людям, лицо – индивидуальность, единичность, свойственная каждому отдельному человеку. Бог позаботился о том, чтобы никто не потерялся в мире, не растворился в бытии другого.

Оттого так важно отношение людей друг к другу, их любовь, памятование. Мономах наставляет: «Всего же паче убогих не забывайте, но елико могущее по силе кормите, и придайте сироте, и вдовицу оправдате сами, а не вдавайте сильным погубити человека. Ни права, ни крива не убивайте, ни повелевайте убити его. Аще будет повинен смерти, а душа не погубляйте никакая же хрестьяны»<sup>2</sup>. Жить надо по «правде», не гордясь и не величаясь. Нельзя думать, что можно ограничиться исполнением церковных предписаний. Это не так; даже напротив, чрезмерное усердие в вере вредно. По мнению Мономаха, «избыти грехов своих и царствия не лишитися» можно и «тремы дела добрыми», а именно покаянием, слезами и милостыней. И незачем терпеть «одинокство, чернечство, голод», как это делают «инии добрии». Заповеди Божии – «не бо суть тяжка»<sup>3</sup>. Автор «Поучения» во всём руководствуется житейской целесообразностью, здравым смыслом. Он и молитву рассматривает со сторо-

<sup>1</sup> *Владимир Мономах*. Поучение // Повесть временных лет. С. 156.

<sup>2</sup> Там же. С. 157.

<sup>3</sup> Там же. С. 155. Церковная оценка взглядов киевского князя дана в «Послании» митрополита-грека Никифора. В нём настойчиво отстаивается идея поста («голода») как средства укрощения страстей. Никифор при этом опирается на платоновское учение о тричастии души, которое пользовалось признанием афонских старцев-исихастов (См.: *Митрополит Никифор*. Послание Владимиру Мономаху о посте // *Полырко Н.В.* Эпистолярное наследие Древней Руси. XI–XIII. Исследования, тексты, переводы. СПб., 1992. С. 66–71).

ны её бытовой пользы: «Аще и на кони ездяче не будетъ ни с кым орудья (дела. – А.З.), аще инех молитв не умеете молвити, а “Господи помилуй” зовёте беспрестани, втайне: та бо есть молитва всех лепши, нежели мыслити безлепицу ездя»<sup>1</sup>. Так человек укрепляется в серьёзном отношении к жизни, возвышается в своих помыслах и чувствованиях.

Мыслью о человеке пронизана и экзегеза *Кирилла Туровского (1130–1182)*. Сохранилось немало его «слов» и поучений, содержащих толкования евангельских притч. Все они подчинены обоснованию соответствующих антропологических идей<sup>2</sup>. Современники называли его «вторым Златоустом».

В центре внимания Кирилла – проблема богоявления. Судя по всему, он был одним из тех, кто придерживался аполлинариевой ереси, которую опровергал Климент Смолятич. «Аще бо и нарицается Христос человеком, – читаем у него, – то не образом, но притчею, ни единого бо подобья иметь человек Божья. Аще бо блазняться етери, слышаще Моисея глаголюща: «Рече Бог: створим человека по образу нашему и подобию», – и прилагают к бесплотному телу, не имущее стройна разума, и есть си ересь и доньне человекообразно глаголющим Бога, иже никако не описается, ни меры качеству имать»<sup>3</sup>. Бог всегда остаётся Богом, в каких бы воплощениях он не пребывал. Для обоснования данного тезиса Кириллом привлекаются две евангельские притчи – о расслабленном (*Ин. 5, 2–9*) и Фоме Неверном (*Ин. 20, 24–29*).

<sup>1</sup> *Владимир Мономах*. Поучение. С. 157.

<sup>2</sup> В литературе высказывается и такое мнение, что Кирилл Туровский вообще был далёк от каких бы то ни было богословских интересов. «Свои аллегорезы Кирилл, – пишет И. П. Еремин, – скорее поэт, чем богослов, изобретал, руководствуясь не столько логическим анализом текста, сколько чувством, радостно взволнованным в обстановке праздничного богослужения. Содержание их носит поэтически зыбкий, целиком на понятия не разложимый характер» (*Еремин И.П.* Лекции и статьи по истории древней русской литературы. Л., 1987. С. 230). Разумеется, некоторые произведения древнерусского книжника дают повод для подобных умозаключений, но в большинстве случаев мы сталкиваемся всё же с чётко продуманным планом богословского экзегетирования.

<sup>3</sup> *Кирилл Туровский*. Притча о человеческой душе и теле // Библиотека литературы Древней Руси. Т. 4. СПб., 1997. С. 146.

В первой притче повествуется о том, как однажды Иисус Христос пришёл в Иерусалим и остановился у Овечьих ворот, где находилась купальня, именуемая по-еврейски Вифездой, т. е. домом милосердия. Возле неё находилось великое множество больных в ожидании, когда ангел Господень сойдет туда и возмутит воду, после чего она становилась целебной. И кто в такой момент входил в купальню, тотчас получал здоровье. Иисус видит, что один из них всё время пребывает без движения. Он спросил его: «Хочешь ли быть здоров?». Больной отвечал ему: «Так, Господи, но не имею человека, который опустил бы меня в купальню, когда возмутится вода». Иисус помог ему, и тот сразу исцелился.

В истолковании Кирилла притча принимает вид нового «благовестия», раскрывающего тайну богоявления. Как это ты не имеешь человека, говорит он больному, ведь я тебя ради стал человеком, щедрым и милостивым, исполнив обет моего вочеловечения. Слышал, что сказано пророком: родится отрок, Сын Всевышнего, и дан будет нам, и тот возьмет на себя наши болезни и недуги. Тебя ради я оставил скипетр царства небесного, чтобы пойти служить нижним; не пришёл, чтобы служили мне, но да послужу сам. Тебя ради, будучи бесплотным, обложился плотью, и, оставаясь невидимым ангельским силам, явился всем людям, чтобы спасти их и в разум истинный привести. «И глаголеши: «Человека не имам!» Аз бых человек, да Богом человека сътворю! Рех бо: «Бози будутъ и сынове Вышняго вси». И кто ин верней служай тебе?.. И глаголеши: «Человека не имам!»<sup>1</sup> Таким образом, в интерпретации Кирилла притча о расслабленном превращается в демонстрацию *человекосообразного* значения богоявления. Бог сознаёт свою ответственность за будущее сотворённого им существа и принимает на себя роль слуги человека, чтобы возвысить его до себя. Но сделать это он может только как Бог, а не человек, хотя и принимая облик человека.

<sup>1</sup> Кирилл Туровский. Слово о расслабленном // Библиотека литературы Древней Руси. Т. 4. С. 194.

Подтверждение этого находим в монологе Христа, обращённом к Фоме Неверному. Для его составления Кирилл берёт евангельский сюжет о воскресении Христа. Когда Фома узнал о случившемся, то он усомнился и сказал: «Если не увижу на руках его ран от гвоздей, и не вложу перста моего в раны от гвоздей, и не вложу руки моей в рёбра его, не поверю» (Ин. 20, 25). Христос снисходит до желания Фомы, затем говорит ему: «Ты поверил, потому что увидел меня; блаженны невидевшие и уверовавшие» (Ин. 20, 29). Кирилл оставляет без внимания последнюю фразу Христа, делая акцент на том, что «лёд же Фомина неверия показанием Христов рёбр растаяся»<sup>1</sup>. И далее Спаситель произносит следующие слова:

А тебе ли, не верующу Ми, презрю? Осязай Мя, яко Сам Аз есмь... Веруй Ми, Фома, и познай Мя, якоже и Авраам, к нему же под сень с двумя ангелом приходо... Веруй Ми, Фома, Сам Аз есмь, Его же виде Иаков в нощи на лествице утверждающаяся, ть же и паки позна Мя духом, егда боряся с ним в Месопотамии... Веруй Ми, Фома, яко Аз есмь, его же образ виде Исаия на престоле висоце, обьстоима множеством агтел...<sup>2</sup>

Тебя ли, не верующего Мне, презирать? Вот, прикоснись ко Мне и убедись, что это Я Сам... Верь Мне, Фома, как поверил Авраам, когда Я пришёл к нему под тень дерева с двумя ангелами... Верь Мне, Фома: Я есмь Сам, Тот, которого видел Иаков в нощи – восходящим по лестнице; и он снова постиг меня духом, когда Я боролся с ним в Месопотамии... Верь Мне, Фома, Я Тот, кого видел Исаия на высоком престоле в окружении множества ангелов...

Туровский епископ говорит только о божественности Христа, относя всё человеческое в нём к простой видимости, иллюзии. Бог пришёл в мир для служения человеку, спасения и торжества истины. Для этого ему вовсе не нужно *действительно* быть человеком. Христос есть Бог, а не страдающий и умирающий праведник. Придя в мир, он под личиной человека творит божественные дела. Могут быть и другие формы богоявления, но Бог не в предметах, а в вере. Экзегеза Кирилла была далека от цер-

<sup>1</sup> Кирилл Туровский. Слово о Фомине испытании рёбр Господень // Мельников А.А. Кирилл, епископ Туровский. Жизнь, наследие, мировоззрение. Минск, 2000. С. 335 (на белорус. яз.).

<sup>2</sup> Там же. С. 337.

ковной ортодоксии и вызывала потребность в сомнении и рассуждении.

в) *Политико-идеологическое направление*. Это направление богословских экзегезы более прямолинейно и лишено творческих нюансов. Оно представлено именами Феодосия Печерского и Нестора Летописца.

*Феодосий* (XI в.) был зачинателем полемики с латинством. О западных христианах он отзывается как о еретиках: «Вы же отринувшее проповедание апостольское и святых отец наставления, приясте неправедное ученье и веру развращену и исполнена многыя погибели. Того ради и от нас бысте отвержени»<sup>1</sup>. Тем же, кто сомневается и говорит, что Бог дал и ту, и другую веру, он со всей решительностью заявляет: «Не подобает же хвалити чужья веры. Аще ли, хвалити кто чужюю веру, то обретается свою веру хуля. Аще ли начьнетъ непрестанно хвалити и свою и чужюю, то обретается таковыи двоеверье держаи, близ есть ереси»<sup>2</sup>. Бог же не двоеверен, строго добавляет он, подкрепляя своё мнение ссылкой на Евангелие: «Един Бог, едина вера, едино крещенье» (*Еф.* 4, 5). Точно так же и все другие евангельские тексты, попадающие в поле зрения печерского старца, несут на себе отпечаток суровости и нетерпимости к инакомыслию, мирской мудрости.

Политический характер имеет и экзегеза *Нестора Летописца* (сер. XI – нач. XII в.), составителя «Повести временных лет». Живя в обстановке удельного раздробления Руси, он выступил в поддержку центробежных тенденций, выдвинув лозунг: «Каждо да держитъ отчину свою». В качестве обоснования приводится пример сыновей библейского Ноя – Сима, Хама и Иафета, которые по потопе «разделивше землю, жребьи метавше, не преступати никому же жребий братень, и живяхо каждо в своей части»<sup>3</sup>. Тем самым удельно-династическая система обрела божественную санкцию.

<sup>1</sup> *Феодосий Печерский*. Послание о вере латинской // *Поньрко Н.В.* Эпистолярное наследие Древней Руси. С. 18.

<sup>2</sup> Там же. С. 17.

<sup>3</sup> Повесть временных лет. С. 10.

Идеи Феодосия Печерского и Нестора Летописца нашли отражение во многих памятниках древнерусской книжности, таких как «Киево-Печерский патерик», «Успенский сборник XII–XIII вв.» и др.

### Лекция пятая

## НЕСТЯЖАТЕЛЬСТВО

а) *Исихазм и ереси В Московской Руси*. Первыми исихазм на Русь принесли два болгарина – митрополит *Киприан*, поставленный Константинополем на московскую святительскую кафедру в 1375 г., и его племянник *Григорий Цамблак*, тоже митрополит, только киевский. В своих посланиях они сформулировали две основные идеи, которые составили ядро будущего нестяжательства. Это, во-первых, признание нежелательности для монастырей «сёлы владети и тамо частная происхождения творити», т. е. создавать прибыль. Стяжание имений, утверждал Киприан, «не предано есть святыми отци», оно пагубно для иноческого покоя и отрешённости<sup>1</sup>. Во-вторых, принцип монашеского «рукоделия», отстаивавшийся Григорием Цамблаком. На его взгляд, «ангельский чин» не должен заботиться ни о чём, кроме «дньвней пици». И добывать её монахи должны собственным трудом, который полезен для веры и здоровья. В частности, это могли быть переводы и переписка божественных писаний. Заодно митрополиты-исихасты осуждали сложившуюся на Руси практику «божественных дарований», т. е. приобретение церковных должностей за деньги. «И того ради, – писал Киприан, – купующей и продающей мьздою или силою княжьскою святительство – и обои извержены и от церкви отинуд отлучены и изгнании бывають»<sup>2</sup>. Церковные иерархи не должны были подлежать

<sup>1</sup> См.: *Казакова Н.А.* Об идейных истоках нестяжательства // *Феодальная Россия во всемирно-историческом процессе*: Сб. статей. М., 1972. С. 139–148.

<sup>2</sup> Послания митрополита Киприана // *Прохоров Г.М.* Повесть о Митяе. Русь и Византия в эпоху Куликовской битвы. Л., 1978. С. 198.

светскому суду; над ними стояли только патриарх и церковные соборы. Это была совершенно византийская точка зрения, и она, естественно, не вызывала сочувствия московских властей.

Однако позиция Киприана и Цамблака нашла поддержку в низах духовенства. Она усиливается ожиданием близящегося конца света (1492). В Киеве, Новгороде, Москве появляются оппозиционные группировки, выступающие за оздоровление церкви. Их объявляют еретиками. Одним присваивается имя стригольников, другим – жидовствующих. Стригольники называли священников «лихими пастухами», разбойниками. Они вообще отрицали необходимость каких бы то ни было посредников между верующими и Богом, призывая молиться «духовно» – под открытым небом, в «ширинах градных». У них было даже своё «писание книжное, еже и (они. – А.З.) списа на помощь ереси своей, дабы чем восставить народ на священнический чин». Доказывая, что «Павел и простому человеку повеле учить», стригольники поставляли собственных «учителей», чьё «чисто житие видели люди». Главным их достоинством должно было быть «нестяжание», т. е. бескорыстие и моральное совершенство<sup>1</sup>.

Немало было и таких вольнодумцев, которые сомневались в истинности евангельского учения. Одним из них был сам митрополит Зосима, «злосный волк», по выражению Иосифа Волоцкого, который в своих проповедях вопрошал: «А что то Царство Небесное? А что то второе пришествие? А что то въскресение мёртвым? Ничего того несть! Умер кто ин, то умер, по та места и был»<sup>2</sup>. Эти еретики провозглашали себя сторонниками «Моисеева закона», за что и удостоились прозвания жидовствующих. Многие из них, как это было в Новгороде и Пскове, соблюдали иудейские обряды и таинства. Тот же Иосиф Волоцкий с негодованием восклицал: «Аще кто и не отступи в жидовство, то мнози научишася от них писания

<sup>1</sup> См.: Источники по истории еретических движений XIV – начала XVI в. // Казакова Н.А., Лурье Я.С. Антифеодальные еретические движения на Руси XIV – начала XVI века. М.; Л., 1955. С. 241–249.

<sup>2</sup> Там же. С. 473.

божественнаа укаряти, и на торжищих и в домех о вере любопрение творяху, и съмнение имяху. И толико бысть смущение в христианах, яковаже никогда быша, отнелиже солнце благочестия начат восияти на Русской земли»<sup>1</sup>.

Стригольники и жидовствующие были подвергнуты гонениям и казням, однако недовольство положением дел в церкви оставалось, и оно выплеснулось в движении нестяжательства.

б) *Нил Сорский (1433–1508)*. Основателем движения нестяжателей был Нил Сорский, «муж силы духовной», чей образ позднее вдохновлял всех русских мистиков – от Паисия Величковского до Соловьёва и Бердяева. Свои исихастские познания он приобрёл непосредственно на Афоне, где провёл «время немало». На церковном соборе 1503 г. «великий старец» открыто выступил против монастырского землевладения, призвав, чтобы «у монастырей сёл не было, а жили бы черньцы по пустыням, а кормили бы ся рукоделием»<sup>2</sup>. И ещё он высказал пожелание отказаться от украшения храмов: «яко не лепо чудитися делу рук человеческих и о красоте зданий своих величатися»<sup>3</sup>. Это очень напоминало то, чего добывались и тогдашние еретики, хотя, разумеется, направленность идей московского исихаста была иной: он добивался церковной автономии, выхода духовенства из-под светской опеки.

Всё богословие Нила Сорского построено в форме риторической экзегезы. Сам он об этом пишет так: «Наипаче испытую божественнаа писания: прежде заповеди Господни и толкования их, и апостольскаяа предания, таже и жития и учение святых отец, и тем внимаю. И яже съгласно моему разуму и благоугождению Божию и к пользе души, преписую себе и теми поучаюся, и в том живот и дыхание моё имею... И аще что лучится творити ми, аще не обрящу то в святых писаниих, отлагаю се на время, дондеже обрящу. Понеже по своей воли и по своему разуму не смею что творити. И аще кто духовною лю-

<sup>1</sup> *Иосиф Волоцкий*. Просветитель. С. 45.

<sup>2</sup> См. о церковном соборе 1503 г.: Казакова Н.А. Очерки по истории русской общественной мысли. Первая треть XVI века. Л., 1970. С. 82–85.

<sup>3</sup> *Нил Сорский*. Предание о жительстве скитском. М., 1997. С. 64.

бовию прилепляется мне, та же съветую делати»<sup>1</sup>. Нил Сорский руководствовался убеждением, что «писания бо много, но не вся божественно суть»<sup>2</sup>.

Вслед за Григорием Синаитом он обсуждает вопрос о том, «как отступить от мира» ради обретения истинной веры. Как и афонский мистик, он причину согрешений человека видит в страстях. Начало их – *прилог*, т. е. простой помысел или воображение предмета, вносимое в сердце благодаря ощущениям. Сам по себе прилог безгрешен, ибо он действует помимо нашей воли. Но если вовремя не оградить себя от него, то он укореняется в душе, проходя стадии *сочетания*, т. е. согласия с явившимся помыслом, *сложения* – желания претворения помысла, и *пленения* – соединения помысла с волей, направленным усилием человека. Продолжительное действие пленения переходит в страсть, которая создаёт настрой души, делается через привычки как бы её природой. Восемь страстей заграждают человеку путь духовного восхождения: чревообъядение, блуд, сребролюбие, гнев, печаль, уныние, тщеславие, гордость. Для подавления их необходимо хранение сердца, безмолвие и умная молитва. Этим достигается отсечение прилога, всевающего плевелы зломыслий и согрешений.

Однако если страстное начало возжигается любовью к Богу, тогда оно во благо и приносит истинные духовные плоды. Нил Сорский по сути игнорирует церковные обряды и выдвигает «на первый план значение личности»<sup>3</sup>. Не случайно среди его учеников и последователей окажется немало светских лиц, как, например, князя Вассиана Патрикеева и Андрей Курбский, которые с особой настойчивостью подхватывают тему о монастырском нестяжании и доводят её до признания целесообразности церковного секуляризма.

<sup>1</sup> Послания Нила Сорского // Труды отдела древнерусской литературы. Т. 29. Л., 1974. С. 142.

<sup>2</sup> Там же. С. 140.

<sup>3</sup> Соловьев В.С. Новости русской духовной журналистики // Странник. № 10. 1877. С. 107. – По мнению философа, в этом смысле теория Нила Сорского «осталась теорией и даже *pia desideria* для нашего времени» (Там же. С. 108).

в) *Максим Грек (1470–1556)*. С поддержкой нестяжательства выступает и прибывший в Москву по приглашению великого князя Василия III афонский старец Максим Грек (в миру Михаил Триволис). Образованный человек своего времени, он прекрасно знал не только православное, но и католическое богословие. Его задачей было исправление древнерусских богослужебных книг. Этим он и занимается поначалу, но вскоре вовлекается в церковные распри, приняв сторону противников иосифлян<sup>1</sup>. Победа последних обернулась для него личной трагедией, и он весь остаток своей жизни провёл в монастырских тюрьмах, правда, не без некоторых привилегий. Его келья известна по всей Москве, к нему идут за советом и поучением. Посетил Максима Грека и Иван Грозный, желавший побеседовать со старцем об управлении государством<sup>2</sup>. Он много пишет, составляет из своих произведений разнообразные сборники и собрания. Созданное им литературное наследие обширно и включает солидный материал философско-богословского содержания<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Среди его обличений иосифлян особенной яркостью отличается «Стязание о известном иноческом жителстве, лица же стязжающих – Филоктимон и Акимон, сиречь любостязжательный и нестяжательный». Любостязжательный, т. е. иосифлянин, оправдывая монастырские вотчины, говорит: ведь земля и сёла не наши, а монастырские, следовательно, мы ничего не имеем своего, но всё у нас общее и принадлежит всем. На это нестяжатель отвечает: ты утверждаешь нечто смешное; это нисколько не отличается от того, как если многие живут с одной блудницей, и, в случае уборов, каждый из них уверяет: я вовсе не грешу, ибо она одинаково есть общее достояние. Максим Грек сравнивает монахов с трутнями, которые «пресладко» едят каждый день, между тем как трудящиеся на них крестьяне «в скудости и нищете всегда пребывают», не имея даже хлеба ржаного и щепотки соли (*Максим Грек*. Творения. В 3 ч. Ч. 1. Свято-Троицкая Сергиева лавра, 1996. С. 56–75).

<sup>2</sup> Судя по всему, царь не удовлетворился беседой с Максимом Греком, который мог предлагать править страной «по установленным градским законам» и «со всякою правдою». По словам А. М. Курбского, Грозный предпочитал следовать наставлениям иосифлянина Вассиана Топоркова. Когда царь спросил последнего: «Како бы могль добре царствовати и великих и сильных своих в послушестве имети?», тот ответил: «Аще хоцещи самодержець быти, не держи себе советника ни единого мудрейшого себя, понеже сам еси всех лутши; тако будещи твёрд на царстве и всё имети будещи в руках своих» (*Курбский А.М.* История о великом князе Московском // Памятники литературы Древней Руси. Вторая половина XVI века. М., 1986. С. 266).

<sup>3</sup> См.: *Иванов А.И.* Литературное наследие Максима Грека: характеристика, атрибуция, библиография. Л., 1969.



Основной гранью таланта Максима Грека была полемика, избличительное искусство. Как и все афонцы-исихасты, он нетерпим ко всякому инакомыслию в суждениях о православии. На его взгляд, три свойства характеризуют истинную веру: во-первых, богоустановленность, во-вторых, праведность и благочестивость избранного небесным Владыкой лица для её претворения в жизнь, в-третьих, согласие во всём с догматами и преданиями святых пророков и апостолов. Не находя соответствия данному критерию ни в католицизме, ни в протестантизме, он подвергает их самой жёсткой критике. Не остаётся без осуждения даже ислам. Максим Грек считает, что учение Магомета, с одной стороны, воспринято от иудеев, а с другой – от «некоего инока», изгнанного из Константинополя за арианскую ересь и другие «богомерзкие хулы». Поэтому оно ни что иное, как «извращение евангельской проповеди»<sup>1</sup>.

Вместе с тем правая вера не подавляет свободы воли человека, его личных жизненных убеждений. В этом ключе Максим Грек решительно ополчается против астрологии, усмотрев в ней опасность для православия. Поводом послужили сочинения, распространявшиеся в Москве Николаем Немчином (Булевым), личным врачом Василия III, в которых со ссылкой на «звёздные течения» предсказывалось падение турецкого владычества и воссоединение христианских церквей. Тогда, по словам Немчина, «будет ново преобразование, и нов закон, и ново царство, и чисто съжителство яко в клирицах, тако же в народе»<sup>2</sup>. Максим Грек воспринял эти астрологические пророчества как открытую демонстрацию католических притязаний на верховенство в христианском мире и, не ограничившись нападками на латинство, принимается за обличение астрологии.

Признание астрологии, на его взгляд, упраздняет человеческое самовластие, без которого лишается основы и православное учение о посмертном воздаянии. Ведь если всё совершается под влиянием звёзд и планет, то и

<sup>1</sup> Максим Грек. Творения. Ч. 3. С. 52.

<sup>2</sup> Цит. по кн.: Синицина Н. В. Максим Грек в России. М., 1977. С. 92.

человек действует «по принуждению», а не «произволению». От него уже не зависит ни свершение зла, ни сотворение блага. Восходя умом к причине вещей, мы вынуждены будем признать, что за всё в ответе сам Бог, создавший небо и землю. А это делает ненужной и саму веру. Вот почему добродетель связана только с человеческой свободой.

В «Послании к некоторому князю» Максим Грек пишет:

Мы бо самовластни изначала от Создателя создани бывше, властни есме своих дел и благих и лукавых, и никто же над нами властель, разве создавшего нас, ни ангел, ни бес, ни звезда, ни зодий, ни планиты, ни колесо фортуны, бесы изобретенныя. Да не прелщаймся без ума учащих сия и проповедующих замурдрённых латын и прегордых немцев. Мы сами себе виновни бываем достигающих нас скорбей и лютых обстояний, преслушающе спасительных заповедей сотворшаго нас<sup>1</sup>.

Бог изначально сотворил нас самовластными, и мы сами причина своих дел, благих и лукавых. И никто не может утверждать над нами свою власть, кроме создавшего нас: ни ангелы, ни бесы, ни звёзды, ни зодии, ни планеты, ни колесо фортуны, бесом изобретённое. Да не прельщаймся без ума проповедующими это замурдрёнными латинами и прегордыми немцами. Мы сами бываем виновны во всех достигающих нас скорбях и лютых обстояниях.

Ожесточённо выступая против астрологии, Максим Грек пытается опереться на древних философов – Сократа, Платона, Аристотеля. Никто из них, заявляет он, никогда не сочинял никакой «звездозрительной прелести»; напротив, они, «суди ю (её. – А.З.) зазрением и лжью», нарекли «преднарицательным художеством» и изгнали из «философского гражданства»<sup>2</sup>. Это не означает, что Максим Грек готов признать античную философию: он мирится с ней лишь постольку, поскольку она не противоречит христианству. Сам же он исходит из представления, что «внешние науки» бывают двоякого рода: одни находятся в согласии с христианским откровением («сладкие слова»); другие погружены в мир стихий и

<sup>1</sup> Максим Грек. Соч. В 3 ч. Ч. 1. Казань, 1859. С. 251–252.

<sup>2</sup> Буланин Д.М. Переводы и послания Максима Грека. Неизданные тексты. Л., 1984. С. 25.

природных знамений («горькие слова»). К последним относятся естествознание и математика; что касается первых, то это, прежде всего, политика и этика.

В союзе с православным богословием политика и этика образуют «христианскую философию», которая, по определению афонца, есть «вещь очень священная и без малого божественная», ибо «прилежно» поучает о Боге и его всеобъемлющем и непостижимом промысле, восхваляет целомудрие, ум и кротость и «устанавливает наилучшее гражданство... и все доброе вводит во вселенную»<sup>1</sup>. Это совсем не то, чего добиваются «аристотельстии философи», т. е. католические схоластики, погрязшие в «помышлениях ложных и образованиях геометрийских»; христианская философия жаждет сохранения истин веры во всей их чистоте и благолепии<sup>2</sup>.

Таким образом, Максим Грек склоняется к пониманию христианской философии как социального морализаторства, объединяющего благие начала веры и жизни. В таком значении она сохраняется в русской религиозно-духовной традиции, достигая предельных высот в «евангельской философии» Тихона Задонского, оптинцев и славянофилов.

г) *Артемий Троицкий (XVI в.)*. Преследования иосифлян вынуждали нестяжателей бежать либо в Заволжье (отсюда их новое прозвание – «заволжские старцы»), либо за рубежи страны. Одним из таких «утеклецов» оказался старец Артемий, игумен Троице-Сергиева монастыря. Он обосновался в Литве, где проявил себя деятельным поборником православия в полемике с «люторскими учителями» – протестантскими богословами. До нашего времени дошло четырнадцать его посланий; среди его адресатов были царь Иван Грозный, опальный князь Курбский, белорусский проповедник Симон Будный и др.

Экзегетический дар Артемия выявился в решении им проблем морали, нравственности. В каждом человеке, на его взгляд, изначально заложена склонность к добру. Её видимым образом является любовь к ближнему. Это

<sup>1</sup> Максим Грек. Творения. Ч. 2. С. 212.

<sup>2</sup> См.: Булантин Д.М. Переводы и послания Максима Грека. С. 214.

самая естественная добродетель, под влиянием которой творятся все благие дела в мире. «Злоба же или страсть не суть естественная»; они возникают вследствие умаления добродетели, подобно болезни при оскудении здоровья или тьме при отшествии света. Причина зла – сам человек; «злое убо Бог ни сотвори, ни созда»<sup>1</sup>. В отличие от всех остальных живых существ человек – единственный, кого божественное провидение предоставило самому себе. Свобода воли и даёт начало либо любви к ближнему, либо человеческой злобе.

По словам Артемия, «естеством в нас семя чадородия ради, мы же преложихом то на блуд; естеством в нас ярость на змиа, превращаем же ту на ближняго; естеством в нас ревность на добродетели, мы же на зло реануем»<sup>2</sup>. Уклонением от «естества» является и «суетный разум» – мирские науки и философия. Поэтому для веры они не представляют никакой ценности: «Может бо истинное слово просветити и умудрити в благое правым сердцем без грамотикия и риторика»<sup>3</sup>. В данном случае бывший троицкий игумен выказывает себя даже большим ортодоксом, нежели Нил Сорский и Максим Грек.

### *Лекция шестая*

## ПОВОРОТ К ЗАПАДУ. РУССКИЙ ЕВРОПЕИЗМ

а) *Реформы и преобразования*. С поражением нестяжательства философская мысль на какой-то момент замирает, уступая место идеологическим притязаниям победившего иосифлянства.

Ситуация начинает меняться при царе Алексее Михайловиче, и это связано, прежде всего, с присоединением Украины к России (1654), вызвавшей громадный при-

<sup>1</sup> Послания старца Артемия // Русская историческая библиотека. Т. 4. СПб., 1878. Стлб. 1204.

<sup>2</sup> Там же.

<sup>3</sup> Там же. Стлб. 1253.

ток в Москву западнорусских «книжников» – выучеников Киево-Могилянской академии. Они составили ядро формирующейся российской интеллигенции, повернувшей Россию в сторону Запада. Немалое значение имело и создание Славяно-греко-латинской академии (1685), впервые реализовавшей профессиональное преподавание философии. Чтение лекций было поручено прибывшим из Италии братьям Лихудам – Иоанникию и Софронию. Их философский курс воспроизводил программу Падуанского университета, который они сами окончили. Занятия проводились в форме разбора аристотелевского учения на основе комментариев Аверроэса, Фомы Аквинского, Авиценны, Аль-Фараби. Лихуды выступали также за создание православной схоластики, допуская возможность применения латинского богословского опыта<sup>1</sup>.

Идеология русского европеизма окончательно складывается при Петре I. Всё тёмное, кондовое, старое для него было сосредоточено в православии, и он без стеснения, с издёвками и кощунствами, вытесняет его из сферы политики и общественной жизни, давая простор развитию просвещения и секуляризма.

Вот лишь небольшой перечень проведённых им реформ:

**1699** – перенос начала нового года с 1 сентября на 1 января. Светский характер реформы подчёркивается введением в календарь новых отправных пунктов исчисления лет («эр»): «от вымышления порохового дела», «от вымышления книг печатания», «от зачатия флота» и т. д., которые должны были если не заменить, то во всяком случае ослабить роль церковных «эр» – от сотворения мира, от Рождества Христова и др.

**1702** – указ о свободе вероисповедания. «Мы, – говорится в нём, – по дарованной нам от Всевышняго власти совести человеческой приневоливать не желаем и охотно предоставляем каждому христианину на его ответственность пецись о спасении души своей»<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Позиция Лихудов вызывала осуждение в ортодоксальных церковных кругах, и не только России. Иерусалимский патриарх Досифей с возмущением обвинял их в том, что они «забавляются около физики и философии, вместо того, чтобы учить... иные учения» (Туманский Ф. С. Собрание разных записок и сочинений, служащих к доставлению полного сведения о жизни и деяниях государя императора Петра Великого. Т. 10. СПб., 1788. С. 111).

<sup>2</sup> Законодательство Петра I. С. 536. – В ближайшем окружении Петра всеми считалось за истину, что «разность вер великой в государстве беды не наносит», а «распри» на религиозной почве «ни от кого

**1708** – указ о введении гражданского шрифта для печатания переводных книг, прежде всего научного и технического содержания. Зная несколько иностранных языков, царь лично следит за качеством переводов: «надлежит... остеречься в том, дабы внятнее перевести, а особливо те места, которые учат, как делать, и не надлежит речь от речи хранить в переводе, но, точно выразумев, на свой язык уже так писать, как внятно быть может»<sup>1</sup>.

**1709** – установление празднования «табельных дней», закреплявших «памятование» важнейших государственных событий; до этого на Руси отмечались лишь церковные праздники.

**1721** – упразднение патриаршества и учреждение Святейшего правительствующего синода. Манифестом того же года царь провозглашается главой православной церкви.

**1724** – открытие Российской Академии наук. Согласно установленному регламенту, «самолучшие учёные люди» должны были: «1) науки производит и совершать, однакожде так, чтоб оне тем наукам 2) младых людей... публично обучали и что оне 3) некоторых людей при себе обучили, которые бы младых людей первым рудиментам (основательствам) всех наук паки обучать могли». Словом, это «здание» должно было «с малыми убытками тое же с великою пользою чинило, что в других государствах три разных собрания (академия, университет и гимназия) чиняют»<sup>2</sup>.

б) *Теория «всемирного умопросвещения»*. Преобразовательная деятельность Петра I побуждает ближайшего его сподвижника В. Н. Татищева (1686–1750) заняться идеологическим обоснованием политики европеизации. Исходя из идеи, что все «приключения и деяния», совершаемые в жизни, «от ума или глупости происходят», он разрабатывает теорию «всемирного умопросвещения». Согласно этой теории, род человеческий на пути совершенствования разума прошёл три этапа: первый – создание письменности, второй – пришествие Христа и третий – «обретение тиснения книг», книгопечатание. Первоначально всё совершалось по «естественному закону»,

более, как от попов для их корыстей, а к тому от суевренных ханжей или несмысленных набожников происходят». Умному же всё равно – «Лютер ли, Кальвин ли, папист, анабаптист, магометанин или язычник с ним в одном городе живёт или с ним торгуется. Ибо не смотрит на веру, но смотрит на его товар, на его поступки и нрав и по тому с ним обхождение имеет, понеже Бог, яко судия правый, на нём чужого зловерия не възыщет» (Татищев В.Н. Разговор дву приятелей о пользе науки и училищах // Избр. произв. Л., 1979. С. 87).

<sup>1</sup> Цит. по кн.: Соловьёв С. М. История России с древнейших времён. В 15 кн. Кн. 8. М., 1962. С. 334.

<sup>2</sup> Полное собрание законов Российской империи. Т. 7. СПб., 1830. № 4443.

вложенному Богом «при сотворении Адама ему и его наследникам». Этих законов было немного и знание их вверялось человеческой памяти. Но так как она не у всех одинаково «тверда», то со временем стал вопрос о приискании новых способов «хранения» доставшихся от предков правил и установлений. Так у разных народов возникает «письмо», которое ознаменовало «первое просвящение ума». Появляются и новые законодатели: Зороастр – в Персии, Озирис – в Египте, Минос – в Греции, Янус и Нума Помпилий – в древнем Риме и т. д. В этот поток «всемирного умопросвящения» вовлекаются и славяне: необходимость закрепить нормы древнего права приводит их к созданию собственной азбуки.

На втором этапе, с приходом христианства, не только обретаются «душевное спасение, царство небесное и вечная блага», но и «все науки стали возрастать и умножаться, идолопоклонство же и суеверие исчезать». Однако не обошлось без «мерзкого зловерия», в чём главным образом повинна церковь, особенно католическая, отличившаяся преследованием «высокого ума и науки людей», а также истреблением «многих древних и полезных книг». Чинимые ею в «просвящении ума препятствия» привели к тому, что «едва не повсюду науки, нужные человеку, погибли». Время господства христианства, заключает русский мыслитель, «учёные время мрачное имянуют»<sup>1</sup>. Выбраться из него помогает «тиснение книг», обретенное «лишь в 15-м сте лет». С того момента открывается третий этап развития человеческого просвещения, причём и в Россию оно приходит почти одновременно с Западом – при Иване Грозном. Татищев с особенной резкостью обличает противников «умопросвящения», доказывавших, что «чим народ простяе, тем покорнее и к правлению способнее, а от бунтов и смятений безопаснее»<sup>2</sup>. Подобные рассуждения, на его взгляд, как раз исходят от невежд и глупцов, не познавших пользу наук. Между тем, именно науки, созидавая благо, устраняют почву для всяких бунтов. Пример тому – Европа: там науки процветают, но

<sup>1</sup> Татищев В.Н. Разговор дву приятелей... С. 77.

<sup>2</sup> Там же. С. 83.

«бунты неизвестны». И наоборот, «турецкий народ пред всеми в науках оскудевает, но в бунтах преизобилует». Так же и в России: «никогда никаких бунтов от благоразумных людей не начинания не имел» и «редко какой шляхтич в такую мерзость вмешался»; виновниками бывших бунтов были «более подлость, яко Болотников и Боловня холопы, Заруцкий и Разин казаки, а потом стрельцы и чернь, все из самой подлости и невежества»<sup>1</sup>. Татищев настойчиво подводит к выводу, что просвещение приобщает народы к «людству», умножает богатство и мощь государства.

в) *Сущность петровского секуляризма.* Со всем этим, разумеется, соглашался и Пётр, однако он смотрел на проблему шире, не сводя вопрос о просвещении к конфронтации с церковью, православием. Его неприязнь к православию была вызвана не столько религиозными, сколько политическими мотивами. Как известно, учреждение патриаршества (1589) воспарило властные амбиции русских первосвятителей, возмечтавших о роли «солнца» в отношении к светской власти – «луне». Патриарх Никон откровенно заявляет о превосходстве священства над царством. Другой патриарх Иоаким обязывает малолетних царей Ивана и Петра Алексеевичей всячески пресекать влияние «иноземцев»: «отнюдь бы иноверцы... обычаев своих иностранных на прелесть христианом не вносили бы, и сие бы им запретить под казнию накрепко»<sup>2</sup>. Когда после смерти патриарха Адриана Пётр I отменил избрание нового главы русской церкви, недовольство сложившейся ситуацией прозвучало из уст местоблюстителя патриаршего престола Стефана Яворского. Он заявил о различии компетенций светской и духовной власти и потребовал автономии для духовной власти<sup>3</sup>. Немаловажным было и то, что политические

<sup>1</sup> Там же. С. 84.

<sup>2</sup> Устрялов Н. История царствования Петра Великого. В 4 т. СПб., 1858. Т. 2. С. 477.

<sup>3</sup> «Царие бо христианстии, – пишет Стефан Яворский, – начальствуют над христианы не по елику христиане суть, но поелику человецы, коим образом могут начальствовати и над иудей, и над махометаны, и над язычники. Тем же властительство царей о телесех паче, нежели о душах человеческих радение имать. Духовная же власть о душах паче,

устремления церкви находили поддержку в народных массах. В составленном Феофаном Прокоповичем при участии самого Петра I «Духовном регламенте» (1721) откровенно говорится: «Простой народ не ведает, како разньствует власть духовная от самодержавной, но великою высочайшего пастыря честию и славою удивляемый помышляет, что таковой правитель есть то второй государь самодержцу равносильный или больши его, и что духовный чин есть другое и лучшее государство, и се сам собою народ тако умствовати обыкл»<sup>1</sup>. Именно опасение, вызванное «претензиями» церковных иерархов, заставляет Петра I задуматься над радикальным обновлением религиозного сознания русского общества, внося в него новые вероисповедные акценты.

г) *Вольфианство*. Это он смог сделать с помощью вольфианства – рациональной теологии немецкого философа *Христиана Вольфа (1679–1754)*, последователя великого Лейбница, которого весьма ценил Пётр I<sup>2</sup>. Вольфианство представляло собой разновидность протестантизированной религиозной метафизики, пронизанной идеей «общего блага». Условием обретения блага считается наличие предельно ясных и отчётливых понятий о «каждой вещи» – Боге, мире и человеческой душе. Это достигается при помощи логики, которая предпосылается метафизике в качестве универсального метода мышления, синтезирующего науку и теологию. Предмет же метафизики – учение о предустановленной гармонии. По-

---

нежели о телесах владомых печется. Царие имуть в намерении покой привременный и целость людей своих во плоти. Духовная же власть имать в намерении живот и ублажение и по плоти и по духу. Царие подвизаются со врачами видимыми, духовная же власть с невидимыми» (*Стефан Яворский. Камень веры. М., 1728. С. 83–84.*)

<sup>1</sup> Законодательство Петра I. С. 545.

<sup>2</sup> К примеру, Лейбниц в 1712 г. направил Петру письмо, в котором изложил свою концепцию культурного кругооборота, серьёзно повлиявшую на умонастроение российского самодержца. Суть её заключалась в следующем. Всемирная цивилизация, распространяясь по планете из одной страны в другую, достигает, наконец, России, где она обретёт более правильное развитие, «ибо в Вашем государстве всё, что касается до науки, ещё ново и подобно листу белой бумаги, а потому можно избегнуть многих ошибок, которые вкрались в Европе постепенно и незаметно» (Цит. по кн.: *Чучмарёв В.И. Лейбниц и русская культура. М., 1968. С. 20.*)

скольку она есть выражение мудрости и воли Бога, то задачей метафизики признаётся логическое, рациональное обоснование идеи Бога.

Вольфианский Бог – не библейский Творец мира, источник и объект религиозной веры, а философское понятие, которое, как всякое другое понятие, должно быть подвергнуто силлогистической разработке. Всё существующее, согласно его учению, имеет достаточное основание для своего бытия. Оно либо в самой вещи, либо в чём-то другом. Если в самой вещи, значит она существует необходимо; если в другом – зависит от внешней причины, уяснение которой приводит к «нечто», имеющему основание в себе самом. Это «нечто» есть «самостоятельная сущность», т. е. то, что «является первой, после которой нет ничего другого, и последней, после которой ничего не возникает»<sup>1</sup>. Она отличается как от мира и его элементов, так и от нашей души, и в ней следует искать основание действительности обоих. А раз так, следовательно, самостоятельная сущность есть Бог. В качестве Бога она вечна, нетленна, ни от чего не зависит и ни в чём не нуждается, т. е. обладает полной свободой воли, познание которой составляет цель метафизики.

В распоряжении же метафизики два средства: одно – рассмотрение природы Бога, а также сущности и природы вещей, находящихся в зависимости от него; другое – изучение того, «каким образом то, что существует одновременно и следует одно за другим, согласуется друг с другом»<sup>2</sup>. В принципе оба способа взаимосвязаны, и потому познание воли Бога приводит к познанию законов природы, коих четыре: **1)** «природа не делает скачков»; **2)** в ней «сила противодействия тела равна силе действия на него другого тела» – закон, который определяет принцип движения и «порядок природы»; **3)** «природа предпочитает кратчайшее расстояние более длинному, не допускает окружные пути»; **4)** «в природе всегда сохраняет-

---

<sup>1</sup> *Вольф Х. Метафизика // Христиан Вольф и философия в России. СПб., 2001. С. 324.*

<sup>2</sup> Там же. С. 339–340.

ся одинаковое количество силы»<sup>1</sup>. Тожество законов природы и «хотений», или волеизъявлений, Бога позволяет считать мир не просто «действующей машиной», но объективной средой претворения мировой предустановленной гармонии. Именно она обуславливает естественное, без всякого вмешательства высшей силы, бытие мира. Ведь если бы требовалось участие Создателя, тогда в природе постоянно ощущалось действие чуда. Но так как Бог по своей мудрости «должен предпочитать чудесам естественное, то отсюда вполне очевидно, что своему непосредственному действию Он должен предпочесть предустановленную гармонию»<sup>2</sup>.

Как же согласуется предустановленная гармония с божественным откровением? На это невозможно ответить, если откровение представлять в виде чуда; но очень просто, если рассматривать его в форме истины, которая познаётся из результатов и способов самого откровения. Первый и несомненный признак откровения – соответствие всего сущего совершенствам Бога: «А то, что противоречит свойствам совершенства, Он не может обнаруживать в откровении»<sup>3</sup>. Далее, Бог в силу совершенства своего разума не может производить ничего противоречивого; следовательно, и «в том, в чём Бог обнаруживает своё откровение, не может быть ничего противоречащего истинам разума»<sup>4</sup>. Наконец, по причине той же непротиворечивости божественного откровения невозможно, чтобы оно «могло обязывать людей к такому образу действий, которое вступало бы в противоречие с законом природы или спорило с сущностью души»<sup>5</sup>.

Итак, божественное откровение доступно естественному познанию и может быть выражено средствами логики. Единственное, что несколько выпадает из схемы, – это существование в мире зла, которое кажется противоречащим предустановленной гармонии, причём в лучшем из всех возможных миров. Однако логика помогает

---

<sup>1</sup> Там же. С. 296–297.

<sup>2</sup> Там же. С. 349.

<sup>3</sup> Там же. С. 340.

<sup>4</sup> Там же. С. 341.

<sup>5</sup> Там же. С. 342.

Вольфу выйти и из этого богословского затруднения. Бог, по его мнению, «нуждается в зле как средстве для блага», т. е. он, попуская зло, как бы удостоверяет человека в безусловном преобладании в мире добра, а стало быть, и в абсолютности собственного блага<sup>1</sup>. В вольфианской метафизике нет места вере как сердечному упованию, «уверенности в невидимом» (*Евр. 11, 1*); в ней Бог – всего лишь «сущность, которая представляет все возможные миры сразу и с высшей степенью отчётливости»<sup>2</sup>. Эта сущность раскладывается на сумму рациональных определений, сливающихся в понятие всеведения, мудрости. Божественная мудрость столь величественна и безмерна, что человеку не остаётся ничего другого, как только усердно созерцать «бесконечные изобретения Бога»<sup>3</sup>. Вольфа не волнуют ни страхи, ни переживания людей; он знает, что «общее благо» всегда и везде одинаково, а потому и равнодушно к разнообразию человеческих личностей.

Этим его религиозное учение и было созвучно идеологическим устремлениям Петра I. Царю нравился вольфианский Бог – хладнокровный и всевидящий, чуждый всякой тринитаристской аморфности. С таким Богом было проще управлять подданными: он не требовал ни человеколюбия, ни добросердечия, поощряя любые действия в интересах укрепления власти. Вольфианство превращается в религию авторитарного государства, не стеснённого никакими законами, никакой моралью. Оно усиленно внедряется в систему духовно-академического образования, почти на столетие затмевая православно-духовное догматочерование. Екатерина II не без основания писала своим корреспондентам – французским энциклопедистам, что православная церковь в России отличается от лютеранства только обрядами, но не богословием.

д) *Формы религиозной оппозиции.* Официальное насаждение вольфианства не находит широкой поддержки ни в дворянском сословии, ни в духовенстве. Первое,

---

<sup>1</sup> Там же. С. 351.

<sup>2</sup> Там же. С. 354.

<sup>3</sup> Там же. С. 338.

подвергшись европеизации, воспринимает религию *масонства*, второе, сохраняя приверженность христианской философии, эволюционирует в направлении *евангельского христоцентризма*, с ярко выраженной тенденцией морализаторства и богоискания.

### Лекция седьмая

## СВЕТСКОЕ ВОЛЬФИАНСТВО

Выше отмечалось, что вольфианство «интересовало не познание природы самой по себе, а главным образом теологическое осмысление её явлений»<sup>1</sup>. Именно этого и недоставало православию, которое, по выражению В. И. Вернадского, прошло сквозь мир, не видя его. Поэтому церковное богословие с лёгкостью усваивает учение немецкого метафизика, освобождая тем самым себя почти на целое столетие от всяких усилий в разработке собственной догматической системы. Проблема эта вновь оживится лишь в 40–50-е гг. XIX в., когда впервые появятся соответствующие труды митрополитов Филарета и Макария.

а) *М. В. Ломоносов (1711–1765)*. Влияние вольфианства не ограничивается исключительно церковной сферой, оно подвергается своеобразной секуляризации, очищению от религиозной оболочки: физика отделяется от метафизики, методология познания – от рационального богосознания. Возникает феномен *светского* вольфианства, сущность которого выражается в теории двойственной истины, или «двух книг», согласно августиновской традиции. Его представляет Ломоносов, один из самых блестящих учеников немецкого философа. «Создатель, – пишет он, – дал роду человеческому две книги. В первой показал своё величество, во второй свою волю. Первая – видимый сей мир, им созданный, чтобы человек, смотря на огромность, красоту и стройность его зданий, признал

<sup>1</sup> Павлова Г.Е., Фёдоров А.С. Михаил Васильевич Ломоносов. М., 1988. С. 76.

божественное всемогущество, по мере себе дарованного понятия. Вторая книга – Священное писание. В ней показано Создательное благоволение к нашему спасению»<sup>1</sup>. Бог и мир принадлежат разным мирам, ни в чём не противореча и никак не вытесняя друг друга: «Грех всевать между ими плевелы и раздоры»<sup>2</sup>. Ломоносов в принципе рассуждает как и Григорий Палама: только тот секуляризирует мир во имя мистики, этот – во имя «естествоведения», натурфилософии. Само же теоретическое содержание натурфилософии он целиком заимствует у Вольфа, внимательно изучив с этой целью его физику<sup>3</sup>.

В изложении Ломоносова вольфианская натурфилософия предстаёт в следующем виде. Познание мира должно начинаться с осмысления понятия материи. «Материя есть то, из чего состоит тело и от чего зависит его сущность»<sup>4</sup>. Тело имеет протяжённость и состоит из «нечувствительных частиц» – корпускул, или атомов, которые «на основании рассуждения и опыта оказываются неделимыми далее на известные нам части»<sup>5</sup>. Благодаря этому природа «самым крепким образом держится своих законов»<sup>6</sup>. Даже малейшее в ней не может быть причислено к чудесам. Все изменения в мире связаны с процессами движения материи. Оно представляет собой простое механическое перемещение тел в пространстве. Закон движения – неуничтожимость материи: «Как все переменны, в натуре случающиеся, такого суть состояния, что, сколько чего у одного тела отнимется, столько присовокупится к другому, так, ежели где убудет несколько материи, то умножится в другом месте»<sup>7</sup>. Мир самодостато-

<sup>1</sup> Ломоносов М.В. Явление Венеры на солнце... // Избр. филос. произв. М., 1950. С. 357.

<sup>2</sup> Там же. С. 358.

<sup>3</sup> Физика Вольфа подразделяется на две части – экспериментальную и теоретическую. Первую часть под названием «Вольфианская экспериментальная физика» перевёл сам Ломоносов (издана в 1746 г.); вторая была переведена под его наблюдением Борисом Волковым в 1760 г.

<sup>4</sup> Ломоносов М.В. Опыт теории о нечувствительных частицах тел и вообще о причинах частных качеств // Избр. филос. произв. С. 98.

<sup>5</sup> Там же. С. 95.

<sup>6</sup> Там же. С. 96.

<sup>7</sup> Ломоносов М.В. Рассуждение о твёрдости и жидкости тел // Там же. С. 341.

чен и не нуждается в божественном вмешательстве. Для его существования вовсе не нужна предустановленная гармония. Ломоносов видел в ней то, о чём, видимо, не догадался подумать Вольф, а именно допущение первоначального чуда. Но он всегда с почтением относился к своему учителю и даже воздерживался от опубликования некоторых своих научных работ, опасаясь доставить ему огорчение.

В контексте обсуждения научного познания, основанного на опыте и рассуждении, Ломоносов высказывается и относительно специфики художественного творчества. Оно, на его взгляд, сопряжено с «изобретением» вымыслов, составляющих предмет риторики. Он выделяет семь правил образования эстетических фантазий. «Первое правило... утверждается на соединении, когда разные виды в одно тело соединяются». Таковы образы кентавров, сочетающих в одном существе лошадь и человека, сирен, соединяющих образы женщины и рыбы, и т. д. Второе правило характеризуется переносом свойств одного предмета на другой; в этом случае «должно наблюдать подобие вымышленного изображения с самой вещью, которая под таким видом представляется». Например, сравнение юной красавицы с луной или юноши – со стройным кипарисом. Третье правило, напротив, предполагает, что от чего-либо «действительные натуральные части отъемлются», как это происходит в случае с созданием образа одноглазого циклопа. Четвёртое правило вымысла состоит в «увеличении вещей»; им особенно часто пользуются поэты и художники, «изобретая» всевозможных Атлантов, Гигантов и т. д. Сюда же относится приём уменьшения объектов, как-то: изображение людей в виде пигмеев. Пятое правило возникает в обратном отношении к третьему: вместо «отъятия» применяется количественное увеличение частей того или иного образа; таковы стоголовый Аргус, трёхглавый Цербер, двуликий Янус. Шестое правило вытекает из допущения метаморфоз, т. е. всевозможных превращений; «примеров сего весьма довольно, а особливо у Овидия». И седьмое правило – это когда происходит включение тех или иных об-

разов вещей в новые отношения по месту и времени. Для иллюстрации Ломоносов приводит пример из собственной поэзии:

Но спешно толь куда восходит  
Внезапно мой пленённый взор?  
Видение мой ум возводит  
Превыше Тессалийских гор!  
Я деву в солнце зрю стоящу,  
Рукою отрока держащу  
И все страны полночны с ним<sup>1</sup>.

Таким образом, человеку в равной мере свойственно стремление к истине и красоте. Но красота не тождественна истине, и она легко уживается с заблуждениями ума. Тем не менее самим фактом своего существования она оттеняет и упрочивает незыблемость истины. Лишь в единстве красота и истина создают целостный и возвышенный мир человеческой личности. Поэтому Ломоносов настойчиво проводит идею о глубокой соотносённости рационального и эстетического мировосприятия.

б) *Г. Н. Теплов (1717–1779)*. Последователем немецкого мыслителя был также Теплов, опубликовавший в 1751 г. трактат под названием «Знания, касающиеся вообще до философии, для пользы тех, которые о сей материи чужестранных книг читать не могут». В вольфианстве он выделяет, прежде всего, учение о трёх родах познания: историческом, философском и математическом, давая при этом «новое изъяснение» философии. Вольф определял её как познание «всех возможных вещей, как и почему они возможны»<sup>2</sup>. Для Теплова такое понимание философии «очень тёмно и сомнительно». Он предлагает другую дефиницию: «Философия есть наука такая, в которой через рассуждение и заключение от известных вещей знаем неизвестные»<sup>3</sup>. Следовательно, философское

<sup>1</sup> Ломоносов М.В. Риторика // Соч. М., 1957. С. 327–331.

<sup>2</sup> Цит. по ст.: Крутин Г.Н. Философия Хр. Вольфа в контексте теоретической проблематики Нового времени // Философский век. Альманах. СПб., 1998. Вып. 3. С. 58.

<sup>3</sup> Теплов Г.Н. Знания, касающиеся вообще до философии, для пользы тех, которые о сей материи чужестранных книг читать не могут // Там же. С. 249.



познание не сводится к исканию причинности; его цель – открытие новых, неведомых ранее объектов. Этим, по мнению Теплова, оно отличается от познания исторического и математического. Но и историческое познание «не ведает, для чего сие так, а не иначе сделалось или кажется»<sup>1</sup>. Оно опирается на чувства и опыт и лишь удостоверяет («уверяет») в наличии того или иного факта, на затрагивая вопроса об истинности или ложности ощущений. Поэтому «кто знает по исторически, тот не знает, да только верит»<sup>2</sup>. Прояснить дело помогает философское познание. Однако и этого недостаточно, чтобы овладеть истиной. Необходимо применение математического метода, который позволяет совершить «измерение» реальных вещей с точки зрения их непосредственной пользы. Это возможно потому, что всякая вещь заключает «в себе нечто особенное для своего всецелого пребывания», т. е. наделено неизменной сущностью, которая неотделима от самой вещи, делает её «тем, что она есть»<sup>3</sup>. Поэтому вещь не может одновременно быть или не быть: «сии два понятия такие, которые одно от другого разрушаются и уничтожаются вовсе»<sup>4</sup>. Бытие и сущность вещи тождественны. Познание сущности вещей служит мерой постижения их пользы или вреда, непосредственно входящих в определение истины.

Вслед за Вольфом русский мыслитель признаёт, что сущность вещи необязательно пребывает в самой вещи: «Одни всё то в себе имеют, что к пребыванию их нужно, другие занимают к своему совершенному пребыванию от других вещей»<sup>5</sup>. Так, поясняет Теплов, сущность дерева находится в нём самом и оно не нуждается в посторонней опоре. Напротив, камень имеет в себе только то, что непосредственно свидетельствует о нём, как о камне. Все же другие свойства, приписываемые ему, заимствованы от чего-то другого, постороннего самому камню, например, теплота, которая от солнца, или движение, которое

---

<sup>1</sup> Там же. С. 226.

<sup>2</sup> Там же. С. 238–239.

<sup>3</sup> Там же. С. 266.

<sup>4</sup> Там же. С. 267.

<sup>5</sup> Там же. С. 268.

от материи. Наличие этой «привнесённой» сущности свидетельствует о «взаимности», или взаимодействии, вещей. Оно постигается только в мышлении, никак не фиксируясь в «историческом» (опытном) познании. Взаимодействие предполагает наличие небытия, но это не ничто, а реальность, как и само бытие, только не физическая, а умственная, духовная. Даже тогда, констатирует Теплов, когда «один говорит про бытие, а другой про ничто, а однако ж оба они представляют свои понятия так, как бытия, хотя одно подлинно бытие, а другое подлинно небытие и ничто. Только та разница, что одно понятие представляет нам действительно нечто вне нашей души, а другое не представляет ничего»<sup>1</sup>. Основное свойство небытия – *лишение*, т. е. отсутствие в вещи чего-то такого, что необходимо для её «совершенства», полноты бытия. Однако, будучи моментом «взаимности», лишение как неявленность бытия соотносится с понятиями возможности и действительности, необходимости и случайности, перемены (движения) и времени. Время же есть тот узел, который связывает бытие и небытие, собственное и обусловленное пребывание вещей. Высшим гарантом бытия является разум Бога, «предвечно» содержащий все сущности, без всякой «сукцессии», перемены. Это и есть предустановленная гармония вольфианства.

в) *Я. П. Козельский (1728–1794)*. Подобно Теплову, троичное разделение родов познания принимает и Козельский, автор своеобразной научной трилогии: «Арифметические предложения» (1764); «Механические предложения» (1764, 1787) и «Философические предложения» (1768). Мимоходом касаясь исторического и математического познания, он подробно останавливается на рассмотрении философского метода, отождествляя его с логикой. Это совершенно в духе Вольфа. Логика, на его взгляд, исследует познавательные силы человеческой души и их «употребление... к испытанию истины», а именно чувства, рассуждения и умствования. Чувства помогают различать осязаемые предметы и обозначать

---

<sup>1</sup> Там же. С. 273.

их понятиями. Качество понятий зависит от характера представления предметов в мыслях: оно «бывает ясное, тёмное, явственное, неявственное, полное, неполное»<sup>1</sup>. Соединение («снесение») понятий приводит к образованию рассуждений. Козельский критикует Гельвеция за совпадение у него понятия и рассуждения. Понятие, отмечает он, закрепляется в слове, а рассуждение – в предложении. Познание есть восхождение, а не редуцирование мысли. Слово схватывает лишь частный образ, тогда как предложение выражает «свойства, приличествующие многим образам»<sup>2</sup>. Например, растение – это понятие, а выражение «весной растение распускает листья» – рассуждение. Упорядоченное расположение рассуждений на основе правил силлогизма создаёт процедуру умствования, которое в этом смысле может быть признано доказательным рассуждением. Предмет умствования – «общие понятия», отличающиеся от частных тем, что нацелены на познание сущности бытия. Эта сущность – материя, или субстанция. Обретая форму, она становится телом. Тело со временем исчезает, материя пребывает вечно, подчиняясь «непременным», богоустановленным законам. Но их познание, признаёт Козельский, «излишнее и не сходное с силами разума дело», а потому и «покушаться на непонятное умом нашим, кажется некстати»<sup>3</sup>. Его больше устраивает секуляризованное пространство мысли, ограждённое необременительным деизмом<sup>4</sup>.

Анализ взглядов виднейших представителей русского вольфианства показывает, что им было в полной мере присуще творческое начало, которое они реализовали в форме философской экзегезы учения знаменитого марбургского авторитета.

---

<sup>1</sup> Козельский Я.П. Философические предложения // Избр. произв. рус. мыслителей втор. пол. XVIII в. В 2 т. М., 1952. Т. 1. С. 429.

<sup>2</sup> Там же. С. 431.

<sup>3</sup> Там же. С. 417.

<sup>4</sup> Козельский критикует вольфианство за чрезмерное усердие в плане обоснования рационального богословия: «сколько тут теряется напрасного времени на вразумение такого учения, которое больше затрудняет, нежели изъясняет науки» (Там же).

Реформы Петра I круто изменили положение русского православия. Духовенство лишилось многих своих привилегий, утратила силу тайна исповеди. «Дело власти» подавляет «слово веры», церковь превращается в послушное орудие государственной политики. Реакцией на это и становится масонство, упрочившее разрыв между официальным православием и дворянством. Оно возникло в 30–40-е гг. XVIII в., восприняв учение западноевропейского розенкрейцерства. Влияние его было столь стремительным, что едва ли не в одно десятилетие вся мужская часть «высшего света» оказалась причастна к «свободному каменщичество», демонстрируя свои протестные настроения. В масонство входило и большинство декабристов.

Сущность его заключалась в том, что масоны объявляли себя обладателями и хранителями некоего «тайнства», касавшегося судеб всего человечества. «Но как сие тайнство, – отмечается в одном из их «наставлений», – такого свойства, что никто его не может знать и им пользоваться, если долговременным и прилежным очищением самого себя не приуготовит, то не всяк может надеяться скоро приобрести его»<sup>1</sup>. Очищение выражается в духовной свободе, способности «побеждать свои страсти, умерять свои желания и покорять свою волю законам просвещённого разума»<sup>2</sup>. Это достигалось, прежде всего, с помощью познания «наук о натуре». Масоны приписывали себе особое умение «изобретать новые искусства», т. е. производить открытия и усовершенствования во всех отраслях человеческой деятельности. И так повелось от века: всякое благо в мире есть дело свободных каменщиков. «Каменщики, – читаем в том же «наставлении», – научи-

---

<sup>1</sup> Наставления к желающему вступить в орден свободных каменщиков. 1820 г. // Рукописное отд. Института русской литературы (Пушкинский Дом). Фонд Р 2. Опись 2. № 102. Л. 18 об.

<sup>2</sup> Там же. Л. 21 об. – 22.

ли род человеческий земледелию, архитектуре, астрономии, искусству измерения (геометрии), счисления (арифметике), музыке, стихотворству, химии, науке управления, религии»<sup>1</sup>. И впредь познание природы и её законов будет решающим фактором возрастания роли масонства в мировой истории.

Натурфилософия свободного каменщичества исходит из принципов деизма. Вселенная имеет свой источник в Боге, но в реальном бытии она предоставлена самой себе. Однако это не грозит ей уничтожением. Она бесконечна – не «назад», а «вперёд». Бог же бесконечен «в обе стороны». Причина сохранения бытия – универсальная симпатия, которая содержит мир в единстве и целостности. Взаимное притяжение, или магнетизм – вот что движет миром. Говоря о повсеместном действии «магнетического голода», масоны утверждают: «всё разделённое жаждет и стремится по непреодолимому симпатическому своему влечению к половине своей»<sup>2</sup>. В то же время каждое существо в мире имеет не только своё особое место, но свой образ действий, своё предназначение. И нет ничего, что было бы бесполезно. Вся разница между ними только в том, что одни существа постигают своё предназначение и действуют самостоятельно, другие – «страдательно», подчиняясь внешним силам. Оттого бытие иерархично, и это стимулирует симпатические влечения.

В человеке, согласно учению масонов, «магнетические» полюса представлены духом и плотью. Дух – от Бога, плоть – от персти. Из познания Бога и мира рождается душа, соединяющая в единстве дух и плоть. Это единство остаётся нерушимым и после смерти человека, который воскресает «в теле», хотя оно и «истончается», принимает невидимые формы. Как сказано в одном масонском тексте, тела будут состоять из «тонкой материи», не подлежащей восприятию органов чувств. Поэтому человек один во всём мире абсолютно уникален и каждый представляет собой неповторимое и деятельное существо.

<sup>1</sup> Там же. Л. 69 об.

<sup>2</sup> Цит. по кн.: *Аржанухин В.В.* Философские взгляды русского масонства. Екатеринбург, 1995. С. 144.

С идеей уникальности человека связано и масонское учение о «внутренней церкви». Свободные каменщики, ставя свою веру выше всяких «поместных» религий, в том числе и христианства, в то же время признавали, что все «градусы» масонского восхождения к истине целиком зависят от самой личности, её усердия и прилежания. В каждом человеке пребывает церковь «высшая, невидимая, внутренняя». Она-то и наставляет его на путь познания и спасения. Что же касается «внешней», официальной церкви, то ей (вероятно, из «дипломатических» соображений) отводилась роль «приготовления... к истинному свободному каменщичеству», поскольку «многие уставы и формы» её, «принося пользу наблюдающим их, могут и должны готовить к правильнейшему и действительнейшему устройству духовных упражнений внутреннего богослужения»<sup>1</sup>. Никакого реального значения это пожелание в жизни масонов не имело.

Вместе с тем важно отметить, что выдвигание масонами на первый план начала личности вело к признанию общего равенства людей. Всё различие их сводилось лишь к мере добродетели. В одном из масонских гимнов сказано:

Не будь породой здесь тщеславен,  
Ни пышностью своих чинов;  
У нас и царь со всеми равен,  
И нет ласкающих рабов.  
Сердце масонских не прельщает  
Ни самый блеск земных властей,  
Нас добродетель украшает  
Превыше гордости людей<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> *Лопухин И.В.* Масонские труды: Духовный рыцарь. Некоторые черты о внутренней церкви. М., 1997. С. 88–89. – Помимо внешней церкви масоны выделяли «церковь антихристову», куда зачислялись «онные модные философы, которые тщатся доказывать, что душа смертна; что самолюбие должно быть основанием всех действий человеческих; что христианство фанатизм; и сие утверждают они для невежд примерами фанатиков, называющихся христианами, или примерами злоупотребления видов (образов) христианства». Этот «дух кружения», по Лопухину, воцарился в «погибающей Франции», с которой не следует вести «никаких сношений» (Там же. С. 91–92) В данном вопросе масоны вполне разделяли позицию Екатерины II, осудившей «парижские замешательства» в специально изданном ею указе от 14 февраля 1793 г.

<sup>2</sup> Цит. по кн.: *Иванов В.Ф.* Русская интеллигенция и масонство: от Петра I до наших дней. М., 1997. С. 68.

Нравственное учение масонов сводится к четырём пунктам: 1) познай самого себя; 2) убегай зла; 3) стремись к добру; 4) ищи в самом себе истину. В ряду этих предписаний важное значение придавалось религиозной веротерпимости, на том основании, что людям, по природе слабым и подверженным грехам, не достойно властвовать над душами других людей.

Естественно, что человек, проникшийся этими идеями, «становился сатириком в своём отношении к общественной деятельности и мистиком, когда ему надо было решать внутренние личные вопросы»<sup>1</sup>.

Масонство просуществовало в России почти целое столетие; в 1822 г. оно было запрещено, и свободное каменничество перешло на нелегальное положение, вовлекая в свою орбиту преимущественно радикальные элементы русского общества.

### Лекция девятая

#### «ЕВАНГЕЛЬСКАЯ ФИЛОСОФИЯ»: «САМОПОНУДИТЕЛЬНОЕ ДОБРОТОЛЮБИЕ»

Вызов, брошенный Петром I русской церкви, не остался без ответа в среде монашества: «через 50 лет оно ответило ему явлением святителя Тихона Задонского, старца Паисия Величковского, ещё через 50 лет – св. Серафима Саровского, через новые 50 лет – святителей Феофана Затворника, старца Амвросия Оптинского и целого полка оптинцев»<sup>2</sup>. На фоне этих фигур особенно явно видна болезненность и безжизненность официальной церкви, всего синодального православия, которое воспринимается в обществе как «путь безгласного следования всякому мановению силы и власти»<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> *Пытин А.Н.* Масонство в России. XVIII и первая четверть XIX в. М., 1997. С. 162.

<sup>2</sup> *Карташёв А.В.* Очерки по истории русской церкви. В 2 т. М., 1991. Т. 2. С. 320.

<sup>3</sup> *Архимандрит Кириил (Жерн).* О. Капустин – архимандрит и начальник Русской духовной миссии в Иерусалиме. М., 1997. С. 110.

а) *Паисий Величковский (1722–1794)*. Своим возрождением традиции «самопобудительного добротолубия» старомосковского нестяжательства обязаны, прежде всего, Паисию Величковскому. Подобно Нилу Сорскому, он долго жил на Афоне, там вокруг него сложилась целая община иноков, приходивших из Молдавии, Украины и России, и с ними он возвращается обратно в Молдавию, где игуменствует сначала в Драгомирском, а после до конца жизни в Нямецком монастырях. В них Паисий заводит святогорские обычаи и уставы, чем сильно укрепляет значение своих обителей в православном мире. Оттуда старчество распространяется по многим монастырям Владимирской, Курской, Орловской, Калужской губерний, а также на острове Валаам. Крупным центром русского старчества выступает Оптина пустынь, ставшая оплотом подлинной национальной духовности.

Всем своим образом жизни Паисий воплощает практическое любомудрие, заключавшееся в «умной молитве». Он разделяет её на два вида: один – для «новоначальных», т. е. только ещё приобщающихся к «добротолубию», другой – для совершенных старцев. Молитва первых подобна действию, вторых – ведению. Хотя слова молитвы для тех и других одни и те же («Господи Иисусе Христе Сыне Божий, помилуй мя грешного»), однако у одних она укрепляет послушание, у других смирение («аж до смерти»). Лишь достигшим «крайнего бесстрастия» открывается «царский путь» веры, приводящий к «богозримому безмолвию». Защищая умную молитву от нападок некоего «суеумного философа-монаха», видевшего в ней обычное «самочинство» и еретический соблазн, Паисий называет её «искусством искусств», научающим человека усерднейшему хранению божественных заповедей.

В условиях, когда синодальная церковь «потеряла своё учение»<sup>1</sup>, «самопобудительное добротолубие» ня-

<sup>1</sup> Этими словами митрополит Антоний (Храповицкий) охарактеризовал состояние духовно-академического богословия русской церкви в XIX в. «Профессора, – пишет он, – потеряли своё учение, иногда, правда и смешное величие: они чувствуют, что их чтения не соприкасаются с религиозными и нравственными интересами общества, даже общества церковного. У них есть критика на Лейбница и Вольфа, на сочиния и

мецкого подвижника вносило освежающую струю в русское православие, освобождая его от чрезмерной «церковности» и индивидуализируя богопознание.

б) *Тихон Задонский (1722–1783)*. Он внёс наибольший вклад в развитие русской евангельской философии XVIII в. Его основные сочинения – «Истинное христианство» и «Сокровище духовное». Общий объём изданных после смерти святителя трудов составил пятнадцать полновесных томов.

Истинный христианин, согласно учению Тихона Задонского, познаётся не от «внешнего любомудрия», но от «богодарованной философии». Хочешь постичь её, «положи перед собой святое Евангелие и непорочное житие Христова и учишь по ним»<sup>1</sup>. Но прежде подготовь себя к этому, познай самого себя, свою сущность. Ибо не так прост человек, хотя и сотворен Богом. Он состоит из двух частей: души и тела. Душа имеет свою «беду и неблагополучие», тело – свою. «Тело видимо, и беда его видима; душа невидима, и беда её невидима. Тело гленно и смертно, и беда его кончится; душа нетленна и бессмертна, и беда её конца не имеет, а вовеки с нею пребывает, если от неё не освободится. Душа, как разумная, бессмертная и по образу Божию сотворённая, намного дороже тела, потому и беда её намного опаснее и злее беды телесной»<sup>2</sup>. Поискам способов избавления души от «беды» и учит евангельская философия. Эти способы многообразны, но начинать надо с осознания добра. Ведь каждый человек ищет только то, что считает для себя добром, в чём видит смысл своего существования. «Так, если познают (люди. – А.З.), что добро для них – богатство, ищут его; познают, что хлеб – добро для них, и ищут его; познают, что одеяние – добро для них, и ищут его; познают, что дом – добро для них, и ищут его»<sup>3</sup>. Поэтому так важно, чтобы они познали «высочайшее и вечное Добро», Бога. А это возможно либо через «свидетельства» самого

---

действ, но кому это теперь нужно?» (*Митрополит Антоний Храповицкий*. Новый опыт учения о богопознании. СПб., 2002. С. 209).

<sup>1</sup> *Творения Тихона Задонского*. В 5 т. М., 1994. Т. 2. С. 495.

<sup>2</sup> Там же. С. 755.

<sup>3</sup> Там же. С. 812.

мира, либо через «духовное рассуждение» о происходящих в нём «случаях». Первый путь ведёт к постижению тайны бытия, силы, славы и мудрости Создателя. Другой путь – созерцание мира с целью уяснения суетности и краткости земной жизни, возведения сердца от видимых к невидимым, от временных к вечным. И нет такого «случая» в действительности, который так или иначе не приводил бы к богомысленным аллегориям и размышлениям<sup>1</sup>.

Все аллегории Тихона Задонского (а их у него великое множество!) скроены по схеме риторической экзегезы. На первый взгляд кажется, что они совершенно произвольны и скроены по свободной мерке. Однако в действительности любой «случай», который так или иначе наводит на размышления автора, ведёт к *эмпиризации* богосознания, заземлению экзегезы на достоверных, верифицируемых фактах. При этом не имеет особого значения научная сторона проблемы; важно не знание мира, а признание его богосотворённости. За неумение понять это Василий Великий в своё время осуждал античных мыслителей. Точно так же поступает Тихон Задонский, решительно проводя демаркацию между «духовным любомудрием» и «плотской мудростью», т. е. богословием и философией: «Плотская мудрость горда, духовная – смиренна. Плотская мудрость самолюбива – духовная боголюбива. Плотская мудрость нетерпелива, злобна – духовная терпелива, кротка. Плотская мудрость непримирима – духовная мирна. Плотская мудрость немилостива –

---

<sup>1</sup> Приведём для примера одну из его «аллегорий» – о живописце: «Видишь, когда живописец хочет написать образ князя, один перед другим прямо должен стоять, и лицом к лицу друг друга должно им смотреть, и тогда живописец напишет образ смотрящего на него князя; а когда князь отвращается лицом от живописца, тогда живописец не может хорошо изобразить лица его и образ, ему подобный, написать. Таково состояние внутреннего человека, когда образ Божий изображается в нём. Христос, Сын Божий, – небесный и премудрый живописец. Он хочет изобразить в душах наших образ Божий, который мы потеряли, и запечатлеть прекрасный портрет Небесного Царя. Но кто отвращается от Него душой и сердцем, в том не может Он дела своего совершить. Если же кто обратится к Нему, и очами веры на Него будет взирать, и просить того у Него, то на душе его начертывает и изображает то божественное благолепие живое, нетленное и вовеки сияющее» (Там же. Т. 3. С. 217).

духовная милостива и исполнена благих дел. Плотская мудрость ненавидит, завидует – духовная любит. Плотская мудрость лукава, обманчива, хитра – духовная мудрость простосердечна, истинна, чистосердечна. Плотская мудрость неправдива – духовная правдива. Для плотской мудрости смирение, поношение, страдание и крест Христов есть безумие – для духовной мудрости есть великая премудрость. Так и в прочем духовная мудрость плотской противопоставляется»<sup>1</sup>.

Иными словами, Тихон Задонский считает философию совершенно отстранённой от человека, не отвечающей его стремлениям к сохранению своей индивидуальности, своего «я». Она ставит знание выше человека и тем самым делает это знание бесполезным для человека. Только духовная мудрость сообщает ему понимание смысла бытия, возвышает до богообразности и богоподобия. В Боге человек не растворяется, а самоутверждается, обретая собственный разум и собственную волю. Тихона Задонского подозревали, что он находился под влиянием протестантизма<sup>2</sup>. Однако дело вовсе не в этом; необходимость оградить человека от «научнообразного» обезличения заставляла воронежского святителя напоминать о завете Христа сделать людей богами. И далеко не было случайностью то, что именно с него Достоевский «списал» своего старца Зосиму.

в) *Амвросий Оптинский (1812–1891)*. Из других русских богословов, представлявших направление евангельской философии, выделяется фигура оптинского старца Амвросия, приложившего немало усилий для сближения православия с жизнью, национальной историей. С ним искали встречи и простолюдины, и знаменитости. Среди последних – поэт К. Р. – великий князь Константин Константинович Романов; «профессор философии христианской Владимир Соловьёв», как записано о нём в оптинских анналах; «кающийся» писатель Фёдор Достоевский;

<sup>1</sup> Там же. С. 36–37.

<sup>2</sup> Известно, что Тихон Задонский был знаком с учением протестантского теолога XVI–XVII вв. Иоганна Арндта и даже заимствовал у него название своего произведения «Истинное христианство».

бунтарь-ересиарх Лев Толстой; литераторы Страхов, Леонтьев, Розанов и др. Амвросий относился к сократовскому типу мудреца: он хотел не учить человека, не связывать его оковами обыденных речений, даже евангельских, а возбуждать в нём «зрячую волю», способную помочь ему выйти из состояния «потерянности», обрести сознание «богозащищённости», покоя. Это он называл «духовной наукой», разумея под этим евангельскую экзегезу, которой пропитаны его многочисленные письма.

Амвросий иначе представлял себе соотношение божественной и человеческой мудрости, нежели Тихон Задонский. В своих наставлениях он главное место отводит не «спасительному уединению», а «искусству жить», т. е. поступать сообразно с верой и разумом. Вера не действительна без «искушений», она аккумулирует опыт человека, его жизненные переживания. Получив письмо с жалобой, что «кругом... редко-редко слышится речь о Боге, а всё какое-то пустое или намеренное хитрословие, или лезть, соединенная с предательством и человекоугодием», старец пишет своему корреспонденту: «На это тебе скажу, что и между такими людьми жить полезней, нежели в одиночестве и в удалении, считая это безопасным. Лот, когда жил в Содоме, был праведен, а когда удалился в Сигор, и считал это место безопасным, то тяжко согрешил. Не напрасно написано в Отченике: келья висит, а человек искушает. Через претерпение же искушений человек делается искусным»<sup>1</sup>. В другом письме он замечает: «...неискусство, при неумеренной ревности, часто может производить бестолковой путаницы не менее самого греха»<sup>2</sup>. Опытность, искусность делают человека нравственным: он старается больше творить добро. Но нравственное состояние «достигается не всем человечеством в совокупности, а каждым верующим в отдельности, по мере исполнения заповедей Божиих»<sup>3</sup>. Для этого многим не хватает просто земной жизни; а следовательно,

<sup>1</sup> Из писем о Амвросия // *Котельников В.* Православная аскеза и русская литература. На пути к Оптиной. СПб., 1994. С. 117.

<sup>2</sup> Там же. С. 127.

<sup>3</sup> Там же. С. 130.

«без будущей блаженной, бесконечной жизни земное наше пребывание было бы бесполезно и непонятно»<sup>1</sup>.

Таким образом, «евангельская философия» стремилась к *оличнению* православия, антропологизации его вероучения, чем она выгодно отличалась от официальной церковной догматики.

### Лекция десятая

## РУССКОЕ ШЕЛЛИНГИАНСТВО

Уже то, что вольфианство было блокировано масонством, с одной стороны, и «евангельской философией» – с другой, свидетельствовало о его неспособности удержаться на прежних позициях, сохранить своё господство в сфере просвещения и мышления. Оно, говоря словами одного из тогдашних критиков, «произвело, наконец, омерзение к умозрительным, особливо метафизическим изысканиям»<sup>2</sup>. Европеизированное сознание русского человека жаждало более реальной, более живой философии, и это заставляло его пристальней всматриваться в западноевропейские духовно-интеллектуальные реалии. Однако выработавшаяся на почве вольфианства привычка всё измерять по критериям германского любомудрия увлекла по накатанной дороге, и вопрос заключался лишь в том, кто из современных немецких философов сделается очередным кумиром.

а) *Выбор шеллингианства.* Следует кратко рассмотреть состояние немецкой философии после Вольфа. Казавшееся несокрушимым, вольфианство сошло на нет с появлением философии Канта. Особенность учения Вольфа, как мы видели, заключалась в том, что он смешивает познавательные основы и реальные причины, вследствие чего познавательный процесс представал в виде своеобразного логического ограничения, т. е. выве-

<sup>1</sup> Там же.

<sup>2</sup> *Галич А.И.* История философских систем, по иностранным руководствам. В 2 кн. Кн. 2. СПб., 1818–1819. С. 73.

дения понятия из его родового понятия путём присоединения его отличительного признака. Тем самым как бы совмещались в единстве неопределённая возможность и достаточное основание для бытия действительности.

Кант сокрушает вольфианство в самом главном пункте – смешении логических отношений с реальными, выделяя при этом в качестве центрального звена понятие противоречия. Из этого вытекает заключение: как в логических операциях непременно присутствует отрицание, так и в действительном мире наличествует противоположность. Между логическим отрицанием и реальной противоположностью не существует автоматического соответствия: анализ логического развития понятий совершенно достаточен для познания логической противоположности, но столь же очевидно, что совершенно невозможно вывести реальную противоположность из логических предпосылок.

Отсюда проистекает гносеологический взгляд Канта относительно принципиальной противоположности между чувственностью и разумом, приводящий его к идее антиномизма. Суть последнего в том, что разум, признавая безусловно адекватными содержание ощущений и ощущаемых объектов, «видит себя раздвоенным в противоречии с самим собой» и что выйти из него он не в состоянии, пока принимает «предметы чувственного мира за вещи сами по себе, а не за то, чем они суть в самом деле, т. е. за простые явления»<sup>1</sup>. Таким образом, кантовский антиномизм оказывался тем тупиком, куда разум заводил сам себя, теряя всякую возможность познания действительности. Кроме того, в пределах разума оставался и вопрос о религии: вера в Бога становилась «внутренним чувством», целиком подчинённым логической способности субъекта.

Кант называет свою философию *трансцендентальной* и противопоставляет её «трансцендентному» стремлению прежней вольфианской метафизике познать «вещь в себе»; соответственно, он делает задачей философии опре-

<sup>1</sup> *Кант И.* Прологомены. С. 233, 245.

деление условий априорного познания во всех сферах человеческого мышления.

Принять это учение в России не могли по трём основным причинам. Во-первых, оно своим отрицанием познаваемости «вещей в себе» слишком напоминало апофатику православия, и, что особенно казалось нетерпимым, оно полагало предел человеческой любознательности именно в той области, которая, по русским представлениям, никак не должна была ограждаться от деятельного приложения усилий разума, т. е. природы. Во-вторых, русская философия всегда желала установления «гармонии» между душой и телом; у Канта же, напротив, вообще устраняется телесность как начало человеческого существования. По словам В. Н. Карпова, воздвигнутая на таком основании философия «рассматривает человека уже не как существо, сложенное из противоположных природ и действующее по чуждым, неведомым себе и взаимно противоречащим законам, но как лицо, существующее самостоятельно, сосредоточенное в собственном сознании и следующее внушениям собственного своего закона»<sup>1</sup>. Наконец, в-третьих, это вопрос о вере: антиномии не дают никакой устойчивой почвы для рассуждений о Боге, душе и т. д. Кант уже не думает о божественном откровении и рассуждает в вере как личностном переживании, содержащем «также и сознание своей случайности»<sup>2</sup>. Конечно, Канта в России читали, переводили, но больше с целью полемики, опровержения. Он не создал собственной «русской школы», оставаясь при единичных почитателях, подчас не самых талантливых.

Иная судьба была уготована другому немецкому мыслителю – Шеллингу, который надолго сделался «властителем дум» новой генерации отечественных Любомудров. И тому были веские основания. Пропать, вырытая Кантом между природой и разумом, продолжала оставаться зиять своей пустотой, пока Шеллинг не скрыл её

---

<sup>1</sup> Карпов В.Н. Введение в философию // Избр. СПб., 2004. С. 154–155.

<sup>2</sup> Кант И. Религия в пределах только разума // Собр. соч. В 8 т. Т. 6. М., 1994. С. 122.

за блестящим натурфилософским фасадом своей системы тождества. Согласно её принципам, природа есть бессознательная форма жизни разума, единственным назначением которой является порождение сознательной «интеллигенции», теоретического «Я». Философское познание природы состоит в том, чтобы осмысливать её развитие как целесообразное совместное действие сил, которые, начиная с самых низших ступеней, через всё более высокие и более тонкие потенции ведут к возникновению животной жизни и сознания. Или, в более общем смысле, природа есть то же, что сознание, только в объективной форме, и наоборот: сознание есть то же, что природа, только в субъективной, или разумной, форме. Само соотношение природного и разумного реализуется в процессе развития: «Всё, что существует в природе, должно рассматриваться как результат становления... как бесконечная продуктивность, взятая в бесконечной эволюции»<sup>1</sup>. С этой точки зрения, становление природы предстаёт как раскрытие «истории самосознания», возвышения разума из бессознательности до сознательности. Философия тождества впервые представляла в ореоле возвышенной духовности бытие реального мира, открывая простор для последующих диалектических комбинаций Гегеля.

Но был ещё другой Шеллинг – философ «откровения». Сам он считал, что его новая философия целиком обуславливается принципами философии тождества, и в этом есть определённая истина. Однако здесь на место разума ставится Бог, и природа уже не более как выражение его «вечного и бесконечного хотения». От Бога ничего нельзя отделить, ибо это означало бы ущемление его абсолютности; равным образом, из него «ничего нельзя вывести как становящееся и возникающее, так как он есть Бог именно потому, что он есть всё»<sup>2</sup>. Это уже созвучно старому вольфианству, хотя, несомненно, слышны и отголоски платонизма.

---

<sup>1</sup> Шеллинг Ф. Первый набросок системы натурфилософии // Филос. науки. 1973. № 1. С. 130, 132.

<sup>2</sup> Schelling F. Werke. Bd. 1–2. München, 1927. Bd. 1. S. 380.



Философская «двуликость» Шеллинга несколько не отразилась на его интеллектуальной репутации: и в том, и в другом облики он легко проторил путь в сердца русских Любомудров, разделившихся по характеру своих идейных предпочтений на две «партии»: сторонников «богооткровения» и натурфилософов.

б) *Философский провиденциализм*. Из тех, кто преимущественно поддерживал философию «откровения», в первую очередь выделяются Одоевский и Чаадаев.

*В. Ф. Одоевский (1803–1869)* был философского романа «Русские ночи», в которой одна из глав посвящена изложению шеллинговой «Системы трансцендентального идеализма». Познакомившись с этим трактатом ещё в двадцатилетнем возрасте, он с тех пор «все свои умствования» выводит по её началам. Для него несомненно бытие Абсолюта или, по его терминологии, «Безуслова», заключающего в себе «сущности всех предметов». Так уясняется тождество материального и идеального: «Вещественность есть то же отвлечённое, но только разрозненное, сделавшееся конечным... Отвлечённое есть то же вещественное, только заключённое в форме беспредельной вечной, целостной»<sup>1</sup>. Мир познаваем, поскольку существует это тождество: «Дух и предметы соизмеримы... между духом и предметом – гармония; условия гармонии и соизмеримости – однородность; дух и предметы однородны; дух повторяется в предметах; предметы повторяются в духе»<sup>2</sup>. Вместе с тем Одоевский уклоняется от эмпирико-рационалистической интерпретации познавательного процесса, изображая его как акт трансцендентальной, мистической интуиции. Излюбленный метод его рассуждений – аналогизм, риторическое уподобление.

«Не находит слов» для восхваления «философии откровения» и другой её последователь – *П. Я. Чаадаев (1794–1856)*, знавший Шеллинга лично и состоявший с ним в переписке. Он испытывает «глубокое удовлетворе-

<sup>1</sup> *Одоевский В.Ф.* Афоризмы Любомудрия // Мнемозина. 1824. Ч. 2. С. 81.

<sup>2</sup> *Одоевский В.Ф.* Сущее или существующее // Русские эстетические трактаты первой трети 19 века. В 2 т. М., 1974. С. 172.

ние» от того, что «красноречивое слово» великого немца совпадает с его собственными предчувствиями. Более того, на его взгляд, «судьбы духовного развития великого (русского. – А.З.) народа отчасти зависят от того успеха, какой ныне будет достигнут Вашим учением»<sup>1</sup>.

Чаадаев возводит шеллингианство на историософский уровень. Согласно изложенной им в «Философических письмах» концепции, бытие основано на «начальном толчке, или вержении», исходящем от Бога. Оно даёт начало движению мира. Закон движения всеобщ и равно приложим к процессам природы и истории. В природе оно вызывает гармонию, в истории – прогресс. Задача философии истории – отыскать «нравственный смысл великих исторических эпох», выявить «черты каждого века по законам практического разума». Тем самым будет достигнуто понимание «постоянных результатов и вечных последствий исторических явлений», т. е. того, что в истории всё развивается однонаправлено и не бывает параллельных форм<sup>2</sup>. Элементы, участвующие в движении, либо вовлекаются в общий поток, направляемый прогрессом, либо остаются в неподвижности, пребывают в застое, пока новый ход исторических событий не втянет их в общее русло целесообразных преобразований.

В соответствии с этой схемой Чаадаев осмысливает историю России. В то время, как «энергичный» Запад создал «храмину современной цивилизации», она «не двигалась с места», коснея в зависимости от «жалкой и презренной» Византии, чей «нравственный устав» положила в основу своего воспитания. Всё самое яркое и возвышенное совершалось в лоне католицизма, отвергнутого ею ради религиозного обособления. Оно ещё более усугубилось после падения «второго Рима». Ничто из происшедшего в Европе не достигало её пределов: она оказалась надолго оторванной от «великой мировой работы». Так было предопределено «верховой логикой Провидения», которое наметило ей «важный урок», а именно: «решить большую часть проблем социального порядка,

<sup>1</sup> *Чаадаев П.Я.* Ф. Шеллингу (1842, втор. ред.) // Соч., 1989. С. 564.

<sup>2</sup> См. *Чаадаев П.Я.* Философические письма // Там же. С. 129.

завершить большую часть идей, возникших в старых обществах, ответить на важнейшие вопросы, которые занимают человечество»<sup>1</sup>. Гарантом достижимости этого служит то, что она никогда не жила «под роковым давлением» своей исторической жизни, своих родовых преданий. А значит ей суждено стать впереди общеевропейского прогресса, дать ему собственное содержание и направление. Всё это во многом навеяно беседами с Шеллингом, которые вёл Чаадаев во время встреч их в Карсбаде в 1825 г., в чём он и сам писал позднее своему немецкому учителю<sup>2</sup>.

в) *Натурфилософское направление*. Начало этому направлению было положено *Д. М. Велланским (1774–1847)*, автором известной «Пролюзии к медицине как основательной науке» (1805). Шеллингианство представлялось ему «собранием истин», от которых никто «никогда не отречётся»<sup>3</sup>. Особенно важное значение он придавал тому, что его философский наставник идёт по стопам Платона: «В конце XVIII и в начале XIX века взойшло солнце на горизонте учёного мира, когда Фридрих Шеллинг восстановил падшую философию Платона и дал ей величественную, блистательную форму»<sup>4</sup>. Велланский был непосредственным учеником Шеллинга, и притом отмеченным учителем: «русский слушатель... более других меня понимает»<sup>5</sup>. К «Пролюзии» примыкает ряд других работ учёного: «Биологическое исследование природы в творящем и творимом качестве» (1812); «Опытная, наблюдательная и умозрительная физика» (1831) и др.

Всё своё усердие Велланский направляет на философское обоснование медицины, чем до него мало кто занимался в западноевропейском «естествоведении». Сложность вопроса обуславливалась необходимостью показать, как в эволюционном процессе возникает «совершенство

земного мира» – человек. Велланский кладёт в основание своей концепции шеллингианский принцип тождества: «субъект и объект по существу своему одно и то же; в абсолютном понятии нет разницы между познанием и предметом оного»<sup>1</sup>. Однако это тождество выявляется лишь в аспекте гносеологии; в действительности же «натуральные вещи» отличаются друг от друга, представляя «различное соотношение бытия с небытием»<sup>2</sup>. Для Велланского «вечная сия неразлучность бытия с небытием» в природе есть «конкретная материя», порождающая всё многообразие мира. Сам механизм порождения, или становления, изображается им как последовательное «возвышение качеств» – сперва на уровне материи, а затем и духа, сопряжённое с развёртыванием пространства и времени. Вместе с пространством и временем материя и дух образуют «формы абсолютной сущности всего существующего и пребывающего»<sup>3</sup>. Вслед за Шеллингом он децентрирует и основные моменты динамического процесса – «магнетизм, электризм и химизм» (иногда добавляя к химизму «гальванизм»), которые одинаково функционируют как в развитии неорганической, так и органической природы. «Земной мир во всех областях его содержания, – обобщает Велланский, – ...должен развиваться от начального основания до окончательного совершенства оных; и главные эпохи такого развития суть устройство стихий и неорганических тел, происхождение растений и животных и образование существа, каковой есть человек»<sup>4</sup>. Таким образом, на всех уровнях бытия наблюдается одна и та же картина: высшие организмы выступают только дальнейшим развитием низших, восходящих до совершеннейшего организма, который равен общему содержанию предыдущих. Распространяя это воззрение на человека, Велланский ставит его в общий ряд природных

<sup>1</sup> Чаадаев П.Я. Апология сумасшедшего // Там же. С. 150.

<sup>2</sup> Чаадаев П.Я. Ф. Шеллингу (1832) // Там же. С. 358.

<sup>3</sup> Велланский Д.М. Пролюзия к медицине как основательной науке. СПб., 1805. С. 1.

<sup>4</sup> Цит. по кн.: Каменский З.А. Д. М. Велланский // Философия Шеллинга в России. СПб., 1998. С. 229.

<sup>5</sup> Там же. С. 225.

<sup>1</sup> Велланский Д. М. Пролюзия... С. 16.

<sup>2</sup> Там же. С. 14.

<sup>3</sup> Велланский Д.М. Биологическое исследование природы в творящем и творимом качестве, содержащее основные начертания всеобщей физиологии. СПб., 1812. С. 6.

<sup>4</sup> Велланский Д.М. Опытная, наблюдательная и умозрительная физика. СПб., 1831. С. 38–39.

объектов, подчиняющихся естественным законам динамической эволюции.

При этом он не отвергает наличия неких «первообразов» бытия в виде «невидимых идей», заключённых в «абсолютной сущности», т. е. Боге. Они выходят «из своей беспредельности в определённых видах», будучи в то же время «вечны и непрменяемы». Эта платоновская закваска должна была придать его воззрениям соответствие с христианским вероучением.

г) *А. И. Галич (1783–1848)*. Другим представителем натурфилософской линии в русском шеллингианстве был Галич прославившийся своим фундаментальным трактатом «Картина человека» (1834). Из всех идей немецкого философа ему наиболее близка мысль о том, что правильно построенные анатомия и физиология способны дать подлинную «историю самой природы», адекватно систематизировать её части и элементы<sup>1</sup>.

Свои размышления о «человекознании» он основывает на «полном изучении» природы человека. Во главу угла ставится уяснение отношений между «телесною и духовною сторонами». Для этого необходимо понять, как в человеке «отражается жизнь Вселенной», как он вообще «включён» в общее «бытие природы»<sup>2</sup>. Галич принимает концепцию первоначальной целостности мира. Это значит, что в своих истоках он неразрывно сочетает в себе пространство и время, благодаря чему сотворённые Богом элементы наделяются свойством движения, изменения. Так появляются различные тела – от простых до «особенных». К последним относится человек, принадлежа природе «своею жизнью телесною». Но в организме человека постепенно пробуждаются «решительные порывы к свободе»<sup>3</sup>, отделению себя от остальных вещей, что тоже обуславливается природным движением. Эти порывы приводят не к образованию новых тел, а к возникновению особого начала в человеке – души. Душа находит-

---

<sup>1</sup> *Галич А.И.* Картина человека. Опыт наставительного чтения о предметах самопознания для всех образованных сословий. СПб., 1834. С. 11, 45.

<sup>2</sup> Там же. С. 59.

<sup>3</sup> Там же. С. 66.

ся в единстве со всей «массой прочего мироздания» и в то же время «составляет Я каждого и возводит человека в достоинство лица»<sup>1</sup>. Она «не предсуществует в умственном, неведомом мире», не творится высшим существом, а происходит «через рождение» и связана с природой, проникнутой «животворящими силами»<sup>2</sup>.

Сущность души выражается в познании, которое включает четыре идеальных акта: мышление, волю («хотение»), фантазию и чувства («сердечная деятельность»). В познавательном процессе они неразделимы, однако знание даётся либо в форме чувствования, либо в форме мышления. «Чувствование есть непосредственное откровение существеннейшего, несомненного бытия, семя и начало духовной нашей жизни»<sup>3</sup>. Галич подразделяет его на три уровня: чувственное созерцание, чувственное представление (или воображение) и чувственное сцепление понятий.

Чувственное созерцание удостоверяет человека «в присутствии вещей», т. е. составляет прямое ощущение. Оно относится к области сердечной деятельности и занимает среднее положение между умозрительной и деятельной жизнью. Его отличительное свойство – признание необходимости: «Мы не властны познавать вещи чувствами иначе, а не так, как оные действительно видим; тут мы связаны и находимся в состоянии принуждения»<sup>4</sup>. Но чувственное созерцание даёт предмет только «в отдельном бытии», оно подвержено приливу и отливу случайных впечатлений и не доходит «до представления в собственном смысле», т. е. до «образа» предмета. Тогда на помощь приходит воображение, переводящее «предмет... из внешнего мира... во внутренний»<sup>5</sup>. Как это происходит, остаётся тайной; во всяком случае, «образы не дают-ся нам отвне», не вносятся «силою стороннею», а исходят из глубин воображения, или способности представления. Многообразие форм представлений возводит познание на

---

<sup>1</sup> Там же. С. 69, 70.

<sup>2</sup> Там же. С. 138.

<sup>3</sup> Там же. С. 165.

<sup>4</sup> Там же. С. 167.

<sup>5</sup> Там же. С. 176.

уровень чувственных сочетаний, которые определяются либо «законами самих предметов», либо «по слепому, но правильному инстинкту»<sup>1</sup>. Первый род таких сочетаний учитывает «сродство, однокачественность, постепенный перелив» возникающих образов вещей; отсюда их группировка по сходству, по ассоциации и т. д. Второй род основывается на врождённом чувстве соответствия или несоответствия предметов; например, из двух животных, похожих друг на друга, никто не станет одно признавать камнем, другое деревом.

Все «степени движения» чувствований, но при доминировании чувственных сцеплений, приводят к свободному мышлению, т. е. к «производству познания». Оно в общем-то и напоминает процедуру чувственных сцеплений, с тем, однако, отличием, что «его создания суть чисто идеальные, отвлечённые; тут лики исчезают, тут существа значат мысли»<sup>2</sup>. В мышлении достигается полнота знания, выраженного в категориях. Галич называет их «понятиями высшего, энциклопедического единства»; они либо выражают возможность быть чему-либо явлением, либо обозначают способ существования явлений. Поэтому категории «везде идут попарно, в сопровождении третьего, необходимого понятия»<sup>3</sup>. К первой группе категорий относятся пространство, время, движение, ко второй – количество, качество, отношение.

Значение категорий определяется тем, что они переводят мышление в разум, который оперирует уже не понятиями, а идеями. Отличие идей от понятий состоит в следующем. Во-первых, идеи охватывают целостность бытия, «понятия же любят противопоставлять, различать; так, идее принадлежит *человечество*, а понятию предоставлены *люди*»<sup>4</sup>. Во-вторых, «идеи непреложны, всегда одинаковы, а понятия изменчивы»; «идея *выше* своего предмета, который никогда не бывает ей в *меру*, а понятие всегда *ниже* своего предмета и определяет иные

<sup>1</sup> Там же. С. 193.

<sup>2</sup> Там же. С. 208.

<sup>3</sup> Там же. С. 219.

<sup>4</sup> Там же. С. 220, 221.

только, а не все стороны, с каких он является»<sup>1</sup>. В-третьих, «идеи всегда *прямого, положительного, истинного* качества, а понятий тьма и ложных, и превратных, и отрицательных»<sup>2</sup>. Понятия предназначены для познания «условного быта», действительности, идеи же, изначально «внедрённые в творение», воплощают разум, который выступает той «божественной силой, с коей живёт, движется и пребывает как мир со своими сущностями, так и человек со своими идеями»<sup>3</sup>.

Высшее воплощение разума – философия: «её орудия не понятия, но идеи»<sup>4</sup>. Она объёмлет и конкретные науки, но «в главных токмо их направляющих идеях, и представляет дальнейшее досугам и трудолюбию эмпиризма»<sup>5</sup>.

Таким образом, Галич, соединяя с наукой чувственное, эмпирическое познание, подобно Шеллингу, выводит её за пределы собственно философии. Вместе с тем он критикует и мистические тенденции, которые выявились в сочинениях последователей немецкого мыслителя, упрекая их в том, что они, «питаясь от богатой трапезы Шеллинга, кощунствуют против своего хозяина». Видимо, он не знал или просто не интересовался соответствующими увлечениями самого «хозяина». «Истинная философия, – писал Галич, – не состоит ни в какой связи с мистикой, кабалистикой и мартинистикой, которыми немощные токмо покушаются дополнить недостатки своей философии»<sup>6</sup>. Поэтому его шеллингианство было хотя и прочным, но далеко не ортодоксальным.

д) *П. С. Авсенов (1811–1852)*. Столь же «вольным», хотя искренне приверженным шеллингианству был Авсенов, мыслитель с большими задатками, но рано ушедший из жизни. Он окончил Киевскую духовную академию и был оставлен там для преподавания истории фи-

<sup>1</sup> Там же. С. 221.

<sup>2</sup> Там же. С. 222.

<sup>3</sup> Там же. С. 225, 226.

<sup>4</sup> *Галич А.И.* Отрывки из диссертации // *Никитенко А.В.* А.И.Галич, бывший профессор С.-Петербургского университета. СПб., 1869. С. 92.

<sup>5</sup> Там же. С. 93.

<sup>6</sup> Цит. по кн.: *Каменский З.А.* А. И. Галич // *Философия Шеллинга в России.* С. 284.

лософии и психологии. С философией ему не повезло, так как положение её всё более становилось критическим, и в 1850 г. она вообще выводится из перечня университетских дисциплин. В духовных академиях устанавливается самый строгий контроль за тем, чтобы она ни в чём не отклонялась от божественного откровения. Одно из правил академического устава прямо гласило: «Да не будет никогда в духовных училищах слышимо то различие, которое к соблазну веры и к укори́зне простого доброго смысла столь часто в школах было допускаемо, что одно и то же предложение может быть справедливо в понятиях философских и ложно в понятиях христианских»<sup>1</sup>. Старший наставник Авсенева профессор И. М. Скворцов, под чьей попечительной ферулой он начинал свой учительство, изъяснялся ещё определённой: «Нет ничего выше Откровения, к которому и должна обращаться наша философия, не с тем, впрочем, чтобы вносить в него свои умствования, а с тем, чтобы из него выносить светоносные истины»<sup>2</sup>. Такой подход едва ли мог способствовать развитию свободного мышления, и это, естественно, не могло нравиться Авсеневу. Поэтому, читая по обязанности историко-философские лекции (сперва до Канта, а после до Декарта), он целиком сосредоточился на разработке проблем психологии, руководствуясь преимущественно исследованиями Г. Шуберта, крупнейшего последователя философии Шеллинга.

Шуберт казался Авсеневу создателем «наилучшей из психологий», хотя и не лишённой недостатков. В частности, он критически относился к его учению о параллелизме душевных сил и явлений с телесными органами и их отправлениями. Оно, на его взгляд, не только не вводит нас в познание действительных законов духовной жизни, но и большей частью увлекает ум в сферу случайных и обманчивых аналогий, которые, вместо открытия истины, обольщают его сомнительными призраками.

<sup>1</sup> Проект Устава духовных академий. СПб., 1814. С. 53.

<sup>2</sup> Скворцов И.М. Записки по нравственной философии // Сборник лекций бывших профессоров Киевской духовной академии. Вып. 2. Киев, 1869. С. 21.

Слабостью теории немецкого психолога Авсенева признавал также то, что она тесно связана с общим его натуралистическим мировоззрением, заключавшим «много представлений тёмных и неверных», например, о душе мира. Эти замечания, особенно последнее, ставили его в некоторую оппозицию к самому Шеллингу, поскольку отмеченные моменты Шуберт воспринял от своего учителя. Несмотря на это, именно Шуберт натолкнул его на исследование души в контексте анализа психологии личности.

Понимание Авсеневым души обуславливается шеллингианской трактовкой её как феномена постепенной индивидуализации объектов. Он изображает это в виде процесса нарастания «подчинённости» низших сил души высшим, «освобождения её от чувственности»<sup>1</sup>. В человеке душа предстаёт в форме абсолютно возвысившегося над телесностью Я, т. е. самосознания личности. В этом качестве она сохраняет своё неизменное пребывание, раздробляясь в людях благодаря «прехождению» от прежде бывших к ныне живущим. Единство души, во-первых, делает единым человечество, а, во-вторых, указывает каждому путь к «высочайшему и бесконечному добру – Богу»<sup>2</sup>.

Седалищем души, по мнению Авсенева, служит человеческое сердце. Отсюда способность человека к особому роду *ведению*, безотносительно к опыту и размышлениям; оно даётся сразу и целостно. Подтверждением реальности сердечного ведения служат, на его взгляд, *безличные* состояния души, т. е. сон и сновидения, силы магнетизма, сомнамбулизма и т. д. Их познание многое открывает нам в нашей собственной природе.

Состояние сна сопряжено с упадком соответствующих отправления: в теле – чувствований и движения, в душе – разума и воли. Остаются одни лишь растительные отправления, вследствие чего жизнь сердца достигает полной свободы, усиливается способность воображения. Самосознание угасает и обращается в простое сознание. Те-

<sup>1</sup> Авсенева П.С. Из записок по психологии. СПб., 2008. С. 42.

<sup>2</sup> Там же. С. 100.

ряется самая личность человека: иногда он видит себя в образе животного, иногда говорит самому себе от лица другого. Во сне человек как бы погружается внутрь самого себя, возвращается в круг естественного бытия<sup>1</sup>. Это и вызывает сновидения, в которых обнажается скрытый от нас в бодрственном состоянии субъективный мир. «Бодрственное состояние, – пишет Авсенеv, – имеет твёрдый порядок, потому что мир, к которому оно обращено, сам твёрдо расположен, движется в формах пространства и времени, существует и живёт по неизменным законам, категориям и имеет единство. Напротив, сонное сознание хаотично, оно перемешивает пространства и времена, нарушает законы, единство обращает в множественность»<sup>2</sup>. В сновидениях отражается прошлое и будущее: душа, будучи отрешена от разума и воли, перемешивает истинную точку зрения на вещи и влагает в них особое символическое значение. Поэтому толкование снов равнозначно самопознанию.

Разновидностью сна, признаёт Авсенеv, является сумасшествие. В сумасшествии, как и во сне, душа следует одинаковым формам произвольного сочетания представлений, только характер их выражения другой: у спящего это слова, у сумасшедшего – образы. Всё дело в преобладании «низшей области сердца над высшею силою самосознания, в перевесе чувственности над разумом и волею»<sup>3</sup>. Сумасшедший человек перестаёт управлять собой, погружаясь в стихию неопределённых страстей и желаний. Их жертвой и становится лишённая самосознания душа. Это болезнь, но она так же предрасположена к тайноведению, сокрытому от нормального состояния ума. По этой причине Авсенеv не склонен смотреть на сумасшествие только «оком сожаления»; оно всё же находится во власти души, которая может вернуться в прежнее разумное русло. Пока человек жив, перед ним открытой остаётся любая возможность.

<sup>1</sup> Авсенеv говорит о трёх кругах естественного бытия: мировом (космическом), солнечном и планетном (земном).

<sup>2</sup> Там же. С. 223.

<sup>3</sup> Там же. С. 233.

Во всех идеях Авсенева просматривается связь с «Историей души» Шуберта, однако его психологические рассуждения насыщены антропологическим содержанием, которое слабо выявилось в немецком шеллингианстве.

### *Лекция одиннадцатая*

#### РУССКОЕ ГЕГЕЛЬЯНСТВО: «ПРИМИРЕНИЕ С ДЕЙТЕВТЕЛЬНОСТЬЮ»

Пик влияния шеллингианства приходится на александровскую эпоху, охваченную духовным подъёмом в обстановке победоносной войны с Наполеоном и европейских походов русской армии 1812–1814 гг. Общество впадает в «романтические мечтания», в умах царит безрасудный «шиллеризм». Всем кажется, что «счастье близко», и это радикализирует сознание молодежи – дворянской и разночинной. Нетерпение приводит их декабрьским утром 1825 г. на Сенатскую площадь Петербурга, где они демонстрируют свою волю «претерпеть страдания» ради блага народа. Но вышло совсем не так, «как хотелось», и власть с лёгкостью расправляется с «возмутителями спокойствия». «Декабристов» (как стали называть первых русских «революционеров») ссылают в Сибирь «на вечное поселение», остальные тихо «впадают в смирение» под бдительным надзором «третьего отделения его императорского величества».

а) *М. А. Бакунин (1814–1876)*. Тогда же начинается и философское оправдание существующей реальности, озаменованное обращением к Гегелю.

Напомним, что Гегель в целом принимает философию тождества, однако его не удовлетворяет то, что у Шеллинга всё же пересиливает значение природного бытия как фактора становления разума. С его точки зрения, правильной было бы установить обратное соотношение, т. е. рассматривать мир как инобытие разума, абсолютного духа. Эту проблему он решает на диалектической основе, по схеме «триединств», или триады», как

принято это называть теперь. Суть диалектического метода заключается в признании единства трёх состояний мысли: постановки (тезиса), её отрицания (антитезис) и нового обратного соединения этих противоположных определений (синтез). Синтез не означает, что только в нём одном содержится истина; напротив, все эти три ступени, или состояния, мысли суть её конкретные и необходимые формы. Вместе с тем это процесс не только философского мышления: дух и понятие есть «внутреннее в вещах», их понятие, а стало быть, развитие мысли является одновременно и реальным развитием, состоящим в том, что дух порождает из себя вселенную и в силу этого приходит к самому себе. Необходимые формы, выявляемые духом в этой внутренней диалектике, выступают в качестве категорий действительности, т. е. приобретают характер не только субъективных, но и объективных явлений. Из этого вытекает заключение, что всё разумное действительно, а всё действительное разумно.

Первым из русских западников, кто истолковал Гегеля в духе «примирения с действительностью», был Бакунин, будущий анархист и социалист, поместивший статью о немецком мыслителе в «Московском наблюдателе» за 1838 г. «Да, счастье не в призраке, – писал начинающий адвокат диалектической философии, – не в отвлечённом сне, а в живой действительности. Восставать против действительности и убивать в себе всякий источник жизни – одно и то же. Примирение с действительностью, во всех отношениях и во всех сферах жизни, есть главная задача нашего времени, и Гегель и Гёте – главы этого примирения, этого возвращения из смерти в жизнь». И далее автор выражал мысль, что, вопреки представлениям «конечного рассудка», в русской жизни «всё прекрасно, всё благо, и что самые страдания в ней необходимы как очищение духа, как переход от тьмы к свету, к просветлению»<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Цит. по кн.: *Лебедев-Полянский П.И.* В. Г. Белинский. Литературно-критическая деятельность. М.; Л., 1945. С. 168–169. – Примечательно, что Бакунин, прочитавший ещё в 1835 г. «Критику чистого разума» Канта, отвергает её именно «за разрушение всякой объективности, всякой действительности».

Вдохновляющим принципом для Бакунина стала именно философская формула Гегеля о действительности разумного и разумности действительного, вызвавшая бурные споры между тогдашними идейными противниками – славянофилами и западниками. Славянофилы принимали первую часть формулы, но отказывались признавать истиной вторую: она не мирилась с российской действительностью. По словам А. С. Хомякова, ошибка Гегеля состоит в том, что он за «существенное объявляет современное состояние общества», а всё развитие социума рассматривается лишь как «необходимое стремление» к настоящему. Оттого и выходит, что всякое настоящее разумно, ибо оно необходимо детерминировано прошлым. И эта точка зрения, возмущается идеолог славянофильства, своей кажущейся убедительностью «сбила с толку многих даровитых и достойных подвижников исторической науки»<sup>1</sup>.

б) *В. Г. Белинский (1811–1848)*. Позиция Бакунина встретила поддержку со стороны многих западников, в первую очередь Белинского, принявшего с усердием проповедовать «примирение с действительностью». «Нестовый Виссарион» по-своему интерпретирует учение Гегеля об Абсолютном духе. В системе немецкого философа он, как единственная реальность, проходит через все определения бытия, проявляясь в форме борьбы противоположностей, заключённых в его сущности. Поэтому отрицание составляет необходимый момент саморазвития Абсолютного духа. Белинский, уяснив «самобытно значение великого слова *действительность*»<sup>2</sup>, решительно отбрасывает идею отрицания в понимании самой этой действительности. Он с «признательностью» принимает тезис Бакунина о том, что «в общей жизни духа нет зла, но всё добро», и в ответном письме к своему философскому наставнику признаётся: «Я понял, что всякая ненависть, хотя бы то и ко злу, есть жизнь отрицатель-

<sup>1</sup> Хомяков А.С. Соч. Т. 1. М., 1911. С. 143.

<sup>2</sup> Белинский В.Г. М. А. Бакунину. 10 сент. 1838 г. // Полн. собр. соч. В 13 т. Т.11. М., 1956. С. 282.

ная, а всё отрицательное есть призрак, небытие»<sup>1</sup>. В другом письме к нему он даёт уже окончательную формулу своей любви к действительности: «Я гляжу на действительность, столь презираемую прежде мною, и трепещу таинственным восторгом, сознавая её разумность, видя, что из неё ничего нельзя выкинуть и в ней ничего нельзя похулить и отвергнуть»<sup>2</sup>. Это его новое убеждение отражается в статьях «Очерки Бородинского сражения», «Менцель, критик Гёте» и др.

Примирение с действительностью, согласно Белинскому, сопряжено с неременным подчинением личности «объективному миру», т. е., прежде всего, обществу. Чтобы стать настоящим человеком, рассуждает критик, необходимо полностью «отрешиться от своей субъективной личности, признав её ложью и призраком... смириться перед мировым, общим, признав только его истиною и действительностью»<sup>3</sup>. И горе тому, кто не сумеет этого сделать, кто отторгнется от действительности «без примирения», без покорения ей; тот становится «кажущимся ничто», мнимостью, и «погибает»<sup>4</sup>. Белинский, бывший, по его словам, «из числа людей, которые на всех вещах видят хвост дьявола»<sup>5</sup>, не мог и своё гегельянство не обставить страхами и запугиваниями, столь обворожительными для фанатичных неофитов.

Но уже в марте 1841 г. он извещает В. П. Боткина, что в его духовном развитии «философия Гегеля – только момент, хотя и великий». Он церемонно «кланяется философскому колпаку» прежде почитавшегося им «Егора Фёдоровича» (т. е. Гегеля) и теперь готов требовать от него отчёта «во всех жертвах условий жизни и истории, во всех жертвах случайностей, суеверия, инквизиции, Филиппа II, и пр., и пр.»<sup>6</sup>. «Что мне в том, – распаляется Белинский, – что я уверен, что разумность восторжествует,

<sup>1</sup> Белинский В.Г. М. А. Бакунину. 1 нояб. 1837 г. // Там же. С. 187.

<sup>2</sup> Белинский В.Г. М. А. Бакунину. 10 сент. 1838 г. // Там же. С. 282.

<sup>3</sup> Белинский В.Г. Очерки Бородинского сражения // Там же. Т. 3. М., 1953. С. 340.

<sup>4</sup> Там же. С. 341.

<sup>5</sup> Белинский В.Г. В. П. Боткину. 1 марта 1841 г. // Там же. Т. 12. М., 1956. С. 23.

<sup>6</sup> Там же. С. 22–23.

что в будущем будет хорошо, если судьба велела мне быть свидетелем торжества случайности, неразумия, животной силы? Что мне в том, что моим или твоим детям будет хорошо, если мне скверно и если не моя вина в том, что мне скверно?»<sup>1</sup> И вот он – «в новой крайности, – это идея социализма», которая тоже стала для него «идею идей, бытием бытия, вопросом вопросов, альфой и омегой веры и знания»<sup>2</sup>.

Весь парадокс, однако, состоял в том, что проделанная им эволюция от «примирения с действительностью» к социализму, представлявшаяся ему «энергической ступенькой по философскому колпаку Гегеля»<sup>3</sup>, на самом деле оказалась простой перелицовкой этого «колпака»: если не он сам, то возникший вскоре «русский социализм» не только не простился с Гегелем, но ещё больше с его помощью укрепился на позициях примирения с российской действительностью.

в) А. И. Герцен (1812–1870). Важное значение здесь имела «духовная драма» другого западника – Герцена, который, как и Белинский, первоначально склоняется к признанию западного (по классификации марксизма, утопического) социализма, увидев в нём реальную силу в деле уничтожения «беззаконных привилегий меньшинства» и справедливого распределения национального богатства. Но европейские события 1848 г. убеждают его, что буржуазные революционеры страдают полнейшей «отвлечённостью», т. е. незнанием того, как «навести мосты из всеобщности в действительную жизнь, из стремления в приложение»<sup>4</sup>. Впрочем, он и сам пока не видит способа разрешить проблему «богатых и бедных», вывести их из разобщения и дисгармонии.

«Прозреть» ему помогает трёхтомная книга барона А. Гакстгаузена «Исследования внутренних отношений, народной жизни и в особенности сельских учреждений России» (1847–1853). По мнению этого автора, как его

<sup>1</sup> Там же. С. 23.

<sup>2</sup> Белинский В. Г. В. П. Боткину. 8 сент. 1841 г. // Там же. С. 66.

<sup>3</sup> Белинский В. Г. В. П. Боткину. 1 марта 1841 г. // Там же. С. 23.

<sup>4</sup> Герцен А.И. Письма из Франции и Италии // Соч. В 9 т. Т. 3. М., 1956. С. 64.



воспринял Герцен, «сельская община в России составляет всё. В ней... ключ к прошлому России и зародыш её будущего, животворящая монада русского государства»<sup>1</sup>. Герцен полностью разделяет данную точку зрения, не смущаясь тем, что раньше ему община казалась несоместимой с началом личности.

В статье «Крещённая собственность» (1853) Герцен высказывается по этому поводу так: «Говорят, что община поглощает личность и что она несовместима с её развитием. В этом мнении и есть доля правды. Всякий неразвитой коммунизм подавляет отдельное лицо. Но не надобно забывать, что русская жизнь находила сама в себе средства отчасти восполнять этот недостаток. Сельская жизнь образовала рядом с неподвижной, мирной, хлебопашенной деревней подвижную общину работников – артель и военную общину казаков»<sup>2</sup>. Они-то и сохранили личность, не дав ей раствориться в общей «круговой поруке». От былой «духовной драмы» не остаётся и следа: мы устремляемся к социализму, и социализм этот «идёт от земли и крестьянского быта, от фактического надела и существующего передела полей, от общинного владения и общинного управления». Истинность же этого пути «подтверждает наука»<sup>3</sup>. Таким образом, «русский социализм» возводится Герценом в разряд единственно научных теорий, чем он навлекает на себя резкое недовольство со стороны идеологов зарождающегося марксизма<sup>4</sup>.

г) *Н. Г. Чернышевский (1828–1889)*. Если Белинский от гегельянства приходит к социализму, а Герцен соединяет социализм с крестьянской общиной, то Чернышевский этот общинный социализм вновь утверждает на почве гегельянства. Совершается то, что и должно было совершиться по схеме гегелевской триады: тезис – анти-тезис – синтез. Чернышевский всегда обращался к фило-

<sup>1</sup> Герцен А.И. Россия // Утопический социализм. Хрестоматия. М., 1982. С. 399.

<sup>2</sup> Герцен А.И. Крещённая собственность // Соч. Т. 7. М., 1958. С. 31.

<sup>3</sup> Герцен А.И. Порядок торжествует // Соч. Т. 8. М., 1958. С. 302.

<sup>4</sup> Когда Герцен намекнул, что Россия, совершив «социальный переворот», сможет помочь и Западу, Маркс обвинил его в желании «обновить» старую Европу «русской кровью» (Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 28. С. 364).

софии, «смотря по надобности»: в одном случае это мог быть Локк, в другом – Фейербах, в третьем – Гоббс или Бентам. Философия была для него инструментом *партийной* политики. С его точки зрения, «каждый философ бывал представителем какой-нибудь из политических партий, борющихся в его время за преобладание над обществом»<sup>1</sup>. Себя он причислял к представителям «крестьянской» партии, и, соответственно, в отстаивании крестьянских интересов видел свою главное призвание. Для этих целей как раз удобной и оказывалась гегелевская диалектика. Чернышевскому импонировала идея немецкого философа о том, что высшая ступень развития по форме совпадает с его началом. Это был так называемый закон отрицания отрицания, который позволял соединить в преемственной цепочке первобытную общину и будущий социализм. Развертывая свою «диалектическую» аргументацию, он выводил следующую триадическую схему.

Начало развития: «общинное владение землею»<sup>2</sup>. Оно не было «прирождённой особенностью» только «русского или славянского племени»; общинный быт существовал «и у немцев, и у французов, и у предков англичан, и у предков итальянцев, словом сказать, у всех европейских народов». Однако он «мало-помалу» выходит «из обычая, уступая место частной поземельной собственности»<sup>3</sup>. Так возникает «вторичное состояние». Сначала оно имеет вполне прогрессивный характер и служит «источником правильного дохода». На Западе это время совпадает с быстрым развитием цивилизации. Но усиливающаяся вскоре торгово-промышленная деятельность порождает бесчисленные «спекуляции», вследствие чего «личная поземельная собственность перестаёт быть способной к вознаграждению за затрату капитала на улучшение земли»<sup>4</sup>. Это приводит к разложению частной по-

<sup>1</sup> Чернышевский Н.Г. Антропологический принцип в философии // Избр. филос. соч. В 3 т. Т. 3. М., 1951. С. 163.

<sup>2</sup> Чернышевский Н.Г. Критика философских предубеждений против общинного владения // Там же. Т. 2. М., 1950. С. 475.

<sup>3</sup> Там же. С. 456.

<sup>4</sup> Там же. С. 476.

## СЛАВЯНОФИЛЬСТВО И ПОЧВЕННИЧЕСТВО

земельной собственности и к появлению пролетариев, разрушительно действующих на общественные отношения. Тогда мечты людей вновь обращаются к первоначальному равенству, намечая тем самым переход общества к третьей стадии – социализму, хотя ещё только в виде идеальных стремлений.

Так, во всяком случае, обстоит дело на Западе. В России всё как раз наоборот. Крестьянская община сохраняется с древнейших времён, и для её возрождения необходимы лишь политические перемены, в первую очередь упразднение крепостного права. Общинное владение землей, заявляет Чернышевский, «представляется нужным не только для благосостояния земледельческого класса, но и для успехов самого земледелия: оно оказывается единственным разумным и полным средством соединить выгоду земледельца с улучшением земли и методы производства с добросовестным исполнением работы»<sup>1</sup>. Стало быть, и русский социализм более реален, нежели социализм европейский.

Гегелевская диалектика оказывала Чернышевскому плохую услугу: сам того не подозревая, он попадал в сети консервативного идеала, по сути, того же «примирения с действительностью», с которым так болезненно расстался Белинский. Он выступил за «охранение» крестьянской общины, думая, что в ней и воплощается сущность социализма. Это была фальшивая экзегеза гегелевской триады, так как в ней исчезал «средний момент», т. е. первое отрицание, на стадии которого создавалась вся история западной цивилизации. Чернышевский внедрял в идеологию русского радикализма ложное убеждение, что возможно «минование» определённых стадий развития, без ущерба для качества его последующих состояний. Таким воззрением руководствовались большевики, совершая «октябрьский переворот» 1917 г. Лишь позднее Ленин осознал ошибочность данной позиции, повернув «советскую» Россию обратно в сторону «государственного» капитализма.

<sup>1</sup> Там же.

Новые веяния, возникшие в русской философии под воздействием западных философских систем, не прошли бесследно и в развитии «евангельской философии», которая в 40–50-е гг. XIX в. облекается в формы славянофильства и почвенничества («достоинства»).

а) А. С. Хомяков (1804–1860). В философском отношении самой крупной фигурой среди славянофилов был Хомяков, весьма напоминавший по складу своего темперамента Белинского. Упорно занимаясь опровержением философского рационализма, он с особенной энергией «сосредоточил свои критические возражения на Гегеле»<sup>1</sup>.

«Первородный грех» рационализма Хомяков видит, прежде всего, в «гносеологическом антропологизме», противопоставлении познающего субъекта познаваемому объекту. По его мнению, исключительно *понятийное* познание не в состоянии схватить *реальность* объективного мира, от него ускользает *живая* действительность. Примером вытекающих отсюда отрицательных последствий служила для него немецкая классическая философия. Её создатель, Кант, ограничился утверждением, что бытие («вещь в себе») непознаваемо; Гегель, который довёл развитие рационализма «до крайнего предела», вообще заявил, что мир вещей не существует объективно, что «вещь в себе» составляет только момент, или инобытие, понятия. Хомяков упрекает Гегеля в смешении реального факта и его понятийной формулы, в отождествлении развития понятий в сознании индивида с развитием самой действительности. Вследствие этого система германского философа превратилась в «мистико-рационалистическую теологию», а потому «все будущие попытки по пути чисто философскому невозможны после Гегеля»<sup>2</sup>. Его

<sup>1</sup> Колупанов Н.П. Очерк философской системы славянофилов // Русское обозрение. 1894. № 9. С. 85.

<sup>2</sup> Хомяков А.С. По поводу Гумбольдта // Он же. О старом и новом: Статьи и очерки. М., 1988. С. 202.

учение может лишь преобразиться в свою противоположность – материализм, как это и показал на своём примере Фейербах.

Этому «нелепому рационализму» Хомяков противопоставляет «живое знание», основанное на вере в безусловной наличности объективного бытия. Оно в самом себе не сомневается, самого себя и своих законов не доказывает, в «непроявленном» чувствует возможность проявления, в том числе «первоначала», Бога. Живое знание содержится любовью и верой, и в сравнении с ними разум принадлежит к «низшей стихии» в порядке постижения истины. Вера есть «зрячесть разума», его седалище. Поэтому всякое действие разума должно определяться содержанием веры. Хомяков выстраивает своеобразную «лестницу знания»: на верху – вера, в центре – живое знание, внизу – рассудочное, отвлечённое, сугубо «внешнее», в отличие от знания живого, «внутреннего». Верой знание возвышается, рассудком истощается.

Кроме того, живое знание благодаря вере приобретает *соборный* характер, ибо содержащаяся в нём «высшая истина» доступна «только совокупности мышлений, связанных любовью». «То, что сказано о высшей истине, – отмечает Хомяков, – относится и к философии... Философское мышление строгими выводами возвращается к незбылемым истинам веры, и разумность церкви является высшею возможностью разумности человеческой»<sup>1</sup>. Следовательно, задача философии неотделима от целей веры, и ни мышление, ни логика сами по себе не могут претендовать на самостоятельный гносеологический статус.

Придавая вере универсальное значение, Хомяков, в зависимости от специфики религий, разделяет человечество на два «племени»: «земледельческое» и «завоевательное». Драматический конфликт между ними на почве религиозного противостояния и составляет, на его взгляд, сущность всемирно-исторического процесса. Религиозное начало, присущее земледельческим племенам, он называет *иранством*, завоевательным – *кушитст-*

<sup>1</sup> Цит. по кн.: Бердяев Н.А. Алексей Степанович Хомяков. Томск, 1996. С. 83.

*вом*. Их различие определяется «не числом богов и не обрядами богослужения и даже не категориями ума (знающего), но категориями воли»<sup>1</sup>. Воля же либо свободна, либо подчинена необходимости. По мнению Хомякова, в иранстве воплощается свобода, в кушитстве – необходимость. Иранство отмечено презрением к вещественности, телу; оно избрало путь духовного служения, молитвы. Находясь нередко на грани гибели, оно всегда возрождалось вновь, достигнув, наконец, своей окончательной формы в восточном христианстве, православии. Кушитство претворяет другое начало: поклонение «царствующему веществу» или «рабствующему духу». Оно исповедует культ внешней силы и материального блага. Кушитство господствовало в Китае, Вавилоне, Египте, создавших сильные государственные образования. Затем оно, сумев устоять в противоборстве с православием, обрело реальность в западном христианстве – католицизме и протестантизме, подчинив себе и все новейшие школы философского рационализма, вершиной которого явился гегелизм.

Этой своей историософской аллегорией Хомяков хотел показать духовную *инаковость* России, её *неслиянность* с Западом, европейской цивилизацией. Оттого и судьба её –

...нежданное свершать,  
Весь мир дивить чудесными делами  
И в смелых подвигах препоны разрушать<sup>2</sup>.

б) *И. В. Киреевский (1806–1856)*. О коренном различии «просвещения» России и Запада рассуждает также Киреевский – другой видный идеолог славянофильства. Из общения с оптинскими старцами, в особенностях с Макарием, привлёкшим его к работе над переводами и изданиями творений отцов церкви, он вынес убеждение, что русское просвещение всегда находилось в непосредственном «общении со вселенскою церковью» и «во всей

<sup>1</sup> Хомяков А.С. «Семирамида»: Исследование истины исторических идей // Соч. В 2 т. Т. 1. М., 1994. С. 118.

<sup>2</sup> Хомяков А.С. Стихотворения и драмы. Л., 1969. С. 173.

полноте и чистоте» пребывает в православных монастырях, служа гарантом «твёрдости духа» русского народа.

Запад, напротив, полагает Киреевский, уклонился в «научнообразное просвещение», сложившееся на почве католицизма, который в результате слияния с аристотелизмом проникся рационалистическим началом. «Система Аристотеля, – пишет Киреевский, – разорвала цельность умственного самосознания и перенесла корень внутренних убеждений человека вне нравственного и эстетического смысла, в отвлечённое сознание рассуждающего разума»<sup>1</sup>. Это повлекло за собой одностороннее развитие всех сфер социального и политического быта. В обществе возобладало «насилие», появились «враждующие племена» – угнетённые и завоеватели. Казавшаяся благом западноевропейская цивилизация всё более подвергается разрушению вследствие своей конфронтационной сущности.

В то же время Киреевский не отбрасывает безоговорочно просвещение Запада. В нём он находит и полезные стороны, способные привести «философию св. отцов» в согласие с «плодами тысячелетних опытов разума». Русский ум не может оставаться исключительно хранителем византийской традиции. Условия существования византийца заставляли его, чтобы спасти свои религиозные убеждения, «умереть для общественной жизни». Тогда только «пустыня и монастырь были почти единственным поприщем для христианского нравственного и умственного развития человека»<sup>2</sup>. Так родилось монастырское богословие, в котором, во-первых, «искажились», «не получили научнообразного вывода» общие понятия о человеке, во-вторых, не достигли «полноты развития» нравственные идеи, сведясь преимущественно к аскезе и мистике. Созерцательная жизнь стала для византийца важнее философской образованности; он утратил сознание того, что между ними есть нечто общее – человеческий

---

<sup>1</sup> Киреевский И.В. О необходимости и возможности новых начал для философии // *Он же. Критика и эстетика*. М., 1979. С. 307.

<sup>2</sup> Там же. С. 324–325.

разум. Отсюда – неизбежная односторонность самой его религиозности.

Русский человек не должен повторить эту ошибку. Православие должно соединиться с современным просвещением, выработать новую философию. Возобновить философию отцов церкви «в прежнем виде невозможно». Она слишком спаяна с «вопросами своего времени» и той образованностью, среди которой существовала. «Развитие новых сторон научнообразной и общественной образованности, – подчёркивает Киреевский, – требует и соответственного им нового развития философии»<sup>1</sup>. Но эту философию нельзя просто перенять у других, заимствовать; каждый народ должен создать её сам – из совокупности собственных убеждений, «более или менее развитых в его нравах, в его обычаях, в его языке, в его понятиях сердечных и умственных, в его религиозных, общественных и личных отношениях, – одним словом, во всей полноте жизни»<sup>2</sup>. Тогда она войдёт в гармонию с его верой, составит с ней целостное сознание «верующего разума». Единственное, что допустимо – это использование какого-либо значимого образца, вроде «философии откровения» Шеллинга, которая, по мнению Киреевского, может стать «удобною ступенью мышления» для развития русской «православно-христианской философии»<sup>3</sup>.

Итак, задача, над которой бились славянофилы, сводилась к осмыслению *предметного* содержания «верующего разума», или «живознания». Киреевский подвёл вопрос лишь к различению православия и западного христианства, указав на возможность преобразования «философии св. отцов» с помощью шеллингианской методологии. Хомяков пытался наметить более «оригинальную» тенденцию, попытавшись истолковать ипостась Святого Духа как «венец познания, завершение и печать вечности»<sup>4</sup>. Однако такой подход не имел не только философ-

---

<sup>1</sup> Там же. С. 322.

<sup>2</sup> Киреевский И.В. Обзорение современного состояния литературы // Там же. С. 183.

<sup>3</sup> Киреевский И.В. О необходимости и возможности новых начал для философии. С. 322.

<sup>4</sup> Хомяков А.С. О св. Троице // Соч. В 2 т. Т. 2. М., 1994. С. 335.

ской, но даже богословской перспективы. С философской точки зрения, гносеологизация Святого Духа приводила к возышению разума над верой, что никак не вязалось с позициями православия, однозначно признававшего догмат Троицы абсолютно «непостижимейшим»<sup>1</sup>. С богословской точки зрения, Святой Дух обретал ипостасную *самость*, вследствие чего устранялась иерархия в системе троичных соотношений Бога-Отца, Бога-Сына и Святого Духа. В каком-то смысле это напоминало знаменитое «Секи несекомую!» протопопа-старообрядца Аввакума, который ещё в XVII в., обособляя ипостаси Троицы, по справедливому утверждению П. А. Флоренского, впадал в ересь «трифеизма»<sup>2</sup>. Таким образом, ни один из путей, намеченных славянофилами, к созданию философии «самобытно-русской» привести не мог, и потому самый замысел их обосновать чёткие критерии различения православия и западного христианства оставался несбыточной мечтой.

в) *Ф. М. Достоевский (1821–1881)*. Превратить славянофильство в «самостоятельное любомудрие» удаётся Достоевскому, утвердившему русский ум на принципах христоцентризма, т. е. богочеловечества. Для него это означало возвращение к истокам народной религиозности, к той исконной национальной *почве*, на которой только возможно развитие евангельской философии<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> Митрополит Макарий. Православно-догматическое богословие. В 2. Т. 1. Киев, 2006. С. 157.

<sup>2</sup> По словам Флоренского, выявленный им «трифеизм» протопопа Аввакума есть «чудовищное лжеучение», заключающее в себе «бессознательное выражение общего рационалистического духа, вообще свойственного расколу» (*Флоренский П.А. Столп и утверждение истины. Опыт православной феоидицы в двенадцати письмах. М., 1914. С. 636*). Не случайно он критикует и Хомякова, также находя, что его религиозное учение содержит целую «систему чрезвычайных ошибок и потому наиболее ядовитых формул, разъедающих основы церковности» (*Флоренский П.А. Около Хомякова. Сергиев Посад, 1916. С. 16*). На его взгляд, оно, прежде всего, нуждается в «подведении под себя более прочных онтологических фундаментов и пристройки ноуменальных контрфорсов» (Там же. С. 27). По большому счёту, смысл обвинений Флоренского и по адресу Аввакума, и по адресу Хомякова один и тот же: он требует неизменного сохранения тринитаризма как единой, нерасчлняемой и непознаваемой сущности.

<sup>3</sup> К тому времени, по словам архиепископа Иоанна Сан-Францисского, христоцентризм полностью «выветрился» их официального православия, так что «Спасителю не было „где преклонить Главу“ в Рос-

Исключительная любовь к Христу вызревает у Достоевского в период его пребывания в Сибири, куда он был сослан в 1849 г. за участие в радикальном кружке петрашевцев. Трагедия «униженного и оскорблённого» подтолкнула его к принятию веры в Христа, но не церковного, а своего, личного, выстраданного в муках нравственных переживаний и сомнений.

О своём новом «символе веры» Достоевский сообщает в письме к Н. Д. Фонвизиной от 20 февраля 1854 г.: «Каких страшных мучений стоила и стоит мне эта жажда верить, которая тем сильнее в душе моей, чем более во мне доводов противных. И, однако же, Бог посылает мне иногда минуты, в которые я совершенно спокоен; в эти минуты я люблю и нахожу, что другими любим, и в такие-то минуты я сложил себе символ веры, в котором всё для меня ясно и свято. Этот символ веры очень прост, вот он: верить, что нет ничего прекраснее, глубже, симпатичнее, разумнее, мужественнее и совершеннее Христа, и не только нет, но с ревнивою любовью говорю себе, что и не может быть, Мало того, если б кто мне доказал, что Христос вне истины, и действительно было бы, что истина вне Христа, то мне лучше хотелось бы оставаться со Христом, нежели с истиной»<sup>1</sup>.

Для Достоевского важнее не столько учение, сколько личность Христа, несущего людям бесконечную любовь и милосердие. Поэтому уподобление Христу означает принятие любви ко всему человечеству. Любовь и есть та единственная истина, которая нераздельна с сущностью и бытием Спасителя.

Своё гениальное воплощение эта идея находит в «Легенде о Великом инквизиторе». Писатель стремится показать, что «всё несчастье Европы, всё, безо всяких исключений, произошло *оттого*, что с римскою церковью потеряли Христа, а потом решили, что и без Христа обойдутся»<sup>2</sup>. Действие происходит в шестнадцатом столетии, в

---

сии» (*Архиепископ Иоанн Сан-Францисский. Вера и достоверность // Избранное. Петрозаводск, 1994. С. 76, 77*).

<sup>1</sup> *Достоевский Ф.М. Н. Д. Фонвизиной // Собр. соч. В 15 т. Т. 15. СПб., 1996. С. 96.*

<sup>2</sup> *Достоевский Ф.М. А. Н. Майкову // Там же. С. 468.*

самый разгар жестокой инквизиции. В испанском городе Севилье, где как раз накануне была сожжена «разом чуть ли не целая сотня еретиков *ad majorem gloriam Dei*», является Он, т. е. Христос, сразу узнанный народом. «Он молча проходит среди них с тихой улыбкой бесконечного сострадания. Солнце любви горит в его сердце, лучи Света, Просвещения и Силы текут из его очей и, изливаясь на людей, сотрясают их сердца ответною любовью».

Всё это видит сам кардинал Великий инквизитор и по его приказанию Христа арестовывают и сажают в темницу. Спасителю мира грозит вторичная казнь – на сей раз на костре, вожжённом его же именем. Ночью инквизитор приходит к божественному узнику, чтобы удостовериться, Он ли это. «Это Ты? Ты?» – но, не получая ответа, быстро прибавляет: «Не отвечай, молчи. Да и что бы Ты мог сказать? Я слишком знаю, что Ты скажешь. Да Ты и права не имеешь ничего прибавлять к тому, что уже сказано Тобой прежде. Зачем же Ты пришёл нам мешать?».

Таким образом, Христу со всей определённою отказывают в *слове*, его учение не только становится помехой для церкви, но и оказывается в противоречии с действительной природой человека. По словам Великого инквизитора, человек слишком «слаб и подл», чтобы можно было надеяться на исполнение им заветов Сына Божия. Достоевский выстраивает его аргументацию по схеме риторического противопоставления, содержащейся в Нагорной проповеди.

«Ты не захотел лишить человека свободы... Знаешь ли Ты, что... никакая наука не даст им хлеба, пока они будут оставаться свободными, но кончится тем, что они принесут свою свободу к ногам нашим и скажут нам: «Лучше поработите нас, но накормите нас». Поймут наконец сами, что свобода и хлеб земной вдоволь для всякого вместе немислимы».

«Ты обещал им хлеб небесный... И если за Тобою во имя хлеба небесного пойду тысячи и десятки тысяч, то что станет с миллионами и с десятками тысяч миллионов, которые не в силах будут пренебречь хлебом земным

для небесного? Или Тебе дороги лишь десятки тысяч великих и сильных?..».

«Ты возжелал свободной любви человека... Но неужели Ты не подумал, что он отвергнет же наконец и оппорит даже и Твой образ и Твою правду, если его угнетут таким страшным бременем, как свобода выбора?».

Ты не мог не знать, продолжает Великий инквизитор, что человек таким сотворён изначально: сам Господь наделил его рабским обликом. Потому-то он в свободе всегда бунтовщик, а в бунте ищет поклонения новым кумирам. Без этого «человек не согласится жить и скорей истребит себя, чем останется на земле, хотя бы кругом его всё были хлебы».

В жажде преклониться перед кем-нибудь выражается общая всем людям черта, состоящая в нежелании брать на себя ответственность за свершаемые действия. Оттого так легко овладевает ими тот, кто успокаивает их совесть. Людям нужна *тайна*, а не свобода, нужно *чудо*, а не любовь, нужен *авторитет*, а не совесть. «Мы исправили подвиг Твой... – говорит глава католической конгрегации. – К чему же теперь пришёл нам мешать?».

Он с упоением живописует перспективы человеческого общества: «О, мы убедим их, что они тогда только и станут свободными, когда откажутся от свободы своей для нас и нам покорятся... Да, мы заставим их работать, но в свободные от труда часы мы устроим им жизнь как детскую игру, с детскими песнями, хором, с невинными плясками. О, мы разрешим им и грех, они слабы и бессильны, и они будут любить нас как дети за то, что мы им позволим грешить. Мы скажем им, что всякий грех будет искуплен, если сделан будет с нашего позволения; позволяем же им грешить потому, что их любим, наказание же за эти грехи, так и быть, возьмём на себя... Мы будем позволять или запрещать им жить с жёнами и любовницами, иметь или не иметь детей – всё судя по их послушанию – и они будут нам покоряться с весельем и радостью»<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Достоевский Ф.М. Братья Карамазовы // Там же. Т. 9. Л., 1991. С. 227–293.

«ПОЗИТИВНАЯ ФИЛОСОФИЯ»:  
РУССКИЙ ОГЮСТКОНТИЗМ

Великий инквизитор не скрывает, что его идеал – «беспорный общий и согласный муравейник», т. е., собственно, «безбожный социализм», который, по словам Достоевского, хочет спасти человечество «не Христом, а... насильем»<sup>1</sup>.

Сам Достоевский представлял проблему человека в иной перспективе. Его не смущало, что идеал личности, воплощённый Христом, – «ни наш, ни цивилизованной Европы – ещё далеко не выработался»<sup>2</sup>. Но без этого идеала невозможно произвести «переделку» человека, его эгоистической натуры. Целью Достоевского было – «при полном реализме найти в человеке *человека*»<sup>3</sup>, т. е. Христа, исполненного любви и сострадания к человечеству. А это, полагает он, совсем немыслимо и даже невозможно без веры в бессмертие души: «ибо только с верой в своё бессмертие человек постигает всю разумную цель свою на земле»<sup>4</sup>.

Религиозная антропология Достоевского обнаруживает следы прямого влияния учения Амвросия Оптинского, с которым он неоднократно встречался в Оптиной пустыне. Значительным было также воздействие идей Тихона Задонского, ставшего прообразом его старца Зосимы. Подготавливая план написания «Братьев Карамазовых», Достоевский в 1870 г. пишет А. Н. Майкову: «Авось выведу величавую, *положительную*, святую фигуру... Правда, я ничего не создам, я только выставлю действительного Тихона, которого я принял в своё сердце давно с восторгом. Но я сочту, если это удастся, и это для себя важным подвигом... Ах, кабы удалось!»<sup>5</sup>.

Христоцентризм Достоевского занимает переходное положение от славянофильства к философии всеединства, создателем которой был Соловьёв.

На фоне быстрых успехов естествознания к середине XIX в. всё явственнее обозначается разрыв между немецкой философией и наукой. Ни Кант, ни Шеллинг, ни тем более Гегель не давали того, что могло бы усилить развитие конкретных знаний; напротив, вся их методология противится введению опыта, непосредственного созерцания в сферу познания, мысли. Изучение немецкой философии признаётся хотя и «трудным», но всё же «хлопотливым ничегонеделанием», и взоры учёных обращаются в сторону эмпирии, практики. Наконец-то был услышан совет Бэкона «продать книги, построить печи, оставить Минерву и Муз как бесплодных девственниц и посвятить себя служению Вулкану»<sup>1</sup>. Знание должно приносить пользу – как в плане усовершенствования человека, так и в плане улучшения гражданских дел.

а) *Принципы огюстконттизма*. Этому новому умозрению соответствует так называемый «первый позитивизм», или, по российской номинации, огюстконттизм, возникший в 40–50-е гг. XIX в.

Его «позвоночный столб» (Д. Милль) образует закон о трёх фазисах развития человеческого духа. «В силу самой природы человеческого разума, – писал родоначальник учения Огюст Конт, – всякая отрасль наших познаний должна в своём движении пройти последовательно три различных теоретических состояния: состояние теологическое или фиктивное, состояние метафизическое или абстрактное, наконец, состояние научное или позитивное»<sup>2</sup>. Теологическое состояние определяется как младенческий период развития ума: человек ещё не способен разрешать даже простейшие научные проблемы и все

<sup>1</sup> Достоевский Ф.М. Идиот // Там же. Т. 6. Л., 1989. С. 545.

<sup>2</sup> Достоевский Ф.М. С. А. Ивановой // Там же. Т. 15. С. 343.

<sup>3</sup> Цит. по кн.: Лаут Р. Философия Достоевского в систематическом изложении. М., 1996. С. 211.

<sup>4</sup> Достоевский Ф.М. Дневник писателя. 1876 год // Собр. соч. В 15 т. Т. 13. СПб., 1994. С. 390–391.

<sup>5</sup> Достоевский Ф.М. А. Н. Майкову // Там же. Т. 15. С. 457.

<sup>1</sup> Бэкон Ф. Великое восстановление наук // Соч. В 2 т. Т. 1. М., 1971. С. 150.

<sup>2</sup> Конт О. Третья тетрадь // Родоначальники позитивизма. Вып. 2. СПб., 1910. С. 105.

свои знания облакает в мифологические образы, проходя стадии фетишизма, политеизма и монотеизма. На этом этапе главенствующая роль принадлежит фантазии, которая подготавливает предпосылки «как для предварительного развития нашей общественности, так и для подъёма наших умственных сил»<sup>1</sup>. Второе состояние характеризуется перевесом мысли над фантазией; отсюда – уклон в метафизику, искание неких абстрактных сущностей, заменяющих сверхъестественные факторы. Вследствие этого чрезвычайно усиливается умозрительный момент, обусловленный стремлением «аргументировать вместо того, чтобы наблюдать»<sup>2</sup>. Тем самым метафизика в сущности оказывается ни чем иным, как видом теологии, и ей остаётся лишь одно из двух: либо вновь обратиться к восстановлению теологического состояния, либо, желая избавиться от угнетающей власти религиозных фикций, «толкать общество к чисто отрицательному положению»<sup>3</sup>.

Во всяком случае, признаёт Конт, метафизика есть своего рода «хроническая болезнь» в общей эволюции человеческого ума, и лечением здесь может быть только переход в положительное, или реальное, состояние. Специфика последнего определяется следующими принципами: а) подчинением воображения наблюдению, опыту; б) признанием относительности, неполноты человеческих знаний; в) превращением опытного познания в средство рационального предвидения. Относительно третьего пункта высказывается важное дополнение: возможность предвидения целиком зависит от «неизменности естественных законов», т. е. постоянства физических соотношений в мире<sup>4</sup>. Соответственно, исходными категориями «позитивной философии» выступают понятия порядка и прогресса, окончательно устанавливающих несовместимость науки с теологией и метафизикой.

б) *Позитивистствующий радикализм.* В России позитивизм становится известен одновременно с распростра-

<sup>1</sup> Конт О. Дух позитивной философии. СПб., 2001. С. 13.

<sup>2</sup> Там же. С. 15.

<sup>3</sup> Там же. С. 17.

<sup>4</sup> См.: Там же. С. 18–27.

нением его на Западе. Н. П. Огарёв, друг Герцена, ещё в 1846 г. писал из Берлина одному своему знакомому в Петербург: «Намерен принудить себя читать Августа Конта *Systeme de philosophie positive*. Лекции его в прошлом году произвели великое впечатление... Многие стали поносить немецкую философию и клонятся к эмпиризму... Немецкая философия не дошла до примирения эмпиризма и умозрения... Посмотрю, как Конт примиряет опыт и умозрение. Кажется, он на это метит»<sup>1</sup>.

Проходит немного времени, и огюстконтизм полностью овладевает сознанием радикальных публицистов 60–70-х гг. XIX в. В их глазах он вообще преобразуется в материализм, причём, не столько философский, сколько «реальный», практический, близкий по духу к утилитаризму. Так, Н. А. Добролюбов решительно восстаёт против «теологических мечтаний» и «отвлечённых идей», призывая «понять, что хлеб не есть пустой значок, отражение высшей, отвлечённой идеи жизненной силы, а просто хлеб – объект, который можно съесть»<sup>2</sup>. Точно так же советует «работать... а не фантазировать» и Д. И. Писарев. «Работа же наша, – поясняет он, – состоит в изучении тех сторон природы, которые можно видеть, измерять и вычислять»<sup>3</sup>. Признавая, что даже «идеи Белинского уже не годятся для нашего времени», идеолог русского нигилизма замечает: если бы он имел не «полулитературное, полуфилософское образование», а настоящее «математическое и строго реальное образование», то «тот же Белинский, с тем же сильным умом, с тем же блестящим талантом, с теми же честными убеждениями, но только Белинский натуралист, а не эстетик и гегельянец, принёс бы в десять раз больше пользы»<sup>4</sup>.

И уж совсем нетерпимое отношение к «умозрительной философии» выказывает П. Н. Ткачёв, сравнивая её с «полицейско-эротическими романами». Как и эти рома-

<sup>1</sup> Огарёв Н.П. Н. Х. Кетчеру // Избр. соц.-полит. и филос. произв. В 2 т. Т. 2. М., 1956. С.377.

<sup>2</sup> Добролюбов Н.А. О степени участия народности в развитии русской литературы // Собр. соч. В 9 т. Т. 2. М.; Л., 1962. С. 222.

<sup>3</sup> Писарев Д.И. Реалисты // Соч. В 4 т. Т. 3. М., 1956. С. 34.

<sup>4</sup> Там же. С. 35.



ны, на его взгляд, она только развращает мысль, давая ей такое направление, при котором теряется «способность к производительной деятельности». Поэтому ему кажется, что «серьёзно заниматься философией может теперь или человек полупомешанный, или человек дурно развитый, или крайне невежественный»<sup>1</sup>. Философию он причисляет к разряду «неопределённых отвлечённостей», мешающих развитию действительных наук. И наконец, выносится окончательный приговор: «До тех пор, пока есть люди, занимающиеся философией, пишущие и печатающие философские трактаты и рассуждения, до тех пор другие, более здравомыслящие люди не должны переставать доказывать этим паразитам, что работа их равняется плевкам в потолок и что подобная эксплуатация человеческой глупости безнравственна и возмутительна»<sup>2</sup>. Правильное понимание вещей указано «лучшими статьями» Добролюбова и Писарева; в них, полагает Ткачёв, заключено всё, что необходимо «для людей, желающих посвятить себя изучению законов, управляющих общественной жизнью»<sup>3</sup>.

Проповедь философского нигилизма, захватившая радикальные издания, совпала с правительственными планами запрещения философии в университетах. История сохранила знаменитый афоризм министра народного просвещения Ширинского-Шихматова: «Польза философии не доказана, а вред возможен». А раз так, то лучше и вовсе отказаться от неё. И вот, русское студенчество в течение целых тринадцати лет, с 1850 по 1863 гг., вместо философии перебивается курсами психологии и логики, в предположении одних, что так оно будет ближе к «истинам веры», а других – что избавит себя от бессмысленной траты «производительной энергии». Всякий нигилизм поражает своим однообразием, даже если он направляется противоположными интересами.

---

<sup>1</sup> Цит. по кн.: *Дустарнаков В.Ф., Шахматов Б.М.* П. Н. Ткачёв – революционер, публицист, мыслитель // *Ткачёв П.Н.* Соч. В 2 т. Т. 1. М., 1975. С. 63–64.

<sup>2</sup> Там же. С. 65.

<sup>3</sup> *Ткачёв П.Н.* Ликвидация эстетической критики // Там же. Т. 2. М., 1976. С. 514.

в) *Учение о субъективном методе.* Само собой разумеется, дело не ограничивалось только копированием позитивистского отрицания философской метафизики; влияние огюстконтизма имело и положительное значение, стимулируя развитие новых тенденций в русской социологии и антропологии.

В социологическом аспекте, безусловно, привлекает учение о субъективном методе. Оно было развитием идей Конта о человеке как центре вселенной. По словам Н. К. Михайловского, позитивизм опять делает человека «мерилом вещей, но на этот раз уже сознательно». Однако проблема должна быть доведена до конца: надо не только установить «законность человеческой точки зрения на явления природы», но и «ввести субъективный метод даже в постановку чисто теоретических вопросов», т. е. «связать научным образом вопросы о теоретической истине с вопросами о практическом благе»<sup>1</sup>.

Непосредственная разработка субъективного метода принадлежит *П. Л. Лаврову (1823–1900)*, революционеру-народнику, пропагандисту социализма. В статье «Задачи позитивизма и их решение» (1868) он высказывается по данному поводу так: «Объективный элемент в области этики, политики и социологии ограничивается действиями личности, общественными формами, историческими событиями. Они подлежат объективному описанию и классифицированию. Но чтобы *понять* их, надо рассмотреть *цели*, которые воплощаются в общественных формах, *цели*, которые вызвали историческое событие. Но что такое цель? Это нечто желаемое, приятное, должное. Все эти категории чисто субъективны и в то же время доступны всем личностям. Следовательно, входя в исследование, эти явления принуждают употреблять субъективный метод и в то же время позволяют это сделать вполне научно»<sup>2</sup>. Выделение субъективного начала в историческом познании приводит к уяснению «рациональ-

---

<sup>1</sup> *Михайловский Н.К.* Что такое прогресс? // Избр. труды по социол. В 2 т. Т. 1. СПб., 1998. С. 98–99.

<sup>2</sup> *Лавров П.Л.* Задачи позитивизма и их решение // Избр. произв. В 2 т. Т. 1. М., 1965. С. 38.

ной формулы прогресса», которая выражает отношение между субъективным и объективным пониманием общественных явлений. Критерием субъективного понимания выступает справедливость, объективного понимания – истина. Истина даётся наукой, совокупным знанием, справедливость – восприятием общества не просто как «суммы органов», а как «суммы страждущих и наслаждающихся единиц»<sup>1</sup>. Представление о прогрессе лежит, прежде всего, в плоскости идеи справедливости. Но общее его определение вбирает единство истины и справедливости. Согласно Лаврову, прогресс представляет собой «процесс развития в человечестве сознания и воплощения истины и справедливости путём работы критически мыслящей личности над современную культуру»<sup>2</sup>. Поскольку истина составляет предмет социологии, а справедливость относится к этике, то из этого следует, что социология неотделима от этики, деятельность общественная от личной нравственности. Но именно поэтому «прогресс сам по себе есть не более как субъективный взгляд на события с точки зрения нашего нравственного идеала»<sup>3</sup>.

В литературе высказывалось мнение, что социологическое учение Лаврова означало «заметный шаг в сторону материалистического понимания истории»<sup>4</sup>. Однако установка русского мыслителя на реализацию субъективного метода позволяет усомниться в правомерности такого вывода.

Аналогичных взглядов придерживается *Н. И. Кареев (1850–1931)*, крупный историк, один из видных популяризаторов позитивизма в России. В своих многочисленных трудах, посвящённых философии истории, он исходит из разграничения исторического знания и исторического процесса. Исторический процесс сам по себе недос-

<sup>1</sup> Лавров П.Л. Формула прогресса г. Михайловского // Избр. соч. на соц.-полит. темы. В 8 т. Т. 1. М., 1934. С. 417–418. (Всего вышло четыре тома).

<sup>2</sup> Там же. С. 422.

<sup>3</sup> Лавров П.Л. Исторические письма (1868–1869–1891) // Там же. С. 196.

<sup>4</sup> Галактионов А.А. Русская социология XI–XX веков. СПб., 2002. С. 277.

тупен познанию, ибо он представляет собой не прямолинейное развитие, а колеблющуюся эволюцию, с доминированием то прогресса, то регресса. Это вызвано деятельностью человеческой личности, наделённой свободой воли. Её поведение не поддается ни предопределению, ни предсказанию. Оттого невозможна никакая детерминация исторического процесса: личность постоянно вносит свои поправки в ход исторических событий, в силу чего «мы не имеем исторической закономерности, но только психологическую и социологическую»<sup>1</sup>.

Эти две последние закономерности и составляет предмет исторического знания. Их содержание резюмируется в понятии прогресса. «Общая формула прогресса» включает три элемента: во-первых, идеал личности, основанный на признании единства индивидуальной свободы и общественной солидарности; во-вторых, представление о способах воплощения этого идеала в истории; в-третьих, знание законов «перехода человеческой жизни от одних принципов к другим»<sup>2</sup>. В последнем случае подразумевается понимание смысла истории в разные периоды существования народов.

Таким образом, субъективный метод упрочивает роль личности в историческом процессе, возвышает её значение в развитии социальности и свободы.

г) «*Научная антропология*». В огюстконтизме нет как таковой антропологии; родоначальник позитивизма не придаёт самостоятельного значения психическим фактам, сводя их к материальным процессам. Тем самым устраняется вопрос о дуализме человека, бывший камнем преткновения в глазах отечественных «реалистов». Отныне для них «принципом философского воззрения на

<sup>1</sup> Кареев Н.И. Основные вопросы философии истории. В 2 т. Т. 1. М., 1883. С. 114.

<sup>2</sup> Там же. С. 357. – В другом месте Кареев выделяет пять направлений прогресса, ведущих к осуществлению идеала личности в истории, а именно: умственное, нравственное, политическое, юридическое и экономическое. При этом он полемизирует с марксизмом, отрицая определяющую роль экономического прогресса. Данное воззрение, на его взгляд, «отражает на себе состояние социологической мысли, предшествовавшее Конту», а потому оно отличается «односторонностью» и «не-разработанностью» (Кареев Н.И. Введение в изучение социологии. СПб., 1897. С. 91).

человеческую жизнь со всеми её феноменами служит выработанная естественными науками идея о единстве человеческого организма».

Чернышевский, которому принадлежит цитированная выше фраза, продолжает: «Философия видит в нём то, что видят медицина, физиология, химия; эти науки доказывают, что никакого дуализма не видно, а философия прибавляет, что если бы человек имел, кроме реальной своей природы, другую природу, то эта другая природа непременно обнаружилась бы в чём-нибудь, и так как она не обнаруживается ни в чём, так как всё происходящее в человеке происходит по одной реальной его природе, то другой природы в нём нет»<sup>1</sup>. Под другой природой имелось в виду существование души. Это *материалистическое* истолкование природы человека и легло в основу русской научной антропологии, возникшей во второй половине XIX в.

Центральной фигурой этого движения был *И. М. Сеченов (1829–1905)*, поддерживавший взгляды Чернышевского и написавший в их защиту знаменитый трактат «Рефлексы головного мозга» (1861). По словам *И. П. Павлова*, это была «поистине для того времени чрезвычайная

---

<sup>1</sup> Чернышевский Н.Г. Антропологический принцип в философии // Избр. филос. соч. В 3 т. Т. 3. М., 1951. С. 185. – Надо, впрочем, заметить, что в русском радикализме существовала и противоположная точка зрения относительно реальности души, отстаивавшаяся *А. Н. Радищевым (1749–1802)*. Рассуждая о безусловном наличии её в «составе человека», он даже устанавливает правило «сходственности», по которому всё, что говорится о теле, можно сказать и о душе. Как в природе все вещи образуются из «стихий» (вода, воздух, огонь, земля) и как семя даёт начало произрастанию растений и животных, так и «человек преджил до зачатия своего, находился в «предрождественном состоянии». Это было бытие без жизни, т. е. разума и сознания, однако не смерть, не ничто. «Смерть не существует в природе, – заявляет Радищев, – но существует разрушение, а следствие одно токмо преобразование» (*Радищев А.Н. О человеке, о его смертности и бессмертии* // Избр. филос. соч. М., 1949. С. 280). Тело распадается на свои первоначальные стихии, а душа, «существенной метой» которой является «мысленность», освободившись от тела, становится свободной и продолжает своё восхождение по степеням совершенства. Правда, Радищев добавляет: «О, возлюбленные мои, я чувствую, что несуся в область догадок, и, увы, догадка не есть действительность» (Там же. С. 397). Во времена Чернышевского эта теория признавалась глубоко устаревшей и её не брали в расчёт представители научной антропологии.

попытка... представить себе наш субъективный мир чисто физиологически»<sup>1</sup>.

Согласно Сеченову, жизнь на всех этапах развития есть приспособление организмов к внешним условиям существования, причём «в длинной цепи эволюции организмов усложнение организации и усложнение действующей на неё среды являются факторами, обуславливающими друг друга»<sup>2</sup>. Но превалирующее значение имеет усложнение внешней среды; усложнение же организмов в этом процессе вторично, производно. В человеке такой производной формой усложнения его организации является психическая деятельность, которая в конечном счёте также сводится к «одному знаменателю» – мышечному движению. И это верно во всех случаях: «Смеётся ли ребёнок при виде игрушки, улыбается ли Гарибальди, когда его гонят за излишнюю любовь к родине, дрожит ли девушка при первой мысли о любви, создаёт ли Ньютон мировые законы и пишет их на бумаге – везде окончательным фактом является мышечное движение»<sup>3</sup>. Именно оно объективирует содержание психической жизни, обнажая её внутренние мотивы и стремления («рефлексы»).

В подтверждение своей теории Сеченов ссылается и на такое обстоятельство: психическая деятельность, возникающая при условии анатомо-физиологической целостности головного мозга, развивается из чисто материальных субстратов – яйца и семени. Именно через их посредство передаются по наследству очень многие из индивидуальных психических особенностей, даже таланты. Однако физиологическая детерминация действует не в качестве постоянной константы, но оставляет место и для автономного развития психики. Это открытие так называемого центрального торможения дало в руки Сеченова возможность объяснить высшие проявления психической деятельности, выражающиеся в форме мышления. Спо-

---

<sup>1</sup> Цит. по ст.: *Коштович Х.С.* Иван Петрович Павлов и значение его трудов // *Павлов И.П.* Избр. произв. М., 1949. С. 11.

<sup>2</sup> *Сеченов И.М.* Элементы мысли // Избр. произв. М., 1953. С. 237.

<sup>3</sup> *Сеченов И.М.* Рефлексы головного мозга // Там же. С. 33.

способность мышления закрепляется через систему воспитания, уравнивающую людей в их внутренних качествах. «Характер психического содержания, – отмечает он, – на **999/1000** даётся воспитанием в обширном смысле слова и только на **1/1000** зависит от индивидуальности. Этим я не хочу, конечно, сказать, что из дурака можно сделать умного: это было бы всё равно, что дать человеку, рождённого без слухового нерва, слух. Моя мысль следующая: умного негра, лапландца, башкира европейское воспитание в европейском обществе делает человеком чрезвычайно мало отличающимся со стороны психического содержания от образованного европейца»<sup>1</sup>. Таким образом, Сеченов объединяет физиологию с педагогикой, существенно расширяя перспективы развития научной антропологии.

Из учеников Сеченова специально проблемами «материалистической» антропологии занимается *И. И. Мечников (1845–1916)*, выдающийся зоолог и гигиенист, упорно разрабатывавший проблемы «рационального мирозерцания». Сфера его философских интересов ограничивается преимущественно областью танатологии, которую он определяет как науку прохождения «нормального цикла жизни, приводящего к потере жизненного инстинкта и к безболезненной старости, примиряющей со смертью»<sup>2</sup>. Подобный выбор был продиктован в значительной мере «родовой печатью» – краткостью жизни его близких: рано покинули мир его родители; едва приблизившись к пятидесяти годам умер младший брат Лев Ильич, автор известной книги «Цивилизация и великие исторические реки»; печальная кончина старшего брата

---

<sup>1</sup> Цит. по кн.: *Каганов В.М.* И. М. Сеченов // Там же. С. 11. – Трактат Сеченова был воспринят русской публикой самым благожелательным образом. «Не было в ту пору ни одного образованного читателя, который не прочёл бы «Рефлексов головного мозга», – писал его ученик проф. Н. Е. Введенский (Цит. по кн.: *Ярошевский М.Г.* Сеченов и мировая психологическая мысль. М., 1981. С. 98). Даже психолог-идеалист Г. И. Челпанов, задаваясь вопросом, «почему книга Сеченова... в течение почти четверти века пользовалась вниманием нашей интеллигентской публики», отвечал: «Не потому, что это была книга физиологическая, а потому, что она решала философскую проблему» (*Челпанов Г.И.* О современных философских направлениях. Киев, 1902. С. 7).

<sup>2</sup> *Мечников И.И.* Этюды о природе человека. М., 1961. С. 22.

описана в повести Л. Н. Толстого «Смерть Ивана Ильича». Мечникову хотелось найти разрешение этого «рокового вопроса» или, в крайнем случае, разумного его объяснения.

На первых порах он только укрепляется в своём пессимизме. Научные наблюдения приводят его к выводу, что причина в дисгармониях человеческой природы, вызванных наличием в ней рудиментарных органов, унаследованных от животных предков. К ним относятся и зубы мудрости, и слепая кишка, и девственная плева у женщин и т. д. Всего Мечников выделяет более ста рудиментарных органов в организме человека, частью находящихся «в упадке», частью сохраняющих свои прежние функции. «Из суммы всех известных данных, – заключает он, – мы имеем право вывести, что человек представляет собой своего рода задержку в развитии человекообразной обезьяны более ранней эпохи. Он является чем-то вроде обезьяньего “урода” не с эстетической, а с чисто физиологической точки зрения. Человек может быть рассматриваем как необыкновенное дитя человекообразных обезьян – дитя, родившееся с гораздо более развитым мозгом и умом, чем у его родителей. Гипотеза эта вполне вяжется со всеми известными нам фактами»<sup>1</sup>. Следовательно, именно наследство, доставшееся от животных, удерживает человека в пределах животного существования. Отсюда и главная его трагедия – несоответствие краткости жизни с потребностью жить гораздо дольше. Не достигая своей жизненной цели, он ищет утешение в представлениях «о будущей жизни в виде бессмертия или иных понятий, связанных с идеей многоили единобожия», либо же просто «склоняется перед неизбежным», т. е. «перспективой уничтожения»<sup>2</sup>. Эти свои пессимистические взгляды Мечников изложил в трактате под названием «Этюды о природе человека» (1903).

Коренной переворот во взглядах учёного на жизнь произвело открытие им явления фагоцитоза, т. е. способности организма захватывать и внутриклеточно перева-

---

<sup>1</sup> Там же. С. 64.

<sup>2</sup> Там же. С. 132, 165.

ривать чужеродные для него частицы. Теперь Мечников начинает думать, что «человеческое существование, каким оно является на основании данных наличной природы человека, может радикально измениться, если бы удалось изменить эту природу»<sup>1</sup>.

Так он приходит к теории ортобиоза, сущность которого заключается в осуществлении принципа рациональной жизни, основанной на природе человека, измененной сообразно идеалу человеческого счастья. Если организм не слепо подчиняется действию естественного отбора, но вырабатывает и силы, противодействующие ему, то знание этого механизма может привести к тому, что наука со временем найдет способ восстановления «искусственными мерами» гармонии между жизненными инстинктами человека и свойствами его организма.

Это позволит людям не только преодолеть страх смерти, но и увериться в необходимости её как естественного и чаемого завершения «нормального цикла» жизни. Тогда совершенно изменится нравственное сознание личности, ибо не будет больше больных и немощных, нуждающихся в опоре и поддержке.

«В будущем, – полагает Мечников, – осуществится не кантовский идеал добродетельных людей, делающих добро по чувству долга, и не спенсеровский идеал людей, ощущающих инстинктивную потребность помогать ближним. Будущее человечество скорее осуществит идеал самопомощи, когда люди не станут более допускать,

---

<sup>1</sup> Мечников И.И. Этюды о природе человека. С. 9. – «Разработка теории фагоцитов, – вспоминает Мечников, – потребовала целого периода жизни автора. Семь лет усиленной работы было употреблено на утверждение устоев нового учения и на опровержение многочисленных возражений, сделанных против него. Тем временем шло дальнейшее развитие и организма, и мысли. Юношеский пессимизм – настоящая болезнь молодости – сгладился, и на его место вступил более спокойный и радостный взгляд на жизнь. «Инстинкт жизни» проявился с значительной силой. Несмотря на нецелесообразное устройство человеческого организма, возможно счастливое существование и рациональная этика. Последняя должна заключаться не в правилах жизни, сообразной с наличной несовершенной природой человека, а в нравственных поступках, основанных на природе, измененной сообразно идеалу человеческого счастья» (Мечников И.И. Страницы воспоминаний // Акад. собр. соч. В 16 т. Т. 13. М., 1958. С. 39).

чтобы их благодетельствовали»<sup>1</sup>. В этом состоит суть *ортобиотического* оптимизма.

Дальнейшее развитие научной антропологии связано с личностью крупнейшего русского физиолога и мыслителя А. А. Ухтомского.

#### Лекция четырнадцатая

### ЭМПИРИОКРИТИЦИЗМ И ЭМПИРИОМОНИЗМ

а) *От Конта к Маху*. Огюст Конт, выстраивая «позитивное древо знания»: математика – астрономия – физика – химия – биология – социология, – осмысливал познание как метод группировки эмпирических фактов, по аналогии и в процессе непосредственного наблюдения. Он не входил в критику самого опыта, всецело полагаясь на его безупречность и истинность. Поэтому, с точки зрения «первого позитивизма», видеть означало знать; соответственно, по утверждению Писарева, «невозможность очевидного проявления исключает действительность существования»<sup>2</sup>. Тем самым снимался вопрос о теории познания, составлявший ключевой момент немецкого идеализма.

Правомерность этого подверг сомнению Эрнст Мах (1838–1916), австрийский физик и философ, повернувший позитивизм в сторону гносеологии. Сам он по этому поводу пишет следующее. Сперва на него отрезвляющее действие произвело чтение «Пролегомен» Канта: это произведение «дало толчок моему критическому мышлению»<sup>3</sup>. Но Канта пересиливает Беркли: «Когда я... инстинктивно познал, что *вещь в себе* есть праздная иллюзия, я вернулся к скрыто сохранявшейся у Канта точке

---

<sup>1</sup> Мечников И.И. Этюды оптимизма. М., 1964. С. 285.

<sup>2</sup> Писарев Д.И. Схоластика XIX века // Соч. В 4 т. Т. 1. М., 1955. С. 123.

<sup>3</sup> Мах Э. Об отношении физики к психологии // Валентинов Н. Э. Мах и марксизм. М., 1908. С. 63.

зрения Беркли»<sup>1</sup>. И ещё оно высказывание Маха, касающееся Канта: «Антипатия к метафизике, внушённая мне Кантом, вместе с анализами Гербарта и Фехнера, привели меня к точке зрения близкой точке зрения Юма»<sup>2</sup>.

Юмо-беклианское влияние сказалось на его понимании философии как гносеологии, сопряжённой с задачей устранения представления о субстанции. Последняя не может пребывать ни в качестве физической, ни в качестве психической данности<sup>3</sup>. Всё, что обычно подразумевается под субстанцией, на самом деле относится к «элементам опыта», т. е. «переживаниям», находящимся во взаимном неразрывном отношении. Различие между ними сводится лишь к способу их рассмотрения. В каждом переживании даны «я» и среда, образующие «принципиальную координацию», оба члена которой одинаково необходимы. Нет «я» без среды, и среды без «я». Рассматриваемые независимо от «я» элементы опыта представляют собой физическое, в зависимости от «я» – психическое. Речь, следовательно, идёт о различных типах связи физического и психического, а не о сущностном их различии. Из этого со всей неоспоримостью следует, что содержание внешнего мира тождественно содержанию нашего сознания. Тем самым в корне меняется функция гносеологии: она теперь просто *описывает* явления опыта, а не объясняет их, как то было в старой натурфилософии. Сама процедура описания производится на основании принципа *экономии мышления*, когда из множества возможных толкований действительности выбирается не то из них, которое более соответствует требованию доказуемости, а то, которое отличается простотой и очевидно-

<sup>1</sup> Мах Э. Основные идеи моей естественнонаучной теории познания и отношение к ней современников // Новые идеи в философии. Сб. 2. СПб., 1912. С. 137.

<sup>2</sup> Там же. С. 137–138.

<sup>3</sup> Разъясняя позиции своего учителя, И. Петцольд пишет: «Первично данное, то, на чём в конце концов основывается всё наше мышление и все наши поступки, не есть ни явление, ни вещь в себе, ни чувственно, ни умственно данное, ни сознание, ни содержание сознания, ни сознательное, ни бессознательное, ни внутреннее, ни внешнее, ни материальное, ни нематериальное, ни физическое, ни психическое, ни материя, ни дух» (Петцольд И. Проблема мира с точки зрения позитивизма. СПб., 1909. С. 195).

стью. При этом огромную роль играет фантазия, проявляющаяся « в многообразной комбинации различных ассоциаций». Фантазия, подчёркивает Мах, «идёт навстречу всякой живо поставленной цели, помогает человеку отыскивать средства для её осуществления, научает его сознательно находить и изобретать, заранее думая о будущем»<sup>1</sup>.

Такова суть «второго позитивизма», или эмпириокритицизма. Мах считал, что его идеал познания «очень близок к идеалу Канта, хотя этот философ и придавал относительно малое значение психическим исследованиям»<sup>2</sup>. Правильней было бы сказать иначе: между Кантом и Махом пролегал водораздел, оставляющий первого на стороне физического, второго – на стороне психического. С этой точки зрения, Кант в большей степени реалист, даже материалист, Мах же – преимущественно идеалист. Именно по этой причине с резкой критикой эмпириокритицизма выступил материалист Ленин<sup>3</sup>.

б) В. В. Лесевич (1837–1905). «Первый и крупнейший русский эмпириокритик», как называл его Ленин, прошёл через продолжительное увлечение огюстконтизмом, который он считал «верхним этажом философского миропознания». Себе он при этом отводил роль «экзегета», истолкователя «положительной философии»<sup>4</sup>. Однако позднее он убеждается, что в «философии Канта... нет критического начала», т. е., собственно, философского осмысления опыта как основы научного познания. К этому

<sup>1</sup> Мах Э. Популярно-научные очерки. СПб., 1909. С. 335.

<sup>2</sup> Мах Э. Об отношении физики к психологии. С. 64–65.

<sup>3</sup> См.: Ленин В.И. Материализм и эмпириокритицизм. Критические заметки об одной реакционной философии. М., 1909.

<sup>4</sup> В своём «истолковательном» философствовании Лесевич идёт от «экзегетики Штраусов и Бауэров, а не от семинарской», т. е. церковно-богословской. Отличительной особенностью «научной экзегезы», на его взгляд, выступают два принципиальных момента. Во-первых, «тесная связь с социологией», т. е. с практической сферой жизни, без чего она «неполна, отрицание её ведёт прямо к непониманию истории, к неполноте и несостоятельности самого мирозерцания». Во-вторых, экзегеза «влияет на будущее цивилизации», т. е. «помогает переходу от низших фазисов развития к высшим и способствует установлению в умах позитивного мирозерцания». В своём же исходном пункте экзегеза «всегда начинается с известного и может затем обойтись одним здравым смыслом» (Лесевич В.В. Позитивизм после Канта // Русский позитивизм: Лесевич, Юшкевич, Богданов. СПб., 1995. С. 36–37).

его подталкивает чтение трудов Маха и особенно Рихарда Авенариуса, второго по величине философа-эмпириокритика, «докладчиком» идей которого он себя провозглашает<sup>1</sup>.

Приступая к анализу понятия «опыт», Лесевич в соответствии с традицией русского философствования придаёт ему статус онтологической реальности: «Всё есть опыт и опыт есть всё»<sup>2</sup>. Человеческий опыт охватывает «всю совокупность физического и духовного, человеческого и сверхчеловеческого бытия», а следовательно, он является «безусловно конечным фактом, началом и концом премудрости»<sup>3</sup>. Для нас же опыт выступает в форме ощущений и представлений. Ощущения суть знаки, символы вещей, представления – их мысленные комбинации, группировки. Именно вторая сторона опыта, связанная с представлениями, подводит к мышлению.

Лесевич рассматривает мышление в двояком аспекте: обыденном и научном. Обыденное мышление протекает «бессознательно», т. е. вне всякой критики со стороны ума; оно «обыкновенно единичное возводит до общего», и, «не будучи способно подняться до действительных обобщений (т. е. до понятий)... принимает представления за понятия»<sup>4</sup>. Научное мышление как раз свободно от этих недостатков, ибо, во-первых, оно возвышается над единичным, отдельным и, во-вторых, всецело ограничивается сферой представлений. А это означает, что степень научности зависит от общей «численности представлений, находящихся в распоряжении мыслящего лица»: чем больше их у человека, тем глубже и верней его познание<sup>5</sup>.

---

<sup>1</sup> Эта перемена им своего отношения к Контю вызвала резкую и крайне неадекватную реакцию со стороны извечного критика «российских философов» Ткачёва, объявившего Лесевича выразителем идей «последней прочитанной книжки» (Ткачёв П.Н. Кладези мудрости российских философов. М., 1990. С. 281–358).

<sup>2</sup> Лесевич В.В. Эмпириокритицизм как единственная научная точка зрения // Русская философия. Конец XIX – начало XX века. Антология. СПб., 1993. С. 61.

<sup>3</sup> Там же. С. 63.

<sup>4</sup> Лесевич В.В. Письма о научной философии. СПб., 1878. С. 74.

<sup>5</sup> См.: Там же. С. 41.

Кроме того, по Лесевичу, между обыденным и научным мышлением существует различие по умственным результатам: первое приводит лишь к пониманию, второе – к знанию. Знание отвечает на вопрос: «что это такое?», т. е. интересуется бытием вещи; понимание же – на вопрос: «откуда это взялось?», т. е. её происхождением и возникновением. Знание «строит свои понятия *a posteriori*», что свидетельствует о его объективности; напротив, понимание «строит свои понятия *a priori*, а потому оно чисто субъективно»<sup>1</sup>. Понимание и знание сопровождают всякий познавательный акт, но так, что они сохраняют свою автономность и присутствуют «не совместно, но по одиночке, либо одно, либо другое»<sup>2</sup>. Как не трудно догадаться, различие знания и понимания должно было дать ответ на главный вопрос: что есть истина? Поскольку для Лесевича это некий итог развивающегося знания, то, следовательно, о ней можно говорить не иначе, как об относительности, изменчивости, подвижности. При таком взгляде на истину, полагает он, устраняется всякая метафизика, обременённая «трансцендентным мотивом», т. е. устремлённостью за пределы опыта<sup>3</sup>. Без философского же преодоления метафизики невозможно никакое развитие позитивной философии.

Лесевич так или иначе оказывал влияние на многих русских мыслителей, в том числе непозитивистской направленности, вроде Бердяева. Но его заслонили собой классики эмпириокритицизма – Мах и Авенариус, трубадуром идей которых он сознательно выставлял себя в философии.

в) А. А. Богданов (1873–1928). От Лесевича интерес к эмпириокритицизму перенимает и Богданов, также отдавший дань экзегетическому творчеству. Примыкая к марксизму, он вместе с тем признаёт себя сторонником философии Маха, стремясь «ввести в идейное содержание» первой школы «всё, что есть жизнеспособного в иде-

---

<sup>1</sup> Там же. С. 34, 35.

<sup>2</sup> Там же. С. 33.

<sup>3</sup> См.: Там же. С. 64–65.

ях другой школы»<sup>1</sup>. Собственно, вопрос заключался в том, что Богданов, как и большинство русских марксистов того времени, включая Плеханова, считали марксизм чисто экономической теорией, нуждающейся в серьёзной философской «достройке». Разногласия касались лишь выбора соответствующей философской системы, которая могла бы безболезненно «слиться» с учением классиков «научного коммунизма». Плеханов, к примеру, доказывал, что Маркс и Энгельс «в материалистический период своего развития никогда не покидали точку зрения Спинозы»<sup>2</sup>; однако, на его взгляд, Спинозы одного уже недостаточно и его необходимо дополнить Кантом. Луначарский, напротив, находил «черты сходства» между марксизмом и ницшеанством и т. д. На этом фоне понятна и позиция Богданова: он также искренне полагает, что «там, где Мах обрисовывает связь познания с социально-трудовым процессом, совпадение его взглядов с идеями Маркса становится порой прямо поразительным»<sup>3</sup>. Но, конечно, «махизация» марксизма не должна была свестись к формальной механике; требовалось «исправить» и самого Маха, причём именно с «нашей», т. е. марксистской точки зрения. Это и привело Богданова к созданию нового варианта философии эмпириокритицизма – эмпириомонизма.

С махистами он расходится по двум пунктам: во-первых, считает, что ими «недостаточно» проведён анализ элементов опыта: у них они «лишены текучего характера и не являются активно-практическими»<sup>4</sup>; во-вторых, на его взгляд, они не смогли объяснить соотношение элементов опыта в познании с элементами общественной активности в трудовом процессе<sup>5</sup>. А между тем, замечает Богданов, «первое, что люди стали познава-

---

<sup>1</sup> Цит. по кн.: *Володин А.И.* «Бой абсолютно неизбежен». Историко-философские очерки о книге В. И. Ленина «Материализм и эмпириокритицизм». М., 1982. С. 32.

<sup>2</sup> *Плеханов Г.В.* Бернштейн и материализм // *Он же.* Избр. филос. произв. В 5 т. Т. 2. М., 1956. С. 360.

<sup>3</sup> Цит. по кн.: *Володин А.И.* «Бой абсолютно неизбежен». С. 31.

<sup>4</sup> *Богданов А.А.* Эмпириомонизм // *Русский позитивизм: Лесевич, Юшкевич, Богданов.* С. 209.

<sup>5</sup> См.: Там же. С. 225.

тельно отличать, т. е. принимать в качестве элементов опыта, это были их собственные, совместно выполняемые действия: таково было, как мы знаем, содержание первых слов-понятий, которые развились из трудовых криков»<sup>1</sup>. Соответственно, чем больше сумма человеческих усилий, вложенных в мир труда, тем сложнее состав элементов опыта.

«Объективность» данной причинной связи подтверждается им на примере исследования разных исторических стадий развития общественного производства. Самая ранняя из них – это недифференцированная родовая группа, почти без разделения труда. По мнению Богданова, здесь нет ещё ни мировоззрения, ни сознания причинности. Всё определяется действием привычки – видеть сопряжённость одних явлений с другими, например, удара камня с падением врага, трения кусков дерева с их возгоранием и т. д. Не происходит никакого истолкования происходящих событий. Вторая стадия – авторитарная община, сначала патриархального, потом феодального типа, с более и менее сложившимся разделением труда – как исполнительского, так и организаторского. Людям теперь знакомо представление о причинной связи, которое претворяется в их религиозных верованиях. Духовное признаётся причиной, мирское – следствием. Поэтому господствующее убеждение – «причина принципиально больше следствия»<sup>2</sup>. Третья стадия – меновое, индивидуалистическое хозяйство, с анархическим разделением труда и чётко выраженным доминированием экономической необходимости, которая «порождает и причины, и следствия». Оттого следствие может и качественно, и количественно отличаться от причины, даже «быть больше или меньше её»<sup>3</sup>. Наконец, четвёртая стадия – это трудовой коллектив социалистического типа; в нём благодаря применению методов машинного производства окончательно преодолевается власть экономиче-

---

<sup>1</sup> Там же. С. 210. – В данном случае имеется в виду теория трудового происхождения языка и идеологии, созданная французским лингвистом Л. Нуаре.

<sup>2</sup> Там же. С. 208.

<sup>3</sup> Там же.



ской необходимости и упрочивается независимость человека от природы. «Причинная связь, – резюмирует Богданов, – совпадает с этими методами: причина – технический источник следствия, та энергия, за счёт которой оно получается; причина и следствие равны между собою»<sup>1</sup>. Таким образом, история развития причинной связи в человеческом мышлении свидетельствует о безусловной объективности *социоморфизма*, или монистической организации опыта.

Дальнейшее исследование непосредственно касается самого мышления. Если оно вызывается исканием причинности, то способом его протекания служит *подстановка*, т. е. такая психологическая процедура, когда «под одни явления подставляются другие, так что первые превращаются как бы в символы вторых, – и затем вместо первых исследуются, группируются, вообще организуются вторые»<sup>2</sup>.

Например, поясняет свою мысль Богданов, солнце: мы наблюдаем его в виде блестящего жёлтоватого круга на голубом небе. Это – чисто зрительный образ. Но в то же время оно представляется нам твёрдым телом; вот это и будет бессознательная подстановка элементов твёрдости, воспринимаемых осязанием, под элементы цвета и формы, воспринимаемых зрением. Так развёртывается процесс подстановки, переходя «от меньшего и более организованного содержания к большему, но менее организованному»<sup>3</sup>. Это не только общее правило, но и общая тенденция, благодаря которой расширяется сфера комбинаций для познания, ослабевает сопротивление материала «для обрабатывающей деятельности мышления»<sup>4</sup>. Итогом же всего этого является установление новых причинных связей, активизирующих трудовую деятельность коллектива и создающих новые формы миропонимания.

Естественно, что метод подстановки вовсе не предполагает достижение абсолютной истины; она всегда только

<sup>1</sup> Там же. С. 208–209.

<sup>2</sup> Там же. С. 226.

<sup>3</sup> Там же. С. 231.

<sup>4</sup> Там же. С. 232.

относительна, и есть не что иное, как «живая, организующая форма опыта»<sup>1</sup>. Назвав это «напыщенным вздором», Ленин в полемике с Богдановым выдвинул два тезиса: 1) материализм необходимо сопряжён с признанием абсолютной истины; 2) человеческое мышление даёт нам её в виде суммы относительных истин.

Богданов со всей категоричностью провозглашает несовместимость абсолютного и относительного. Абсолютное есть вопрос веры: «содержание понятий берётся только из опыта, а в опыте нет и не может быть ничего абсолютного»<sup>2</sup>. Нельзя «приближаться» к абсолютному через относительное, ибо относительное конечно, ограничено, временно, а абсолютное – бесконечно, недостижимо, неизменно. «К бесконечной величине, – пишет Богданов, – можно прибавлять или от неё убавлять конечные сколько угодно – от этого она не изменяется: именно такова математическая характеристика бесконечно-больших величин. Прибавляйте к длинному кубу сколько угодно плоскостей, линий, точек – объём его будет всё тот же; ибо объём есть «бесконечное» по отношению к поверхности, как она по отношению к длине. Расстояние от «абсолютного» неизменно, пойдём ли мы вперёд, назад, направо, налево; и говорить о «приближении» к абсолютному есть насмешка и над логикой, и над всяким прогрессивным стремлением»<sup>3</sup>.

С признанием абсолютной истины он связывает возникновение большевистского авторитаризма, приведшего к «сдаче социализма солдатчине», к «солдатско-коммунистической революции» в России<sup>4</sup>.

Учение Богданова, как и всего эмпириокритицизма в целом, стало составной частью философии науки XX в., определив её содержание и общие перспективы развития.

<sup>1</sup> Богданов А.А. Вера и наука (О книге В. Ильина «Материализм и эмпириокритицизм») // Вопр. филос. 1991. № 12. С. 41.

<sup>2</sup> Там же. С. 46.

<sup>3</sup> Там же.

<sup>4</sup> Богданов А.А. Письмо Луначарскому. 19 ноября (2 декабря) 1917 г. // Богданов А.А. Вопросы социализма: Работы разных лет. М., 1990. С. 354, 355.

ФИЛОСОФИЯ ВСЕЕДИНСТВА

Влияние позитивизма, поднимавшего на щит значение «научной философии», вело к резкому спаду роли религии в общественном сознании. Ответом на это явилось, с одной стороны, возникновение философии всеединства, продолжившей линию «евангельской философии» и славянофильства, а с другой – религиозно-философской метафизики, основанной на обновлённой экзегезе гегельянства.

а) *П. Д. Юркевич (1827–1874)*. Основателем философии всеединства является Владимир Соловьёв, хотя общие подходы к ней были намечены ещё Юркевичем, учителем Соловьёва. Значение последнего обуславливается тем, что он оказался в ситуации противостояния кантианству в пору начавшегося «возрождения» платонизма в духовно-академической философии. Кантовская «вещь в себе», закрывая путь к познанию объективной реальности, обесценивала идею *тварности* бытия, переводя тем самым вопрос о вере в плоскость чистого сознания, даже «случайности»<sup>1</sup>. Одновременно допускалась возможность развития «зерна религиозной веры» в направлении «той навеки объединяющей всех людей церкви, которая создаёт видимое представление невидимого Царства Божьего на земле»<sup>2</sup>. Вследствие такой трактовки веры принижалось православие, лишавшееся надёжной опоры в виде церковных догматов и святоотеческих преданий. За это, кстати, любил Канта Толстой. Кантианство философски упрочивало протестантизм, устраняя апофатику из сферы богосознания.

Юркевичу пришлось доказывать абсолютную несовместимость платонизма с кантианством, прибегая с этой целью к разделению истории философии на два периода: один начиная с Платона, другой – с Канта. Платоновская

<sup>1</sup> *Кант И.* Религия в пределах только разума // Соч. В 8 т. Т. 6. М., 1994. С. 122.

<sup>2</sup> Там же. С. 142.

традиция исходит из того, что человеческому духу доступно познание «самой истины», т. е. сущности вещей, их «идей». Кант, напротив, сковывая человеческий дух телесной организацией, выделяет в нём только такие начала, которые приводят к образованию «общегодних сведений». Если Платон возвышает разум, то у Канта на первом месте опыт, ограниченный сферой явлений. Противоположность платонизма и кантианства Юркевич формулирует в пяти антиномических тезисах:

*Платон*

1. Только невидимая сверхчувственная сущность вещи познаваема.
2. Поле опыта есть область теней и грёз; только стремление разума в мир сверхчувственный есть стремление к свету знания.
3. Настоящее познание мы имеем, когда движемся мышлением от идей чрез идеи к идеям.
4. Познание существа человеческого духа, его бессмертия и высшего назначения заслуживает по преимуществу названия науки: это царь-наука.
5. Познание истины возможно для чистого разума.

*Кант*

1. Только видимое чувственное явление познаваемо.
2. Стремиться разумом в мир сверхчувственный значит стремиться в область теней и грёз; а деятельность в области опыта.
3. Настоящее познание мы имеем, когда движемся мышлением от воззрений чрез воззрения к воззрениям.
4. Это не наука, а формальная дисциплина, предупреждающая от бесплодных попыток утверждать что-либо о существовании человеческой души.
5. Познание истины невозможно ни для чистого разума, ни для разума, обогащённого опытами<sup>1</sup>.

Возвращение к Платону, осуществлённое Юркевичем, и стало той пружиной, с нажима на которую и начинается развитие философии всеединства, как идейно-духовного антипода позитивизма.

б) *В. С. Соловьёв (1853–1900)*. Соловьёв одним из первых выступил с критикой позитивизма, и это обусловило его стремительный взлёт в философии. Своё мнение об учении французского философа он сформулировал в следующих словах: «Так как основной принцип позитивизма как *всеобщего воззрения* в исключительном при-

<sup>1</sup> *Юркевич П.Д.* Разум по учению Платона и Канта // Филос. произв. М., 1990. С. 496.

знании относительных явлений и, следовательно, в отрицании всякого безусловного воззрения, как религиозного, так и философского, и так как единственно возможное для позитивизма основание этого отрицания, именно Контов закон трёх фазисов, оказывается в этом значении совершенно несостоятельным, потому что вовсе не касается собственного содержания религии и метафизической философии, то ясно, что притязание позитивизма быть всеобщим мировоззрением совершенно неосновательно»<sup>1</sup>.

Преодолению позитивистского «кризиса», на его взгляд, способствовали А. Шопенгауэр и Э. Гартман, особенно последний, возвестивший философию бессознательного. Для Соловьёва значение данного факта исключительно велико: он видит в нём «последний результат» западного философского развития, и притом такой, который со всей очевидностью подтверждает, что Запад «в форме рационального познания» приходит к тем же самым истинам, которые «в форме веры и духовного созерцания утверждались великими теологическими учениями Востока (отчасти древнего, и в особенности христианского)»<sup>2</sup>. Соответственно, и будущее мировоззрение человечества должно двигаться в направлении универсального синтеза науки, философии и религии, т. е. свободной теософии.

Свободная теософия, или философия всеединства, зиждется на рациональном истолковании гартмановского бессознательного как *абсолютной субстанции*, вбирающей в себя 'ἐν καὶ πᾶν – сущее и всё. Абсолютная субстанция, или, что то же, Абсолютно-Сущее, Бог действует через откровение, постоянно обновляя его содержание. В своей *явленности* божественное откровение разделяется на три формы: 1) *естественное*, или *непосредственное*, каковым выступает политеизм, т. е. религия природы; 2) *отрицательное*, выразившее дуализм божественного и мирского и, соответственно, отличающееся «пессимистическим и аскетическим характером», как, например, буд-

<sup>1</sup> Соловьёв В.С. Кризис западной философии (Против позитивистов) // Соч. В 2 т. 2-е изд. Т. 2. М., 1990. С. 139.

<sup>2</sup> Там же. С. 121–122.

дизм; 3) *положительное*, когда «божественное начало последовательно открывается в своём собственном содержании, в том, что оно *есть* само по себе и для себя», а не в том, «что оно не есть, т. е. в своём другом или же в простом отрицании этого другого»<sup>1</sup>. Положительное откровение, в свою очередь, проходит несколько фазисов (иудейский монотеизм, филоновское учение о Логосе, неоплатоническая теория триипостасного Божества), прежде чем достигает формы христианского благовестия. Эта множественность откровений есть выражение полноты всеединого как Абсолютно-Сущего<sup>2</sup>.

Всеединое есть сама истина. У Соловьёва нет гносеологии как таковой; он вообще отвергает «отвлечённые начала», будь то кантовское «явление» или гегелевское «понятие»<sup>3</sup>. Согласно его воззрениям, предмет истинного знания «не может быть определён ни как факт, ни как вещь, ни как природа вещей, ни как материя, ни как мир явлений, ни, наконец, как система логически развивающихся понятий»<sup>4</sup>. Все эти отвлечённо-эмпирические и отвлечённо-рационалистические определения входят в состав истины как её материальные и формальные признаки, но не составляют её сущности. Соответственно, истина не может быть сведена ни к показаниям ощущений, ни к выводам логики; она «есть *сущее* всеединое», т. е. то, что «познаётся перее чувственного опыта и рационального мышления в тройственном акте веры, воображения и творчества». Причём вере принадлежит главенствующее положение в этом тройственном союзе. «Таким образом, – констатирует Соловьёв, – в основе истинного знания лежит мистическое, или религиозное, воспри-

<sup>1</sup> Соловьёв В.С. Чтения о Богочеловечестве // Соч. В 2 т. Т. 2. М., 1989. С. 40.

<sup>2</sup> Соловьёв В.С. Кризис западной философии. С. 121.

<sup>3</sup> «Под отвлечёнными началами, – поясняет Соловьёв в своей докторской диссертации, – я разумею те частные идеи (особые стороны и элементы всеединой идеи), которые, будучи отвлекаемы от целого и утверждаемы в своей исключительности, теряют свой истинный характер и, вступая в противоречие и борьбу друг с другом, повергают ум человеческий в то состояние умственного разлада, в котором он доселе находится» (Соловьёв В.С. Критика отвлечённых начал // Соч. В 2 т. 2-е изд. Т. 1. М., 1988. С. 586).

<sup>4</sup> Там же. С. 589.

ятие, от которого только наше логическое мышление получает свою *безусловную* разумность, а наш опыт – знание безусловной реальности»<sup>1</sup>.

Как видно, истина определяется у Соловьёва не как мысль, не как явление, а как то, что *есть*, не гносеологически только, а прежде всего *онтологически*: «Чтобы должным образом осуществлять благо, необходимо знать истину; для того, чтобы делать, что должно, надо знать, что есть»<sup>2</sup>. Есть же истина как воплощённое всеединство, как сущий в себе и для себя Абсолют, который никогда не может быть исторгнут из своей бытийности, не может быть ни умалён, ни ограничен. Реальное воплощение истины – Христос, «сама жизнь», по отношению которой любое учение, даже евангельское, становится в какой-то мере второстепенным, даже излишним. В самом деле, рассуждает Соловьёв, если взять учение о любви к ближнему, то придётся признать, что оно ещё не составляет особенности христианства; гораздо раньше любовь и милосердие не только к людям, но и ко всему живому проповедовались в индийских религиозных учениях – браманизме и буддизме. Точно так же «характеристическим признаком христианства» нельзя полагать учение о Боге-Отце, поскольку «название отца всегда придавалось верховным богам всех религий»<sup>3</sup>. Следовательно, христианство не в формулах веры: они в общем-то у всех народов более или менее одинаковы; собственное содержание христианства «сводится к самому Христу»: в нём «мы находим Христа и только Христа»<sup>4</sup>.

Конкретно соловьёвская христология выглядит так. Абсолютно-Сущее содержит в себе два полюса: один – «царства духа», другой – «производящей силы бытия».

---

<sup>1</sup> Там же.

<sup>2</sup> Там же. С. 596. – Как справедливо пишет В. Ф. Асмус, «несмотря на отсутствие у Соловьёва специального сочинения, в котором была бы подробно разработана *онтология*, характер этой онтологии не только достаточно очерчен в его работах, но даже выступает в них так ярко и с такой напряжённостью, что философское учение Соловьёва может быть с полным правом характеризовано как учение по преимуществу онтологическое» (Асмус В.Ф. Владимир Соловьёв. М., 1994. С. 122).

<sup>3</sup> Соловьёв В.С. Чтения о Богочеловечестве. С. 106.

<sup>4</sup> Там же. С. 105.

Первый полюс свободен от всяких форм и представляет собой «положительное ничто», полностью исключённое из сферы человеческого познания. Другой полюс воплощает потенциальную возможность образования множественности форм, а стало быть, есть «живой организм», обладающий качеством *действующей* причины. В нём-то и претворяется божественное единство «первого вида», т. е. Слово, Логос, Христос. Наряду с этим Абсолютно-Сущее обладает единством «второго вида» – «произведённым», каковым является София. «София есть тело Божие, материя Божества, проникнутая началом божественного единства». Конечно, под материей здесь вовсе не подразумевается ни вещество, ни даже понятие вещества. Речь идёт о присущем Абсолюту влечении, или «жажде бытия», которое вследствие своего постоянства и неистребимости выступает как «второе абсолютное», или «душа мира». Эта «душа мира» и есть София, находящаяся в нерасторжимом единстве с Христом. Через Софию Христос проникается человеческим началом, становится «вторым Адамом»<sup>1</sup>. Таким образом, Абсолютно-Сущее как всеединное достигает полноты бытия в Богочеловечестве, означенном личностью Христа.

Соловьёв самым решительным образом сплавливает Христа с истиной, как бы возражая Достоевскому, допускавшему возможность любви к Христу без того, что он есть истина. Тут он всецело примыкает к славянофильству, хотя, разумеется, было бы ошибкой редуцировать учение Соловьёва не только к философии «московских мыслителей», но и вообще к какой бы то ни было из многочисленных философских систем, воздействие которых легко прослеживается в философии всеединства.

в) *Божественное откровение и человеческое сознание*. Дальнейшую разработку соловьёвской онтологии продолжили *Е. Н. Трубецкой (1863–1920)* и *П. А. Флоренский (1882–1937)*, представлявшие собой противоположные тенденции.

---

<sup>1</sup> Там же. С. 113.

Трубецкой отстаивает тезис о безусловном тождестве истины и смысла. «Истина – смысл нашего сознания, – пишет он, – необходимо предполагается как что-то независимо от нас действительное, безусловно действительное: она не может быть обусловлена *реально* существованием психологического субъекта, могущего её сознать. Есть такой субъект или нет его, истина есть во всяком случае»<sup>1</sup>. Согласно Трубецкому, истина есть *единое* и *всё*, т. е. *всеединое* как полнота совершенного и абсолютного сознания обо всём. Но такой полнотой сознания обладает лишь Бог; следовательно, Бог и есть абсолютное сознание.

Отсюда вытекает существеннейшая проблема, от решения которой зависит вопрос о человеческом, индивидуальном сознании, именно: в каком отношении между собой стоят божественное откровение и умственная жизнь личности? Соловьёв этот вопрос специально не обсуждает, сосредоточившись на актуализации мистической интуиции – веры. Зато он привлекает Флоренского, поместившего разбор его в своём «Столпе и утверждении истины» (1914). Для него самое стремление к сочетанию разума и веры есть «начало дьявольской гордыни, желание не принять в себя Бога, а выдать себя за Бога, – самозванство и самовольство»<sup>2</sup>. Ему кажется нелепой сама мысль, будто мышление может участвовать в акте веры: она должна быть просто отброшена и забыта. «Чтобы прийти к Истине, – заявляет Флоренский, – надо отрешиться от самости своей, надо выйти из себя; а это для нас решительно невозможно, ибо мы – плоть. Но повторяю, как же именно, в таком случае, ухватиться за столп Истины? Не знаем и знать не можем. Знаем только, что сквозь зияющие трещины человеческого рассудка видна бывает лазурь вечности. Это непостижимо, но это – так. И знаем, что «Бог Авраама, Исаака, Иакова, а не Бог философов и учёных» приходит к нам к одру ночному, берёт нас за руку и ведёт так, как мы не могли бы и подумать.

<sup>1</sup> Трубецкой Е.Н. Смысл жизни. М., 1994. С. 13.

<sup>2</sup> Флоренский П.А. Столп и утверждение истины. С. 65.

Человекам это невозможно, Богу же всё возможно»<sup>1</sup>. Таким образом, для Флоренского онтологическую сущность богооткровенной истины никак нельзя соотносить с гносеологической возможностью сочетания её с человеческим сознанием. Он целиком захвачен стихией апофатикки, превосходя в этом отношении даже афонских старцев.

Трубецкой привлекает для опровержения «мистического алогизма» Флоренского соловьёвскую идею множественности откровений, которые, на его взгляд, всегда совершаются «в нашем человеческом сознании»<sup>2</sup>. Следовательно, между абсолютным сознанием Бога и человеческим сознанием существует не только «жизненная», т. е. онтологическая связь, но и *логическая*, поэтому «человеку вменяется в обязанность не отсечение мысли, а деятельное её усиление, направленное к уразумению откровения»<sup>3</sup>. Откровение даётся не непосредственному чувству, а мыслящему *созерцанию*, оттого оно не есть божественный монолог, но *диалог*, живая беседа Бога и человека. Оно завершено и закончено только в вечном божественном сознании; в сознании же человеческом непрерывно раскрывается и растёт, как всё, что связано с познанием. «Богопознание, – отмечает Трубецкой, – отличается от всякого иного познания сущего не формой познавательного акта, а единственно содержанием и значением по-

<sup>1</sup> Там же. С. 489. – Под этим углом зрения Флоренский производит даже своеобразную «ревизию» христианских догматов, объявляя их не истинами откровения, а исключительно «пробабилистическими» (вероятностными) принципами, которые давно перестали быть убедительными не только для тех, кто их отвергает, но и для тех, кто принимает. На его взгляд, основу веры составляет «психологическое содержание», поэтому всякое рассуждение должно быть заменено мистическим опытом, отразившимся в аскетической литературе и эстетических направлениях культуры. «Кроме того, – отмечает Флоренский, – необходим полный пересмотр святоотеческой литературы, но не с охотничьим вынюхиванием «подтверждений», а с целью определить психологические данные, заставляющие говорить автора так именно, а не иначе» (Флоренский П.А. Программная речь, читанная 2-го января 1906 года на заседании философского кружка при Московской духовной академии. Догматизм и догматика // Соч. В 4 т. Т. 1. М., 1994. С. 566).

<sup>2</sup> Трубецкой Е.Н. Смысл жизни. С. 163.

<sup>3</sup> Там же. С. 166. – «Откровение, – пишет Трубецкой, – предполагает, во-первых, некоторое *объективное явление* божественного, а во-вторых – человеческую мысль, способную проникнуть в смысл этого явления: если бы не эта возможность *проникнуть в смысл* тайны, она бы не была *открытой* человеку» (Там же. С. 175).

знаваемого. Истина есть всеединое, т. е. божественное, сознание: поэтому – что бы человек ни познавал – во всякой познаваемой им истине открывается ум Божий. Стало быть, всякое познание есть откровение в широком значении слова<sup>1</sup>. Тем самым достигается та предельная онтологизация познавательного акта, которая предполагает рассмотрение человеческого ума как частного *раскрытия* явленной свыше богооткровенной истины.

Однако окончательное преодоление мистического алогизма требовало также обоснования идеи посмертного *преображения* человеческого ума. Трубецкой вступает в спор с *С. Н. Булгаковым (1871–1944)*, который, как и Флоренский, считал, что ум по природе своей двойствен, и в нём раздельно пребывают божественно-софийное и мирское. К мирскому относится всё «логическое, трансцендентальное, дискурсивное», т. е. «кантовско-лапласовское» и «фихте-гегелевское».

Это последнее, подобно болезням, уродству, вообще всему греховному, останется «за воротами преобразования», «умрёт окончательной смертью»<sup>2</sup>. Софийная же часть ума возвышается над эмпирикой и не скована никакой *временной* зависимостью. Она есть вочеловеченный Логос, «торжество земного явления Софии в человеке»<sup>3</sup>. Оттого сущность ума *антиномична*, вмещающая одновременно все противоположения «да» и «нет».

По мнению Трубецкого, здесь как раз и сказывается «основное заблуждение» не только Булгакова, но и всей русской школы мистического алогизма. Ведь с «умерщвлением» логики исчезает само представление о всеединстве, которое обретается лишь через мышление, рассуждение. Поэтому «утверждать, что логическое смертно, что разум наш когда-нибудь возвысится над логикой и отрешится от неё, значит думать, что он когда-нибудь станет независимым от истины, утратит самую форму истины»<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> Там же. С. 183.

<sup>2</sup> Булгаков С.Н. Свет Невечерний. М., 1917. С. 227.

<sup>3</sup> Булгаков С.Н. Купина Неопалимая. Париж, 1927. С. 190.

<sup>4</sup> Трубецкой Е.Н. Смысл жизни. С. 171. – Само же допущение русским мистическим алогизмом подобной мысли Трубецкой связывает с «ненавистью к Канту»: «Все его усилия, – пишет он, – направлены к

Нельзя не отметить, что Трубецкой слишком рационально истолковывает всеединство, подчиняя богопознание преимущественно деятельности человеческого разума. Это не совсем в духе Соловьёва, который, напротив, утверждал, что «свободная теософия, или цельное знание, не есть одно из направлений или типов философии, а должна представлять высшее состояние всей философии как во внутреннем синтезе трёх её главных направлений – мистицизма, рационализма и эмпиризма, так равно и в более общей и широкой связи с теологией и положительной наукой»<sup>1</sup>.

Трубецкой, желая пресечь усиление мистицизма, принявшего широкий размах в конце XIX – начале XX вв., выгораживает логику как единственный способ человеческого самоутверждения в мире познания. Но он не принимал во внимание, что познание и знание суть не тождества, и что **ratio** может спокойно соседствовать с Логосом. Своей критикой Трубецкой помог прояснить многие ключевые вопросы религиозной метафизики, однако в своём дальнейшем развитии русская религиозная философия продолжила «теософскую» линию Соловьёва.

---

тому, чтобы сбросить с себя иго этого мыслителя» (Там же. С. 173). Вообще надо признать, что положение Канта в русской философии было не самым завидным: его знали, его читали, но исключительно с целью критики, демонстрации непригодности его учения для русского ума. Единственный русский кантианец А. И. Введенский, имея десятки учеников, так и не «совратил» ни одного из них в пользу причисления себя к кантианству. Признавая величие и гениальность кенигсбергского мыслителя, русские религиозные философы воспринимали его учение как тягостное бремя, «Столп Злобы Богопротивныя» (Флоренский), на котором покоится всё отрицательное сознание эпохи. По словам Бердяева, «отравленный кантианством не может уже иметь живых, реалистических связей с бытием, его мироощущение надорвано». Столь же негативным было отношение к кантианству в советский период, чему способствовала прежде всего ленинская оценка его как «жалкого вздора», отброшенного диалектическим материализмом. – См.: *Бойко В.А.* Философия Канта в России // Вестник НГУ. Серия: Философия и право. Т. 2. Вып. 1. Новосибирск, 2004. С. 232–238.

<sup>1</sup> Соловьёв В.С. Философские начала цельного знания // Соч. В 2 т. 2-е изд. Т. 2. М., 1990. С. 194.

РУССКОЕ ГЕГЕЛЬЯНСТВО:  
РЕЛИГИОЗНО-КОНСЕРВАТИВНАЯ ЭКЗЕГЕЗА

Новый всплеск интереса к гегельянству, как указывалось выше, был вызван стремлением адаптировать религиозное сознание к «научнообразным» формам просвещения, порождённым движением позитивизма. Лучше всего для этих целей подходило гегельянство с его пониманием философии как «непрерывного богослужения». Однако оно нуждалось в соответствующем «обновлении», переработке применительно к стоящим задачам. Этому и посвящают свои усилия такие крупные русские мыслители, как Чичерин, Дебольский, Ильин.

а) *Б. Н. Чичерин (1828–1904)*. Занимаясь преимущественно политической философией, Чичерин под влиянием полемики с Соловьёвым обращается к проблемам метафизики, закрепляя свои идеи в трактатах «Наука и религия» (1879), «Основания логики и метафизики» (1894), «Положительная философия и единство науки» (1898). Если, по Соловьёву, метафизика занимается «внутренним порядком существ в их жизни, который определяется их отношением к существу первоначальному»<sup>1</sup>, то для Чичерина «метафизика – это наука о вытекающих из законов разума способах понимания вещей, наука понимания»<sup>2</sup>. Философ придерживается гегелевского принципа тождества законов разума с законами внешнего мира, считая всякое знание системой логических категорий. Вместе с тем он изменяет гегелевскую формулу соотношения этих категорий, переводя трактовку их развития с триады на тетраду.

Гегель, как известно, за начальную стадию диалектического процесса принимает понятие *чистого бытия*, которым охватывается бытие *абсолютной идеи* в её самой простой, элементарной форме. Оно не может иметь

<sup>1</sup> Соловьёв В.С. Философские начала цельного знания // Собр. соч. В 10 т. 2-е изд. Т. 1. СПб., б/г. С. 304.

<sup>2</sup> Чичерин Б.Н. Основания логики и метафизики. М., 1894. С. 217.

никаких дальнейших определений, и как совершенно неопределённое, абсолютно отрицательное и неразличимое в себе, есть *ничто*. В своей противоположности понятия чистого бытия и ничто, переходя друг в друга, приводят к понятию *становления*, сочетающего в себе, с одной стороны, *качество* как выражение «внутренней определённости бытия», а с другой – *количество*, выявляющее «внешнюю определённую бытия». Единство качества и количества образует *узловую линию меры*, откуда начинается переход к понятию *сущности*, которое также через раздвоение на *видимость* и *явление* трансформируется в понятие *действительности*, т. е. истинного бытия. Для Гегеля истинное бытие суть бытие понятия абсолютной идеи. Таким образом, развитие понятия проходит через три основных стадии: чистое бытие – сущность – истинное бытие, с возвращением конечного состояния понятия в первоначальное, исходное.

В гегелевской схеме Чичерина не устраивают два момента: во-первых, выделение в процессе развития понятия только последней стадии, отрицающей «самобытность» предшествующих моментов; во-вторых, изложение определений чистого разума как раскрытие понятия чистого бытия.

По мнению русского философа, все стадии проявления идеи относятся к вечным элементам человеческого духа, а потому они сохраняют самостоятельное существование при всяком дальнейшем развитии. Но чтобы понять это, необходимо признать, что первым непосредственным объектом сознания может быть не чисто бытие, а только определённое бытие, *нечто*. Это определённое бытие содержит в себе двоякое отношение: а) тождество с собою и б) отрицание другого. Первое отношение в своём отвлечении даёт чистое бытие, второе рождает понятие о небытии. Выделение двух последних определений из первоначальных понятий определённого бытия и нечто ведёт сначала к их противоположению, а затем и к последующему процессу. Отсюда, по мнению Чичерина следует, что «диалектическое движение мысли заключает в себе четыре главных определения: первоначальное един-

ство, которое в непосредственной слитности содержит в себе два противоположных начала, общее и частное, затем обе противоположности в их отвлечении, т. е. отвлечённо-общее и чисто частное, наконец, высшее или конечное единство обоих»<sup>1</sup>. Но поскольку каждое из этих определений подвергается новому диалектическому процессу, то возникает целый мир умственных категорий, которые служат разуму основанием для объединения познаваемых им явлений. В приложении к внешней действительности они получают значение начал, или причин, действующих в мире. Чичерин разграничивает эти начала по четверичному варианту, в соответствии с аристотелевским учением о причинах. Так, первоначальное единство становится основой всего сущего, или причиной производящей. Выделяющиеся из первоначального единства противоположности (тождество и отрицание) суть материя и форма. Материя – начало частное, дробное, раздельное; форма, напротив, отвлечённо-общее, которым связывается частное. Высшее единство последних выступает как причина конечная; она составляет цель развития, и как согласующая противоположности, называется *идеей*. Свои соображения Чичерин заключает выводом, что «логическое движение этих определений составляет вместе с тем основной тип всякого развития»<sup>2</sup>.

Внесённая им «поправка» к Гегелю должна была более реально обозначить вехи наступления «эры универсализма», охватывающего «в единстве» все сферы жизни – историю, политику, религию. В частности, с помощью своей «диалектики» Чичерин выявляет следующие «черты будущего»: во-первых, исчезнет материализм, уступив «место развитию других, высших начал бытия»; во-вторых, «в ближайшем будущем на Западе восторжествует демократия, не социальная, которая принадлежит к области утопий, а либеральная, которая одна имеет в себе условия существования»; наконец, в-третьих, – и это самое важное! – «мы можем быть убеждены, что этот предстоящий нам период универсализма приведёт нас к

<sup>1</sup> Чичерин Б.Н. Наука и религия. М., 1999. С. 82.

<sup>2</sup> Там же. С. 83.

новому религиозному синтезу, который, не уничтожая, а восполняя предыдущие, полнее раскроет нам существо Духа, сводящего противоположности к конечному единству»<sup>1</sup>. Это и будет, согласно Чичерину, завершением всего человеческого развития.

В каком-то смысле «религиозный синтез» Чичерина напоминает «философию всеединства» Соловьёва, хотя содержание их совершенно различно: в первом случае подразумевается «сочетание» разных форм откровения Бога: начального – Силы, среднего – Слова и завершающего – Духа, во втором же – тройственный союз религии, философии и науки. «Обновитель Гегеля», несомненно, страдал большим консерватизмом, нежели его молодой теософствующий коллега.

б) *Н. Г. Дебольский (1842–1918)*. Отправляясь от того положения, что «путь, пройденный идеализмом от Канта до Гегеля, был правилен и необходим», Дебольский в то же время считал его «недостаточным» и всячески ратовал за то, «чтобы так же исправить и продолжить дело Гегеля, как Фихте исправил и продолжил дело Канта, Шеллинг – дело Фихте, а Гегель – дело Шеллинга»<sup>2</sup>.

Своё «исправление» Гегеля он начинает с утверждения, что всякое мышление в своём окончательном стремлении направлено на познание абсолютного мирового начала – абсолютного ума. Из этого, однако, не вытекает тождество абсолютного и мысли о нём: «абсолютный ум является как форма, или закон, в нашем, субъективном и мыслящем, уме»<sup>3</sup>. Исследуя эту форму, мы не из неё постигаем происхождение содержания познания, а из того ума, отражением которого она служит. Другими словами, человеческий ум есть лишь *явление* абсолютного (или

<sup>1</sup> Там же. С. 452.

<sup>2</sup> Цит. по кн.: *Грузенберг С.* Очерки современной русской философии. СПб., 1911. С. 15. – Автор излагает учение Дебольского по неизданной рукописи, предоставленной ему самим философом. Нелишнее напомнить также, что Дебольский перевёл на русский язык «Науку логики» Гегеля и дал обстоятельный анализ его системы (См.: *Дебольский Н.Г.* Логика Гегеля в её историческом основании и значении // Журнал министерства народного просвещения. Июль–август. 1912. С. 141–215).

<sup>3</sup> *Дебольский Н.Г.* Философия феноменального формализма. В 2 т. Т. 1. СПб., 1892. С. 2.



божественного) ума в человеке, и в качестве такового он представляет собой набор мыслей, понятий, определенных. Но мысль никогда не существует в чистом виде, т. е. только как *подобие* абсолютного ума; она таит в себе и некоторые чувственные, или феноменальные, элементы, привносимые в неё мышлением. Это обусловлено тем, что мышление есть акт воли, а воля сплошь феноменальна; следовательно, для того, чтобы найти в мысли абсолютное, нужно обособить от неё волю. После этого в мысли «останется только ум как логический закон, который... и есть единственное доступное нам абсолютное»<sup>1</sup>.

Учение Дебольского, известное под именем *философии феноменального формализма*, вносит в систему гегелевского панлогизма два существенных момента. Во-первых, оно выделяет из логического состава понятий мышления приходящий в него алогический элемент, или присущую мышлению волевую деятельность, превращая его в чистую форму отвлечённой мысли. Во-вторых, эта чистая форма (или категория) мысли имеет теперь своим предметом не самое себя, как это у Гегеля, а ум; «этот последний, как пустой логический закон, есть *ничто*, но как абсолютное, он мыслится имеющим целостное, сверхпытное, недоступное для него содержание и есть подлинное, всетворящее сущее, или Бог»<sup>2</sup>.

Таким образом, весь пафос рассуждений Дебольского сводится к сближению гегельянства с теизмом, приданию ему больших черт близости с православием.

в) *И. А. Ильин (1883–1954)*. В чём-то повторяя Дебольского, Ильин также склоняется к мысли о необходимости пересмотра старых оценок гегельянства. Реализацией этого замысла стала его докторская диссертация «Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека», которую он защитил в Московском университете в 1918 г.

Свою задачу он видит в том, чтобы представить диалектику не как учение о саморазвитии понятий, а как

---

<sup>1</sup> Цит. по кн.: Грузенберг С. Очерки современной русской философии. С. 16.

<sup>2</sup> Там же. С. 17–18.

метод интуитивного познания. По мнению русского мыслителя, «первое и основное» в философии Гегеля – это «негативный пафос» (отрицание отрицания), который проявляется прежде всего в отношении к «конкретно-эмпирическому», т. е. вещественно-чувственному, реальному. Ильин рассматривает конкретно-эмпирическое со стороны его онтологического и гносеологического содержания. В онтологическом плане оно есть «множество, лишённое единства»; «здесь жизнь мертва, а движение, хотя бы и неустанное, слепо и хаотично»<sup>1</sup>. Сфера конкретно-эмпирического – не только пространство, но и время. Временное же суть преходящее; а значит, непрестанное исчезновение, умирание «есть закон этого мира». Гносеологический аспект конкретно-эмпирического целиком обуславливается его онтологической сущностью. Сознанию оно предстаёт в своей *непосредственности*, *созерцаемости* и *чувственности*, запечатлевается в нём как некое «бесконечное рассеяние», делающее его «неисчерпаемым и необозримым»<sup>2</sup>. Тем самым конкретно-эмпирическое оказывается *иррациональным*: «оно не поддаётся рационализации; оно по самой сущности своей чуждо мысли – и в этом корень его философской гибели»<sup>3</sup>. Проще говоря, конкретно-эмпирическое само по себе не может пробудить мысль; более того, оно вообще не может быть предметом познания, в особенности философского. Таким образом, Ильин категорически исключает возможность рассмотрения конкретно-эмпирического как *инобытия* абсолютной идеи, разума.

Далее, решая вопрос о том, как возникает мысль, составляющая предмет философии, Ильин признаёт, что между сознанием человека и чувственным созерцанием находится «промежуточная сфера», которая очищает и подготавливает сознание к принятию мысли. Она состоит из эмпирических наук и формальной логики, объединённых общей методологической установкой на познание

---

<sup>1</sup> Ильин И.А. Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека. СПб., 1994. С. 27.

<sup>2</sup> Там же. С. 32.

<sup>3</sup> Там же.

*абстрактного.* Абстрактное есть то, что выражает сущность («устойчивое») конкретно-эмпирического, его «истину». Эта истина – мысль, или понятие, совокупность которых образует подлинную и единственную реальность – реальность души. В мышлении понятие переходит от формальной абстрактности к чистой спекулятивности, сливается с Божеством. Следовательно, понятие в самом себе несёт «внутреннее противоречие», характеризуется «внутренней диалектикой», способностью удваиваться, разделяться на новые понятия, отторгающие друг друга. Но это «диалектическое состояние понятия» отнюдь не является признаком его движения, изменения; тогда пришлось бы согласиться, что «диалектическое движение» обременяет понятие «инобытием». В действительности же, считает Ильин, под «движением понятия» следует разуметь «процесс закономерного изменения в содержании спекулятивной мысли»<sup>1</sup>. Здесь нет и не может быть никакого противоречия, которое разрешалось бы на уровне рассудка; диалектическая природа понятия не доказывается, а *интуитивно* усматривается, показывается «умственному оку». Следовательно, не существует какой-то особой диалектики, а есть только интуитивное постижение переходов и трансформаций понятия. Поэтому и Гегель «по методу своего философствования... должен быть признан не “диалектиком”, а интуитивистом, или, точнее, интуитивно мыслящим ясновидцем»<sup>2</sup>.

Как бы оправдываясь за столь экзотическое суждение, Ильин соглашается, что понять это не так просто, поскольку система Гегеля страдает «содержательной переобременённостью» вследствие установки на «примирение противоположностей». А это чревато пантеизмом, приводящим к смешению божественного и тварного. В рамках же пантеизма растворяется проблема человека, он просто перестаёт быть субъектом мировой истории, утрачивает своё особое, *личностное* отношение к Богу. Между тем «человек есть божественное в эмпирической, конечной форме». В нём сходятся и находят разрешение

---

<sup>1</sup> Там же. С. 118.

<sup>2</sup> Там же. С. 115.

все нити и узлы мировой трагедии. Он есть тот «центральный пункт мира, где страдания божественного начала достигают своей вершины и находят выход в абсолютную свободу». И в глубинах этой свободы, отягчённой страданием, он обретает сознание своей *субстанциональности* и вновь «постигает свою всеобщность и предаёт себя жизни единой Субстанции», Бога<sup>1</sup>. Так происходит взаимная *сообъективация* Бога и человека: бытие Бога проявляется в форме *творения* человека, бытие человека – в форме *познания* Бога. Бог знает себя через человека, человек Бога – через раскрытие в себе «разумной и благой воли», т. е. через самоуглубление, погружение в стихию собственной духовности.

Ильину казалось, что эта интуитивистская трактовка гегелевской диалектики, с одной стороны, удовлетворяет «потребность в творческом, предметном пересмотре всех духовных основ современной культуры», а с другой – открывает «доступ к научному знанию о сущности Бога и человека»<sup>2</sup>.

### *Лекция семнадцатая*

## РУССКИЙ НИГИЛИЗМ И НИЦШЕАНСТВО

Если до сих пор различные учения западноевропейской философии проникали в Россию, главным образом, вследствие усилий отдельных личностей, так или иначе вовлечённых в орбиту их влияния, то в случае с ницшеанством всё как раз обстоит наоборот: оно нашло уже подготовленную почву для своего восприятия и распространения. Такой почвой служил нигилизм, отражавший особенности характера и ума русского человека.

а) *Истоки русского нигилизма.* Корни русского нигилизма – в постоянной смене форм народной жизни, его традиций, убеждений. Сперва власть принуждает массы отречься от собственного язычества, заменив его при-

---

<sup>1</sup> Там же. С. 280.

<sup>2</sup> Там же. С. 16, 22.

шлым вероучением христиан, затем ставит под удар само христианство, признав для себя удобной политику европеизации; после вообще становится на путь «построения нового мира» – с новым социальным бытом и новым мирозерцанием. Так, веками насаждается представление о необязательности, условности всего того, что составляет содержание жизни, на чём зиждется возможность преемственности, устойчивого существования. Идейным выразителем этого нигилистического сознания становится русская интеллигенция, чрезвычайно сильно вобравшая в себя «инородческий» компонент.

Оттого-то и бесплоден вопрос о том, как возник русский нигилизм. В записной книжке Достоевского встречается такое суждение: «Нигилизм явился у нас потому, что мы все нигилисты. Нас только испугала новая оригинальность форм его проявления (все до единого Фёдора Павловичи!). Комический был переполох и заботы мудрецов наших отыскать, откуда взялись нигилисты? Да они ниоткуда и не взялись, а все были с нами, в нас и при нас»<sup>2</sup>. Это действительно так, и нигилизм в России живёт как закваска самой русской жизни, рядясь в самые разные одежды и принимая самые разные лики.

Можно выделить три основных типа русского нигилизма: *социальный, религиозный и эстетический*.

б) *Социализм как нигилизм*. Социальный нигилизм связан с проповедью социализма; в этом мы могли убедиться на примере воззрений Писарева, Добролюбова, Ткачёва. В данной связи тот же Достоевский пишет: «Нигилизм без социализма есть только отвратительная нигилиятина. Тут или глупость, или мошенничество, или радость праву на бесчестье, но вовсе не нигилизм... Настоящий нигилизм, истинный и чистокровный, это тот, который стоит на социализме... Потому-то и отрицается всё... что противно социализму, что веруют»<sup>3</sup>. Таково же

<sup>1</sup> Имеется в виду Карамазов-старший – законченный нигилист и циник в понимании Достоевского.

<sup>2</sup> Ф. М. Достоевский в работе над романом «Подросток» // Литер. наследство. Т. 77. М., 1965. С. 125–126.

<sup>3</sup> Биография, письма и заметки из записной книжки Ф. М. Достоевского. СПб., 1887. С. 37.

мнение и Страхова, философа-почвенника, близко сотрудничавшего с Достоевским в его журнальных изданиях. Признавая нигилизм «продуктом Запада», который не может ничего предложить, кроме идеи общего материального блага, т. е. социализма, он замечает: «Мы приняли эту идею с величайшим воодушевлением, довели до величайших крайностей, до окончательного нигилизма»<sup>1</sup>. Во второй половине XIX в. сложилось целое направление антинигилистической литературы, представленной такими произведениями, как «Бесы» Достоевского, «Некуда» и «На ножах» Лескова, «Взбаламученное море» Писемского и др.

в) *Толстовство*. Тип религиозного нигилизма наиболее ярко воплотился в моралистическом учении *Л.Н.Толстого (1828–1910)*, со всей страстью выразившего протест против современной цивилизации. В своей «Исповеди» писатель рассказывает, что уже в 1862 г., когда ему было, следовательно, всего 34 года, он вполне разочаровался в «прогнесе», ибо всё развитие его не давало ответа на главный вопрос, постоянно мучивший его, а именно: «Зачем? Ну, а потом?». «Среди моих мыслей о хозяйстве, которые очень занимали меня в то время, – делится своими сомнениями Толстой, – мне вдруг приходил в голову вопрос: «Ну, хорошо, у тебя будет 6000 десятин в Самарской губернии, 300 голов лошадей, а потом?..» И я совершенно опешивал и не знал, что думать дальше... Или, думая о славе, которую приобретут мне мои сочинения, я говорил себе: «Ну, хорошо, ты будешь славнее Гоголя, Пушкина, Шекспира, Мольера, всех писателей в мире, ну, и что ж?..» И я ничего и ничего не мог ответить»<sup>2</sup>. Речь, таким образом, шла о смысле жизни, и, вот, его-то как раз и не находил Толстой в своих раздумьях.

Тогда он обращается к религии. Однако и здесь его ждёт разочарование: вера утверждает жизнь, но отвергает разум. «По вере выходило, что для того, чтобы понять

<sup>1</sup> Страхов Н.Н. Борьба с Западом в нашей литературе. СПб., 1882. С. 46–47. – Подр. см.: Новиков А.И. Нигилизм и нигилисты. Опыт критической характеристики. Л., 1972.

<sup>2</sup> Толстой Л.Н. Исповедь // Собр. соч. В 22 т. Т. 16. М., 1983. С. 116.

смысл жизни, я должен отречься от разума, того самого, для которого нужен смысл»<sup>1</sup>. В конечном счёте Толстой признаёт, что никакая религия в отдельности не приводит к истине; все они служат лишь интересам определённых групп людей, которые ради сохранения своих выгод охотно плодят всевозможные суеверия и кощунства. «Я вижу, – сообщает он в одном из своих писем, – как эти суеверия для одних подменяют сущность формой, для других служат орудием разъединения, третьих отталкивают от учения истины... Суеверия – это известные формы, приятные, удобные для известных лиц в известном положении»<sup>2</sup>. С особенной резкостью он ополчается против православной церкви, объявляя её учение в теоретическом плане «коварной и вредной ложью», а в практическом – собранием «самых грубых суеверий и колдовства», совершенно затемняющих смысл христианского вероисповедания<sup>3</sup>.

Вместе с тем для Толстого очевидно, что помимо религии не существует никакого другого способа понять смысл жизни, что только «божеское» отношение к миру погашает все сомнения и страхи человеческого сознания. «Зачатки» этого божеского отношения, на его взгляд, вырабатываются задолго до христианства – ещё «у пифагорейцев, терапевтов, ессеев, у египтян и у персов, браминов, буддистов и даосистов в их высших представителях», пока, наконец, не достигают своего «полного и последнего выражения в учении Христа – «в его истинном и неизвращённом значении»<sup>4</sup>. Христос же был человек, как и другие его предшественники, стремившиеся выразить

<sup>1</sup> Там же. С. 139.

<sup>2</sup> Толстой Л.Н. Письмо к Н. П. Вагнеру // Собр. соч. В 22 т. Т. 19. М., 1984. С. 190. – Вот, к примеру, замечание Толстого об Оптиной пустыни: «Недавно я был в Оптиной пустыни и видел там людей, горящих искренней любовью к Богу и людям и, рядом с этим, считающих необходимым по несколько часов каждый день стоять в церкви, причащаться, благословлять и благословляться и потому парализующих в себе деятельную силу любви. Не могу я не ненавидеть этих суеверий» (Там же).

<sup>3</sup> См.: Толстой Л.Н. Ответ на определение Синода от 20–22 февраля и на полученные мною по этому поводу письма // Там же. Т. 17. М., 1984. С. 201.

<sup>4</sup> Толстой Л.Н. Религия и нравственность // Сочинения. 13-е изд. Ч. 14. М., 1911. С. 35.

волю Бога, как, например, Конфуций, Лао-цзы, Сократ, Марк Аврелий, Сенека и др.

Толстой сводит всё содержание божеского отношения к миру в общий «символ веры», который гласит: «Верю я в следующее: верю в Бога, которого понимаю как Дух, как любовь, как начало всего. Верю в то, что он во мне и я в нём. Верю в то, что воля Бога яснее, понятнее всего выражена в учении человека Христа, которого понимать Богом и которому молиться считаю величайшим кощунством. Верю в то, что истинное благо человека – в исполнении воли Бога, воля же его в том, чтобы люди любили друг друга и вследствие этого поступали бы с другими так, как они хотят, чтобы поступали с ними, как и сказано в Евангелии, что в этом весь закон и пророки»<sup>1</sup>.

Следование этому принципу, убеждает Толстой, неизбежно возводит в нравственный закон непротivление злу насилием и «содействует установлению в мире царства Божия, т. е. такого строя жизни, при котором царствующие теперь раздор, обман и насилие будут заменены свободным согласием, правдой и братской любовью людей между собою». Для преуспевания в любви есть только одно средство – уединённая молитва, «образец которой дан нам Христом»<sup>2</sup>.

Религиозное учение Толстого не только отвергает обрядовые и догматические «суеверия» разных официальных религий, но и соединяет с «божеским» отношением к жизни возможность развития «разумного знания», т. е. светских наук. В своём же теперешнем виде, полагает писатель, они, с одной стороны, направлены на «удовлетворение воображения, ума и даже сентиментальности праздных людей», а с другой – на «оправдание существующего, ложного, безнравственного устройства жизни»<sup>3</sup>. Поэтому Толстой считает себя всецело правым, отвергая существующие суды и власти, предавая осуждению искусства, науки, философию. Для него они были не более чем рассадниками зла и невежества в обществе.

<sup>1</sup> Толстой Л.Н. Ответ на определение Синода... С. 206.

<sup>2</sup> Там же.

<sup>3</sup> Толстой Л.Н. Об истинной науке // Новое слово. 1910. № 10. С. 4, 6.

Своим учением Толстой, по словам его яркого критика Иоанна Кронштадского, «до того увлѣк наше интеллигентное юношество, мужское и женское, что оно считает его лучшим современным человеком, который открыл глаза юношеству и возмужалому поколению, и они думают, что как избранные должны следовать ему»<sup>1</sup>. Даже Ленин учитывал влияние толстовства, используя его учение для пропаганды социалистических идей.

г) *Эстетический нигилизм*. Это направление русского нигилизма, тесно связанное с толстовством, выражается в онтологизации идеи красоты как главного критерия оценки природных, социальных и духовных процессов. Его идейным апологетом был *К. Н. Леонтьев (1831–1891)*, абсолютизовавший тезис Гегеля о том, что «высший акт разума, охватывающий все идеи, есть акт эстетический и что *истина* и *благо* соединяются родственными узлами *лишь в красоте*»<sup>2</sup>. Исходя из этого, он во всё стремится перейти «*за ту черту, за которой живёт красота, или идея жизни*», признающая мир явлений только «смутным символом»<sup>3</sup>. Для него всё существующее прекрасно лишь постольку, поскольку оно индивидуально, единично, целостно; утрата же этих качеств означает разложение, гибель. Но индивидуализация невозможна без того, чтобы явление не подвергалось какому-то насилию или просто стеснению. Без давления «внешних обстоятельств» оно тотчас уравнивается с другими явлениями, перестаёт быть «самобытным», уникальным. Свою концепцию Леонтьев реализует, прежде всего, в приложении к истории, с полной откровенностью заявляя: «Я беру только *пластическую* сторону истории и даже на боль и страдания стараюсь смотреть только так, как на *музыкальные* красоты, без которых и картина истории была бы неполна и мертва. И созерцая так жизнь человеческую с этой луны моей, я повторяю не помню

<sup>1</sup> Цит по кн.: *Соллогуб А.А.* Отец Иоанн Кронштадский. Жизнь, деятельность, избранные чудеса. Нью-Йорк, 1951. С. 55.

<sup>2</sup> *Гегель Г.В. Ф.* Первая программа системы немецкого идеализма // *Работы разных лет*. В 2 т. Т. 1. М., 1970. С. 212.

<sup>3</sup> *Леонтьев К.Н.* Анализ, стиль и веяние: О романах гр. Л. Н. Толстого. Критический этюд // *Собр. соч.* В 11 т. Т. 8. М., 1912. С. 6.

что-то слова: “*Для развития великих и сильных характеров необходимы великие общественные несправедливости*”, т. е. сословное давление, деспотизм, опасности, сильные страсти, предрассудки, суеверия, фанатизм и т. д., одним словом, всё то, против чего борется XIX век»<sup>1</sup>.

Упоминание о девятнадцатом веке здесь отнюдь не случайно; оно относится к самой сути леонтьевского нигилизма. Согласно его теоретическому раскладу, всякое развитие проходит через три стадии: *первоначальной простоты, цветущей сложности и вторичного смешительного упрощения*. На первой стадии, в момент зарождения процесса, всё одинаково, ничем не отличается одно от другого, как, скажем, только что распустившиеся почки дерева. Это однообразие свидетельствует о *неоформленности* явлений, одинаковости условий их существования. На следующем этапе начинается собственно *формообразование*, когда одно явление обособляется, «с одной стороны, от окружающего мира, а с другой – от сходных и родственных организмов, от все сходных и родственных явлений»<sup>2</sup>. Это именно высшая точка развития, вызывающая тенденцию к усиленной индивидуализации, цветущей сложности. Всё последующее зависит от крепости и устойчивости формы, её «естественного деспотизма». Но как только форма перестаёт быть сдерживающим фактором, начинается попятное движение в прежнее состояние, при котором совершается ослабление единства целого и явление нисходит «в нирвану», т. е. небытие. По словам Леонтьева, тогда «*всё понижается, мещается, сливается*, а потом уже распадается и гибнет, переходя в нечто общее, не собой уже и не для себя существующее»<sup>3</sup>. Таким образом, всякое развитие, представляющее собой триадический процесс, исполнено красоты и совершенства исключительно на стадии цветущей сложности; две же другие стадии относятся к «переходным» моментам, а стало быть, являются внеэстетическими.

<sup>1</sup> *Леонтьев К.Н.* Рецензии // Там же. С. 98.

<sup>2</sup> *Леонтьев К.Н.* Византизм и славянство // *Россия глазами русского: Чаадаев, Леонтьев, Соловьёв*. СПб., 1991. С. 235.

<sup>3</sup> Там же. С. 238.

Нигилистический пафос рассуждений Леонтьева является на фоне его рассуждений о долговечности государств. Исходя из предположения, что она, как правило, не превышает 1000–1200 лет, он заявляет: «Итак, вся Европа с XVIII столетия *уравнивается* постепенно, *смешивается вторично*. Она была проста и смешана до IX в.: она хочет быть опять смешана в XIX в. Она прожила 1000 лет! Она не хочет более мифологии! Она стремится посредством этого смешения к идеалу *однообразной простоты* и, не дойдя до него ещё далеко, должна будет пасть и уступить место другим!»<sup>1</sup>. Признаки этого вторичного смешения – эгалитаризм, демократия, которые, с его точки зрения, явно свидетельствуют о начавшемся «гниении Запада». О том же говорит и появление там «среднего человека», честного, трудолюбивого, на всех похожего и ни во что, кроме правоты человечества, не верующего. Это и есть «идеал нынешнего европейца всех племён»<sup>2</sup>, который так не любили «все истинные художники, все поэты, все мыслители, одарённые эстетическим чувством»<sup>3</sup>. И если бы он воплотился вдруг во всё человечестве, ужасается Леонтьев, то «такое человечество было бы гадко, если бы оно было возможно»<sup>4</sup>.

Переводя вопрос на Россию, он тотчас подводит под свой нигилизм консервативный фундамент. На взгляд Леонтьева, Россия должна удержаться от подражания Европе, т. е. не подчиниться ей в «эгалитарном прогрессе», «устоять в своей отдельности». Это осуществимо лишь при условии возрождения в полном объёме традиций средневекового византизма с его самодержавием в государстве и православием в религии. Тогда потребуются и ограничить распространение западноевропейского про-

---

<sup>1</sup> Там же. С. 266.

<sup>2</sup> Леонтьев К.Н. Рецензии. С. 95.

<sup>3</sup> Там же. С. 96. – Леонтьев почти с отвращением пишет о европейском демократизме: «Все равны, все сходны, все родственны... Одни успехи и одни неудобства; схожие уставы – одинакий быт; сходные вкусы – сходное искусство; сходная философия жизни – одни и те же требования, одни и те же качества и пороки, однородные наслаждения и однородные страдания» (Леонтьев К.Н. Передовые статьи «Варшавского дневника» // Полн. собр. соч. и писем. В 12 т. Т. 7 (2). СПб., 2006. С. 45).

<sup>4</sup> Там же. С. 25.

свещения, служащего рассадником «ложной идеологии» либерализма. Свои «рецепты» Леонтьев формулирует просто и прямолинейно: «Поменьше о «достоинстве человека европейца», ради Бога. Поменьше о благе всего человечества»<sup>1</sup>. Его возмущает «розовое христианство» Достоевского и Толстого: «Нет! Христианство есть одно, настоящее... Это христианство – монахов и мужиков, прощирень и *прежних* набожных дворян»<sup>2</sup>. В отношении монахов он добавляет: они особо «*пессимисты* относительно европеизма, свободы, равенства»<sup>3</sup>. А потому, не сомневается Леонтьев, «основание сносного монастыря полезнее учреждения, пожалуй, двух университетов и целой сотни реальных училищ»<sup>4</sup>. Так будет создан противовес интеллигенции, сплошь предрасположенной к поддержанию «мирного прогресса», революции»<sup>5</sup>.

Кроме монахов и мужиков, по мнению Леонтьева, важны старообрядцы и «инородцы». О первых он пишет: «Староверы русские очень полезный элемент в государстве нашем. Не сочувствуя, конечно, лично и в прямом духовном смысле их церковным уклонениям, мы считаем староверчество одним из самых спасительных, прочных тормозов нашего прогресса»<sup>6</sup>.

Что касается «инородцев», то и в этом случае Леонтьев находит, что у них «охранительные начала крепче, чем у нас, именно потому, что завоёваны, или, иначе, присоединены»<sup>7</sup>. Смысл этого аргумента в том, что для «присоединённых» народов, ввиду невозможности для них иного положения, всякая перемена в образе жизни граничит с представлением о насилии. Поэтому сохранение **status quo** в государстве для них означает самосохранение, выживание. Оттого Леонтьев категорически возражает даже против русификации «наших драгоценных

---

<sup>1</sup> Там же. С. 22.

<sup>2</sup> Там же.

<sup>3</sup> Там же. С. 57.

<sup>4</sup> Там же. С. 58.

<sup>5</sup> См.: Там же. С. 60, 61.

<sup>6</sup> Там же. С. 55.

<sup>7</sup> Леонтьев К.Н. Анализ, стиль и веяние... С. 226.

окраин»<sup>1</sup>, предлагая взамен этого строить единую цивилизацию – русско-азиатскую. «Россия, – констатирует он, – не просто государство; Россия, взятая в целостности со всеми своими азиатскими владениями, это целый мир особой жизни, особый государственный мир, не нашедший ещё себе своеобразного стиля культурной государственности»<sup>2</sup>.

Фактически автор теории «русского византизма» шёл на разрыв с традицией панславизма, бывшего знаменем всего движения славянофильства. Ему казалось, что продолжать и далее уповать на «славянское возрождение» бессмысленно, поскольку, на его взгляд, западные и южные славяне давно уже находятся под прессом европейского эгалитаризма<sup>3</sup>.

Таким образом, общая тональность нигилизма Леонтьева отнюдь не сводится к эстетическим декларациям, но имеет прямой охранительный уклон, придающий ему черты обычного политического консерватизма.

д) *Проникновение ницшеанства.* На эту взрыхлённую нигилизмом почву и падает ницшеанство, сразу выдвинувшееся на передний план отечественной мысли. Видный публицист той эпохи, редактор журнала «Русское слово» Н. К. Михайловский, характеризует ситуацию,

---

<sup>1</sup> Там же. – «Русификация окраин, – заявляет Леонтьев, – есть не что иное, как демократическая европеизация их». И далее добавляет: «С упорными иноверцами окраин Россия, со времён Иоаннов, всё росла, всё крепла и прославлялась, а с «европейцами» великорусскими она, в каких-нибудь полвека, пришла... между прочим, и к тому, что и русский старовер, и ксёндз, и татарский мулла, и самый дикий и злой черкес стали лучше и безвреднее для нас наших единокровных и *по названию (но не по духу, конечно)* единоверных братьев» (Там же. С. 225).

<sup>2</sup> Леонтьев К. Н. Письма о восточных делах // Собр. соч. В 11 т. Т. 5. М., 1912. С. 419.

<sup>3</sup> Возражая Н. Я. Данилевскому, автору знаменитого трактата «Россия и Европа» (1870), который вслед за классиками славянофильства рассуждал о перспективах создания «многоосновной» славяно-русской цивилизации, Леонтьев со всей прямотой пишет: «Что же есть у них (южных и западных славян. – А.З.) общего исторического, кроме племени и сходных языков? Общее им всем в наше время это – крайнее демократическое устройство общества и очень значительная привычка к конституционной дипломатии, к искусственным агитациям, к заказным демонстрациям и ко всему тому, что происходит ныне из смеси старобританского, личного и корпоративного, свободолюбия с плоской равноправностью, которую выдумали в 89 году французы, прежде всего на гибель самим себе» (Леонтьев К. Н. Византизм и славянство. С. 230).

пишет: «Мы, русские, услышали о нём настолько поздно, что ещё в 1890 г. переводчик «Истории новой философии» Ибервега–Гейнце, г. Колубовский, в указателе личных имён к названной книге упоминал, как двух разных писателей, «Ф. Нитче» и «Ф. Ниче». Но уже в 1892 и 1893 г. московский философский журнал «Вопросы философии и психологии» счёл нужным в нескольких статьях (гг. Преображенского, Лопатина, Грота, Астафьева) более или менее обстоятельно познакомить читателей с воззрениями Ницше. И, судя по некоторым признакам, статьи эти (в особенности г. Преображенского) возбудили большое внимание»<sup>1</sup>. Влияние ницшеанства растекается по двум руслам: одно захватывает сферу чисто философских стремлений, настраивая на новые религиозные искания, другое проникает в литературу, поэзию, искусство, вдохновляя сторонников идеи «сверхчеловека», «возвратного движения» и т. д. Свою лепту внесло оно и в формирование идеологии раннего русского марксизма (Воровский, Луначарский и др.)<sup>2</sup>.

е) *В. В. Розанов (1856–1919).* Из всех русских мыслителей начала XX в. наиболее «ницшеанским» был Розанов, который всегда эпатировал публику своей склонностью к «философской патологии». Правда, сам Розанов, не отрицая влияния Ницше, пальму первенства в своём

---

<sup>1</sup> Михайловский Н. К. Ещё о Фридрихе Ницше // Полн. собр. соч. В 9 т. Т. 7. СПб., 1909. Стлб. 924–925. – Особо выделенная статья В. П. Преображенского называется «Фридрих Ницше: критика морали альтруизма» (Вопросы философии и психологии. 1892. № 15. С. 115–160).

<sup>2</sup> Как пример последнего рода примечательна рецензия марксистского критика Воровского на «Вишнёвый сад» Антона Чехова. «И когда, – говорится в ней, – такие жалкие существа (герои пьесы. – А.З.), цепляясь за жизнь, стараются оправдаться словами Сони: “Что же делать, надо жить!”, – мы можем возразить им только вместе с Ницше: “Почему надо?”» (Воровский В. В. Лишние люди // Он же. Литературная критика. М., 1971. С. 123). Совсем иначе Воровский отзывался о Максиме Горьком, находившемся в начальный период своего творчества под сильнейшим впечатлением от философии ницшеанства: «Самый факт популярности идей Горького наряду с распространённостью аналогичных учений, хотя бы и исходящих из другого мировоззрения, например, Ницше, подтверждает высказанную мысль: очевидно в недрах общества нарождаются элементы будущего, на долю которых выпадает реорганизовать жизнь так, чтобы она больше не была “ямой”» (Воровский В. В. О М. Горьком // Там же. С. 71). Ницшеанские мотивы чрезвычайно сильны также в произведениях М. Арцыбашева, Д. Мережковского, Л. Андреева и др.

идейном развитии отдаёт всё же Леонтьеву. Последнего он ставит выше немецкого философа: «Что такое Леонтьев? Фигура и гений в уровень с Ницше. Только Ницше был профессор, сочинявший «возмутительные теории» в мозгу своём, а сам мирно сидевший в мирном немецком городке и лечившийся от постоянных недугов... Леонтьев, идейное родство которого с Ницше гораздо ближе, чем далёкое и даже проблематическое родство с ним Достоевского, – был не профессор, а глубоко *практическая* и притом *страстно-практическая* личность»<sup>1</sup>. В частности, считает Розанов, никто ранее до него из христиан не выразился так принципиально против коренного, самого главного начала, возведённого евангельским учением, – против кротости. Леонтьев представляется ему чем-то вроде «Ницше в квадрате», способным в своём аморализме («дай-ка ему волю и власть») дойти до «последней черты», даже залить Европу огнями и кровью в «чудовищном повороте» политики.

По крайней мере, Розанов так «чувствовал» (по его собственным словам) Леонтьева, и в соответствии с этим настраивал философские аккорды своих экзотических рассуждений. При этом он старался как-то не замечать, что в них всё больше пробиваются ницшеанские мотивы, и спокойно принимал их за развитие идей своего русского наставника.

Две темы постоянно находятся в центре внимания Розанова: *христианство* и *пол*, причём обе они для него взаимосвязаны, одна вытекает из другой.

Первый и очевидный факт – Розанов не верит в *жизненное* значение евангельского Христа, противопоставляя ему Христа апокалиптического, отбрасывающего ««богочеловеческий союз» – как негодное, – как изношенную вещь»<sup>2</sup>. «Нет никакого сомнения, – пишет он, – что Апокалипсис – не христианская книга, а – противохристианская»<sup>3</sup>. По мнению Розанова, *нежизненность* еван-

<sup>1</sup> Розанов В.В. Константин Леонтьев и его «попечители» // Новое слово. 1917. № 7. С. 24.

<sup>2</sup> Розанов В.В. Апокалипсис нашего времени // Избранное. Мюнхен, 1970. С. 455.

<sup>3</sup> Там же. С. 453.

гельского Христа всегда сознавал сам русский народ, который, глубоко чтя святых и повсеместно ставя в их честь церкви, только однажды, да и то по официальному поводу избавления от нашествия французов в 1812 г., воздвиг в Москве храм Христа Спасителя. Потому-то при словах «Бог», «религия» в его сознании возникает не образ Христа, а «святого человека», «святого жития», причём конкретное, виденное, осязаемое. С помощью «святых людей» христианство было «национализировано», стало русским – по жизнепониманию и психологии. Оно превратилось в тот «удивительный нравственный феномен», в котором запечатлелись высокие духовные озарения народа, его большой, взыскательный вкус<sup>1</sup>. Надо ли после этого удивляться, что он так и не прикипел сердцем к Христу! В его учении говорится о том, как «становиться *бедным*», но вот «как становиться *богатым* – на это все церкви не только теперь, но и никогда не смогут сказать ни одного слова, это *не в духе их*, не *заложено* в них»<sup>2</sup>. Об этом учит политическая экономия – наука, следовательно, абсолютно антихристианская. То же касается болезней: сколько чудных слов, слов трансцендентной красоты и смысла изрекло о них христианство! Но как выздоравливать, что делать, чтобы вновь стать на ноги и трудиться, – это опять-таки не дело христианства, а медицины – вещи так же вне-христианской и антихристианской. Нет в христианстве ни обычной любви, ни предбрачных томлений, ни семьи, в которой рождаются дети и которых родителям надо как-нибудь взрастить. Одно только «бессемянное зачатие» и «бескровное рождение» Спасителя – вот всё, чем вынуждено питаться живое, жаждущее жизни человеческое воображение. Евангелие словно бы забыло, что «солнце загорелось раньше христианства», что оно «не потухнет, если христианство и кончится»<sup>3</sup>. Оно не хочет жизни, не хочет – родов. «Евангелие оканчивается скопчеством, тупиком»<sup>4</sup>. Сам Христос не имеет в себе ни-

<sup>1</sup> Розанов В.В. О вере русских // Русская литература. 1991. № 3. С. 113–114.

<sup>2</sup> Там же. С. 114.

<sup>3</sup> Розанов В.В. Апокалипсис нашего времени. С. 457.

<sup>4</sup> Там же. С. 468.



чего *человеческого*: он «не посадил дерева, не вырастил из себя травки; и вообще он «без зерна мира», без – *ядер*, без – *икры*; не травянист, не животен; в сущности – не бытие, а – почти призрак и тень; каким-то чудом пронёсшаяся по земле»<sup>1</sup>. «Как будто это – только имя, “*расказ*”»<sup>2</sup>, – добавляет Розанов.

Удивительно ли, что за почитанием Христа «забыли о человеке». И всё «*зло пришествия Христа*» в том, что из этого получилась «*цивилизация со стоном*»<sup>3</sup>. Когда же евангельское христианство окончательно «сгноило грудь человеческую», тогда наружу выплеснулся «рвёв Апокалипсиса», «рвёв жизни»: «новой земли», «нового неба»<sup>4</sup>. «Нет сомнения, – рассуждает Розанов, – что глубокий фундамент всего теперь происходящего, заключается в том, что в европейском (всём, – и в том числе русском) человечестве образовались колоссальные пустоты от былого христианства; и в эти пустоты проваливается всё: троны, классы, сословия, труд, богатства»<sup>5</sup>. Оттого и «Русь слиняла в два дня»<sup>6</sup> – ни в ком не нашлось достаточно веры в обновляющее «чудодействие» Христа: «Ты проклял свою землю и земля прокляла тебя. Вот нигилизм и его формула»<sup>7</sup>.

Розановские филиппики весьма заметно отражают воздействие антихристианской афористики Ницше. Особенно это касается главного тезиса последнего относительно того, что с падением христианской веры «рухнет всё то, что зиждилось на ней, зависело от неё, вошло в неё плотью и кровью, – к примеру, вся наша европейская мораль»<sup>8</sup>. Но Розанов не мог, вернее, кажется, не был готов психологически (при всей раскованности своей фантазии и своего ума<sup>9</sup>) произнести вслед за Ницше: «старый

<sup>1</sup> Там же. С. 456.

<sup>2</sup> Там же.

<sup>3</sup> Там же. С. 500.

<sup>4</sup> Там же. С. 454.

<sup>5</sup> Там же. С. 444.

<sup>6</sup> Там же. С. 446.

<sup>7</sup> Там же. С. 449.

<sup>8</sup> *Ницше Ф.* Весёлая наука // *Он же.* Стихотворения. Философская проза. СПб., 1993. С. 464.

<sup>9</sup> Русский писатель М. М. Пришвин, бывший учеником Розанова в Елецкой гимназии, где тот одно время преподавал литературу и гео-

Бог умер»; его хватило лишь на то, чтобы признать «смерть» евангельского Христа, которого он по-толстовски изображает просто человеком.

ё) *Л. И. Шестов (1866–1936)*. Если Розанов «выходит» на Ницше через Леонтьева, то Шестов своим поводом избирает Достоевского: на его взгляд, ницшеанская «переоценка всех ценностей» и «перерождение убеждений» Достоевского по своему смыслу явления одного порядка<sup>1</sup>. При этом Шестов рассматривает творчество Достоевского исключительно как своеобразное выражение, как чисто внешнюю персонификацию идей и представлений самого писателя. «Не смея прямо высказать свои настоящие мысли, – пишет он, – Достоевский создавал для них разного рода “обстановки”»<sup>2</sup>. Так он полностью отождествляет автора с его героями: «Записки из подполья», к примеру, оказываются чуть ли не автобиографическим повествованием, документом, свидетельствующим о полном разрыве Достоевского с идеалами молодости, с социализмом, «публичным отречением от прошлого». Циничное анархическое своеволие «подпольного человека»: «Свету ли провалиться или мне чаю не пить? Я скажу, что свету провалиться» – трактуется как авторское кредо, сходное с аморализмом Ницше<sup>3</sup>. Шестов охотно солидаризируется с данной позицией, полагая, что именно крах старых добродетелей вызвал безудержное сомнение и разобщи́л человечество: «Сократ, Платон, добро, гуманизм, идеи – весь сонм прежних ангелов и

---

графию, так характеризует своего учителя: «Русский Ницше, как называют Розанова, был глубочайший индивидуалист, самовольник... Он позволял себе все средства, чтобы отстоять свою индивидуальность, как в жизни, так и в литературе. Во всей русской и, может быть, мировой литературе нет такого писателя, который мог бы так обнажаться» (Пришвин о Розанове // Контекст. Литературно-теоретические исследования. 1990. М., 1990. С. 170).

<sup>1</sup> См.: *Шестов Л.И.* Достоевский и Ницше (Философия трагедии). Берлин, 1922. С. 18–19.

<sup>2</sup> *Шестов Л.И.* Киркегард и экзистенциальная философия. Париж, 1939. С. 18.

<sup>3</sup> Отождествление позиций Достоевского и Ницше вызывало уже сомнение у Розанова. Можно считать доказанным, что Достоевский изображал «ницшеанские» типы, но сам нигилистом в ницшеанском смысле никогда не был. Тем не менее и поныне сохраняется шестовский след в нашей историографии (См.: *Марков Б.В.* Человек, государство и Бог в философии Ницше. СПб., 2005. С. 452–462).

святых, оберегавших невинную человеческую душу от... скептицизма и пессимизма, бесследно исчез в пространстве, и человек испытывает страх одиночества»<sup>1</sup>. Трагизм бытия усугубляется ещё и тем, что разум бессилён познать действительность, и философии не остаётся ничего другого, как вырваться из власти разумного мышления и искать истину в том, что обычно считается бессмыслицей, абсурдом, т. е. в религии, откровении. «Там, где откровение, – поучает Шестов, – ни наша истина, ни наш разум, ни свет наш ни на что не нужны. Когда разум обессиливает, когда истина умирает, когда свет гаснет – тогда только слова откровения становятся доступны человеку. И, наоборот, пока у нас есть и свет, и разум, и истина – мы гоним от себя откровение. Пророческое вдохновение, по самой природе своей теснейшим образом связанное с откровением, только там и тогда начинается, когда все наши естественные способности искания кончаются»<sup>2</sup>.

Создатель «философии беспочвенности» был решительно против того, чтобы «на манер Филона, Соловьёва или Толстого» примирять мирскую мудрость с божественным откровением, поскольку все такого рода попытки приводят лишь к «самодержавию разума», уже дискредитировавшему себя в построениях новейшей цивилизации<sup>3</sup>. Таким образом, нигилизм Шестова получает расширение в сторону иррационализма и мистики.

ж) *Ф. Ф. Куклярский (1870–1923)*. Перефразируя слова Ницше о том, что у каждого человека есть своя обезьяна, Куклярского иногда называли «обезьяной Шестова». Из нескольких философских трактатов, опубликованных им, наиболее известна «Философия индивидуальности», вышедшая в Петербурге в 1910 г.

Согласно Куклярскому, человек – это существо не только «с тупиком и трагедией, но также – бесконечный горизонт и явственно намеченный путь для будущего человечества»<sup>4</sup>. Поэтому человеку необходимо знать, что

<sup>1</sup> Шестов Л.И. Достоевский и Ницше. С. 58–59.

<sup>2</sup> Шестов Л.И. Умозрение и откровение. Париж, 1964. С. 63–64.

<sup>3</sup> См.: Там же. С. 46.

<sup>4</sup> Куклярский Ф.Ф. Философия индивидуализма. СПб., 1910. С. 18.

«утверждать и что отрицать». Перед ним три варианта. Первый – просто возврат «к отрицаниям и утверждениям, установленным ранее». Но это черта «кладбищенских сторожей»; подобные люди «представляют из себя инертную массу, живущую тем же, чем жили их отцы и деды»<sup>1</sup>. Второй вариант – это путь людей трагической судьбы; их цель – достижение «рокового индифферентизма и принципиального отождествления с природой». Они ничего не желают ни утверждать, ни отрицать, но «сначала покорно смиряются перед фатальностью своего трагического положения, а затем – апофеозируют трагедию»<sup>2</sup>, опустошая тем самым своё самосознание, свою душу.

Оба вышеназванных варианта не способны вести к утверждению индивидуализма, полной автономии личности. Этому способствует только третий путь, обязывающий человека «утверждать в мире и жизни то, что всеми отрицалось; отрицать то, что всеми утверждалось»<sup>3</sup>. По мнению Куклярского, это вообще органично для человеческого сознания, которое всегда характеризуется «дуалистической дифференциацией» своего актуализированного и потенциального содержания, т. е., по просту говоря, сознательного и бессознательного.

Всё актуализированное выступает на поверхность сознания, всё потенциальное остаётся в тени, в потаённых глубинах сознания. Однако в общем ходе эволюции человечества наступает момент, когда «общепринятое актуальное сознание» должно будет «уступить место действию бессознательного фактора», ибо в нём «больше жизнестойкой сознательности, нежели в самом сознании и его современной деятельности»<sup>4</sup>. Это будет по существу «прививкой» безумия к мудрости, о необходимости чего уже возвещалось пророками «новой религии» – Ницше, Достоевским, Шестовым. «Я первый, – заявляет Куклярский, – сознательно вступаю на этот неизвестный человеку путь. Всё, что было сделано в этом направлении до

<sup>1</sup> Там же. С. 19.

<sup>2</sup> Там же. С. 19–20.

<sup>3</sup> Там же. С. 22.

<sup>4</sup> Там же. С. 69–70.

меня, было плодом безумия, которое легко заражалось от мудрости её болезнями. Я делаю попытку прививки мудрости безумию и, тем самым, думаю оградить это великое, чреватое новой музыкой сфер, безумие от эпидемий человеческой мудрости»<sup>1</sup>.

Таким образом, русское нищезнание всё более принимало формы *декадансного* сознания, направляя философствование в русло экзистенциальных прорицаний и предчувствий. Собственно, оно уже и не было философией, больше напоминая те «духовные фантазмагии», которые в таком изобилии возникали на исходе средневековья.

### Лекция восемнадцатая

## ФИЛОСОФИЯ БОЛЬШЕВИЗМА

Характеризуя философскую ситуацию в России первой трети XX в., Э. Л. Радлов отмечает, что «в настоящее время школа марксистов, с одной стороны, и школа идеалистов, вдохновлённая Вл. Соловьёвым, с другой, представляют два противоположных лагеря»<sup>2</sup>. В их отношениях не было и тени толерантности, и когда русские марксисты захватили власть, они постарались как можно скорей избавиться от «прислужников буржуазии»: одних выслали на «философском пароходе» за границу (1922), другим уготовили бездонные хляби советского «гулага».

а) *Возникновение большевизма*. Ни одна из вышеназванных школ русской философии не отличалась идейным единством; не было его и в русском марксизме. Более или менее целостно он развивался только в 90-е гг. XIX в., но уже в начале следующего столетия распался на два самостоятельных течения – большевизм и меньшевизм. Произошло это на втором (лондонском) съезде со-

<sup>1</sup> Там же. С. 22.

<sup>2</sup> Радлов Э.Л. Очерки истории русской философии // А. И. Венденский, А. Ф. Лосев, Э. Л. Радлов, Г. Г. Шпет: Очерки истории русской философии. Свердловск, 1991. С. 145.

циал-демократической партии, который состоялся в 1903 г. На нём была принята новая программа, разработанная Плехановым, но со значительными исправлениями Ленина. Они касались трёх вещей: во-первых, признания диктатуры пролетариата; во-вторых, земельного вопроса – с требованием «конфискации... монастырских и церковных имуществ, а также имений удельных, кабинетных и принадлежащих лицам царской фамилии»<sup>1</sup>; в-третьих, провозглашения права наций на самоопределение.

В ходе острой полемики верх одержали сторонники Ленина, и программа была утверждена. Но споры вновь разгорелись по поводу статей устава. Ленин, в частности, стоял за обязательное включение в него пункта о личном участии каждого партийца в одной из партийных организаций. Против этого выступила часть делегатов съезда во главе с Мартовым. Последний предлагал ограничиться только материальным содействием. Ленин возражал: «Формула т. Мартова либо останется мёртвой буквой, пустой фразой, либо она принесёт пользу главным образом и почти исключительно интеллигентам, насквозь пропитанным буржуазным индивидуализмом и не желающим входить в организацию. На словах формула Мартова отстаивает интересы широких слоёв пролетариата; на деле эта формула послужит интересам *буржуазной интеллигенции*, чужающейся пролетарской дисциплины и организации»<sup>2</sup>. Однако одолеть «мартовцев» сразу не удалось; они даже оказались поначалу в большинстве. Лишь после сложных «подковёрных» манёвров и уже на третьем съезде партии (1905) Ленин сумел провести свою резолюцию.

С этого времени русское марксистское движение существует в двух ипостасях – большевизма во главе с Лениным и меньшевизма во главе с Мартовым, а затем Троцким. Окончательно меньшевизм был повержен только после «октябрьского переворота» 1917 г.

<sup>1</sup> Ярославский Е.М. История ВКП(б). В 2 ч. Ч. 1. М., 1933. С. 78.

<sup>2</sup> Ленин В.И. Шаг вперёд, два шага назад // Соч. 2-е изд. В 25 т. Т. 6. М.; Л., 1929. С. 212.

б) *В. И. Ленин (1870–1924)*. Большевизм как политическую теорию Ленин хотел дополнить *диалектическим материализмом*, в отличие от классиков марксизма, которые, на его взгляд, разрабатывали преимущественно диалектический *материализм*. В данном ключе наиболее актуализировались две проблемы: 1) приведение материализма в соответствие с новейшими достижениями естествознания; 2) создание «диалектической логики», или теории познания.

Выдвижение первого вопроса было связано с полемикой между Богдановым и Плехановым. Богданов, придерживавшийся махистской ориентации, воспринимал материю («вещь в себе») как совокупность ощущений, отвергая на этом основании плехановское понимание её как объективной реальности. «Это всё, – иронизировал он. – Иного определения Вы у тов. Бельтова (псевдоним Плеханова. – А.З.) не найдёте, если не считать, вероятно, подразумеваемой отрицательной характеристики: *не* «ощущения», *не* «явления», *не* «опыт»<sup>1</sup>. Ошибка его, по мнению Богданова, состоит в том, что он вообще отрывает «вещь в себе» от ощущений, впадая тем самым в «удвоение» мира.

Плеханов на это возражал: «вещь в себе», или материя, существует независимо от наших ощущений; она «удваивается» лишь в процессе познания, выступая в форме представлений. Последние для него «не более, как *иероглифы*», но этого ему кажется «достаточно, чтобы мы могли изучить действия на нас вещей в себе и в свою очередь воздействовать на них»<sup>2</sup>. Однако при таком подходе Плеханов оказывался на одной платформе с Богдановым в вопросе об истине: она не могла быть всецело объективной и замыкалась в пределах релятивизма.

Исправить «ошибки» Богданова и Плеханова берётся Ленин. Прежде всего, его не устраивает способ опровержения Плехановым богдановского «солипсизма». С его точки зрения, недостаточно одного лишь указания на

махистские истоки этой «реакционной философии». Необходимо вскрыть причины самого появления «физического идеализма», отстаиваемого эмпириокритиками, показать его связь с «общим кризисом» в развитии современного естествознания. Одной из таких причин Ленин считает «завоевание физики духом математики», вызвавшей тенденцию к абстрагированию от материальных вещей, представлению их в качестве неких формальных отношений, концептов, чистых понятий. «Реакционные поползновения, – пишет он, – порождаются самим прогрессом науки. Крупный успех естествознания, приближение к таким однородным и простым элементам материи, законы движения которых допускают математическую обработку, порождает забвение материи математиками. «Материя исчезает», остаются одни уравнения. На новой стадии развития и, якобы, по-новому получается старая кантианская идея: разум предписывает законы природе»<sup>1</sup>. Но это происходит лишь от того, что естествознание не может «прямо и сразу подняться от метафизического материализма к диалектическому материализму», и потому всё более уклоняется в разного рода «философские выверты»<sup>2</sup>.

Диалектический же материализм учит: материя всегда была, есть и будет. Когда физики говорят: «Материя исчезает», – «это значит исчезает тот предел, до которого мы знали материю до сих пор, наше знание идёт глубже; исчезают такие свойства материи, которые казались раньше абсолютными, неизменными, первоначальными (непроницаемость, инерция, масса и т. п.) и теперь обнаруживаются, как относительные, присущие только некоторым состояниям материи. Ибо единственное «свойство» материи, с признанием которого связан философский материализм, есть свойство *быть объективной реальностью*, существовать вне нашего сознания»<sup>3</sup>. «Материя, – конкретизирует Ленин, – есть философская категория

<sup>1</sup> Богданов А.А. Эмпириомонизм. Кн. 3. СПб., 1906. С. XIII.

<sup>2</sup> Плеханов Г.В. *Materialismus militans*. Ответ г. Богданову // Избр. филос. произв. В 5 т. Т. 3. М., 1957. С. 238.

<sup>1</sup> Ленин В.И. Материализм и эмпириокритицизм // Соч. В 25 т. Т. 13. М.; Л., 1928. С. 251–252.

<sup>2</sup> Там же. С. 255.

<sup>3</sup> Там же. С. 213.

для обозначения объективной реальности, которая дана человеку в ощущениях его, которая копируется, фотографируется, отображается нашими ощущениями, существуя независимо от них»<sup>1</sup>. Другими словами, реальный мир адекватно воспроизводится в ощущениях, позволяя человеку «постепенно приближаться» к постижению абсолютной истины.

Надо признать, что Богданов имел все основания упрекать Ленина в «фетишистском» истолковании познавательного процесса. Действительно, само по себе отражение объективной реальности в ощущениях ещё не служит гарантом тождества явления и сущности; во всяком случае, элемент «иероглифизма», условности всегда остаётся в наших представлениях. Поэтому вряд ли достижима и абсолютная истина.

Ленин пытается обосновать свою правоту на философии Гегеля, которого старается «читать... материалистически», т. е. попросту выкидывая «большой частью боженьку, абсолют, чистую идею etc.»<sup>2</sup>. Однако при таком подходе гегелевская диалектика превращается в фикцию, ибо из неё вынимается самое главное, её «ядро» – принцип единства противоположностей. У Гегеля такими были как раз абсолютная идея, Бог, с одной стороны, и мир, как инобытие абсолютной идеи, – с другой. Их единство выступало в форме саморазвивающейся мысли, которая скрепляла оба начала. Ленин упрекает Гегеля в том, что он «не сумел понять *диалектического* перехода от материи к движению, от материи к сознанию – второе особенно»<sup>3</sup>. Но именно это вовсе не входило в намерение Гегеля: его целью было показать, как из чистого сознания становится конкретное бытие. Для Ленина это не более, чем «мистика», и он даёт собственное объяснение процесса перехода от материи к сознанию, сводя дело к «скачку», «перерыву постепенности». В результате движение переставало быть *целостным* процессом: диалек-

<sup>1</sup> Там же. С. 105–106.

<sup>2</sup> Ленин В.И. Философские тетради // Полн. собр. соч. В 55 т. Т. 29. М., 1969. С. 93.

<sup>3</sup> Там же. С. 256.

тика оказывалась не в состоянии справиться с «противоречивостью», останавливаясь перед ней как перед неодолимой пропастью.

Видимо, Ленин и сам понимал упрощённость своей экзегезы гегелевского идеализма, ограничившись в конечном счёте простой выборкой из него «элементов диалектики», которые, на его взгляд, могли стать полезными для разработки будущей материалистической теории познания. В частности, это: а) объективность рассмотрения; б) самодвижение материи; в) единство и борьба противоположностей; г) соединение анализа и синтеза; д) переход количества в качество и т. п. Применение этих принципов должно было привести к углублению «познания... от явлений к сущности и от менее глубокой к более глубокой сущности»<sup>1</sup>. Критерием же истинности познания выступает практика, которая, согласно Ленину, выше теории и содержит в себе «не только достоинство всеобщности, но и непосредственной действительности»<sup>2</sup>. Последнее, однако, едва ли верно, поскольку всеобщность не является прерогативой практики, но всегда выражается в исканиях разума, мысли.

в) «Механисты» и «диалектики». Ленин не довёл до завершения разработку диалектического материализма; дело его на первых порах продолжили «механисты» и «диалектики», вступившие в соперничество между собой ещё при жизни вождя.

«Механисты» (И. А. Боричевский, В. Н. Сарабьянов, А. И. Варьяш, С. К. Минин, А. К. Тимирязев и др.) выступили за позитивистское истолкование философии большевизма. Они догматизировали знаменитое положение Маркса из «Немецкой идеологии»: «Там, где прекращается спекуляция... начинается реальная положительная наука... Исчезают фразы о сознании, их место должно занять реальное знание. Когда начинают изображать действительность, теряют свои *raison d'être* самостоятельная философия»<sup>3</sup>. Отсюда «механисты» приходили к

<sup>1</sup> Там же. С. 203.

<sup>2</sup> Там же. С. 195.

<sup>3</sup> Архив К. Маркса и Ф. Энгельса. Кн. 1. М., 1924. С. 216.

заклучению, что марксистская философия фактически совпадает с теоретическими выводами современной науки и что, следовательно, фундаментальные законы последней имеют общеполософское значение. Им казалась совершенно бессмысленной всякая «возня с философией», как с чем-то отличным от позитивных знаний. Так, Минин, вульгарно-социологически интерпретируя контовский закон трёхстадийного развития человеческой мысли, писал: «Помещики – рабовладельцы, феодалы, крепостники – пользовались оружием религии. Буржуазия воевала при помощи философии. Пролетариат же опирается в борьбе исключительно на науку»<sup>1</sup>. «Философия не наше дело», – решительно подытоживал он в своей напумевшей статье «Философию за борт!»<sup>2</sup>.

Не обошли «механисты» своей критикой и «русский идеализм». По словам Боричевского, это «один из тех ублюдков сверхнаучной метафизики и религиозной публицистики, которые столь показательны для умирающей идеологии падающего классового общества». Однако «рядом с этой мнимой наукой», утверждал автор, «существовала и существует настоящая, действительно русская философия»: «это философия положительной науки», «философия Сеченовых, Мечниковых и Тимирязевых»<sup>3</sup>.

Отрицательное отношение к философии было неприемлемо для идеологов большевизма. Против «механистов» выступили «диалектики» во главе с А. М. Дебориным, редактором партийного журнала «Под знаменем марксизма». Они обвинили их в попытке философской ревизии марксизма, игнорировании диалектического материализма. Однако в философских установках деборинцев выявилась другая крайность теоретического начётничества, отмеченная абсолютизацией энгельсовского тезиса о том, что «из всей прежней философии самостоятельное существование сохраняет ещё учение о мышле-

<sup>1</sup> Минин С. К. Философию за борт! // На переломе. Философские дискуссии 20-х годов: Философия и мировоззрение. М., 1990. С. 204.

<sup>2</sup> Там же. С. 207.

<sup>3</sup> Боричевский И. А. Несколько слов о так называемой «русской философии» (К изгнанию метафизики из советской школы) // Книга и революция. 1922. № 3. С. 22.

нии и его законах – формальная логика и диалектика»<sup>1</sup>. Они сводили марксистскую философию к диалектике, которую рассматривали в качестве универсальной методологии познания, безотносительно к линии материализма и идеализма. Диалектика же понималась ими как вечное порождение и борьба противоположностей. «В сущности каждая философская система, – писал Деборин, – так или иначе вращается вокруг противоположностей, будет ли это противоположность нумен и феномен, я и не-я, субъект и объект, сущность и явление, материя и дух и т. п. Но не только философские системы, но и религиозные и мифологические системы имеют дело в основном с теми или иными противоположностями...»<sup>2</sup>. Здесь не принимается во внимание эволюционная сторона развития, ускользает представление о целостности и неразрывности бытия. Диалектика превращалась у деборинцев в некую детерминацию фатализма, в формалистический постулат, безразличный к человеку, но действующий в духе старого провидения. Тем не менее это в значительной мере соответствовало духу большевизма, начинавшего сползать в сторону тоталитаризма, сталинщины.

г) Н. И. Бухарин (1888–1938). Ещё одна попытка «синтеза материализма и диалектики» предпринимается Бухариным, видным идеологом большевизма пореволюционной эпохи. Не в пример деборинцам, он как раз более всего интересовался проблемой единства, связи противоположностей, поэтому стремился выявить «материальный корень» диалектики, т. е. своего рода первосубстрат движущейся материи, который бы соответствовал «диалектической формуле» Гегеля. Таковым объединяющим противоположности первосубстратом, или «нечто», для него выступало «механическое равновесие», выражающее устойчивость системных структур. Теория равновесия, по мнению Бухарина, очищает диалектику от

<sup>1</sup> Энгельс Ф. Анти-Дюринг. М., 1969. С. 21.

<sup>2</sup> Деборин А. М. Проблема познания в историко-материалистическом освещении // Памяти В. И. Ленина. Сборник статей к десятилетию со дня смерти. 1924–1934. М.; Л., 1934. С. 63–64.

«теологического привкуса», пронизывающего гегелевскую диалектику, и становится общей формулировкой законов движущейся материи<sup>1</sup>. Формально так оно и было, но зависимость от механики редуцировала диалектику до изучения чисто внешних и внутренних факторов развития. Ленин, критикуя за это Бухарина, писал: «Он никогда не учился, и думаю, никогда не понимал вполне диалектики»<sup>2</sup>. Слова вождя «мирового пролетариата» дорого обошлись впоследствии «любимцу партии», ставшему жертвой сталинских репрессий<sup>3</sup>.

д) *И. В. Сталин (1879–1953)*. Философские дискуссии, проходившие в 20–30-х гг., контролировал лично «генсек» Сталин, под предлогом защиты ленинизма, который он возвёл в ранг самостоятельной теории. При этом и здесь не обошлось без идеологических конфронтаций. Сталина не устраивало ни одно из существующих определений ленинизма: ни троцкистское – как «применение марксизма к своеобразным условиям российской действительности», ни бухаринское – как «возрождение революционных элементов марксизма 40-х гг. XIX в.». В одном случае, на его взгляд, ленинизм оказывался «чисто национальным и только национальным, чисто русским и только русским явлением», в другом – выпадала творческая сторона ленинизма, который «не только породил марксизм, но и сделал ещё шаг вперёд, развив марксизм дальше в новых условиях капитализма и классовой борьбы пролетариата». Он определяет ленинизм как «марксизм эпохи империализма и пролетарской революции»<sup>4</sup>. Сущность его выражают два основных момен-

---

<sup>1</sup> Бухарин Н.И. К постановке проблем теории исторического материализма // Избр. произв. М., 1988. С. 40–44.

<sup>2</sup> Ленин В.И. Письмо к съезду // Полн. собр. соч. В 55 т. Т. 45. М., 1978. С. 345.

<sup>3</sup> Выступая на Пленуме ЦК ВКП(б) в 1929 г., Сталин, сославшись на слова Ленина, заявил: «Да, Бухарин теоретик, но теоретик он не вполне марксистский, теоретик, которому надо ещё доучиваться для того, чтобы стать вполне марксистским теоретиком» (*Сталин И.В. О правом уклоне в ВКП(б) // Он же. Вопросы ленинизма. 11-е изд. М., 1945. С. 247*). Это обвинение тогда было равносильно приговору к смерти, но Сталин, боясь недовольства со стороны «ленинской гвардии», придержал исполнение его на целых десять лет.

<sup>4</sup> Сталин И.В. Об основах ленинизма // Там же. С. 2.

та: во-первых, учение о роли «авангарда», т. е. партии, в политическом движении; во-вторых, теория пролетарской революции. Значение «авангарда» определяется тем, что «отмирание старого и нарастание нового» (так представляет себе Сталин «закон развития») совершается не вследствие «преднамеренной», сознательной деятельности людей, а «стихийно, бессознательно, независимо от воли людей». Это происходит оттого, что люди не свободны в выборе того или иного способа производства; их общественное бытие детерминируется предшествующим строем жизни. Поэтому, даже улучшая орудия производства, они «не сознают, не понимают и не задумываются» над всеми последствиями своих действий, добиваясь лишь «непосредственной, осязаемой выгоды для себя»<sup>1</sup>. Партия оказывается как бы мозгом, сознанием масс, под руководством которой совершается построение социализма.

В данном контексте ставится вопрос о философской «вооружённости» членов партии. Для этого Сталину пришлось, по его словам, не только «остановить механизмов», но и «перекопать навоз» деборинской группы. После всех этих идеологических «чисток» он создаёт нечто вроде «философского букваря», в котором строго по пунктам расписано всё, что касается диалектики и материализма.

Диалектика – это метод, созданный Марксом и Энгельсом. «Ссылаются обычно на Гегеля, как на философа, сформулировавшего основные черты диалектики»; на самом же деле диалектика Маркса и Энгельса совсем не тождественна диалектике Гегеля: классики марксизма взяли из неё лишь «рациональное зерно», отбросив «гегелевскую идеалистическую шелуху» и придав ей «современный научный вид»<sup>2</sup>. В итоге диалектика стала полной противоположностью метафизики (понимаемой в новом смысле – как обоснование покоя, неподвижности) и обрела следующие характерные черты: а) «рассматривает природу не как случайное скопление предметов, явле-

---

<sup>1</sup> Сталин И. В. О диалектическом и историческом материализме // Там же. С. 560.

<sup>2</sup> Там же. С. 535.

ний, оторванных друг от друга, изолированных друг от друга и не зависимых друг от друга, – а как связанное, единое целое, где предметы, явления органически связаны друг с другом, зависят друг от друга и обуславливают друг друга»; б) «рассматривает природу не как состояние покоя и неподвижности, застоя и неизменяемости, а как состояние непрерывного движения и изменения, непрерывного обновления и развития, где всегда что-то возникает и развивается, что-то разрушается и отживает свой век»; в) «рассматривает процесс развития, не как простой процесс роста, где количественные изменения не ведут к качественным изменениям, – а как такое развитие, которое переходит от незначительных и скрытых количественных изменений к изменениям открытым, к изменениям коренным, к изменениям качественным, где качественные изменения наступают не постепенно, а быстро, внезапно, в виде скачкообразного перехода от одного состояния к другому, наступают не случайно, а закономерно, наступают в результате накопления незаметных и постепенных количественных изменений»; г) наконец, «диалектика исходит из того, что предметам природы, явлениям природы свойственны внутренние противоречия, ибо все они имеют свою отрицательную и положительную сторону, своё прошлое и будущее, своё отживающее и развивающееся, что борьба этих противоположностей, борьба между старым и новым, между отмирающим и нарождающимся, между отживающим и развивающимся, составляет внутренне содержание процесса развития, внутреннее содержание превращения количественных изменений в качественные»<sup>1</sup>. Таким образом, «научная диалектика», по Сталину, заключается в идее развития природы, вызванного наличием противоречий в предметах и явлениях и выражающегося в форме скачкообразного перехода от количественных изменений в качественные.

В такой же примитивно-ритмизированной манере преподносится специфика «философского материализ-

ма»: «ссылаются обычно на Фейербаха, как философа, восстановившего материализм в его правах», но в действительности это сделали Маркс и Энгельс, которые «взяли из Фейербаха его «основное зерно», развив его дальше в научно-философскую теорию материализма»<sup>1</sup>. В соответствии с этой теорией: а) «мир по своей природе материален», «многообразные явления в мире представляют различные виды движущейся материи»; б) «материя первична... а сознание вторично, производно», «мышление есть продукт материи, достигшей в своём развитии высокой степени совершенства... нельзя поэтому отделять мышление от материи, не желая впасть в грубую ошибку»; в) «мир и его закономерности вполне познаваемы», «наши знания... являются достоверными знаниями, имеющими значение объективных истин»<sup>2</sup>.

В рассуждениях Сталина нет, собственно, никакой философии: он не упоминает даже о диалектике как логике и теории познания, на чём особенно настаивал Ленин. Сталин низвёл материализм до уровня партийного устава, закреплявшего дисциплину ума и полностью отсекавшего свободное мышление. Упроченная им система догматизированного «диамата» на целые десятилетия погрузила советскую Россию в хаос духовной пустоты и философского безмыслия. Первые бреши в твердыне большевистской ортодоксии начинают пробиваться лишь в 50–70-е гг., когда появляются признаки зарождения неофициальной, «апокрифической» философии.

#### *Лекция девятнадцатая*

### ФИЛОСОФСКИЕ ТЕЧЕНИЯ «РУССКОГО ДУХОВНОГО РЕНЕССАНСА». ЛОГИЦИЗМ И ИНТУИТИВИЗМ

а) «*Духовный ренессанс*». Термин «ренессанс» применительно к духовной атмосфере России первой трети

<sup>1</sup> Там же. С. 536–539.

<sup>1</sup> Там же. С. 535–536.

<sup>2</sup> Там же. С. 541–543.



XX в. имеет широкое и узкое значение. В узком смысле – это движение интеллигенции в сторону сближения с церковью, духовенством. Центром его становятся религиозно-философские собрания, проходившие в Петербурге в 1901–1903 гг. Несовместимость стремлений выявилась уже на первом заседании. В. А. Тернавцев, выступивший от имени интеллигенции, провозгласил, что у православия нет социального идеала и потому оно не может «дать народу ни Христовой надежды, ни радости, ни помощи в его тяжёлом недуге»<sup>1</sup>. Он призвал духовенство пойти на «примирение» с интеллигенцией и обновить с её помощью свою «жизненную программу». Ответом на это прозвучала речь епископа Сергия (И. Н. Страгородского, впоследствии патриарха Московского и всея Руси), решительно заявившего: «Я не согласен, чтобы церкви необходимо было переменить фронт, поставить новую задачу и цель своей деятельности: “раскрытие правды на земле”. Эта цель может быть достигнута и при наличных церковных идеалах»<sup>2</sup>. Последующие заседания обнажили ещё большие разномыслия, и, обеспокоенный углубляющимся расколом, обер-прокурор Синода К. П. Победоносцев запретил проведение религиозно-философских собраний.

В широком смысле «духовный ренессанс» означал возникновение самобытной школы русского идеализма, вдохновлённого идеями славянофилов, Достоевского и Соловьёва. Его печатным органом становится журнал «Вопросы философии и психологии», выходивший в Москве с 1890 по 1918 гг. Направление журнала определялось, «исходя из того, что наиболее соответствует... строю ума и идеалам русского народа». Так, если англичане, согласно редакторскому предисловию к первому номеру, более всего «отстаивали права опыта, наблюдения, эксперимента», а германцы отличились на поприще отыскания «логических критериев работы разума», то русские проявили особое усердие в разработке «религиозно-

<sup>1</sup> Цит. по кн.: Гиппиус З.Н. Живые лица. В 2 т. Т. 2. Воспоминания. Тбилиси, 1991. С. 222.

<sup>2</sup> Цит. по ст.: Гиппиус З.Н. Правда о земле: К истории первоначального христианства // Русское зарубежье: Сборник. М., 1993. С. 109.

этического элемента», в примирении «разума, чувств и воли – науки, искусства, религии»<sup>1</sup>. Это и должно было стать ориентиром для авторов: от них требовалось соблюдение норм «истинно-русского мышления», исполненного «смирения, жажды духовного равенства, идеи соборности сознания»<sup>2</sup>.

Значительную роль в консолидации умственных сил русского общества сыграло также Философское общество при Санкт-Петербургском университете, просуществовавшее с 1897 по 1923 гг. До большевистского переворота его бессменным председателем был А. И. Введенский. Затем, после временного запрета, общество возглавляет Э. Л. Радлов. Помимо участия в издании журнала «Вопросы философии и психологии», Философское общество выпускает «Труды», в которых печатаются переводы сочинений Аристотеля, Беркли, Мальбранша, Гельвеция, Фихте, Гегеля, а также «Философский ежегодник» и журнал «Мысль» (вышло четыре номера).

Все эти издания отнюдь не стремились следовать исключительно в фарватере «одного флага». На их страницах печатались представители разнородных философских убеждений – и логицисты, и интуитивисты, и антропологи, и феноменологи. В своём единстве они представляли целостное движение *русского идеализма*, начавшего всё более оказывать влияние на общие тенденции развития западноевропейской философии.

б) *Логицизм*. Русская философия, никогда особо не выказывавшая пристрастия к гносеологии, оставалась в принципе равнодушной и к философии Канта. По Соловьёву, первичная форма цельного знания есть умственное созерцание, интуиция, открывающая субстанциональность вещей. В сознании идея субстанциональности закрепляется благодаря вере; поэтому без веры всё познание «разрешилось бы в ряд безразличных состояний нашего сознания, из которых ни одно не могло бы быть более действительным или более истинным, чем другое,

<sup>1</sup> Гром Н.Я. О задачах журнала // Вопросы философии и психологии. 1890. Кн. 1. С. XVIII.

<sup>2</sup> Гром Н.Я. Ещё о задачах журнала // Там же. 1891. Кн. 6. С. VI.

так что сами задачи знания и самый вопрос об истине лишились бы всякого смысла»<sup>1</sup>. Соответственно, вера обуславливает и возможность философии как метафизики.

Против соловьевского мистицизма решительно выступает *А. И. Введенский (1856–1925)*, руководствуясь принципами кантовского критицизма (по его терминологии – логицизма). Для него философия – это, прежде всего, «научно переработанное при помощи теории познания (или гносеологии) мировоззрение»<sup>2</sup>. При таком подходе она превращается в систему правильных умозаключений, определённых законами логики. Их Введенский разделяет на естественные и нормативные. Первые «действуют сами собой, независимо от нашего умысла и даже вопреки нашему желанию»<sup>3</sup>. Таковы, на его взгляд, законы тождества и исключённого третьего. Напротив, нормативные законы утверждаются вследствие нашего воления, и при частом повторении они становятся привычкой нашего ума. Примером последних служит государственное право. В логике же это закон достаточного основания. Вместе с тем, по мнению Введенского, все три указанных закона демонстрируют лишь направленность мышления, не затрагивая его содержательной сущности, т. е. вопроса об истине и заблуждении. Их единственная задача – определение путей достижения правильного умозаключения, а умозаключение уже подлежит ведению закона противоречия. Его анализ составляет сердцевину философской теории Введенского.

Закон противоречия, как показывает русский мыслитель, носит двойственный характер, охватывая одно-

---

<sup>1</sup> Цит. по кн.: *Эри В.Ф. Гносеология В. С. Соловьёва // Сборник статей о В. Соловьёве. Брюссель, 1994. С. 228.*

<sup>2</sup> *Введенский А.И. Что такое философский критицизм? // Он же. Статьи по философии. СПб., 1996. С. 13.* – «Философия начинается тогда, – отмечает он в другом месте, – когда возникает такое воззрение, которое человек сознаёт за созданное им самим познание... Не всякое, созданное самим человеком и признаваемое им за своё созданное, входит в философию, а только знание, которое обусловлено взглядами на природу познания» (Цит. по ст.: *Малинов А.В. А. И. Введенский как историк философии // Александр Иванович Введенский и его философская эпоха. К 150-летию со дня рождения. СПб., 2006. С. 37.*)

<sup>3</sup> *Введенский А.И. Новое и лёгкое доказательство философского критицизма // Он же. Статьи по философии. С. 24.*

временно уровень представления и уровень мышления. Будучи оба формами психического переживания, они тем не менее лежат в разных его полюсах. Это «с полной ясностью обнаруживается в том, что мы можем мыслить и то, чего не в силах представить, хотя бы самым смутным образом»<sup>1</sup>. Например: духовные сущности – Бог, душа и т. п. Следовательно, мышление действует двояким образом: с одной стороны, оно направлено на переработку результатов представлений, а с другой – на изобретение «фетишей» ума, сотворение неких «воображаемых образов» о так называемых «вещах в себе». В первом случае мы имеем дело с действительным знанием (таковы математика, естествознание), а в другом – с попытками обоснования метафизики в пределах разума.

Философия, по мнению Введенского, тоже должна оставаться в сфере представлений, ибо не может быть никакого знания о трансцендентном, находящемся за пределами опыта, представлений. Вслед за Кантом он признаёт «вещи в себе» абсолютно непознаваемыми сущностями. В отношении их невозможно никакое логическое доказательство – ни в положительном, ни в отрицательном смысле. Бытие «вещей в себе» – это некая умопознаваемая реальность, которая сохраняется, удерживается только верой. Вера и является источником метафизики. Вот почему «логически непозволительно считать знанием какую бы то ни было метафизику; зато логически позволительно исповедовать *любую* метафизику в виде веры без всяких опасений, что она будет опровергнута знанием»<sup>2</sup>.

Таким образом, полагает Введенский, устанавливается безусловность того факта, что знание, ограниченное сферой представлений, порождается доказательной силой мышления, т. е. логикой. Там, где не действует логика, невозможно самоопределиться в контексте гносеологической оппозиции: «истина – заблуждение». А это приводит либо к отказу от познания, либо к утверждению

---

<sup>1</sup> Там же. С. 29.

<sup>2</sup> Там же. С. 42.

веры. В соединении этих двух моментов он и видел главный просчёт русской философии.

Среди других немногих русских кантианцев выделяется и имя *И. И. Лапшина (1870–1952)*, ученика Введенского. В своей докторской диссертации «Законы мышления и формы познания», защищённой им в Петербургском университете в 1906 г., он также выстраивает свою концепцию в рамках критической философии, выдвигая на первое место гносеологическую проблематику.

Во-первых, Лапшин пытается ответить на вопрос: «Вправе ли мы пользоваться законами мышления помимо всяких данных теории познания и распространять эти законы на “вещи в себе”?»<sup>1</sup>. Опираясь на кантовское различение аналитических и синтетических суждений, он утверждает, что законы мышления не применимы к «вещам в себе», но могут быть распространены на явления, подчиняя тем самым чувственный опыт законам явления. Именно на этом тезисе строится его доказательство о невозможности метафизики как науки. Зеньковский по этому поводу отмечает: «У Лапшина нет ни малейшего вкуса к метафизике, нет и потребности в ней. Это настоящее отречение от метафизики... За метафизикой чуждятся ему неподвижные догматы, стесняющие свободную мысль; всякое «трансцендентное бытие» внушает ему почти суеверный страх»<sup>2</sup>. Чистейшим воплощением метафизики он вслед за Шопенгауэром признавал богословие.

Во-вторых, Лапшин исследует отношение сознания к формам познания. На его взгляд, хотя форма познания определяет содержание сознания, однако это «содержание не сводимо к его формам», вследствие чего оказывается правомерным признание «чужого я», или «множественности сознаний»<sup>3</sup>. При этом для него принципиально неприемлема идея «трансцендентности чужого я»: её он ставит на одну доску с идеей существования «вещей в

<sup>1</sup> *Лапшин И.И.* Законы мышления и формы познания. СПб., 1906. С. 10.

<sup>2</sup> *Зеньковский В.В.* История русской философии. В 2 т. Т. 2. Париж, 1989. С. 229.

<sup>3</sup> *Лапшин И.И.* Законы мышления и формы познания. С. 253.

себе». Вместо этого предлагается рассматривать «чужое я» в аспекте «имманентного представления о плюрализме сознаний», разделённых друг с другом индивидуальностью «вчувствований», т. е. переноса своей психики на изображаемые предметы. Это и делает каждое мыслящее существо «гносеологическим субъектом», охваченным «имманентной точкой зрения на мир»<sup>1</sup>.

Философия имманентизма Лапшина явилась своего рода переосмысленной версией кантовского критицизма.

в) *Интуитивизм*. На кафедре философии Петербургского университета, возглавлявшейся Введенским, сотрудничали также Лосский и Франк, сторонники соловьёвского направления русского идеализма.

Свой вариант «русского интуитивизма» создаёт *Н. О. Лосский (1870–1965)*, связывая с ним перспективы окончательного «преодоления критицизма»<sup>2</sup>. Отмечая, что, согласно Канту, мы познаём только явление, которое и служит содержанием нашего знания, Лосский констатирует: познание для Канта во всех своих элементах и в целом есть исключительно интеллектуальный процесс, направленный на то, чтобы «сложить знание, и вне этой цели не имеющий никакого смысла»<sup>3</sup>. Тем самым, на его взгляд, он «обедняет» мир, лишает его красочности и содержания. Реальность оказывается чем-то совершенно посторонним самому знанию. Но тогда откуда берётся сознание того, что вне меня нечто живёт и действует? Каким образом материал моих представлений, возникающий из ощущений и составляющий единственный предмет моего познания, разделяется «на две сферы – на

<sup>1</sup> Там же. С. 87.

<sup>2</sup> С этой целью он переводит даже «Критику чистого разума» (1907). Ранее трактат Канта уже переводился дважды – М. И. Владиславлевым (1867) и Н. И. Соколовым (1897). Однако ни один из этих переводов не удовлетворял Лосского: стиль первого казался ему столь же громоздким, «как и стиль самого Канта»; второй же, по его мнению, изобилует ошибками, «ибо переводчик не был ни знатоком философии, ни немецкого языка» (*Лосский Н.О.* История русской философии. М., 1991. С. 212).

<sup>3</sup> *Лосский Н.О.* Обоснование интуитивизма // Избранное. М., 1991. С. 119. – Этот трактат Лосского выходит в свет в 1906 г.; до этого он в течение двух лет печатался в журнале «Вопросы философии и психологии». Книга быстро получила широкую известность и была переведена на немецкий (1908) и английский (1919) языки.

мир я и мир не-я, на мир внутренний и мир внешний?»<sup>1</sup>. Ответ на вопрос Лосский видит в том, чтобы признать, что мир «даётся» нам в опыте «целиком, вместе со всею необходимостью своей природы». Тогда не только внешний, но и внутренний опыт приобретает объективный характер, а следовательно, и переживания внутреннего опыта в такой же мере становятся источником объективных суждений, как и переживания внешнего опыта. Мир входит целостно в наше суждение, которое и демонстрирует необходимость самой действительности, органической и функциональной связи между всеми её сторонами. Поэтому «познаваемая вещь, наличная в суждении, не может отделаться от своей природы»<sup>2</sup>, она «вечно остаётся тем же самым, тождественным себе, и общеобязательность суждения есть не что иное, как выражение этой вечной неотменимости мира, хотя бы он и отошёл в область прошлого»<sup>3</sup>.

Это обуславливает незыблемость онтологического начала, приводящего к интуитивистской гносеологии. На её основе Лосский проводит анализ системы знания. Она включает три элемента: познающее я, содержание (любое нечто) и отношение между я и содержанием. При этом я – сознающее, содержание – познаваемое. На его взгляд, совершенно ложным является мнение, «будто я и внешний мир могут вступать в отношения друг с другом не иначе, как путём *причинного* воздействия друг на друга»<sup>4</sup>. Здесь имеет место другое, а именно «обладание», т. е. такой познавательный акт, когда субъект наблюдает объекты в «подлиннике», в их объективной данности. Это обладание Лосский называет созерцанием, или непосредственным восприятием, или интуицией. Само же соотношение субъекта и мира обозначается термином «гносеологическая координация». «Слово «координация» для обозначения этого отношения, – пишет он, – удобно тем, что оно подчёркивает отсутствие подчинения (суборди-

---

<sup>1</sup> Там же. С. 125.

<sup>2</sup> Там же. С. 228.

<sup>3</sup> Там же. С. 229.

<sup>4</sup> Лосский Н.О. Введение в философию. 2-е изд. Пг., 1918. С. 259.

нации) между содержанием субъекта и объекта, которое допускают в двух противоположных формах индивидуалистический эмпиризм Локка и критицизм Канта, поскольку, по Локку, объект есть причина возникновения ощущений в душе познающего субъекта, а по Канту, наоборот, объект создаётся познавательной деятельностью субъекта»<sup>1</sup>. Ввиду интуитивной природы всякого знания (как о внутреннем мире, так и внешнем) отпадает и основание утверждать, что содержание знания непременно *чувственно*, состоит из ощущений. Реально процесс познания складывается из следующих моментов. Сначала познающий субъект должен осуществить, кроме концентрации внимания, ещё акт мысленного сопоставления (сравнения) «данного» содержания сознания с другими содержаниями, т. е. произвести действие различения и отождествления. Это коротко можно определить как «процесс дифференцирования действительности путём сравнения»<sup>2</sup>. Так создаётся образ познаваемого объекта, который далее вносится в горнило мышления, преобразующего познаваемый объект в форму суждения. В суждении высказывается то, что имеет значение истины. Следовательно, «мышление (т. е. созерцание, сопутствуемое анализом, достигаемым путём сравнения) может приводить *только к истине* и никогда не даёт заблуждения, так как *само* объективное содержание субъекта суждения не может «потребовать» ничего, что с ним не связано функциональной зависимостью»<sup>3</sup>. Заблуждение же есть всегда результат неумышленной, безотчётной замены мышления какими-либо другими деятельностями сознания, например, фантазированием. Основные свойства истины: а) общеобязательность; б) тождественность; в) вечность. Это делает её причастной к сфере идеальных, абсолютных сущностей. Лосский слишком очевидно демонстрирует свою приверженность к философии платонизма.

---

<sup>1</sup> Там же. С. 261.

<sup>2</sup> Там же. С. 269.

<sup>3</sup> Там же. С. 286–287.

В целом интуитивизм, согласно Лосскому, содержит следующие основные черты. Во-первых, это отрицание какого бы то ни было раскола между знанием и бытием: всякое познаваемое бытие имманентно знанию. Во-вторых, интуитивизм отвергает кантовский феноменализм, т. е. учение о том, что вещи суть явления, создаваемые процессом знания. В-третьих, он признаёт, что «именно нечувственные элементы восприятия внешнего мира (априорные формы Канта, врождённые идеи рационалистов и т. п.) наиболее независимы от познающего индивидуума, как психофизического целого»<sup>1</sup>. Наконец, в-четвёртых, интуитивизм допускает бытие общего, как одного из видов идеального бытия, т. е. бытие Абсолюта, Бога.

Все эти черты, на его взгляд, легко прослеживаются в русской философии. Уже славянофилы высказали мысль «об интуитивном непосредственном созерцании объектов как таковых в себе»<sup>2</sup>. Однако, характеризуя интуитивное созерцание, они «воспользовались вводящим в заблуждение термином “вера”», полагая, что «религиозная вера есть наиболее совершенная форма познания»<sup>3</sup>.

Но вера есть иррационалистический, или «слепой» интуитивизм. На ней славянофилы основали своё учение о «живом знании», заключавшем идею *соборности*, т. е. «единства во множестве». Для разработки же целостной теории познания одной этой идеи недостаточно; необходимо дополнить её «теорией об онтологической структуре личности и мира, конечном идеале, связи между Богом и миром и т. д.», что «придаст большую ценность рациональному и систематическому аспекту мира»<sup>4</sup>. Первый сознательный шаг в этом направлении делает Соловьёв. В заслугу последнему Лосский ставит то, что он вывел познание за пределы чисто субъективного мышления, распространив интуитивизм на «область существующего единства всего того, что есть, т. е. Абсолюта»<sup>5</sup>. Стало ясно, что человеческий разум обладает методом и средствами

---

<sup>1</sup> Там же. С. 289.

<sup>2</sup> Лосский Н.О. История русской философии. С. 513.

<sup>3</sup> Там же. С. 514.

<sup>4</sup> Там же. С. 59, 233.

<sup>5</sup> Там же. С. 130.

для плодотворного сочетания учений о высших и низших структурах бытия «в одно единое целое», приводя познание «не только к религиозному, но и к христианскому мировоззрению»<sup>1</sup>. Влияние Соловьёва сказалось на интуитивистской методологии Флоренского, Бердяева, Франка.

С ним же связывает Лосский и свой интуитивизм, отличая его от интуитивизма Бергсона. Для Бергсона реальное бытие, т. е. всё, что дано в форме пространства и времени, иррационально, тогда как «Лосский, – пишет о себе сам философ, – считает рациональную, систематическую структуру бытия существенной стороной реальности, наблюдаемой путём интеллектуальной интуиции»<sup>2</sup>. Но поскольку реальное бытие, по мнению Лосского, может возникнуть и получить систематический характер только на основе идеального бытия, то познание последнего совершается с помощью мистической интуиции.

Однако различие интеллектуальной и мистической интуиций в большей степени формально, ибо им в равной мере свойственно дискурсивное мышление, которое является не противоположностью интуиции, а её разновидностью. Кроме того, познавательный акт включает в себя также способность к эстетическому созерцанию. Интеллектуальная интуиция и эстетическое созерцание образуют в совокупности мистический религиозный опыт, служащий общегносеологическим пространством всякой умозрительной теории, в том числе теологии. В религиозном опыте Бог раскрывает себя не только как абсолютную полноту бытия, но и как высшую, абсолютно совершенную ценность. Поэтому интуитивистская гносеология не может обойтись без аксиологии, без возвышения ценностного критерия, обусловленного эстетической компонентой религиозного познания. Лосский надеялся, что таким образом русская философия сможет вырваться «из тупика имманентности, в который она зашла, следуя путём Канта и Юма»<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> Там же. С. 143–144, 131.

<sup>2</sup> Там же. С. 323.

<sup>3</sup> Левицкий С.А. Очерки по истории русской философии // Он же. Соч. В 2 т. Т. 2. М., 1996. С. 333–334.

Ещё больший уклон в мистицизм выказывает интуитивизм *С. Л. Франка (1877–1950)*. В 1915 г. он издаёт книгу «Предмет знания», которую защищает в Петербургском университете в качестве магистерской диссертации. Вынесенные им на публичный диспут тезисы состояли из пяти пунктов:

«1. Знанию присуща основная двойственность между “предметом” и “содержанием”. Предмет и содержание знания не совпадают с подлежащим и сказуемым суждения ни в психологическом, ни в логическом смысле этих терминов.

2. Сущность знания может быть выражена в символической формуле “X есть А” (“некто обладает таким-то содержанием”), причём X есть предмет, А содержание знания. Все основные проблемы теории знания заключены в загадках, таящихся в этой формуле.

3. Природа знания, выраженная в указанной формуле, свидетельствует: а) что нам некоторым образом известно или доступно неизвестное (X), бытие, лежащее за пределами знания; б) что познанное содержание необходимо мыслится как принадлежность этого, запредельного знанию, бытия.

4. Это равносильно признанию трансцендентности всякого знания. Всякое знание говорит не об имманентном содержании переживания, а о трансцендентном переживанию предмете. Анализ основных типов знания, в том числе с максимумом имманентности, подтверждает этот вывод.

5. В разрешении загадки трансцендентного предмета намечается ряд типических основных направлений: а) наивный дуалистический реализм (теория отображения); б) субъективный идеализм типа теории Беркли; в) субъективный идеализм кантовского типа; г) объективный идеализм, или имманентный объективизм; д) трансцендентный объективизм (имманентный реализм)<sup>1</sup>.

Сам Франк перспективными считает два последних направления: объективного идеализма и трансцендентного объективизма. Однако ни то, ни другое ещё «недостаточно». Объективный идеализм просто сводит трансцендентное к имманентности, отчего предмет знания оказывается не самодовлеющей реальностью, а лишь производным «от общей природы сознания или знания»<sup>2</sup>. Напротив, трансцендентный объективизм, подчёркивая, что в знании мы имеем отношение сознания к трансцен-

<sup>1</sup> Франк С.Л. Тезисы магистерской диссертации // Русская философия: философия как специальность в России. Справ.-информ. изд. В 2 вып. Вып. 1. М., 1992. С. 157–158.

<sup>2</sup> Франк С.Л. Предмет знания. Об основах и пределах отвлечённого знания // *Он же*. Предмет знания. Душа человека. СПб., 1995. С. 169.

дентному, к «самому предмету» во всей его независимости от «нашего сознания», вместе с тем совершенно не уясняет того, каким образом у нас складывается такое содержание знания, которое по своему смыслу логически предшествует знанию и обосновывает его. Выход Франку видится в создании теории абсолютного реализма, рассматривающего отдельный предмет знания как производное от бытия вообще. Это делает его трансцендентным сознанию как «временному потоку», поскольку тогда он разделяет «сверхвременность абсолютного бытия», а значит не «творится» знанием, не служит моментом в строении знания, но «существует в себе и лишь улавливается в знании»<sup>1</sup>. Таким образом, предмет знания, согласно Франку, тождествен Абсолюту как некоему универсальному всеединству, обладающему «металогической природой» и подлежащему исключительно интуитивному ведению.

Отсюда выводится и задача смыслоискания. Если Абсолют есть «непостижимое», то и интуиция в большей степени склоняется в сторону веры. Соответственно, мировой смысл, смысл жизни никогда не может быть осуществлён во времени, ни вообще приурочен к какому-либо времени: «он или *есть* – раз навсегда! или уже его *нет* – и тогда тоже – раз навсегда!»<sup>2</sup>. Смысл жизни не связан ни с какой человеческой деятельностью; он лежит «вне всяких частных, земных дел». Он порождается единственно сознанием нашей причастности к высшему и абсолютному благу, каковым является Бог. «Жизнь в благе» – вот цель наших стремлений, заявляет Франк. Однако для достижения этого необходима уверенность в существовании самого Бога. Поскольку мир своей бессмысленностью не позволяет умозаключать о его бытии, то человеку остаётся лишь уповать на «сердечное знание», т. е. интуицию-веру. Сердечное знание и открывает реальность Бога, не нуждающегося ни в какой «логической очевидности». Обретение веры означает *осмысление* жизни, придание ей законченности и гармонии. «Жизнь

<sup>1</sup> Там же. С. 172.

<sup>2</sup> Франк С.Л. Смысл жизни // Вопросы философии. 1990. № 6. С. 81.

в Боге» очищает людей от «греховности» тварного мира, сообщает им сознание внутренней, интимной общности, *соборности*, основанной на врождённой потребности смысла и блага. Морализаторство Франка сближает его со славянофилами, также ставившими смыслоискание в разряд высших религиозных ценностей.

*Лекция двадцатая*

ФИЛОСОФСКИЕ ТЕЧЕНИЯ  
«РУССКОГО ДУХОВНОГО РЕНЕССАНСА».  
ЧЕЛОВЕК И ЕГО СОЗНАНИЕ

а) *Антропологизм*. Развитие антропологического принципа в русской философии, совершившееся первоначально в рамках «естествоведения», на рубеже XIX–XX вв. принимает религиозно-идеалистическое направление. Этим оно обязано *В. И. Несмелову (1863–1937)*, профессору Казанской духовной академии, автору двухтомного трактата «Наука о человеке» (1898, 1903).

Поглощённый всецело проблемой богопознания, он признаёт, что никакое религиозное сознание невозможно объяснить исключительно из него самого, без привлечения человеческой личности. «Все представления и понятия человека о Боге, – пишет он, – несомненно создаются самим человеком, и даже сам Бог не может вложить в сознание человека готовое понятие о себе, потому что такое понятие, как не-человеческое, никогда бы не могло служить содержанием человеческого мышления»<sup>1</sup>. Несмелов не скрывает, что на эту мысль навело его изучение Фейербаха, который, по его мнению, дошёл в познании человека только «до середины», нимало не догадавшись, что в самом же человеке заключено и доказательство действительного существования «другого бытия, кроме физического»<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Несмелов В.И. Наука о человеке. В 2 т. Т. 1. Казань, 1994. С. 248.

<sup>2</sup> Там же. С. 261.

В подтверждение сказанного выставляется гносеологическая аргументация. Для нашего мышления, рассуждает казанский профессор, объектами познания равно служат и предметы внешнего мира, и факты нашей собственной внутренней жизни, и даже все продукты самого мышления. Следовательно, познающее мышление совершенно не знает психологического закона противоположности объективного и субъективного. Для него вполне обычна ситуация, когда *нечто*, выступая объектом мышления, одновременно является и *наличным составом* мышления.

Это «разрушение» противоположности объективного и субъективного, трансцендентного и имманентного позволяет говорить о том, что не только факты внутренней жизни, но и все реальные вещи объективного мира даются мышлению в форме чистого созерцания, минуя показания органов чувств. Мы судим о реальности объективного бытия не на основании ощущений, которые представляют собой лишь «субъективные явления сознания», а в силу его *непосредственной* данности мышлению, т. е. интуитивно. А раз так, значит мышление чисто интуитивно выделяет представление о неведомом безусловном начале бытия, находящем фактическое дополнение и логическое определение в непосредственном сознании и познании человеком своей собственной реальной идеальности<sup>1</sup>.

Здесь подразумевается не идеализация личностью самой себя, а осознание присутствия в ней идеального как такового, не имеющего никакого предметного, вещного аналога. Это идеальное и есть ступень логического восхождения в познании Абсолюта. Следовательно, поясняет Несмелов, «мы не просто лишь имеем в нашем уме субъективную идею о Боге, но мы сами с безусловными свойствами в нашей условной природе объективно представляем из себя *предметные идеи, реальные образы Бога*»<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> См.: Там же. С. 264–268.

<sup>2</sup> Несмелов В.И. Вера и знание с точки зрения гносеологии. Казань, 1913. С. 66.

Это учение, названное в честь автора «несмеловским доказательством бытия Божия»<sup>1</sup>, коренным образом изменяет религиозную «картину человека», превращает его в своего рода «боготворца», «богосоздателя». Оно отражает «ренессансное» восприятие перспектив развития русского православия, выводя его на уровень антропологизированной теологии.

Первым это хорошо понял *Н. А. Бердяев (1874–1948)*, нашедший в Несмелове яркое выражение экзистенциальной направленности русской философии. Им двигало убеждение, что «на почве исторического православия, в котором преобладал монашески-аскетический дух, не была и не могла быть раскрыта тема о человеке»<sup>2</sup>. Этим объясняется его негативное отношение к «старой омертвелой церкви». Бердяев ратует за обновление «религиозных начал» христианства, основанном на «свободе и творческом порыве»<sup>3</sup>. Оно должно от формальной теодицеи перейти к реальной антроподице. В принципе это было своеобразным переложением идей ницшеанства, весьма сильно захватившего воображение раннего Бердяева. Но путь к созданию новой христианской антропологии открывается ему лишь благодаря Несмелову. Несмелов, констатирует Бердяев, идёт к богопознанию не «от *понятия* Бога», а «от *факта* человеческой природы», «он *антропологически* показывает бытие Бога», «решительно и победоносно» отвергая «механическое понимание откровения как чего-то внешнего и чуждого внутренней природе самой человеческой личности»<sup>4</sup>. Обоснованию философской антроподице посвящены многие его работы, в частности: «Смысл творчества» (1916), «О назначении человека. Опыт парадоксальной этики» (1931),

---

<sup>1</sup> Митрополит Антоний (Храповицкий). Новый опыт учения о богопознании // *Он же*. Новый опыт учения о богопознании и другие статьи. СПб., 2002. С. 5–20.

<sup>2</sup> Бердяев Н.А. Русская идея. Основные проблемы русской мысли XIX века и начала XX века // Мыслители русского зарубежья: Бердяев, Федотов. СПб., 1992. С. 121.

<sup>3</sup> Бердяев Н.А. Новое религиозное сознание и общественность. СПб., 1907. С. XXIII.

<sup>4</sup> Бердяев Н.А. Опыт философского оправдания христианства (О книге В. Несмелова «Наука о человеке») // Несмелов В. И. Наука о человеке. Т. 1. С. 34–35.

«О рабстве и свободе. Опыт персоналистической философии» (1939), «Опыт эсхатологической метафизики. Творчество и объективация» (1941) и др. Эти работы доставили ему широкую известность и влияние в западноевропейской философии.

Антроподицея, согласно Бердяеву, это «третье антропологическое откровение», возвещающее о наступлении «творческой религиозной эпохи». Оно упраздняет откровение Ветхого и Нового завета: перед ним «христианство так же мертвеет и коснеет... как мертвел и коснел Ветхий завет перед явлением Христа»<sup>1</sup>. Но третьего откровения нельзя просто ждать; оно должно свершиться усилиями самого человека: это будет дело его свободы и творчества. Творчество не оправдывается и не допускается религией; оно само есть религия. Его цель – искание смысла бытия, который лежит за пределами мировой данности. Творчество означает «возможность прорыва к смыслу через бессмыслицу», «переход от небытия к бытию, т. е. творение из ничего»<sup>2</sup>. Смысл есть ценность, и потому ценностно окрашено всякое творческое стремление. Творчество созидает особый мир, оно сходно с актом боготворения, уподобляет человеку Создателю всего сущего, Богу.

Раскрывая идею творчества, Бердяев на первый план выдвигает, прежде всего, гносеологический аспект. Творчество есть форма объективации познавательной способности человека. В данном контексте рассматривается вопрос о взаимосвязи субъекта познания и человека. Философ считает, что немецкий идеализм неправомерно подменил проблему человека как познающего субъекта проблемой трансцендентального сознания (Кант) или мирового духа (Гегель). Вследствие этого познание утратило человеческое содержание, превратившись в чисто божественный акт, действие абсолютного разума. Человеческое сознание ограничивается только сферой психи-

---

<sup>1</sup> Бердяев Н.А. Смысл творчества. Опыт оправдания человека // *Он же*. Философия свободы. Смысл творчества. М., 1989. С. 388.

<sup>2</sup> Бердяев Н.А. Моё философское мирозерцание // Н. А. Бердяев: *pro et contra*. Антология. Кн. 1. СПб., 1994. С. 25.



ческого, в которой нет места ни логическому, ни трансцендентному. Оттого субъект познания в немецком идеализме в высшей степени активен, он даже создаёт мир, а человек пребывает в коснении, лишь исполняя «веления трансцендентального сознания»<sup>1</sup>. Вырваться из этой односторонности позволяет идея богочеловечества, объединяющая два начала – божественное и человеческое. Тем самым удостоверяется, что человек укоренён в бытии изначально, до всякого познавательного акта, и что поэтому бытию противостоит не сознание, не субъект, «а целостный человек... данный во внутреннем своём существовании»<sup>2</sup>. Положение меняется с грехопадением, когда в человеке обнаруживается превалирование природного, телесного начала. Желание восстановить в себе «падший образ» развивает познавательную способность, которая и проявляется в разных формах объективации. На ранней её стадии объект познания находится вне внутреннего существования субъекта, т. е. пребывает в качестве сотворённой природы. На следующей ступени объективация распространяется на область социального, причём, согласно Бердяеву, отсюда «может проливаться свет на весь процесс объективации, которая неизбежно есть социализация»<sup>3</sup>. С этого момента человек как бы извлекается из погружения в объективированное бытие и вновь возвращается в стихию первоначальной экзистенции, становится экзистенциальным субъектом, который уже «сам объективирует, вследствие своего пребывания в падшем мире»<sup>4</sup>. Это значит, что им движет теперь не одна жажда познания, но и жажда деятельности, творчества, пробуждающего в нём сознание своего богоподобия, личности. «Никакие понятия об объективированном мире, – отмечает Бердяев, – не раскрывают ценностей жизни, смысла жизни. Тайна существования, в которой раскрывается смысл жизни, есть совпадение подлежащего и сказуемого: «Я» есмь, другое «Я» есть, Бог есть, Божий

<sup>1</sup> Бердяев Н.А. Я и мир объектов. Опыт философии одиночества и общения. Париж. 1934. С. 37.

<sup>2</sup> Там же. С. 40.

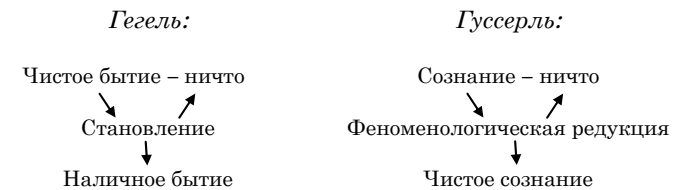
<sup>3</sup> Там же. С. 58.

<sup>4</sup> Там же.

мир есть». Царство существующего есть царство индивидуального, в нём нет общего, нет абстрагирования и это раскрывается в субъекте, в экзистенциальном субъекте, а не в объекте»<sup>1</sup>. Бердяев *дуализирует* сущность человека, отделяя природное в нём как начало познающее от экзистенциального как начала творческого и свободного. Сознание свободы, которая добытийна и предшествует даже творению Бога, возводит человека на гребень творчества, открывая рождение нового «антропологического откровения».

Очерчивая круг источников, формировавших его философские воззрения, Бердяев, кроме Дунса Скота, Якоба Бёме, Канта и Мен де Бирана, особо выделяет Достоевского, признавая его непосредственным предшественником «своей мысли, своей философии свободы»<sup>2</sup>.

б) *Феноменологическое направление*. На почве интуитивизма русская «ренессансная» философия сближается с *гуссерлианством* – одной из последних систем немецкого идеализма, претендовавшей на установление «подлинной адогматической философской науки»<sup>3</sup>. По характеру тематизации проблем и категориальной структуре оно весьма напоминает гегельянство, только с обратным значением. Это легко прослеживается в схематическом выражении.



Содержательно здесь вполне соотносятся следующие категориальные пары: чистое бытие – чистое сознание; становление – феноменологическая редукция; наличное бытие – сознание. Неудивительно, что гуссерлианство и

<sup>1</sup> Там же. С. 60.

<sup>2</sup> Бердяев Н.А. Самопознание. Л., 1991. С. 279.

<sup>3</sup> Яковенко Б.В. Философия Эд. Гуссерля // *Он же*. Мошь философии. СПб., 2000. С. 584.

воспринималось нередко сквозь призму гегельянства, определявшего акценты в истолковании феноменологической философии.

Согласно Гуссерлю, феноменология, следуя исключительно интуиции, даёт описание трансцендентально чистого сознания. Но для этого оно должно сбросить с себя бремя зависимости от «реальности». Чистое сознание во всех отношениях имманентно и представляет собой «абсолютное бытие в том смысле, что оно принципиально *nulla "re" indiget ad existendum* (не нуждается ни в какой «вещи» для существования)»<sup>1</sup>. Очищение сознания совершается с помощью феноменологической редукции, состоящей в том, что «в скобки» помещается «весь мир вещей, живых существ, людей, включая и нас самих»<sup>2</sup>.

Феноменологическая редукция – это не просто абстрагирование «от вещей», но именно «выключение» вещиности из состава суждений, т. е. низведение сознания до чистого «я». Однако Гуссерль далеко не последователен, и признаёт, что нельзя «без конца и края выключать трансценденции»; в противном случае, хотя и останется чистое сознание, но уже не будет никакой возможности для его научной дескрипции. Поэтому он, с одной стороны, сводит сознание к переживанию, а с другой – удерживает в нём формальную логику, которая не только «формулирует понятия и тезисы» относительно смысла

---

<sup>1</sup> Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. М., 1994. С. 9.

<sup>2</sup> Там же. С. 13. – Более обстоятельно смысл феноменологической редукции Гуссерль разъясняет так: «С самого начала само собой разумеется, что вместе с выключением природного мира со всеми его вещами, живыми существами, людьми из нашего поля суждений выключаются также и все индивидуальные предметности, конституирующиеся благодаря оценивающим и практическим функциям сознания, – всевозможные культурные образования, произведения технических и изящных художеств, наук (в той мере, в какой они входят в рассмотрение не как единства значимости, а именно как культурные факты), эстетические и практические ценности любого вида, равным образом, разумеется, и реалии такого рода, как государство, нравственность, право, религия. Тем самым подлежат выключению из сферы наших суждений все науки о природе и о духе вместе со всем составом своих познаний – они подлежат выключению именно как науки, нуждающиеся в естественной установке» (Там же. С. 33–34).

предметов, но и включает в своё ведение «любое чистое переживание»<sup>1</sup>.

Таким образом, оказывается, что феноменологическая редукция ограничивается искусственно, и притом именно с целью создания науки о чистом сознании.

Не менее проблематично и понимание чистого сознания как переживания. Всякое переживание *интенционально*, т. е. на что-то направлено. Следовательно, оно вовсе не онтологично, вопреки утверждению Гуссерля, но исполнено психологизма, преодолеть который и пытается феноменологическая философия.

Правда, Гуссерль отделяет чистое сознание от реальности «пропастью смысла», но и это не позволяет удерживать его в абсолютной бытийности, поскольку и смысл – это «интенциональный объект», создающий «объективный полюс» трансцендентального субъекта – «чистого Я». После этого понятно, почему Гуссерль раздваивается между интуицией и формальной логикой: первая нужна ему для общей констатации безусловной наличности чистого сознания, вторая – для раскрытия структуры и способа функционирования этого сознания.

Невозможность соединить эти две гносеологические процедуры обусловила крайнюю уязвимость гуссерлианства, чем не преминули воспользоваться русские интуитивисты. Их упреки можно резюмировать в трёх основных тезисах: а) феноменология оставляет в стороне вопрос о реальном бытии предмета вне отношения к смыслу направленного на него акта<sup>2</sup>; б) она не выходит за пределы чисто психологического исследования, ибо остаётся на почве непосредственного переживания, т. е. психического в первичной данности<sup>3</sup>; в) невозможно никакое феноменологическое описание в «чистом виде», поскольку в него так или иначе входит теория<sup>4</sup>.

---

<sup>1</sup> Там же. С. 38.

<sup>2</sup> Франк С.Л. Предмет знания. С. 103.

<sup>3</sup> Яковенко Б.В. Философия Эд. Гуссерля. С. 623.

<sup>4</sup> «Чистое описание вообще *nonsens*, – пишет Яковенко, – ибо всякий акт познания, по словам самого Гуссерля, имеет определённую тенденцию (интенцию) и заключает в себе, стало быть, категориальные формы» (Там же. С. 624).

в) *Г. Г. Шпет (1879–1937)*. Разрубить «гордые узлы» гуссерлианства берётся Шпет, один из русских учеников «отца феноменологии». В 1914 г. он издаёт в Москве трактат «Явление и смысл», в котором не только раскрываются сущностные черты нового учения, но и показываются перспективные возможности его разработки.

В первую очередь Шпет затрагивает вопрос об интенциональности, сознавая его нерешённость у Гуссерля именно в контексте взаимосвязи идеального и чувственного. В ней он выявляет два самостоятельных значения: во-первых, собственно интенцию *чего-то* или *на что*, т. е. соотносённость переживания с «предметом»; во-вторых, «интенциональный объект», закрепляющий состав переживания. Интенция сама по себе пассивна, в ней нет ничего общего с волюнтаристическим пониманием «акта» описания как проведения определённой тенденции.

Возражая Яковенко, Шпет заявляет: интенция не есть тенденция. Она «не образует понятия», и «имеет дело только с *данным*, как таким, которое «находит» (*Vorgefundenes*)»<sup>1</sup>. Словом, интенция вполне иррациональна и не сопряжена ни с каким значением или смыслом. Что касается интенционального объекта, то это – сфера смысла, составляющего содержание сознания.

Тут Шпет весьма сильно расходится с Гуссерлем. С его точки зрения, смысл есть центральное понятие феноменологии. Движение сознания к нему может быть представлено как переход от *данности* к *явлению*, далее посредством эйдетической установки к *сущности* и затем к предметному смыслу, или *энтелехии*.

В энтелехии претворяется внутренний смысл предмета, «его интимное» (смысл для себя, «für sich»). Наличие в предмете внутреннего смысла обеспечивает человеку «чувство собственного места в мире и всякой вещи в нём»<sup>2</sup>. И это потому, что энтелехия вносит осмысленность в бытие, чем оно не только констатируется, но и оправдывается. С этой точки зрения, ноэматическим коррелятом

<sup>1</sup> Шпет Г.Г. Явление и смысл. Феноменология как основная наука и её проблемы. Томск, 1996. С. 100.

<sup>2</sup> Там же. С. 181.

энтелехии выступает деятельность разума – «уразумение», представляющее сознанию разумное содержание предмета.

Соответственно, «всё, что есть, сущее, в своей сущности, разумно; разум – последнее основание и первая примета сущего»<sup>1</sup>. Нет сомнения, Шпет никогда не терял из виду Гегеля, вовлекаясь в экзегезу гуссерлианства.

Здесь же корни того, что он погружает разум в социальное бытие, рассматривая это как достаточное основание для пересмотра традиционных способов познания. «Исследование вопроса о природе социального бытия, – пишет он, – приводит к признанию игнорируемого до сих пор фактора, который только и делает познание тем, что оно *есть*, показывает, *как* оно есть»<sup>2</sup>. Шпет, к сожалению, не развил эту идею дальше, однако в качестве уточняющего принципа она удержалась в позднейшей русской феноменологической традиции, во многом придав ей черты самобытности и новизны<sup>3</sup>.

Характеризуя в целом постсоловьёвский «духовный ренессанс», следует отметить два важных момента.

Во-первых, русская «ренессансная» философия не оттапливается больше на голой экзегезе; в ней пробивается герменевтическая струя, переводящая истолкование заимствованных учений из плоскости простого «ученичества» в плоскость теоретического мышления.

Во-вторых, она сознаёт своё самостоятельное значение, и, не ограничиваясь исканием новых философских авторитетов, начинает распространять влияние на различные направления западноевропейской мысли. Этому способствовало и то, что «октябрьский переворот» 1917 г. разметал по всему миру лучшие отечественные умы, заставив их искать себе интернациональное признание.

<sup>1</sup> Шпет Г.Г. Мудрость или разум? // Он же. Философские этюды. М., 1994. С. 317.

<sup>2</sup> Шпет Г.Г. Явление и смысл. С. 111.

<sup>3</sup> В данном контексте примечательны труды М.К. Мамардашвили, Я.А. Слина, Д.Б. Зильбермана и др.

ФИЛОСОФСКИЙ СЦИЕНТИЗМ  
СОВЕТСКОГО ПЕРИОДА

а) *Развитие процесса большевизации.* Утвердив своё политическое господство, большевизм, по одному ироническому выражению, принялся «проводить в жизнь проект Козьмы Пруткова о введении единомыслия в России»<sup>1</sup>. Всё, что могло помешать этому, решительно изгоняется вон: «свобода печати, зависящая от капитала»; университетские приват-доценты и профессора, «запятнавшие» себя связью с философским идеализмом и мистикой; духовенство разных конфессий, сохранявшее приверженность своим религиям. Идею наследие прошлого препарируется под углом зрения «материалистической традиции» и «воинствующего атеизма». Вся теоретическая работа «на философском фронте» подчиняется задачам «социалистического строительства». Главное внимание уделяется, во-первых, «освоению» ленинского вклада в учение марксизма и, во-вторых, «критике и разоблачению» буржуазной идеологии.

Все эти утеснения надолго понизили «духовный ранг» советского общества. Во избежание «просчётов» власти периодически устраивают «чистки» научных рядов. Жертвами партийной бдительности становятся, прежде всего, представители гуманитарных наук и наук о «живом» – биологи, физиологи, психологи и т. д. В большинстве своём невежественные, оторванные от реального процесса развития научных знаний, большевики страшатся любого, даже малейшего изменения в той «картине мира», которую они восприняли от Энгельса и Ленина. Им кажется, что всё нужное для сохранения их идеологии давно уже открыто и исследовано, а всё новое – это только почва для антипартийных «уклонов» и заблуждений.

<sup>1</sup> Любичев А.А. В защиту науки. Статьи и письма. Л., 1991. С. 227.

Так было при Сталине; но то же сохраняется при Хрущёве и Брежнев. Партия хотела на почве единомыслия создать «новую историческую общность – единый советский народ»<sup>1</sup>.

Однако никакая «диктатура» не способна окончательно подавить умственные и духовные запросы людей. В 60-е гг., в обстановке постсталинской «оттепели», среди интеллигенции оживает идейная оппозиция против «казённости в философии», «идеологического контроля»: слишком явным становится урон, наносимый науке «диалектическим материализмом». Умами овладевает жажда «деидеологизации» общественного сознания, интеллектуального плюрализма.

б) *А. А. Любичев (1890–1972).* Одним из вдохновителей этого движения был Любичев, специалист в области естествознания и генетики. В своих многочисленных «философских письмах», рассылаемых им в редакции газет и журналов (и, разумеется, никогда и нигде не печатавшихся), он с истинным упорством и настойчивостью разоблачает канонизированные догмы материалистической философии. На его взгляд, коренной недостаток последней состоит в том, что она всегда идёт «за наукой», ничего не давая ей взамен и только «манипулируя» её результатами. В этом отношении материализм во всём уступает идеализму, который преимущественно раздвигает горизонты человеческого познания. Отсюда требование Любичева: «Ярлык «идеализм» в смысле, равноценном «виновен», надо полностью выкинуть в мусорный ящик истории. Идеализм – почтенное направление в философии, подавляющее большинство философов (а среди крупнейших, пожалуй, без исключения) были идеалистами»<sup>2</sup>. Учёный выступает за «за максимальный либерализм, или максимальную терпимость» в науке и философии. Особенно это касается старых теорий и воззрений. С его точки зрения, ничто в науке не теряет своего зна-

<sup>1</sup> Брежнев Л.И. О пятидесятилетии Союза Советских Социалистических Республик // *Он же. О коммунистическом воспитании трудящихся. Речи и статьи.* М., 1974. С. 476.

<sup>2</sup> Любичев А.А. В защиту науки. С. 144.

чения, и возрождение идей и учений прошлого на новом, «весьма повышенном основании», позволяет лучше осознать извечные стремления человеческого ума и найти им более правильное, адекватное решение. Если же действительно имеется необходимость в опровержении старых теорий, то это должно быть истолкованием всех фактов, на базе которых они возникали. «Прогресс науки, – пишет Любищев, – заключается в умении найти синтез из накопившихся противоречий, а не в голом отрицании того или иного положения, хотя и приводящего в определённых условиях к ошибочным выводам»<sup>1</sup>. Будущее отечественного любомудрия ему представляется в перспективе развития философского сциентизма, начинавшего уже оформляться в виде разнообразных «апокрифических» течений, и прежде всего – философии космизма и неоантропологизма.

в) «Космическая философия». У её истоков стоит Н. Ф. Фёдоров (1829–1903), замечательный, хотя и чуждаватый мыслитель, прославившийся своей теорией супраморализма – религиозно-мистическим учением о всеобщем воскрешении предков. Эту идею он взял из Евангелия, но свершение «дела» с Христа переводилось на сынов-потомков<sup>2</sup>. Познание объективного мира, процессов развития жизни позволит в будущем достичь «регуляции природы», т. е. обращения её «из слепой, разрушительной силы... в воссозидательную»<sup>3</sup>. Тогда, по мнению философа-мечтателя, можно будет оживить всех умерших и уже не будет больше смерти. И не потребуется поддерживать жизнь путём нарождения новых людей; в преизбытке окажется даже вновь воскрешённых. Возникнет необходимость размещения их в космосе: «Порождённый крошечной землёй, зритель безмерного пространства, зритель миров этого пространства должен сделаться их обитателем и правителем»<sup>4</sup>. Солнечная

<sup>1</sup> Там же. С. 35.

<sup>2</sup> В частности, Фёдоров опирается на евангельскую максиму о том, что Бог смерти не создал; Он «не есть Бог мёртвых, но живых, ибо у него все живы» (Лк. 20, 38).

<sup>3</sup> Фёдоров Н.Ф. Статьи о регуляции // Соч. М., 1982. С. 521.

<sup>4</sup> Там же. С. 528.

система превратится «в хозяйственную силу»<sup>1</sup>. Таким образом, в рамках религиозной утопии ставилась реальная научная проблема, решение которой определяло позднейшие судьбы всего человечества.

Фёдоров придал русской философии черты антропологизированного космизма, сказавшегося на творчестве многих отечественных мыслителей советского периода, и прежде всего Циолковского и Вернадского: первый называл его «изумительным философом», второй – «искателем истины».

К. Э. Циолковский (1857–1935) также вдохновлялся евангельским учением, находя в нём «подсказку» для своих научных разысканий. Так, «чудеса Христа» для него – это «мечты, которые всё более и более осуществляет теперь человечество», а слова Христа о птицах, которые не падают, не жнут, а всегда сыты, – находя подтверждение в невероятном развитии производительных сил современного общества. Даже девство Богородицы Циолковский склонен рассматривать как предвидение того, что женщина в будущем станет рожать детей, но при этом «не будет подвержена животным страстям»: партеногенез позволит «непрерывно улучшать человеческие расы»<sup>2</sup>.

Всё это, конечно, совсем в духе Фёдорова, и не случайно он также стирает грани между наукой и религией. В статье «Есть ли Бог?» (1932) об этом говорится следующее: «Надо создать научное определение Бога, если мы не хотим расстаться с этим словом... Нами распоряжается вселенная... Мы сами, наши мысли, наши дела есть творение вселенной... Итак, мы видим, что к нашему определению Бога уже отчасти подходит вселенная... Отсюда вывод: наш Бог (космос) есть вечный, неизменяемый, живой, а мы его части и значит подобны ему. Можем ли мы перестать жить, если целое всегда живо!»<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Фёдоров Н.Ф. Философия общего дела. Т. 1. Верный, 1906. С. 332.

<sup>2</sup> Цит. по ст.: Гаврюшин Н.К. Космический путь к «вечному блаженству» (К. Э. Циолковский и мифология технократии) // Вопр. филос. 1992. № 6. С. 127.

<sup>3</sup> Циолковский К.Э. Есть ли Бог? // Он же. Очерки о вселенной. М., 1992. С. 214–215.

Перед нами, по сути, пантеистическое мировоззрение, которое Циолковский обозначает термином «научная вера». Она зиждется на принципе монизма, т. е. признании единого начала вселенной – материи. Материя во всём объёме своего существования обладает чувствительностью; это значит, что космос весь целиком – живой организм, а не одна только «живая материя». Будь иначе, не было бы и монизма вселенной, не было бы единой материи. Свою позицию Циолковский характеризует ещё как материализм, соединённый с панпсихизмом. Понятно, речь не идёт о подлинном материализме; в данном случае подразумевается лишь некий «первоэлемент бытия», который во всех отношениях «жив», но представление о котором вполне субъективно. Это условно признаваемое материей нечто не только обладает чувствительностью, но и «периодически, неизбежно, через громадные промежутки времени, принимает сложный организованный вид, называемый нами жизнью»<sup>1</sup>. Нет ни одного атома материи, который в какой-то момент не пребывал бы в составе той или иной животной жизни, в том числе человеческой. Со смертью же живого существа его атомы вновь переходят в «неорганическую обстановку», чтобы через сотни миллионов лет опять воплотиться в каком-нибудь живом теле или человеке.

Для Циолковского данный факт имеет фундаментальное значение. Коль скоро атом способен бесчисленное количество раз возвращаться в живые формы, то это можно поставить под контроль разума. Нельзя оставлять процесс в состоянии «автогонии», т. е. самозарождения. Разум должен заняться «отсортировкой» атомов, чтобы в человеческий организм не попадали «ослабленные» виды. Применение «подбора» позволит со временем довести человечество до высочайшей степени совершенства. На этапе движения к цели возможно оставление «несовершенных особей» без потомства. Это «суд не страшный, а милостивый»: ведь после «безболезненного естественного умирания без потомства» они в отдалённые века примут

<sup>1</sup> Циолковский К.Э. Живая вселенная // Вопр. филос. 1992. № 6. С. 142.

свои прежние формы, но уже с «исправленными», изменёнными атомами. И тогда они уравниваются в правах с «совершенными». А эти последние тем временем будут заселять своим «собственным зрелым родом» окружающие планеты, распространяя на них своё могущество. И там они «без страданий» уничтожат «несовершенные зачатки жизни», как это делает «огородник, который уничтожает на своей земле все негодные растения и оставляет только самые лучшие овощи»<sup>1</sup>. В конечном счёте вся вселенная очистится от атомов, источающих импульсы страдания. Они будут соединяться только в существах разумных и сознательных, либо в телах, преобразованных разумом. Так воцарится в космосе всеобщее счастье: «Страх естественной смерти уничтожится от глубокого познания природы, которая с очевидностью покажет, что смерти нет, а есть только непрерывное, сознательное и блаженное существование»<sup>2</sup>. Собственно, это и будет воплощением социалистических идеалов, идеалов коммунизма, полагает Циолковский.

Тема социализма близка и В. И. Вернадскому (1863–1944), создателю философии ноосферы. Его удивляет, что большевики, рассуждая о «научности» своего учения, ссылаются на теоретические работы Энгельса. Так, о «Диалектике природы» он пишет: «Есть кое-что интересное, но, в общем, в XX в. класть в основу мышления, особенно научного, такую «книгу» – совершенное сумасшествие. Люди закрывают глаза на окружающее и живут в своём мирке. Сами подрывают свою работу»<sup>3</sup>. Не лучшего мнения он и о его «Анти-Дюринге»: «И здесь – старый философ конца XIX в., который получил естественнонаучное образование в 1860–1870-х гг. Виден философ и гуманист – но понимания естествознания нет, особенно нет понимания описательного естествознания и конкретных наблюдательных наук о природе»<sup>4</sup>. Без настоящей

<sup>1</sup> Циолковский К.Э. Научная этика // Он же. Очерки о вселенной. С. 139.

<sup>2</sup> Там же. С. 140.

<sup>3</sup> Вернадский В.И. Дневник 1938 года // Дружба народов. 1991. № 2. С. 245.

<sup>4</sup> Там же. С. 246.

же опоры на современное естествознание, которое как раз и подрывало всячески коммунистические власти, Вернадский не допускает и мысли о построении социализма. Это его идейное диссидентство, разумеется, вызвало самую резкую критику со стороны «партийных философов»<sup>1</sup> и не благоприятствовало продвижению его взглядов в общественное сознание. Даже блестящий трактат «Научная мысль как планетное явление», созданный им ещё в довоенный период, впервые публикуется полностью только постсоветское время.

При всём своём строгом сциентизме, Вернадский не является сторонником позитивистской методологии. Он отрицательно относится к контовской идее трёхстадийного развития человеческой мысли, отвергая само предположение, будто «научное мировоззрение может заменить собою мировоззрение религиозное и философское». «Никогда не наблюдали мы до сих пор в истории человечества, – отмечает учёный, – науки без философии и, изучая историю научного мышления, мы видим, что философские концепции и философские идеи входят как необходимый, всепроникающий элемент во все времена её существования»<sup>2</sup>. Точно также она испытывает воздействие «религиозного мирозерцания», которое накладывает на неё «печать бесконечности». Поэтому всякое пресечение деятельности в области религии и философии пагубно отражается на состоянии науки. Вернадский указывает и на «обратный процесс»: «Рост науки неизбежно вызывает, в свою очередь, необычайное расширение границ философского и религиозного сознания человеческого духа; религия и философия, восприняв достигнутые научным мировоззрением данные, всё дальше и дальше расширяют глубокие тайники человеческого сознания»<sup>3</sup>. Таким образом, познание – это *синтетический* процесс духов-

<sup>1</sup> К примеру, Деборин с нескрываемым раздражением информировал власти: «Все мировоззрение Вернадского, естественно, глубоко враждебно материализму и современной нашей жизни, нашему социалистическому строительству» (Цит. по ст.: *Баландин Р.К.* Анатомия одной дискуссии // Вестник АН СССР. 1990. № 3. С. 87.

<sup>2</sup> *Вернадский В.И.* О научном мировоззрении // Избр. труды по истории науки. М., 1981. С. 51.

<sup>3</sup> Там же. С. 55.

ного овладения и преобразования мира, равно требующий участия и религии, и философии, и науки.

«Научное мировоззрение» Вернадского имеет немало точек соприкосновения с русской «ренессансной» философией. Побывав на одной лекции Лосского в Париже, он приходит к заключению, что русская религиозная философия – «это большое творческое создание поколений: славянофилы – Соловьёв – теперешние»<sup>1</sup>. Через некоторое время новая запись в парижском дневнике: «В связи с русской философией и Лосским. Для меня как-то раскрылось то, что я переживал – не входя в философию, а с ней сталкиваясь. П. И. Новгородцев, С. и Е. Трубецкие, Лопатин, Булгаков, Струве, Франк, Чичерин, Зеньковский, Радлов, Кудрявцев... с ними встречи и разговоры, особенно с П. И. Новгородцевым и С. Трубецким. В сущности, в мировом аспекте – это как бы два течения христианской философии – неотомизм католичества и православная философия второй половины XIX – начала XX в.»<sup>2</sup>. Сознывая «слабость» последней, прежде всего, в плане её связи с наукой, Вернадский вместе с тем именно с ней связывает «расцвет русской творческой, оригинальной и самостоятельной творческой мысли», который так бурно выявился сразу после революции<sup>3</sup>.

Современная эпоха, по мнению Вернадского, ознаменовывается переходом от биосферы к ноосфере<sup>4</sup>. Био-

<sup>1</sup> *Вернадский В.И.* Дневники. Март 1921 – август 1925. М., 1998. С. 116.

<sup>2</sup> Там же. С. 119.

<sup>3</sup> Там же. С. 67. – Отмечая появление в России самых разнообразных научных школ в первые пореволюционные годы, Вернадский констатирует: «Это спасение России при физическом вырождении» (Там же).

<sup>4</sup> Термин «ноосфера» впервые был введён в науку французскими учёными Пьером Леруа и Пьером Тейяром де Шарденом, хорошо знавшими труды Вернадского. Примечательно, что почти идентичное понятие «пневмосферы» предлагал Вернадскому для обозначения его учения и Флоренский. Оно напоминало ему теорию сфрагидации Григория Нисского. «Согласно этой теории, – писал он Вернадскому, – индивидуальный тип – *эйдос* – человека, подобно печати и её оттиску, положен на душу и на тело, так что элементы тела, хотя бы они и были рассеяны, вновь могут быть узнаны по совпадению их оттиска – *сфрагис* – и печати, принадлежащей душе. Таким образом, духованая сила всегда остаётся в частицах тела, ею оформленного, где бы и как бы не были рассеяны и смешаны с другим веществом. Следовательно, вещество, участвовавшее в процессе жизни, и притом жизни индивидуальной,

сферу он определяет как область Земли, охваченную «живым веществом», или, иначе, «совокупностью живых организмов». При этом понятие живого вещества противопоставляется понятию «жизнь», которое, как считает Вернадский, возникло вне научного сознания и выходит «за пределы изучаемых в науке явлений». «Нет никаких научно точных данных, – утверждает он, – доказывающих существование в живом особых *жизненных* сил, свойственных только живому. Даже в качестве научной гипотезы (и то только относительно индивидов, слагающих живое вещество) эти когда-то господствовавшие в науке представления являются почти анахронизмом в наше время»<sup>1</sup>. Биосфера едина, и в ней живое «материально-энергетически» неотлично от косного. Различаются они лишь «по массе и объёму»: косные тела намного превосходят живые организмы. Между этими двумя частями биосферы совершается непрерывный обмен атомов, вызываемый живым веществом. «Биогенный ток атомов» характеризуется устойчивостью равновесия и организованности, несмотря на разнородность состава биосферы. Признаком разнородности служит процесс протекания времени: в живом веществе оно выражается в масштабе *исторического* времени, в косном – *геологического*. Специфика их такова, что «секунда» геологического времени больше «декамириады», т. е. ста тысяч лет исторического времени. В ходе геологического времени «растёт мощность выявления живого вещества в биосфере»<sup>2</sup>, увели-

---

навеки остаётся в этом круговороте, хотя бы концентрация жизненного процесса в данный момент и была чрезвычайно малой. Упоминание здесь об этих воззрениях только как сообщение может быть Вам небезынтересно» (Письмо П. А. Флоренского В. И. Вернадскому // *Флоренский Павел. Оправдание Космоса*. СПб., 1994. С. 205–206). Однако Вернадскому, видимо, термин пришёлся не по душе ввиду именно возможности религиозной интерпретации учения о ноосфере, и он остановился на французском варианте, как более светском и философском.

<sup>1</sup> *Вернадский В.И.* Научная мысль как планетное явление. М., 1991. С. 183. – В другом месте Вернадский замечает: «Стоя на эмпирической почве, я... ввёл вместо понятия «жизнь» понятие «живого вещества», сейчас, мне кажется, прочно утвердившееся в науке... Понятие «жизнь» всегда выходит за пределы понятия «живое вещество» в области философии, фольклора, религии, художественного творчества. Это всё отпало в «живом веществе»» (*Вернадский В.И.* Несколько слов о ноосфере // Там же. С. 236).

<sup>2</sup> *Вернадский В.И.* Научная мысль как планетное явление. С. 19.

чивается его роль и степень воздействия на косное окружение. Этим определяется направленность эволюции биосферы, её постепенное изменение, порождающее «начала жизненной среды на нашей планете». С появлением человека биосфера меняется прямо на глазах, давая место жизни там, где она раньше была просто невозможна. Этому способствует развитие научной мысли и технических достижений, сплачивающих народы и государства. Люди всё более начинают «мыслить и действовать в новом аспекте, не только в аспекте отдельной личности, семьи или рода, государства или их союзов, но в *планетном аспекте*»<sup>1</sup>. Так «биосфера переходит в новое состояние – ноосферу»<sup>2</sup>, которая открывает «*психозойную*», или «*антропогенную*» эру в геологической истории Земли, эру основанного на науке «социального труда человечества»<sup>3</sup>. «Мы входим в ноосферу... Можно смотреть поэтому на наше будущее уверенно»<sup>4</sup>, – восклицает Вернадский.

Велик соблазн соотнести философию Вернадского с философией Бердяева: пусть один в религиозной, а другой в научной форме, но оба они проводят одну и ту же идею о наступлении антропологической эпохи в бытии мира, оба сознают неотвратимость движения человечества по пути свободного творчества и самоспасения. Эта идея родилась в недрах русской «ренессансной» философии, и она не могла не затронуть умы русских учёных.

г) *Неоантропология: философия «другого»*. До настоящего момента, как это видно из предыдущего изложения, русская антропология была занята либо осмыслением «природы человека» (Сеченов, Мечников), либо раскрытием духовного бытия личности в контексте идеи свободы и творчества (Достоевский, Бердяев). Философский сциентизм советского периода приводит к возникновению антропологической тенденции нового типа, актуализирующей проблему «другого», или, иначе, диалогизма. Большая заслуга в этом принадлежит физиологу

---

<sup>1</sup> Там же. С. 28.

<sup>2</sup> Там же. С. 27.

<sup>3</sup> Там же. С. 37.

<sup>4</sup> *Вернадский В.И.* Несколько слов о ноосфере. С. 242.



Ухтомскому и литературоведу Бахтину, двум выдающимся учёным-мыслителям, явившимся в прямом смысле наследниками русской «ренессансной» философии.

До поступления на естественное отделение Петербургского университета А. А. Ухтомский (1875–1942) окончил Московскую духовную академию с защитой магистерской диссертации на тему «Космологическое доказательство бытия Божия» (1898). В ней обосновывается необходимость «сближения богословия с духом науки», в соответствии с теми представлениями, которые развивали славянофилы и Соловьёв. Само же сближение истолковывается в плане создания «биологической теории религиозного опыта»<sup>1</sup>, с опорой, прежде всего, на физиологию. «Иными словами, – уточняет свою позицию Ухтомский, – науке предстоит выяснить физиологию религиозного опыта (сказать «религиозного чувства» было бы неточно). Надо заимствовать у физиологии её основные идеи и методы, при помощи которых она изучает значение и функции того или другого органа жизни, и отсюда искать реальные знания о тех органах, какими движется человеческая душа, в том числе и органа религии»<sup>2</sup>.

Религиозный опыт, согласно Ухтомскому, относится к сфере нравственно-волевой деятельности, которая движется исключительно страстями, а не разумом. Поэтому задача состоит в том, чтобы изучить механизм формирования «страстных помыслов», настраивающих человека на богопознание и веру. Молодой магистр, сменивший монастырскую келью на университетскую лабораторию<sup>3</sup>,

<sup>1</sup> Ухтомский А.А. Из записных книжек // *Он же*. Заслуженный собеседник: Этика. Религия. Наука. Рыбинск, 1997. С. 133.

<sup>2</sup> Ухтомский А.А. Заметки на полях // *Он же*. Интуиция совести: Письма. Записные книжки. Заметки на полях. СПб., 1996. С. 490.

<sup>3</sup> После окончания Московской духовной академии Ухтомский одно время намеревался принять иночество, проведя даже в послушничестве более полугодия в подмосковном Иосифо-Волоколамском монастыре. Однако это «самоиспытание» принесло ему разочарование: «Наша монастырская жизнь создана широким русским размахом, не знаящим времени, не имеющим границ ни для сна, ни для лени... Обстановка делает убеждения неактивными; убеждения, не будучи осуществляемы, атрофируются; обстановка изглаживает наши убеждения... Беззаботное безделье здесь – прежде всего; стремление к правде – лишь потом, как лёгкий нюанс всего направления душевной жизни монахов» (*Ухтом-*

рьяно принимается за физиологические эксперименты. Ему удаётся произвести чрезвычайно важное наблюдение, касающееся реакций организма на внешние условия. Он обнаружил, что содержание этих реакций носит преимущественно иерархический характер, обусловленный выделением господствующего очага возбуждения. Благодаря этому акту происходит «торможение» других воздействий внешней среды. Ухтомский называет это явление *доминантой*, которое, по его мнению, не только разъясняет функции религии «в экономии индивидуальной и общественной жизни»<sup>1</sup>, но и приводит к созданию новой теории личности.

Термин «доминанта» заимствуется им у Р. Авенариуса<sup>2</sup>. В своём развитии она распадается на три фазы, образуя физиологическую основу «акта внимания и предметного мышления». Ухтомский показывает это на примере толстовской Наташи Ростовской. Начальная фаза – она на первом балу в Петербурге: князь Андрей Волконский любуется радостным блеском её глаз и улыбкой, относящихся не к говорённым речам, а к её внутреннему

ский А.А. Из записных книжек. С. 45). Поэтому он предпочёл «монашество в миру... с математикой, с свободой духа» (Там же. С. 33).

<sup>1</sup> Ухтомский А.А. Заметки на полях. С. 490.

<sup>2</sup> «Побудителем назвать это явление именно так, – объясняет Ухтомский, – послужил для меня случайно привлёкший моё внимание термин из книги Рихарда Авенариуса «Критика чистого опыта». Во 2-м томе этой книги вы встречаете чрезвычайно интересные указания на то, что иногда один иннервационный ряд при определённых условиях может совершенно изменить порядок явлений в другом, параллельно идущем иннервационном ряде, и изменить так, что этот первый будет как бы питаться импульсами, которые обычно вызывают второй иннервационный ряд; а второй иннервационный ряд, которому на эти импульсы полагалось бы реагировать, осуществляться при этом не будет. Когда я прочёл это, я не мог не сказать, что здесь отмечается именно то, чем я был занят. И я, не задумываясь, назвал свои явления так, как назвал Авенариус. Надо сказать, что для нас, физиологов, Авенариус чрезвычайно интересен» (*Ухтомский А.А. Доминанта как фактор поведения // Он же. Доминанта. М.; Л., 1966. С. 80–81*). Надо, однако, заметить, что принцип доминанты, разумеется, в самом общем виде, без использования самого термина, был описан в русской психологии ещё К. Д. Кавелиным. Полемизируя с Сеченовым, он отмечал, что наши впечатления бывают двух родов: одни идут от внешних предметов, другие – от «психического зрения», которое как раз и производит «выбор и удержание цели, вызов и хранение мотива» (*Кавелин К.Д. Письма в редакцию «Вестника Европы» по поводу «Замечаний» и вопросов профессора Сеченова // Собр. соч. В 4 т. Т. 3. СПб., 1899. Стлб. 772*). Это, по сути, и есть зародыш теории доминанты.

счастью. Пока для неё существует только её собственное самоощущение, в котором среда растворяется, не дифференцируясь на отдельные предметы и явления. Следующая фаза – это когда «из множества действующих рецепций доминанта вылавливает группу рецепций, которая для неё в особенности биологически интересна», Теперь Наташа счастлива только для одного князя Андрея: доминанта нашла своего адекватного раздражителя. На последней, третьей, стадии устанавливается полная и прочная связь между доминантой (внутренним состоянием) и «комплексом раздражителей»: «Имя князя Андрея тотчас вызывает в Наташе ту, единственную среди прочих, доминанту, которая некогда создала для Наташи князя Андрея»<sup>1</sup>. Теперь среда как бы действительно распадается на «предметы», и каждому из них соответствует определённая, однажды уже пережитая доминанта. Ухтомский эту закономерность выражает в следующей формуле: «Я узнаю вновь внешние предметы, насколько воспроизвожу в себе прежние доминанты, и воспроизвожу доминанты, насколько узнаю соответствующие предметы среды»<sup>2</sup>. Из факта же «предметности» мышления вытекает заключение, что с помощью доминант, вырабатываемых сознательным отношением к внешней среде, можно создать любое индивидуальное психическое содержание», т. е., проще говоря, изменить природу человека. Человек таков, каковы его доминанты. «Суровая правда о нашей природе в том, – пишет Ухтомский, – что в ней ничего не проходит бесследно и что “природа наша делается”, как выразился один древний мудрый человек. Из следов протекшего вырастают доминанты и побуждения настоящего для того, чтобы предопределить будущее. Если не овладеть вовремя зачатками своих доминант, они завладевают нами. Поэтому, если нужно выработать в человеке продуктивное поведение с определённой направленностью действий, это достигается ежеминутным, неуспешным культивированием требующихся доминант.

<sup>1</sup> Ухтомский А.А. Доминанта как рабочий принцип нервных центров // *Он же*. Доминанта. С. 11–12.

<sup>2</sup> Там же. С. 12.

Если у отдельного человека не хватает для этого сил, это достигается строго построенным бытом»<sup>1</sup>. Но тут нужна дисциплина, нарочитая установка на внутреннее самосовершенствование, что невозможно без нахождения главной доминанты, ведущей к счастью. Такой доминантой может быть только доминанта «на другое лицо» – существо близкое и необходимое. Она доступна тому, «кто потруился и пролил пот при работе над сердцем своим», т. е. начал «с переделки всего себя»<sup>2</sup>. В самом широком, предельно значимом смысле, это «лицо другого» есть Бог, который всегда выступает как цель стремлений и надежд человека. Поэтому каков Бог данного человека или данного момента истории, таков сам человек и момент истории. Следовательно, «Бог не стоит над нами «яве» (явно) и Божия жизнь плодится самим человеком в меру его веры, прозорливости, духовного возраста»<sup>3</sup>.

Доминанта «на лицо другого» имеет и антропологическое измерение. Она воплощается в доминанте на «интимно-близкого собеседника», т. е. реального, дорогого нам человека, которого мы любим и который для нас равноценен идеалу. Другой, или собеседник, снимает с нас «проклятие индивидуалистического отношения к жизни», «самоупор на себя», даруя душе чувство «реальности». Это наш «двойник», открывающий нам самих себя. Поэтому он наделяется всеми положительными качествами, т. е. становится объектом *идеализации*. Размах последней обуславливается нравственными ресурсами самой личности. Надо всячески развивать в себе способность к идеализации, ведь только когда человеку «открывается лицо другого», он сам «впервые заслуживает, чтобы о нём заговорили как о лице»<sup>4</sup>. И не надо жалеть о часах идеализации жизни: «Вы были тогда счастливы тою гармониею, которой была для вас действительность, благодаря именно вашей идеализации. Помните, что именно идеализация приближала вас к действительно-

<sup>1</sup> Ухтомский А.А. Парабиоз и доминанта // Там же. С. 107.

<sup>2</sup> Ухтомский А.А. День ожидаемого огня. Письма к В. А. Платоновой // *Он же*. Интуиция совести. С. 50.

<sup>3</sup> Там же. С. 27.

<sup>4</sup> Ухтомский А.А. Доминанта как фактор поведения. С. 94.

сти! А если потом гармония и идеализация нарушились, то это потому, что в себе самих вы носили приземистость и корку, бессилие и слабость, которые не дали вам дотянуться до виденного»<sup>1</sup>.

Идеализация – это принцип *соборной* этики, берущей истоки у славянофилов и Достоевского. В ней находит своё воплощение единство «я» и «ты», а также вырастающее из этого единства коллективистское «мы». Человек, по Ухтомскому, обретает полноту своего бытия в «другости», преодолевая границы своего индивидуализма и солипсизма. Начинать же надо с простого – «попробовать быть учеником Христовым»<sup>2</sup>.

К тем же проблемам, которые Ухтомский решает на почве физиологии, с позиций гуманитарного знания подходит *М. М. Бахтин (1895–1975)*, создатель философии диалогизма.

Суть его учения вытекает из представления о незавершённости, свободной открытости, «внезаходимости» человека. Человек никогда не совпадает с самим собой. В нём есть то, что не поддаётся «овнешняющему определению» и раскрывается только «в акте свободного самопознания и слова». Он всегда находится «в точке выхода», нетождественности с самим собой; к нему неприменимы никакие конечные атрибуты и навязанные закономерности. Человек свободен, и ничто не может быть свершено помимо его воли.

Бахтин отвергает материалистическое понимание истории. Индивидуализация личности, на его взгляд, происходит не в сфере социальности, а сознания. Критерий социальности исходит из принципа единства бытия. Но единство бытия неизбежно превращается в единство сознания, которое в конечном счёте предстаёт как единство *одного* сознания – либо «сознания вообще» (Абсолюта, Бога), либо «множества эмпирических человеческих сознаний», каждое из которых неделимо и индивидуально. Этим обуславливается «диалогический» характер общения человека – как с Абсолютом, так и с «другим». Че-

ловек «смотрит в глаза другому и глазами другого» – такова специфика его индивидуальности<sup>1</sup>.

Для Бахтина первостепенное значение имеет не само *я*, а наличие вне себя другого равноправного сознания, другого *я* (*ты*). Человек реально существует в формах *я* и *другого*, причём форма *другости* в образе человека преобладает. Это создаёт особое поле напряжения, в котором происходит борьба *я* и *другого*, борьба «во всём, чем человек выражает (раскрывает) себя вовне (для других), – от тела до слова, в том числе до последнего, исповедального слова»<sup>2</sup>. Где нет борьбы, там нет живых *я* и *другого*, нет *ценностного* различия между ними, а значит, нет и сколько-нибудь значимого «поступления» (поступка). «*Я* и *другой*, – отмечает Бахтин, – суть основные *ценностные категории*, впервые делающие возможной какую бы то ни было *действительную оценку*, а момент оценки или, точнее, ценностная установка сознания имеет место не только в поступке в собственном смысле, но и в каждом переживании и даже ощущении простейшем: жить – значит занимать ценностную позицию в каждом моменте жизни, ценностно устанавливаться»<sup>3</sup>. Достигается же это через живое и длящееся взаимодействие с другим: само по себе сознание отдельной личности лишено ценностного ориентира. В нём не содержится ещё никаких нравственных и эстетических коннотаций относительно собственной души и тела. В своей обособленности *я* остаётся в рамках успокоенной и равной себе положительной данности. В его ценностном мире нет *меня* как самоопределившегося сознания, как сознания, способного на ценностное мироотношение. Но стоит ему оглянуться вне себя, как тотчас оно сталкивается с *другим* – не просто с *ещё одним*, таким же *я*, а именно другим по своей содержательной сущности, внутреннему переживанию. Приютившись в *другом*, *я* не растворяется в нём, не становится нумерическим повторением его жизни; напротив, оно возвышается до сознания своей «внезаходимости и не-

<sup>1</sup> Цит. по кн.: Соколова Л.В. А. А. Ухтомский. М., 1991. С. 89.

<sup>2</sup> Ухтомский А.А. День ожидаемого огня. С. 115.

<sup>1</sup> Бахтин М.М. Эстетика словесного творчества. М., 1979. С. 312.

<sup>2</sup> Там же. С. 320.

<sup>3</sup> Там же. С. 163.

слиянности», своей привилегии на единственность и уникальность.

Бахтин предлагает новое измерение человека – в перспективе незавершённости и открытости мира. «Ничего окончательного в мире ещё не произошло, последнее слово мира и о мире ещё не сказано, мир открыт и свободен, ещё все впереди и всегда будет впереди»<sup>1</sup>, – таков утешительный прогноз философии диалогизма.

д) *Прикладные направления.* Содержание философского сциентизма советского периода отнюдь не ограничивается только космической философией и неантропологизмом: это были лишь ведущие, базовые тенденции. На их основе развивались и различные *прикладные* формы философствования, связанные с конкретными видами научного и художественного творчества, – философия естествознания, философия искусства, языка, техники и т. д. Их уровень во многом оставлял желать лучшего, однако сквозь этот «просвет в тучах» (Андрей Упит), источался свежий ветер свободного мышления, сблизивший отечественное любознательное с западноевропейской духовно-интеллектуальной традицией.

## ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Нам остаётся подвести краткие итоги.

а) Русская философия является продуктом творческой утилизации двух идейно-духовных традиций – византизма и европеизма. Она не могла сложиться на почве собственной автохтонной мифологии; последняя была ещё слишком слаба, чтобы стимулировать философские процессы. Однако в ней совершалась определённая эволюция и, судя по всему, в направлении монотеизма. Во всяком случае, к такому выводу приводит сравнение текстов византийского историка VI в. Прокопия Кесарийского и немецкого хрониста XII в. Гельмольда. Первый пишет: «Единого Бога, громовержца, признают

<sup>1</sup> Бахтин М.М. Проблемы поэтики Достоевского. 4-е изд. М., 1979. С. 193.

они (славяне. – А.З.) владыкой мира... поклоняются также рекам и нимфам, и другим божествам, и всем им приносят жертвы; при этих жертвоприношениях гадают»<sup>1</sup>. У Гельмольда картина уже несколько иная: «Среди многообразных божеств, которым они посвящают поля, леса, горести и радости, они признают и Единого Бога, господствующего над другими на небесах, признают, что он, всемогущий, заботится лишь о делах небесных, они (другие боги), повинувшись ему, выполняют возложенные на них обязанности, что они от крови его происходят и каждый из них тем важнее, чем ближе они стоят к этому Богу богов»<sup>2</sup>. При более благоприятных условиях отмеченная здесь иерархизация богов могла перерасти в подлинное единобожие, открывающее перспективы *метафизического* истолкования бытия. Но крещение Руси изменяет ход событий, и славянское язычество отходит на второй план, а затем предаётся забвению.

б) Отправной точкой развития отечественного любознательного становится «пришлое вероучение» христиан – православие. Русский ум начинает с «высокой ноты», подключаясь к слаженному хору византийской мыслительности. Его не тяготит бремя ученичества, он сознаёт себя обладателем богооткровенного знания. Это чувство тысячекратно возрастает после падения «второго Рима». Своё право на «хранение истины» он возглашает яро и неуступчиво, переводя на язык своих отцов священные тексты и толкуя их сокровенные тайны. И как ошибался Шпет, полагавший, что «наши киевские и московские предки» толкали русский народ в сторону «морального и интеллектуального вырождения», «невегласия»!<sup>3</sup> Напротив, так развивался и совершенствовался язык, вырабатывались навыки мыслить абстракциями, создавалась самобытная христианская философия, формировавшая русское национальное самосознание. Без этого вряд ли

<sup>1</sup> Цит. по кн.: Коваленский М.Н. Хрестоматия по русской истории. М.; Пг., 1914. С. 25.

<sup>2</sup> Гельмольд. Славянская хроника. М., 1963. С. 186.

<sup>3</sup> Шпет Г. Г. Очерк развития русской философии. С. 12.

можно было бы устоять под напором «эгалитарного прогресса», захватившего Россию в эпоху европеизации.

в) Существенна роль русской христианской философии и в конфронтации с идеалистической философией Запада. Если первая воплощает принципы евангельского Логоса, то вторая – принципы теологического **ratio**. Характеризуя это различие, В. Ф. Эрн пишет: «**Ratio** есть попытка неверного и не всецелого самоопределения мысли. Живая стихия мысли, обладающей действительной автономией внутреннего, ничем внешним не обусловленного самоопределения, в концепции рационализма превращается в мёртвую *схему суждения*, лишённую всякой активности, всякого внутреннего “начала движения”... Существо Логоса состоит в его *божественности*. Это не субъективно-человеческий принцип, а объективно-божественный. Логос – это предвечное определение самого Абсолютного... Мы видим, что бездной разделены **ratio** и Логос. Их можно только противопоставлять»<sup>1</sup>. Логос ведёт к утверждению онтологизма, **ratio** – гносеологизма. Поэтому Логос принципиально антирационалистичен; его метод – апофатизм, мистическая интуиция. Русская религиозная философия, будучи привержена Логосу, либо отвергает, либо «исправляет» в соответствии со своими критериями все системы и направления западноевропейского идеализма.

г) В социальном плане отечественное любомудрие всегда стремилось к «мелиоризму», т. е. к улучшению и преобразованию мира. Истоки этого воззрения также восходят к логиям евангельского христианства, позволяя «метафизически раскрыть и привести в ясность системы» возвышенные упования русской народной души<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Эрн В.Ф. Нечто о Логосе, русской философии и научности // *Он же*. Соч. М., 1991. С. 77, 79, 80.

<sup>2</sup> См.: Введенский Алексей. О задачах современной философии, в связи с вопросом о возможности и направлении философии самобытно-русской // *Вопр. филос. и психол.* 1893. Кн. 20 (5). С. 150–151.

## СЛОВАРЬ РУССКИХ ФИЛОСОФОВ<sup>1</sup>

**Аввакум (1619–1682)** – протопоп, глава старообрядчества, публицист.

*Соч.*: Пустозерский сборник. Автографы сочинений Аввакума и Епифания. Л., 1975; Послания и челобитные. СПб., 1991.

*Лит.*: Бороздин А. Протопоп Аввакум. Ростов-на-Дону, 1998.

**Авсенева Пётр Семёнович (1811–1852)** – профессор Киевской духовной академии, настоятель русской посольской церкви в Риме.

*Соч.*: Из записок по психологии. СПб., 2008.

*Лит.*: Замалева А.Ф. «Его имя было синонимом философа» (Петр Семенович Авсенева) // Из записок по психологии. СПб., 2008.

**Амвросий Оптинский (1812–1891)**, в миру Александр Михайлович Гренков) – православный проповедник, моралист.

*Соч.*: Собрание писем оптинского старца Амвросия к мирским особам. Свято-Введенская Оптина пустынь, 2003.

*Лит.*: Концевич И.М. Оптина пустынь и её время. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1995.

**Артемиус Троицкий (1500–1575)** – игумен Троице-Сергиева монастыря, один из идеологов нестяжательства.

*Соч.*: Послания старца Артемия, XVI в. // Русская историческая библиотека. Памятники полемической литературы в Западной Руси. Т. 4. СПб., 1878.

*Лит.*: Немировский Е.Л. Иван Федоров и старец Артемиус // *Вопр. истор.* 1986. № 5.

**Бакунин Михаил Александрович (1814–1876)** – революционер-народник, идеолог анархизма.

*Соч.*: Полн. собр. соч. В 2 т. СПб., 1907; Философия. Социология. Политика. М., 1989.

*Лит.*: Пирумова Н.М. Социальная доктрина М.А. Бакунина. М., 1990.

<sup>1</sup> В составлении Словаря принимал участие к.ф.н. А. Е. Рыбас.

**Бахтин Михаил Михайлович (1895–1973)** – философ, историк литературы и культуры.

*Соч.:* Проблемы поэтики Достоевского. 4-е изд. М., 1979; Эстетика словесного творчества. М., 1979; К философии поступка // Философия и социология науки и техники. М., 1986.

*Лит.:* М. М. Бахтин как философ. М., 1992.

**Белинский Виссарион Григорьевич (1811–1848)** – литературный критик, публицист.

*Соч.:* Полн. собр. соч. В 13 т. М., 1953–1959.

*Лит.:* Венгеров С.А. Эпоха Белинского. Пг., 1919; Лебедев-Полянский П.И. В. Г. Белинский: Литературно-критическая деятельность. М.; Л., 1945; Пехтелев И.Г. Белинский как историк русской литературы. Казань, 1957.

**Бердяев Николай Александрович (1874–1948)** – философ и публицист.

*Соч.:* Смысл истории. М., 1990; Самопознание. Л., 1991; Русская идея. Основные проблемы русской мысли XIX века и начала XX века // Мыслители русского зарубежья: Бердяев, Федотов. СПб., 1992; Философия свободного духа. М., 1994; Истина и откровение. СПб, 1996.

*Лит.:* Полторацкий Н.П. Бердяев и Россия. Нью-Йорк, 1967; Дмитриева Н. К., Моисеева А. П. Николай Бердяев. Жизнь и творчество. М., 1993.

**Богданов (Малиновский) Александр Александрович (1873–1928)** – философ, ученый, политический деятель.

*Соч.:* Эмпириомонизм: Статьи по философии. М., 2003.

*Лит.:* Soboleva M.E. A. Bogdanov und der philosophische Diskurs in Russland zu Beginn des 20. Jahrhunderts. Zur Geschichte des russischen Positivismus. Hildesheim, 2007.

**Булгаков Сергей Николаевич (1871–1944)** – философ, богослов.

*Соч.:* Философия хозяйства. М., 1990; Свет Невечерний. Созерцания и умозрения. М., 1994; Философия имени. СПб., 1999.

*Лит.:* Зандер Л.А. Бог и мир. Миросозерцание отца Сергея Булгакова. Париж, 1948.

**Бухарин Николай Иванович (1888–1938)** – политический деятель, экономист, философ.

*Соч.:* Теория исторического материализма. М., 1921; Ленинизм и проблемы культурной революции. М.; Л., 1928; Этюды. М., 1988.

*Лит.:* Коэн С. Бухарин: политическая биография. 1888–1938. М., 1989; Шевченко В.Н. Н. И. Бухарин как теоретик исторического материализма. М., 1990.

**Введенский Александр Иванович (18565–1925)** – философ-кантианец, логик, психолог.

*Соч.:* О пределах и признаках одушевления. Новый психофизиологический закон в связи с вопросом о возможности метафизики. СПб., 1892; Философские очерки. СПб., 1901; Новое и лёгкое доказательство философского критицизма. СПб., 1909; Статьи по философии. СПб., 1996.

*Лит.:* Менделеев И. От критицизма к этической гносеологии. Опровержение критицизма проф. А. И. Введенского. Введение в этическую гносеологию. Клин, 1914.

**Велланский (Кавунник) Данило Михайлович (1774–1847)** – профессор физиологии Медико-хирургической академии, сторонник натурфилософской школы Шеллинга.

*Соч.:* О преобразовании теории медицины и физики с помощью натуральной философии. СПб., 1808; Пролозия к медицине как основательной науке. СПб., 1805; Обзорение главных содержаний философического естествознания, начертанное из сочинений Окена. СПб., 1815.

*Лит.:* Павлов М.Г. Разбор физики г. Велланского и других новейших авторов. СПб., 1834.

**Вернадский Владимир Иванович (1863–1945)** – учёный-естествоиспытатель, мыслитель, теоретик русского космизма.

*Соч.:* Труды по истории науки в России. М., 1988; Научная мысль как планетное явление. М., 1991.

*Лит.:* В. И. Вернадский: pro et contra. Антология литературы о В.И. Вернадском за сто лет (1898-1998). СПб., 2000; Владимир Вернадский: Жизнеописание. Избранные труды. Воспоминания современников. Суждения потомков / Сост. Г.П.Аксёнов. М., 1993.

**Галич (Говоров) Александр Иванович (1783–1848)** – философ, эстетик.

*Соч.:* Опыт науки изящного. СПб., 1825; Картина человека. СПб., 1834.

*Лит.: Никитенко А.В.* Александр Иванович Галич. СПб., 1869; *Каменский З.А.* Московский кружок любителей. М., 1980.

**Герцен Александр Иванович (1812–1870)** – философ, прозаик, публицист.

*Соч.:* Собр. соч. В 30 т. М., 1954–1965.

*Лит.: Смирнова З.В.* Социальная философия Герцена. М., 1973; *Орлова Р.* Последний год жизни Герцена. Нью-Йорк, 1982.

**Дебольский Николай Григорьевич (1842–1918)** – философ, педагог.

*Соч.:* Введение в учение о познании. СПб., 1870; Философия будущего. Соображения о её начале, предмете, методе и системе. СПб., 1882; Философия феноменального формализма. Вып. 1–2. СПб., 1892–1895.

*Лит.: Асмус В.Ф.* Консервативное гегельянство второй половины XIX в. // Гегель и философия в России. М., 1974.

**Деборин (Иоффе) Абрам Моисеевич (1881–1963)** – философ-марксист.

*Соч.:* Ленин как мыслитель. М., 1924; Философия и марксизм: Сб. статей. М., 1930; К. Маркс и современность. М.; Л., 1933; Философия и политика. М., 1961.

*Лит.: Торчинов В.А., Леонтьев А.М.* Вокруг Сталина. Историко-биографический справочник. СПб., 2000.

**Добролюбов Николай Александрович (1836–1861)** – литературный критик, публицист.

*Соч.:* Собрание сочинений. В 9 т. М.; Л., 1961–64; Литературная критика. В 2 т. Л., 1984; Полное собрание стихотворений, Л., 1969.

*Лит.: Никоненко В.С.* Н. А. Добролюбов. М., 1985; Н. А. Добролюбов в воспоминаниях современников. М., 1986; *Замалеев А.Ф.* Добролюбов: Жизнь и идеи революционера // *Он же.* Лепты. Исследования по русской философии. СПб., 1996.

**Достоевский Фёдор Михайлович (1821–1881)** – писатель, публицист.

*Соч.:* Полн. собр. соч. В 30 т. Л., 1972–1990.

*Лит.: Мережковский Д.С.* Л. Толстой и Достоевский. М., 1998; *Бердяев Н.А.* Миросозерцание Достоевского. М., 1992; *Шестов Л.* Достоевский и Ницше. М., 1999; *Розанов В.В.* Ле-

генда о Великом инквизиторе. М., 1999; *Бахтин М.М.* Проблемы поэтики Достоевского. М., 2003.

**Иван IV Грозный (1530–1584)** – первый московский царь (с 1547 г.), писатель-полемист.

*Соч.:* Послания Ивана Грозного. М.; Л., 1951; Переписка Ивана Грозного с Андреем Курбским. М., 1981.

*Лит.:* Царь Иван IV Грозный. М., 2005.

**Иларион Киевский** (перв. пол. XI в.) – митрополит, сподвижник великого киевского князя Ярослава Мудрого.

*Соч.:* Слово о Законе и Благодати // Памятники литературы Древней Руси. XVII в. Кн. 3. М., 1994.

*Лит.: Молдован А.М.* «Слово о Законе и Благодати» Илариона. Киев, 1984; Идеино-философское наследие Илариона Киевского. В 2 ч. М., 1986.

**Ильин Иван Александрович (1882–1954)** – философ, правовед.

*Соч.:* Собр. соч. В 10 т. М., 1993–1998; Путь к очевидности. М., 1993; Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека. М., 1994.

*Лит.: Полторацкий Н.П.* Иван Александрович Ильин. Жизнь, труды, мировоззрение: Сб. статей. Нью-Йорк, 1989.

**Иосиф Волоцкий (1439–1515, в миру Иван Санин)** – церковный и политический деятель, богослов, публицист.

*Соч.:* Послания Иосифа Волоцкого. М.; Л., 1959; Просветитель. Спасо-Преображенский Валаамский монастырь, 1994.

*Лит.: Золотухина Н.М.* Иосиф Волоцкий. М., 1981.

**Кавелин Константин Дмитриевич (1818–1885)** – философ, психолог, правовед.

*Соч.:* Задачи психологии; Задачи этики // Собр. соч. В 4 т. Т. 3. СПб., 1899; Наш умственный строй: Статьи по философии русской истории и культуры. М., 1989.

*Лит.: Корсаков Д.А.* К. Д. Кавелин: Очерк жизни и деятельности. СПб., 1896.

**Кареев Николай Иванович (1850–1931)** – историк, социолог.

*Соч.:* Основные вопросы философии истории. СПб., 1897; Общий ход всемирной истории: Очерки главнейших исторических эпох. СПб., 1903; Основы русской социологии. СПб., 1996.

*Лит.: Золотарев В.П.* Историческая концепция Н. И. Кареева: Содержание и эволюция. Л., 1988; *Сафронов Б.Г.* Н. И. Кареев о структуре исторического знания. М., 1995; *Погодин С.Н.* «Русская школа» историков: Н. И. Кареев, И. В. Луцицкий, М. М. Ковалевский. СПб., 1997.

**Карпов Василий Николаевич (1798–1867)** – профессор Петербургской духовной академии, философ, психолог, переводчик Платона.

*Соч.:* Введение в философию. СПб., 1840.

*Лит.: Августин (Никитин, архим.* Василий Карпов. Очерк жизни и деятельности // Вече. Альманах русской философии и культуры. Вып. 11. СПб., 1998.

**Киреевский Иван Васильевич (1806–1856)** – философ, теоретик славянофильства, литературный критик.

*Соч.:* Соч. В 2 т. М., 1911; Критика и эстетика. М., 1979.

*Лит.: Манн Ю.В.* Эстетическая эволюция И. Киреевского // Критика и эстетика. М., 1979.

**Кирилл Туровский (1130 – 1182)** – церковный деятель, богослов, мыслитель.

*Соч.:* Литературное наследие Кирилла Туровского // Труды отдела древнерусской литературы. Т. 11. Л., 1955; Т. 12. Л., 1956.

*Лит.: Мельнікаў А.А.* Кірыл, Епіскап Тураўскі. Жыццё, спадчына, светапогляд. Мінск, 2000.

**Климент Смолятич (начало XII в. – после 1164)** – митрополит, сподвижник киевского князя Изяслава Мстиславича.

*Соч.:* Послание Климента Смолятича // Памятники литературы Древней Руси XII в. М., 1980.

*Лит.: Никольский Н.* О литературных трудах митрополита Климента Смолятича, писателя XII в. СПб., 1892.

**Козельский Яков Павлович (1728 – 1794)** – просветитель, философ.

*Соч.:* Философические предложения // Избр. произв. рус. мыслит. втор. пол. XVIII в. Т. 1. М., 1952.

*Лит.: Коган Ю.Л.* Просветитель XVIII в. Я. П. Козельский. М., 1958.

**Куклярский Фёдор Фёдорович (1870–1923)** – философ-ницшеанец.

*Соч.:* Философия индивидуализма. СПб., 1910; Последнее слово. К философии современного религиозного бунтарства. СПб., 1911; Осуждённый мир. Философия человекоборческой природы. СПб., 1912.

*Лит.: Уваров М.С.* «Ницшеанское служение» Фёдора Куклярского // Первый Российский Философский конгресс. Том II. Философская мысль в России: традиция и современность. СПб., 1997; *Руднев В.П.* Диалог с безумием. М., 2005.

**Курбский Андрей Михайлович (1528–1683)** – военный и политический деятель, писатель-публицист, переводчик.

*Соч.:* Переписка Ивана Грозного с Андреем Курбским. М., 1981; История о великом князе московском // Памятники литературы Древней Руси. Втор. пол. XVI в. М., 1986.

*Лит.: Горский А.В.* Жизнь и историческое значение князя А. М. Курбского. Казань, 1854; *Скрынников Р.Г.* Переписка Грозного и Курбского. Парадоксы Эдварда Кинана. Л., 1973.

**Лавров Петр Лаврович (1823–1900)** – философ, социолог, публицист, идеолог народничества.

*Соч.:* Исторические письма. 2-е изд. СПб., 1905; Философия и социология. Избр. произв. В 2 т. М., 1965; Роль славян в истории мысли // Историографические исследования по славяноведению и балканистике. М., 1984.

*Лит.: Богатов В. В.* Философия П. Л. Лаврова. М., 1972.

**Лапшин Иван Иванович (1870–1950)** – философ, искусствовед.

*Соч.:* Законы мышления и формы познания. СПб., 1906; Философия изобретения и изобретение в философии. М., 1999.

*Лит.: Барсова Л.Г.* Жизненный путь И. И. Лапшина // Неизданный Иван Лапшин. СПб., 2006.

**Ленин (Ульянов) Владимир Ильич (1870–1924)** – теоретик марксизма, государственный и политический деятель.

*Соч.:* Полн. собр. соч. В 55 т. 5-е изд. М., 1958–1965.

*Лит.: Лукач Д.* Ленин. Исследовательский очерк о взаимосвязи его идей. М., 1990; *Кувакин В.А.* Мировоззрение В. И. Ленина. М., 1990; *Рассел Б.* Практика и теория большевизма. М., 1991.

**Леонтьев Константин Николаевич (1831–1891)** – философ, писатель, литературный критик.

*Соч.:* Собр соч. В 9 т. М., 1912–1913;



*Лит.:* Памяти К. Н. Леонтьева. Литературный сборник. СПб, 1911.

**Лесевич Владимир Викторович (1837–1905)** – философ-позитивист, социолог.

*Соч.:* Собр. соч. В 3 т. М., 1915–1917.

*Лит.:* Гусев С.С. От «живого опыта» к «организационной науке» // Русский позитивизм: Лесевич, Юшкевич, Богданов. СПб., 1995.

**Ломоносов Михаил Васильевич (1711–1765)** – ученый-энциклопедист, основатель Московского университета.

*Соч.:* Полн. собр. соч. В 10 т. М.; Л., 1950–1959.

*Лит.:* Меншуткин Б.Н. М. В. Ломоносов. М.; Л., 1947; Морозов А. Ломоносов. М., 1965; Павлова Г., Федоров А. Михаил Васильевич Ломоносов. М., 1980; Ломоносов. Краткий энциклопедический словарь. СПб., 2000.

**Лопухин Иван Владимирович (1756–1816)** – идеолог русского масонства.

*Соч.:* Масонские труды Лопухина. М., 1790; Записки сенатора И. В. Лопухина. М., 1990.

*Лит.:* Болдырев А.И. Проблема человека в русской философии XVIII в. М., 1986.

**Лосский Николай Онуфриевич (1870–1965)** – философ-интуитивист.

*Соч.:* Избранное. М., 1991; Условия абсолютного добра. М., 1991; Бог и мировое зло. М., 1994; Воспоминания. Жизнь и философский путь. СПб., 1994.

*Лит.:* Старченко Н.Н. Мир, интуиция и человек в философии Н. О. Лосского. М., 1991.

**Любищев Александр Александрович (1890–1972)** – ученый-биолог, теоретик и историк науки, философ.

*Соч.:* В защиту науки. Статьи и письма. 1953–1972. Л., 1991; Наука и религия. СПб., 2000; Линии Демокрита и Платона в истории культуры. СПб., 2000.

*Лит.:* Гранин Д.А. Эта странная жизнь. М., 1974.

**Макарий Оптинский (1788–1860, в миру Иванов Михаил Николаевич)** – православный проповедник, издатель святоотеческой литературы.

*Соч.:* Собрание писем блаженныя памяти оптинского старца иеросхимонаха Макария к монашествующим. М., 1862 (Репринт.: М., 1994).

**Максим Грек (1475–1556, в миру Михаил Триволис)** – православный богослов, мыслитель, публицист.

*Соч.:* Слова и поучения. СПб., 2007.

*Лит.:* Иванов А.И. Литературное наследие Максима Грека: Характеристика, атрибуции, библиография. Л., 1969; Синицина Н. В. Максим Грек в России. М., 1977; Буланин Д. М. Переводы и послания Максима Грека. Неизданные тексты. Л., 1984.

**Мечников Илья Ильич (1845–1916)** – учёный-физиолог, мыслитель.

*Соч.:* Этюды о природе человека. М., 1961; Этюды оптимизма. М., 1964.

*Лит.:* Резник С.Е. Мечников. М., 1973; Фролов В.А. Определивший время. М., 1980.

**Мономах Владимир Всеволодович (1052–1125)** – великий киевский князь, книжник.

*Соч.:* Поучение Владимира Мономаха // Библиотека литературы Древней Руси. Т. 1. XI–XII вв. СПб., 1997.

*Лит.:* Ивакин И.М. Князь Владимир Мономах и его Поучение. М., 1901; Орлов А.С. Владимир Мономах. М.; Л., 1946.

**Несмелов Виктор Иванович (1863–1937)** – профессор Казанской духовной академии, богослов, философ.

*Соч.:* Вера и знание с точки зрения гносеологии. Казань, 1913; Наука о человеке. В 2 т. СПб., 2000; Догматическая система святого Григория Нисского. СПб., 2000.

*Лит.:* Антоний (Храповицкий). Новый опыт учения о богопознании // Полн. собр. соч. Т. 3. Казань, 1900; Бердяев Н.А. Опыт философского оправдания христианства: О книге Несмелова «Наука о человеке» // Русская мысль. 1909. № 9.

**Нестор Летописец (ок. 1056 – после 1113)** – инок Киево-Печерского монастыря, летописец, агиограф.

*Соч.:* Повесть временных лет. 2-е изд. СПб., 1996; Житие Феодосия Печерского // Успенский сборник XII–XIII вв. М., 1971.

*Лит.:* Погодин М.П. Нестор: Историко-критические рассуждения о начале русских летописей. М., 1839; Приселков М.Д.

Нестор Летописец: Опыт историко-литературной характеристики. Пг., 1923; *Шахматов А.А.* Повесть временных лет. Пг., 1916.

**Нил Сорский (1488–1508)**, в миру Николай Федорович Майков) – православный богослов, идеолог нестяжательства.

*Соч.:* Наставление о душе и страстях. СПб., 2007.

*Лит.:* *Архангельский А.С.* Нил Сорский и Вассиан Патрикеев. СПб, 1882.

**Одоевский Владимир Фёдорович (1803–1869)** – писатель, философ.

*Соч.:* Русские ночи. М., 1975.

*Лит.:* *Сакулин П.Н.* Из истории русского идеализма. Князь В. Ф. Одоевский. Мыслитель. Писатель. М., 1913.

**Паисий Величковский (1722–1794)** – православный богослов, переводчик святоотеческих творений.

*Соч.:* Житие Паисия Величковского. М., 1998.

*Лит.:* *Четвериков С.И.* Правда христианства. М., 1998.

**Писарев Дмитрий Иванович (1840–1868)** – литературный критик, публицист.

*Соч.:* Сочинения. В 4 т. М., 1955–1956; Исторические эскизы. М., 1989.

*Лит.:* *Никоненко В.С.* Материализм Чернышевского, Добролюбова, Писарева. Л., 1983; *Елизаветина Г.Г.* Писарев-критик. Начало пути. М., 1992.

**Плеханов Георгий Валентинович (1856–1918)** – философ-марксист, публицист.

*Соч.:* Избр. филос. произв. В 5 т. М., 1956–1958.

*Лит.:* *Чагин Б.А.* Разработка Г. В. Плехановым общесоциологической теории марксизма. Л., 1977; *Тютюкин С.В.* Г.В.Плеханов. Судьба русского марксиста. М., 1997.

**Радищев Александр Николаевич (1749–1802)** – писатель, философ.

*Соч.:* Соч. В 2 т. М.; Л., 1941;.

*Лит.:* *Лапшин И.И.* Философские воззрения А. Н. Радищева. Пг., 1922.

**Розанов Василий Васильевич (1856–1919)** – мыслитель, публицист.

*Соч.:* Несовместимые контрасты жития. Лит.-эстет. работы разных лет. М., 1990; О себе и жизни своей. М., 1990; Религия. Философия. Культура. М., 1992; О понимании. СПб., 1994.

*Лит.:* Василий Розанов: *pro et contra*. В 2 т. СПб., 1995; *Голлербах Э. В. В. Розанов. Жизнь и творчество.* М., 1991; *Фатеев В.А. В. В. Розанов: Жизнь. Творчество. Личность.* Л., 1991.

**Сеченов Иван Михайлович (1829–1905)** – основоположник русской физиологической школы, философ, психолог.

*Соч.:* Рефлексы головного мозга. СПб., 1866; Психологические исследования. СПб., 1873.

*Лит.:* *Мирский М.Б.* И. М. Сеченов. М., 1978; *Березовский В.А.* Иван Михайлович Сеченов. Киев, 1984.

**Соловьев Владимир Сергеевич (1853–1900)** – философ, публицист, поэт.

*Соч.:* Философская публицистика. В 2 т. М., 1989; Литературная критика. М., 1990; Соч. В 2 т. 2-е изд. М., 1990; Философия искусства и литературная критика. М., 1991.

*Лит.:* *Трубецкой Е.Н.* Миросозерцание Вл. С. Соловьёва. В 2 т. М., 1995; *Мочульский К.* Гоголь. Соловьев. Достоевский. М., 1995; *Соловьёв С.М.* Владимир Соловьёв. Жизнь и творческая эволюция. М., 1997; *Гайденко П.П.* Владимир Соловьёв и философия Серебряного века. М., 2001.

**Сталин Иосиф Виссарионович (1879–1953)** – государственный и политический деятель, теоретик марксизма-ленинизма.

*Соч.:* Соч. В 13 т. М., 1953; Вопросы ленинизма. 11-е изд. М. 1945.

*Лит.:* *Троцкий Л.Д.* Сталин. В 2 т. М., 1990.

**Татищев Василий Никитич (1686–1750)** – государственный деятель, философ, историк.

*Соч.:* История Российская. В 7 т. М.; Л., 1962–1968; Избр. произв. Л., 1979.

*Лит.:* *Попов Н. В. Н.* Татищев и его время. М., 1861; *Дейч Г.М.* В. Н. Татищев. Свердловск, 1962.

**Теплов Григорий Николаевич (1717–1779)** – философ-вольфианец.

*Соч.*: Знания, касающиеся вообще до философии, для пользы тех, которые о сей материи чужестранных книг читать не могут. СПб., 1751.

*Лит.*: *Артемьева Т.В.* Вольфианская философия Григория Теплова // *Философский век. Христиан Вольф и русское вольфианство.* СПб., 1998.

**Тихон Задонский (1724–1783)**, в миру Соколов Тимофей Савельевич – епископ Воронежский.

*Соч.*: Творения. 5-е изд. М., 1889 (Репринт: М., 1994)

*Лит.*: *Попов Т.* Святитель Тихон Задонский и его нравоучение. М., 1916.

**Ткачев Петр Никитич (1844–1885)** – идеолог народничества, литературный критик, публицист.

*Соч.*: Соч. В 2 т. М., 1975–1976.

*Лит.*: *Рудницкая Е.Л.* Русский бланкизм. Петр Ткачев. М., 1992.

**Толстой Лев Николаевич (1828–1910)** – писатель, богослов, мыслитель.

*Соч.*: Полн. собр. соч. В 90 т. М.; Л., 1928–1958.

*Лит.*: *Гусев Н.Н.* Летопись жизни и творчества Льва Николаевича Толстого. 1828–1890. М., 1958; *Гусев Н.Н.* Летопись жизни и творчества Льва Николаевича Толстого. 1891–1910. М., 1960.

**Трубецкой Евгений Николаевич (1863–1920)** – философ, публицист.

*Соч.*: Метафизические предположения познания. Опыт преодоления Канта и кантианства. М., 1917; *Смысл жизни.* М., 1994.

*Лит.*: *Носов А.А.* Политик в философии // *Трубецкой Е.Н.* Миросозерцание В. С. Соловьёва. В 2 т. Т. 1. М., 1995.

**Ухтомский Алексей Алексеевич (1875–1942)** – физиолог, мыслитель.

*Соч.*: Доминанта. М.; Л., 1966; *Интуиция совести: Письма. Записные книжки. Заметки на полях.* СПб., 1996; *Заслуженный собеседник: Этика. Религия. Наука.* Рыбинск, 1997.

*Лит.*: *Виноградов М.И.* Творческий путь академика Алексея Алексеевича Ухтомского // *Вестник Ленинградского ун-та.* 1950. № 9; *Терехов Н.Г.* Материалы к биографии Алексея Алексеевича Ухтомского (Научная, педагогическая и общественная

деятельность) // *Физиология и биохимия. Сборник статей. посвящается 75-летию со дня рождения академика А. А. Ухтомского.* Л., 1954.

**Фёдоров Николай Фёдорович (1820–1903)** – философ, религиозный утопист.

*Соч.*: Соч. М., 1982.

*Лит.*: *Семёнова С.Г.* Тайны Царствия Небесного. М., 1994; *Н. Ф. Фёдоров и его воронежское окружение. 1894–1901.* Воронеж, 1998.

**Феодосий Печерский (ок. 1030–1074)** – игумен Киево-Печерского монастыря, богослов, аскет.

*Соч.*: *Ерёмин И.П.* Литературное наследие Феодосия Печерского // *Труды отдела древнерусской литературы.* Т. 5. М.; Л., 1947.

**Флоренский Павел Александрович (1882–1937)** – философ, ученый, мемуарист.

*Соч.*: Столп и утверждение Истины. М., 1914.

*Лит.*: *Фудель С.И.* Об о. Павле Флоренском. Париж, 1988; *Хоружий С.С.* Миросозерцание Флоренского. Томск, 1999.

**Франк Семен Людвигович (1877–1950)** – философ, этик, публицист.

*Соч.*: Смысл жизни // *Вопр. филос.* 1990. № 6; *Предмет знания: Об основах и пределах отвлечённого знания; Душа человека: Опыт введения в философскую психологию.* СПб., 1995; *Русское мировоззрение. Сб. статей.* СПб., 1996.

*Лит.*: *Сборник памяти Семена Людвиговича Франка.* Мюнхен, 1954.

**Хомяков Алексей Степанович (1804–1860)** – философ, богослов, идеолог славянофильства.

*Соч.*: Сочинения. В 2 т. М., 1994; *О старом и новом: Статьи и очерки.* М., 1988.

*Лит.*: *Бердяев Н.А.* Алексей Степанович Хомяков.. Томск, 1996; *Шапошников Л.Е.* А. С. Хомяков: человек и мыслитель. Нижний Новгород, 2004.

**Циолковский Константин Эдуардович (1857–1935)** – учёный, философ, основоположник космонавтики.

*Соч.*: Очерки о Вселенной. М., 1992; *Космическая философия.* М., 2001; *Гений среди людей.* М., 2002.

*Лит.:* *Алексеева В.И.* Философия бессмертия К. Э. Циолковского: истоки системы и возможности анализа // *Общественные науки и современность.* № 3. 2001; *Казютинский В.В.* Космическая философия К. Э. Циолковского: за и против // *Земля и Вселенная.* 2003. № 4.

**Чаадаев Петр Яковлевич (1794–1856)** – философ.

*Соч.:* Полн. собр. соч. и избр. письма. В 2 т. М., 1991.

*Лит.:* *Лебедев А.* Чаадаев. М., 1965; *Шаховской Д.И.* Чаадаев – автор «Философических писем» // *Лит. наследие.* Т. 22–24. М., 1935.

**Челпанов Георгий Иванович (1862–1936)** – философ, психолог.

*Соч.:* Мозг и душа: Критика материализма и очерк современных учений о душе. СПб., 1900.

*Лит.:* Г. И. Челпанову от участников его семинариев в Киеве и Москве, 1891–1919: Статьи по философии и психологии. М., 1916.

**Чернышевский Николай Гаврилович (1828–1889)** – революционный демократ, философ, экономист, публицист.

*Соч.:* Полн. собр. соч. В 16 т. М., 1939–1953; Избр. филос. соч. В 3 т. М., 1950–1951.

*Лит.:* *Демченко А.А.* Н. Г. Чернышевский: Научная биография. Ч. 1–3. Саратов, 1978–1992; *Никоненко В.С.* Материализм Чернышевского, Добролюбова, Писарева. Л., 1983.

**Чичерин Борис Николаевич (1828–1904)** – философ, правовед, историк политической мысли.

*Соч.:* Мистицизм в науке. М., 1880; Положительная философия и единство науки. М., 1892; Основания логики и метафизики. М., 1894; Наука и религия. М., 1999.

*Лит.:* *Гульбинский И. Б. Н.* Чичерин. Библиографич. очерк, М., 1914; *Зорькин В.Д.* Чичерин. М., 1984; *Кокарев А.С.* Чичерин как социальный мыслитель. Тамбов, 2004.

**Шестов (Шварцман) Лев Исаакович (1866–1938)** – философ.

*Соч.:* Соч. В 2 т. М., 1993; Апофеоз беспочвенности. М., 2000.

*Лит.:* *Баранова-Шестова Н.* Жизнь Льва Шестова: По переписке и воспоминаниям современников. В 2 т. Париж, 1983.

**Шпет Густав Густавович (1879–1938)** – философ, психолог.

*Соч.:* Соч. М., 1989; Явление и смысл. Томск, 1996; *Philosophia Natalis.* Избр. псих.-пед. Труды. М., 2006.

*Лит.:* Шпет в Сибири: ссылка и гибель. Томск, 1995.

**Эрн Владимир Францевич (1882–1917)** – философ, публицист.

*Соч.:* Соч. М., 1991.

*Лит.:* *Staglich D.* Vladimir F. Ern (1882–1917). Sein philosophisches und publizistisches Werk. Bonn, 1967.

**Юркевич Памфил Данилович (1826–1874)** – профессор Московского университета, философ.

*Соч.:* Филос. произв. М., 1990.

*Лит.:* *Абрамов А.И.* Философское творчество П. Д. Юркевича и его влияние на развитие русской философской мысли конца XIX – начала XX века // Из истории русской религиозной философии в России XIX – нач. XX в. М., 1990.

**Яворский Стефан (1658–1722)**, богослов, критик протестантизма.

*Соч.:* Камень веры. М., 1728; Сказание об Антихристе, Догмат о святых иконах. М., 1999.

*Лит.:* *Морев Иоанн*, прот. «Камень веры» митр. Стефана Яворского, его место среди отечественных противополопротестантских сочинений и характеристические особенности его догматических воззрений. СПб., 1904; *Самарин Ю.Ф.* Стефан Яворский и Феофан Прокопович // Избр. произв. М., 1996.

**Яковенко Борис Валентинович (1884–1949)** – философ-неокантианец.

*Соч.:* Мощь философии. СПб., 2000; История русской философии. М., 2003.

*Лит.:* *Ермищев А.А.* О неокантианце Б. В. Яковенко и его месте в русской философии // Мощь философии. СПб., 2000.

## УЧЕБНАЯ ЛИТЕРАТУРА

- Белов В.Н., Рожков В.П. История русской философии. – Саратов, 2006.
- Бердяев Н.А. Русская идея: Основные проблемы русской мысли XIX века и начала XX века // Мыслители русского зарубежья: Бердяев, Федотов. – СПб., 1992.
- Введенский А.И. Судьбы философии в России // Очерки истории русской философии: А. И. Введенский, А. Ф. Лосев, Э. Л. Радлов, Г. Г. Шпет. – Свердловск, 1991.
- Вышеславцев Б.П. Вечное в русской философии // Вышеславцев Б.П. Этика преображённого эроса. – М., 1994.
- Гавриил, архим. Русская философия. – М., 2005.
- Галактионов А.А., Никандров П.Ф. Русская философия IX–XIX вв. – Л., 1989.
- Громов М.Н., Козлов Н.С. Русская философская мысль X–XVII вв. – М., 1990.
- Грузенберг С.И. Очерки современной русской философии: Опыт характеристики современных тенденций русской философии. – СПб., 1911.
- Евлампиев И.И. История русской философии. – М., 2002.
- Замалеев А.Ф. Идеи и направления отечественного любомудрия: Лекции. Статьи. Критика. – СПб., 2003.
- Замалеев А.Ф. Лекции по истории русской философии. – СПб., 2001.
- Замалеев А.Ф. Русская религиозная философия. XI–XX вв. – СПб., 2007.
- Зеньковский В.В. История русской философии. В 2 т. – Л., 1991.
- Зеньковский В.В. Русские мыслители и Европа. – М., 1997.
- Иоанн, митр. Самодержавие духа. Очерки русского самосознания. – СПб., 1994.
- Иовчук М.Т. Об исторических особенностях и основных этапах развития русской философии // Из истории русской философии: Сб. статей. – М., 1951.
- История русской философии / Под ред. М. А. Маслина. – М., 2001.
- Коялович М.О. История русского самосознания по историческим памятникам и научным сочинениям. – Минск, 1997.
- Левицкий С.А. Очерки по истории русской философии // Соч. В 2 т. Т. 1. – М., 1996.
- Лосев А.Ф. Русская философия // Лосев А.Ф. Философия. Мифология. Культура. – М., 1991.

- Лосский Н.О. История русской философии. – М., 1991.
- Малинов А.В. Философия истории в России XVIII века. – СПб., 2003.
- Масарик Т.Г. Россия и Европа. – СПб., 2000.
- Мотрошилова Н.В. Мыслители России и философия Запада (В. Соловьёв, Н. Бердяев, С. Франк, Л. Шестов). – М., 2006.
- Никоненко В.С. Русская философия накануне петровских преобразований. – СПб., 1996.
- Новиков А.И. История русской философии. – СПб., 2002.
- Осипов И.Д. Философия русского либерализма XIX – начало XX вв. – СПб., 1996.
- Радлов Э.Л. Очерк истории русской философии // Очерки истории русской философии: А. И. Введенский, А. Ф. Лосев, Э. Л. Радлов, Г. Г. Шпет. – Свердловск, 1991.
- Столович Л.Н. История русской философии. Очерки. – М., 2005.
- Тихомиров М.Н. Философия в Древней Руси // Тихомиров М.Н. Русская культура X – XVII вв. – М., 1968.
- Третьяков Н.Ф., Плещеев Н.Г. Человек и Россия в русской философии XVIII–XX веков. – Омск, 1998.
- Флоровский Г.В. Пути русского богословия. – М., 2003.
- Франк С.Л. Русское мировоззрение. – СПб., 1996.
- Хоружий С.С. После перерыва. Пути русской религиозной философии. – СПб., 1994.
- Шапошников Л.Е., Фёдоров А.А. История русской религиозной философии. – М., 2006.
- Шпет Г.Г. Очерк развития русской философии // Соч. – М., 1989.
- Яковенко Б.В. История русской философии. – М., 2003.

### Справочные издания:

- Алексеев П.В. Философы России XIX–XX столетий: Биографии. Идеи. Труды. Изд. 4-е. – М., 2004.
- Корнилов С.В. Русские философы: Справочник. – СПб., 2001.
- Русская философия: Словарь / Под общ. ред. М. А. Маслина. – М., 1995.
- Русская философия: Малый энциклопедический словарь / Отв. ред. А. И. Алёшин. – М., 1995.
- Сто русских философов: Биографический словарь / Сост. и ред. А. Д. Сухов. – М., 1995.

## СОДЕРЖАНИЕ

Предисловие .....	3
<i>Лекция первая.</i> Методы исследования и своеобразие русской философии .....	5
<i>Лекция вторая.</i> Русский византизм: идеология самодержавия.....	14
<i>Лекция третья.</i> Православие и исихазм.....	20
<i>Лекция четвёртая.</i> Богословская экзегеза древнекиевской эпохи .....	33
<i>Лекция пятая.</i> Нестяжательство .....	44
<i>Лекция шестая.</i> Поворот к западу. Русский европеизм.....	52
<i>Лекция седьмая.</i> Светское вольфианство .....	61
<i>Лекция восьмая.</i> Масонство.....	68
<i>Лекция девятая.</i> «Евангельская философия»: «самопонудительное добротолубие» .....	71
<i>Лекция десятая.</i> Русское шеллингианство.....	77
<i>Лекция одиннадцатая.</i> Русское гегельянство: «примирение с действительностью».....	92

<i>Лекция двенадцатая.</i> Славянофильство и почвенничество .....	100
<i>Лекция тринадцатая.</i> «Позитивная философия»: русский огюстконттизм .	110
<i>Лекция четырнадцатая.</i> Эмпириокритицизм и эмпириомонизм .....	122
<i>Лекция пятнадцатая.</i> Философия всеединства .....	131
<i>Лекция шестнадцатая.</i> Русское гегельянство: религиозно-консервативная экзегеза .....	141
<i>Лекция семнадцатая.</i> Русский нигилизм и нищезанство.....	148
<i>Лекция восемнадцатая.</i> Философия большевизма .....	165
<i>Лекция девятнадцатая.</i> Философские течения «русского духовного ренессанса». Логицизм и интуитивизм .....	176
<i>Лекция двадцатая.</i> Философские течения «русского духовного ренессанса». Человек и его сознание .....	189
<i>Лекция двадцать первая.</i> Философский сциентизм советского периода .....	199
Заключение .....	215
Словарь русских философов .....	218
Учебная литература .....	233