

А. Ф. ЗАМАЛЕЕВ

**НАЧАЛЬНЫЙ КУРС  
РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ**

(ИСТОРИЧЕСКОЕ ВВЕДЕНИЕ)

Санкт-Петербург, 2019

УДК 1 (075.8)  
ББК 87.3 (2) я 73  
3 26

А. Ф. Замалеев. Начальный курс русской философии: Историческое введение. Издательский дом «Петрополис», Санкт-Петербург, 2019. — 238 с.

**Рецензенты:**

доктор философских наук *Л. Е. Шапошников* (Н. Новгород);  
доктор философских наук *А. В. Малинов* (С.-Петербург)

Учебное пособие профессора Санкт-Петербургского государственного университета подготовлено в соответствии с министерской программой изучения истории русской философии. Охватывает период с эпохи Средневековья до XX столетия. Представлены основные направления отечественной мысли в лице ее главных представителей.

Для широкого круга читателей.

ISBN 978-5-9676-0728-8

© А. Ф. Замалеев, 2015

© ИД «Петрополис», 2015

## СОДЕРЖАНИЕ

## Введение

Краткий экскурс в историографию .....	5
---------------------------------------	---

## Раздел первый

ФИЛОСОФСКАЯ МЫСЛЬ РУССКОГО СРЕДНЕВЕКОВЬЯ .....	12
--	----

1. Предпосылки формирования древнерусской философии .....	12
2. Философский элемент в богословской экзегезе древнекиевского периода .....	19
3. Идеино-философские течения эпохи московской централизации .....	32
4. Западнорусское просвещение XVII века и развитие духовно-академической философии .....	52

Раздел второй .....	62
---------------------	----

ЕВРОПЕИЗМ И ЗАРОЖДЕНИЕ РУССКОЙ ПРОСВЕТИТЕЛЬСКОЙ ФИЛОСОФИИ .....	62
--	----

1. Идеология и философия европеизма .....	62
2. Вольфианство и русская натурфилософия .....	72
3. Социально-политические теории .....	78
4. Учение о человеке .....	82
5. Философия воспитания .....	88

## Раздел третий

РУССКАЯ КЛАССИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ: ОСНОВНЫЕ НАПРАВЛЕНИЯ .....	93
---	----

1. Век русской философской классики .....	93
---	----

2. ИДЕОЛОГИЯ РАДИКАЛИЗМА .....	95
3. СЛАВЯНОФИЛЬСТВО .....	109
4. СЛОВОЛОГИЯ .....	121
5. ЗАПАДНИЧЕСКИЙ ЛИБЕРАЛИЗМ И ФИЛОСОФИЯ ИСТОРИИ .....	130
6. ФИЛОСОФИЯ В РУССКОЙ ЛИТЕРАТУРЕ .....	141
7. ЕСТЕСТВЕННОНАУЧНЫЙ РЕАЛИЗМ.....	158
8. ФИЛОСОФИЯ «РУССКОГО ДУХОВНОГО РЕНЕССАНСА» .....	174

#### Раздел четвертый

РАЗВИТИЕ РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ В СОВЕТСКИЙ ПЕРИОД.....	193
1. ИДЕОЛОГИЯ МАРКСИЗМА-ЛЕНИНИЗМА И ДИАЛЕКТИЧЕСКИЙ МАТЕРИАЛИЗМ.....	193
2. ПОЛИТИКО-ИДЕОЛОГИЧЕСКИЕ ТЕЧЕНИЯ РУССКОЙ ПОРЕВОЛЮЦИОННОЙ ЭМИГРАЦИИ .....	203
3. СОВЕТСКАЯ «АПОКРИФИЧЕСКАЯ» ФИЛОСОФИЯ .....	214
Заключение .....	234
Краткая библиография по истории русской философии.....	236
Справочные издания .....	237

## ВВЕДЕНИЕ

### КРАТКИЙ ЭКСКУРС В ИСТОРИОГРАФИЮ

1. *Общий характер историографии русской философии.* Литература по русской философии исключительно огромна, и полный ее перечень мог бы составить несколько весьма увесистых томов. Однако есть возможность ограничиться ссылкой лишь на те издания, которые предназначены для учебных целей.

Эти издания подразделяются на три основных группы: а) *религиозно-церковные*, отражающие позиции православной методологии; б) *европоцентристские*, ставящие вопрос о существовании русской философии в зависимости от освоения западных философских учений; в) *марксистско-материалистические*, претворяющие ленинскую формулу о наличии «солидной материалистической традиции» в русской мысли. Рассмотрим наиболее репрезентативные труды этих направлений.

2. *Религиозно-церковное направление.* Основателем этого направления по праву считается архимандрит *Гавриил (Василий Николаевич Воскресенский, 1795–1868)*, который в 1840 г. издал в Казани небольшое сочинение под названием «Русская философия», составившее шестую часть его весьма основательной «Истории философии».

Каждый народ, рассуждал ученый монах, имеет свой особенный характер, отличающий его от прочих народов, и свою философию, более или менее «научнообразную» или, по крайней мере, рассеянную в преданиях, повестях, нравоучениях, стихотворениях и религии. Философия, на его взгляд, есть развитие и уяснение движений нашего сознания; но как в сознании нашем проявляются три существенных предмета: Я или дух познающий; не-Я или мир, вне нас существующий; наконец, Бог, причина и конец всех тварей, — то главнейших направлений в

философии должно быть три: «научообразное» развитие явлений и законов нашего познающего духа, умозрительное и притом опытное развитие законов мира, вне нас существующего, и сосредоточенность этих противоположных полюсов в высочайшем их начале, т. е. Боге. Первое из этих направлений, на его взгляд, господствует в Германии, второе — в Англии с Бэкона и третье — во Франции с Кондильяка.

*Однако ни одно из этих направлений, отмечает он, «не удовлетворяет нас. Философия русская отлична от философии английской, французской и германской. Полагая в основание мышления плодоноснейшие начала (христианства. — А. З.), она доселе счастливо избегла тех односторонностей и заблуждений, которые в таком необъятном количестве наводнили всю просвещенную Европу»<sup>1</sup>.*

Это различие, по мнению Гавриила, обусловлено тем, что на Западе «воцарился» Аристотель, «искаживший умы» многих европейских мыслителей, тогда как Россия «преимущественно любила Платона», чем она обязана в первую очередь «духовенству русскому и частью грекам, занимавшим высшие места в русской иерархии»<sup>2</sup>.

Схожих взглядов на специфику отечественного любомудрия придерживался автор двухтомной «Истории русской философии» Василий Васильевич Зеньковский (1881–1962), который вообще полагал, что рождение философии как самостоятельной и свободной формы духовного творчества возможно только на почве «религиозного мировоззрения»<sup>3</sup>. В соответствии с этим своим убеждением он выдвигал церковь на роль единственной провозвестницы духовной свободы в России.

*«Вдохновение свободы, — пишет Зеньковский, — всегда было дорого русскому уму; почти всегда не церковь, а государство было в России проводником стеснительной цензуры, — а если в церкви возникали свои стеснительные тенденции, которые*

<sup>1</sup> Гавриил, архимандрит. Русская философия. — Казань, 1840. — С. 22–23.

<sup>2</sup> Там же. — С. 25.

<sup>3</sup> Зеньковский В. В. История русской философии: В 2 т. 4 ч. — Л.: Эго, 1991. Т. 1. Ч. 1. — С. 11.

благодаря давлению государства получали большую силу, то все же дух свободы никогда не угасал в недрах церковного сознания»<sup>1</sup>.

Критикуя западную философию за стремление решать «живые творческие темы» вне христианства, вне церкви, автор в то же время настойчиво подчеркивает, что восточное христианство категорически не приемлет никакого обособления философии от религиозной веры.

*«Не могут не чувствовать православные люди, — отмечает он, — что наши установки, наше понимание природы и человека не знают всех тех затруднений, которые в свое время на Западе побуждали мысль идти путем недоверия к церкви. И даже более, — в озарениях веры мы находим богатейшие дополнения к *lumen naturale rationes* («естественный свет разума»). Вот почему для нас, русских, созревших духовно в православии, открыты иные подходы к центральным проблемам (которые у нас те же, что и на Западе)»<sup>2</sup>.*

Идеи Гавриила и Зеньковского оказали сильное влияние на современную историографию, наметив основные перспективы и тенденции религиозно-церковного истолкования русской философии.

**3. Европоцентристское направление.** Главными представителями этого направления были *Густав Густавович Шпет* (1879–1937) и *Борис Валентинович Яковенко* (1884–1949), прославившиеся своими резкими, нигилистическими суждениями русской философии<sup>3</sup>.

Первый из них без всякого сомнения заявлял, что Россия вообще прошла свой культурный путь без творчества. Причину этого он

<sup>1</sup> Там же. — С. 12.

<sup>2</sup> Там же. Т. 2. Ч. 2. — С. 235.

<sup>3</sup> Впрочем, справедливости ради, надо заметить, что у истоков этого историо-философского нигилизма стоит известный петербургский исследователь русской философии А. И. Введенский. В одной из своих статей, опубликованных им еще в 1892 г., он писал: «Ожидая общим взглядом историю нашей философии, мы не находим там, строго говоря, ни одной вполне самобытной философской величины... В самом деле, что мы видим в истории нашей философской мысли? Два-три талантливых популяризатора Гегеля, два-три хорошо его понимавших и метко критиковавших... Вот пока, в главных моментах, и все наше! Ни одного самобытного течения». — *Введенский А. И. О характере, составе и значении философии В. Д. Кудрявцева-Платонова // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. Научный информационно-аналитический и культурно-просветительный журнал. 2009. № 1. — С. 135.*

усматривал в том, что она, на его взгляд, не смогла воспринять во всей полноте европейские ценности и идеалы, оставшись на уровне чисто утилитарного отношения к просвещению, знаниям. Это он называет «невеглиасием», невежеством.

*«Обиций итог условий, — констатирует Шпет, — при которых развивалась философская мысль в России, короток. Невеглиасие есть та почва, на которой произрастала русская философия. Не природная тупость русского в философии, а исключительно невежество не позволяло русскому духу углубить в себе до всеобщего сознания европейскую философскую рефлексию. Неудивительно, что на такой почве произрастала философия бледная, чахлая, хрупкая»<sup>1</sup>.*

В таком же нигилистическом духе высказывался о русской философии Яковенко, издавший в 1938 г. на чешском языке обширную «Историю русской философии», которую иногда ставят в один ряд с трудом Зеньковского. Движение русской мысли, рассуждал он, не открывает взору ни такого законченного и взаимосвязанного цикла постепенного развития идей и тенденций, какой дает, например, история древнегреческой философии; ни такого циклического развития единой идеи, которое предстает в виде ряда завершенных и глубоких философских систем, какое мы обнаруживаем в истории классического немецкого идеализма. Более того, Яковенко даже полагал, что русское философствование до сих пор еще не имеет классического образца, каким во французской философии был Р. Декарт, в английской — Д. Юм, в итальянской — А. Розмини. Эти свои соображения он резюмирует в крайне сомнительном выводе:

*«Все, что Россия имела и дала философского, все это родилось либо из прямого подражания, либо из бессознательного подчинения себя чужим влияниям, либо из эклектического стремления слепить воедино несколько господствующих чужих течений»<sup>2</sup>.*

<sup>1</sup> Шпет Г. Г. Очерк развития русской философии. — Пг.: Колос, 1922. — С. 33.

<sup>2</sup> Яковенко Б. В. Очерки русской философии // Яковенко Б. В. Мощь философии. — СПб.: Наука, 2000. — С. 742. — Польский исследователь русской мысли Анджей Валицкий, отмечая, что «Шпет и Яковенко... дают обедненную картину истории идей в России, в конечном счете отказывая этим идеям в какой бы то ни было оригинальности», констатирует: «Подлинную оригинальность русской философии мы почувствуем лишь в том случае, если сумеем исследовать и осмыслить ее в кон-



Однако, несмотря на чрезмерный критицизм своей методологии, Яковенко и Шпет высказали немало ценных идей относительно воззрений отдельных русских философов, и прежде всего идеалистического направления, остававшихся в советское время за бортом марксистской историографии.

4. *Марксистско-материалистическое направление.* Данное направление представлено прежде всего работой Анатолия Андрияновича Галактионова (1922–2004) и Петра Федотовича Никандрова (1923–1975) «Русская философия IX–XIX вв.», вышедшей тремя изданиями в Москве и Ленинграде (1961, 1972, 1989). Исходная посылка этого труда заключалась в том, что «главным стволом» западноевропейской философии является материалистическая линия, которая, по мнению авторов, совпадала с философскими устремлениями России.

В соответствии с концепцией Галактионова и Никандрова, русская мысль вплоть до XVII в. развивалась замкнуто, если не считать «архаического влияния афонских монахов». Оттого возникновение философии «запоздало у нас на 200–300 лет в сравнении с более развитыми европейскими странами». Но зато она «в кратчайшие сроки наверстывает упущенное» и начинает быстро развиваться «в тесной связи с философией западноевропейских народов». А уже в XIX столетии она вообще достигает таких высот, что оказывается способна не только воспринимать и перерабатывать в собственных интересах чужие идеи, но и существенно влиять на философские процессы «в передовых странах европейского Запада», смыкаясь в конечном счете с научной философией марксизма.

*«С начала XX в. — утверждают авторы, — Россия превращается в центр развития марксистской мысли, которая снимает и поглощает научное диалектико-материалистическое направление русской философии, как один из идейных родников ленинизма, а русский идеализм играет роль важнейшего запасника буржуазной философии, нитая ее идеями и концепциями на протяжении следующих почти ста лет»<sup>1</sup>.*

тексте интеллектуальной истории, т. е. с точки зрения тех актуальных проблем, которые были всего ближе сердцам образованных русских людей и переживались ими как непосредственно относящиеся к будущему их страны». — Валицкий Андрей. История русской мысли от Просвещения до марксизма. — М.: Канон, 2013. — С. 8.

<sup>1</sup> Галактионов А. А., Никандров П. Ф. Русская философия IX–XIX вв. — Л.: Изд-во Ленингр. ун-та, 1989. — С. 9, 10, 13.

Марксистско-материалистическое направление утратило свое значение с постсоветским изменением идеологии российской государственности. В настоящий момент остаются в силе два первых направления историографии русской философии: религиозно-церковное и европоцентристское. Их представителями осуществлена общая реконструкция отечественного историко-философского процесса, собраны и систематизированы основные источники по всем областям национального любомудрия. Однако недостатком этих направлений является предельная идеологизация методологических установок, препятствующая целостному и объективному осмыслению российских философских реалий<sup>1</sup>.

5. *Периодизация истории отечественного любомудрия.* Философия как любая другая мировоззренческая конструкция находится в постоянном изменении, развитии. Отсюда проистекает важность периодизации историко-философского процесса. В истории русской философии выделяются четыре преемственно связанных этапа. Начальный этап охватывает период с XI по XVII вв. Это время средневековья, когда она еще всецело находится в ведении религии, представляя собой богословскую экзегезу Священного писания. Но в ней одновременно просматривается и секуляризирующая тенденция, обусловленная возрастанием самостоятельной роли разума, мышления. На этой почве складывается просветительская традиция, которая в полной мере реализуется в XVIII в., усиливаясь влиянием европеизма. На первый план выдвигается разработка проблем антропологии, натурфилософии, политики. Расцвет русской философии, ее классический период — это уже XIX — начало XX вв.; именно в этот период она принимает совершенно самостоятельный характер, не только открыто соперничая с западноевропейской философией, но и создавая собственные духовные и интеллектуаль-

---

<sup>1</sup> Весьма характерна в этом отношении позиция исследователей русской философии западнической ориентации. Так, в одном современном учебном пособии сказано: «Русская философия, конечно же, входит в западную философскую традицию, и все ее развитие связано с активным усвоением и переработкой западной философии». Что же касается восточной философии, то оказывается, что здесь все дело «сводилось к эпизодическому заимствованию отдельных идей» (Евлампиев И. И. История русской философии. — М.: Высшая школа, 2002. — С. 3). Примечательно, что автор даже не задумывается о возможности самобытного развития русской философии.

ные ценности, входящие в разряд общемировых достижений. Последний, четвертый, этап приходится на советский период. Русская философия, наряду с официальной линией марксизма-ленинизма, находит свое новое выражение в форме философского сциентизма, обретая тем самым новое дыхание для дальнейшего самобытного развития.

## РАЗДЕЛ ПЕРВЫЙ

## ФИЛОСОФСКАЯ МЫСЛЬ РУССКОГО СРЕДНЕВЕКОВЬЯ

### 1. ПРЕДПОСЫЛКИ ФОРМИРОВАНИЯ ДРЕВНЕРУССКОЙ ФИЛОСОФИИ

1. *О религиозных верованиях восточных славян.* Пробуждение философских стремлений в средневековой Руси начинается с принятием христианства, хотя определенную роль здесь сыграло и автохтонное славянское язычество. Главное место в нем занимал культ Единого Бога, который постепенно трансформировался в сторону монотеизма. В этом убеждают сохранившиеся источники.

Так, византийский историк VI в. Прокопий Кесарийский пишет:

*«Единого Бога, громовержца, признают они владыкой мира... поклоняются также рекам и нимфам, и другим божествам, и всем им приносят жертвы; при этих жертвоприношениях гадают»<sup>1</sup>.*

А уже в XII в. немецкий хронист Гельмольд сообщает подробности, свидетельствующие о коренных изменениях в представлениях славян о Едином Боге:

*«Среди многообразных божеств, которым они посвящают поля, леса, горести и радости, они признают и Единого Бога, господствующего над другими в небесах, признают, что он, всемогущий, заботится лишь о делах небесных, они (другие боги), повинувшись ему, выполняют возложенные на них обязанности,*

<sup>1</sup> Коваленский М. Н. Хрестоматия по русской истории. — Пет., 1914. — С. 25.

что они от крови его происходят и каждый из них тем важнее, чем ближе он стоит к этому Богу богов»<sup>1</sup>.

Таким образом, в славянском язычестве постепенно вырабатывается идея единобожия, которая отчасти сближала его с вероучением христианства. Вот почему старое язычество не исчезло бесследно после принятия новой веры, ибо между ними не было существенных, принципиальных отличий: «и в язычестве и в христианстве одинаково признавался единый владыка Вселенной»<sup>2</sup>. Новообращенные славяне полагали, что с крещением произошла не перемена веры, а только изменение имен божеств. Так возникло то специфическое *двоеверие*, которое сохранялось на протяжении целых столетий.

Пришлые варяги, бывшие сами язычниками, на первых порах пытались опереться на местные божества, желая упрочить свою власть над покоренными славянскими племенами. Киевский князь Владимир Святославич, став «самовластцем земли Русской», свел их в единый пантеон, который возглавил варяжский Бог войны Перун<sup>3</sup>. Однако языческая реформа не принесла желаемых результатов. Во-первых, она не смогла погасить центробежных тенденций, раздиравших политический организм молодого древнерусского государства, хотя именно к этому стремился киевский князь. Во-вторых, эта реформа обособляла Русь не только от таких великих держав средневекового мира, как Византия и Рим, но также и от других славянских государств, ставших к тому времени христианскими.

Все это убедило Владимира Святославича в необходимости новой религиозной реформы, но уже на базе византийского православия, которая и была проведена в 988 г.

**2. Крещение Руси и византийское наследие.** По свидетельству *Повести временных лет*, киевские «старцы», направленные в разные страны с целью «испытания вер», особенно поразились «красотой» церковного богослужения, которое им довелось увидеть в констан-

<sup>1</sup> Гельмольд. Славянская хроника. — М.: Изд. АН СССР, 1963. — С. 186.

<sup>2</sup> Рыбаков Б. А. Язычество Древней Руси. — М.: Наука, 1987. — С. 774.

<sup>3</sup> В летописи под 980 г. сказано: Захватив киевский престол, князь Владимир Святославич первым делом «поставил кумиры на холме за теремным двором: деревянного Перуна с серебряной головой и золотыми усами, затем Хорса, Дажьдбога, Стрибога, Симаргла и Мокоша». — *Повесть временных лет*. В 2 ч. Ч. 1. — М.: Л.: Изд-во АН СССР, 1960. — С. 254.

тинопольском храме св. Софии. Это и решило исход дела: выбор был сделан в пользу византийского православия.

Но были и другие, более веские, причины. Прежде всего, принятие восточного христианства соответствовало политике государственной централизации, которую проводил Владимир Святославич. В этой связи немаловажное значение имело то, что в Византии духовная власть целиком находилась в зависимости от базилевса (императора), который не только назначал патриархов, но и считался «епископом дел внешних». Рим, напротив, придерживался прямо противоположной позиции, ставя власть папы неизмеримо выше всякой светской власти, в том числе императорской. Для Киева этого было достаточно, чтобы сделать выбор в пользу византийского варианта царствующего дома.

Кроме того, учитывалось и лояльное отношение Византии к богослужению на национальных языках, в чем Константинополь также расходился с Римом, придерживавшимся теории «трехъязычия». Согласно этой теории, вероисповедное значение имели только три языка — еврейский, греческий и латинский, поскольку на кресте Господнем именно на этих языках было написано: «Иисус Назорей, Царь Иудейский» (Ин. 19:19). Первоучитель славянства Кирилл Философ, усматривая в «трехъязычной ереси» претензию папства на вселенское господство, гневно обличал римскую курию:

*«Не на всех ли равно проливается от Бога дождь? Или солнце не так же ли сияет на всех одинаково? И не одним ли воздухом дышим все мы? И как это вы не стыдитесь, признавая только три языка пригодными для богослужения, а все прочие народы и племена обрекаете на слепоту и глухоту... Мы же знаем множество народов, которые искусны в книжном писании и Богу воздают славу каждый на своем языке: это армяне, персы, авазги, иверы, сугды, обры, турки, хазары, аравляне, египтяне и иные многие»<sup>1</sup>.*

Неудивительно, что на Руси с одобрением отнеслись к языковой политике Византии, уверившись в «богодухновенности» славянско-го богослужения.

<sup>1</sup> Климент Охридски. Пространно житие на Константи-Кирилл Философ // Сбрани съчинения. В 3 т. — София, 1973. Т. 3. — С. 83.

С крещением Руси обозначилась настоящая потребность в «научении книжном», т. е. школьном образовании. Уже при Владимире Святославиче в городах открываются училища, в которых обучают грамоте детей «нарочитыя чади» — состоятельных людей. Начинания своего отца продолжил Ярослав Мудрый. В Начальной летописи под 1037 г. об этом сказано следующее: «Любил Ярослав церковные уставы, попов очень жаловал, особенно же черноризцев, и к книгам проявлял усердие, часто читая их и ночью и днем. И собрал книгописцев множество, которые переводили с греческого на славянский язык. И написали они много книг, по которым верующие люди учатся и наслаждаются учением божественным»<sup>1</sup>. Увлечение книжным делом не было для Ярослава Мудрого самоцелью; оно выступало составной частью его общих усилий, направленных на освобождение от византийской церковной опеки. Особенно ярко это выразилось в поставлении им на киевскую митрополию своего приближенного священнослужителя Илариона без санкции константинопольского патриарха.

В этом же отчасти находит свое объяснение и то, на первый взгляд, парадоксальное обстоятельство, что Ярославовы книжники, отбирая материалы для перевода, обращались не к современной им византийской литературе, а к авторам IV–VIII вв., к греческой церковной классике. Это были и духовные песнопения — каноны, стихиры, кондаки, икосы патриарха Софрония и Григория Назианзина, и творения Афанасия Александрийского, Василия Великого, Иоанна Златоуста, Ефрема Сирина, и знаменитый «Златоструй», составленный в X в. в Болгарии при царе Симеоне. Большим разнообразием отличались и произведения исторического и естественнонаучного характера. Древнерусский читатель получил в свое распоряжение «Хроники» Григория Амартола, Иоанна Малалы, Георгия Синкела, «Историю Иудейской войны» Иосифа Флавия, «Христианскую топографию» Козьмы Индикоплова, различные шестодневы, патерики, физиологи, минеи, прологи, пален и проч.

Все это книжное богатство хранилось в библиотеке построенного Ярославом Мудрым Софийского собора в Киеве. По подсчетам современных исследователей, в X–XIII вв. на Руси обращалось около 140 тысяч книг нескольких сот названий<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Повесть временных лет. — С. 302.

<sup>2</sup> См.: Сапунов В. В. Книга в России в X–XIII вв. — М.: Наука, 1978. — С. 14.

В этом массиве переводной книжности попадались и богословско-философского сочинения. Особенно выделялись творения каппадокийцев — Василия Великого, Григория Нисского и Григория Назианзина, отцов церкви IV в., пользовавшихся высочайшим авторитетом в средневековой Руси. Согласно их воззрениям, христианское богословие представляет собой «созерцательное любомудрие», совершаемое более делом, нежели словом. Однако они признавали полезность и «внешней мудрости», философии, в особенности тех ее разделов, которые «занимаются логическими выводами и противоположениями, а также состязаниями, и называется диалектикою», поскольку это было необходимо для борьбы с еретиками, опиравшимися в большинстве своем на учения Платона и Аристотеля.

Достаточно сослаться на ересь Аэтия, вызвавшую резкую отповедь со стороны Василия Великого. Этот ереснарх, истолковывая сущность Христа, исходил из логического постулата Аристотеля, согласно которому «неодинаковое по естеству выражается неодинаково; и наоборот, не одинаково выражается неодинаковое по естеству». Аэтий, воспользовавшись словами апостола Павла: «Един Бог Отец, из Него же вся; и един Господь Иисус Христос, Им же вся» (1 Кор. 8; 6), пришел к заключению: «Посему как относятся между собою сии речения, так должны относиться и обозначаемые ими естества. Но речение: "Им же" не одинаково с речением "из Него же"; следовательно, и Сын не одинаков с Отцом». А это значит, продолжал Аэтий, что Тот, о ком говорится "из Него", является Зиждителем, Творцом, а тот, о ком сказано "Им же", выступает всего лишь в роли служителя, орудия. Василий Великий, отмечая, что «в этот обман» ввела Аэтия «разборчивость писателей внешних, у которых речения: из Него и Им же усвоились предметам отдельным по естеству», с возмущением констатировал: «Сим-то наблюдением суесловия и тщетной лести научась и дивясь, еретики переносят их в простое и нехитрое учение Духа»<sup>1</sup>.

Столь же определенно о значении философии в контексте опровержения ересей высказывался Григорий Нисский, младший брат Василия Великого. Разумея аномеев, манихеев, маркионитов и последователей гностиков Валентина и Василида, которые, искажая евангельское благовестие, «водятся особыми понятиями», заим-

<sup>1</sup> *Василий Великий. Слово о Святом Духе // Творения Василия Великого. — М., 1993. Ч. 3. — С. 236, 238.*



ствованными у языческих мудрецов, он призывал и христианских богословов «хорошо изучить философские хитроспеления», и в первую очередь «аристотелевы категории», предлагая их осмыслить «по разуму церковных учителей»<sup>1</sup>. Отношение каппадокийцев к философии резюмировал Григорий Назианзин, также считавший правильным не отказ от античной мудрости, а разумное усвоение всего ценного, что было в ней. Свой «критический метод» он выразил в следующем афоризме:

*«В науках мы заимствовали исследования и умозрения, но отринули все то, что ведет к демонам, к заблуждениям и во глубину погибели. Мы извлекали из них полезное даже для самого благочестия, чрез худшее научившись лучшему, и немощь их обратив в твердость нашего учения»<sup>2</sup>.*

Здесь уже просматриваются элементы философской схоластики, достигшей расцвета в творениях Иоанна Дамаскина, византийского богослова VIII в. Ему принадлежит фундаментальный трактат под названием «Источник знаний», состоящий из трех книг: «Точное изложение правой веры», «Диалектика» и «Книга о ересьях». Общая мысль отца церкви заключалась в том, что богословие не должно отторгать от себя философию. Ведь не обходится же художник без инструмента, и царица пользуется услугами рабынь.

*«Поэтому и мы, — заявляет Дамаскин, — позаимствуем такие учения, которые являются служителями истины, но отвергнем нечестие, жестко владевшее ими, и не воспользуемся дурно хорошим, и не употребим искусства доказательства для обольщения простецов»<sup>3</sup>.*

Из его трактата видно, что он основательно штудировал логические сочинения Аристотеля, в особенности его «Категории», «Об истолковании» и «Аналитики». Оттого силлогистический метод выступает главным стержнем его богословских построений.

Свое понимание философии Дамаскин выразил в шести дефинициях, а именно: 1) постижение сущего; 2) познание вещей божествен-

<sup>1</sup> Цит. по: Тарасий, иеромонах. Перелом в древнерусской богословии. Варшава, 1927. — С. 24.

<sup>2</sup> Григорий Богослов. Творения: В 4 ч. — М., 1849. Ч. 3. — С. 15.

<sup>3</sup> Иоанн Дамаскин. Полное собрание творений. — СПб., 1913. Т. 1. — С. 50.

ных и человеческих; 3) помышление о смерти; 4) уподобление Богу; 5) искусство искусств и наука наук; 6) любовь к мудрости. В последнем случае отец церкви вслед за Августином добавлял: «Бог же есть истинная мудрость»<sup>1</sup>. Этот синкретический подход к философии открывал перспективу для любых интеллектуальных исканий, снимая проблему борьбы и противостояния идейных направлений. На Руси сочинения Иоанна Дамаскина пользовались особенным вниманием и постоянно переписывались в течение многих столетий.

3. *Кирилло-мефодиевская традиция.* Помимо переводной византийской литературы философские идеи несли на Русь и древнеболгарская книжность, начало которой было положено первоучителями славянства Константином (в монашестве Кириллом) и Мефодием. Первому из них принадлежит определение философии, вошедшее в общеславянское сознание.

«Философия есть божественных и человеческих дел понимание, насколько может человек приблизиться к Богу, и как делами учить человека быть по образу и подобию создавшего его»<sup>2</sup>.

Следовательно, сущность философии выражается в идее самосовершенствования личности путем приобщения ее к евангельской истине.

Идейные традиции солунских братьев были восприняты и продолжены дальше их учениками и преемниками: Климентом Охридским, замечательным педагогом и агиографом, составителем житий Кирилла и Мефодия; Константином Преславским, первым переводчиком на болгарский язык «Четырех слов против ариан» Афанасия Александрийского; Иоанном Экзархом, автором славянского «Шестоднева», созданного на основе компиляций из сочинений Василия Великого, Иоанна Златоуста и Севериана Гевальского. Их заслуги в области развития славянского любомудрия определяются прежде всего тем, что они выработали славянские эквиваленты соответствующих греческих богословских и философских терминов, которые легли в основу русского философствования<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> *Иоанн Дамаскин. Диалектика, или Философские главы.* — М.: Экклесия Пресс, 1999. — С. 41.

<sup>2</sup> *Климент Охридски. Пространно житие на Константин-Кирилл Философ.* — С. 91.

<sup>3</sup> К числу таких терминов относятся, в частности, понятия бесконечности, беспредельности, бессмертия, бессознательного, небытия, необходимости, непротив-

## 2. ФИЛОСОФСКИЙ ЭЛЕМЕНТ В БОГОСЛОВСКОЙ ЭКЗЕГЕЗЕ ДРЕВНЕКИЕВСКОГО ПЕРИОДА

1. *Экзегеза как способ философствования.* Способ философствования, перенесенный на древнерусскую почву вместе с христианским вероучением, существенно отличался от способа философствования, принятого на Западе. Там главенствующее значение приобрел метод герменевтики, опирающийся на мыслительные приемы аристотелевской силлогистики. Соответственно, сущность такого философствования воплощалась в формуле «если... то». В Византии, напротив, господство получила экзегеза, всецело основанная на принципах риторики, и прежде всего таких, как *инвенция*, *диспозиция* и *элокуция*. Под инвенцией разумелось нахождение («изобретение») материала, подлежащего искусству красноречия. Это могла быть евангельская притча или библейское родословие. Никакого ограничения здесь не существовало. Главное — это чтобы инвенция не становилась предметом рассуждения, а воспринималась исключительно в качестве готовой истины, способной найти подтверждение в однородном с ней круге представлений. Это и называлось диспозицией, или, как выражались на Руси, «плетением словес», т. е. соответствующим расположением отобранного материала. Причем это расположение должно было быть строго иерархическим: сперва помещались тексты из божественных писаний, затем шли отцы и учителя церкви, а уже после разрешалось проявиться и самому оратору (книжнику). На этой стадии обретает свои права и элокуция, охватывающая все разнообразие имеющихся образно-стилистических приемов, начиная от аллегории и сравнения и кончая амплификацией и метафорой. Их применение способствует словесному расширению содержания исходной идеи, однако это не должно быть беспредельным: объем и границы расширения устанавливаются смысловым содержанием вероучительных догматов. Именно этим объясняется использование мыслительной формулы «как... так», составляющей отличительную черту ви-

---

ления, несовместимости и т. д. — См.: *Верецагин Е. М.* «Въ малехъ словесехъ великъ разумъ». Кирилло-мефодиевские истоки русской философской терминологии // *Традиции древнейшей славянской письменности и языковая культура восточных славян.* — М.: Наука, 1991. — С. 9–35.

зантийской риторической экзегезы, лежащей в основе восточно-христианской богословской традиции.

2. *Историософия митрополита Илариона*. У истоков древнерусского философствования стоял знаменитый митрополит *Иларион*, сподвижник киевского князя *Ярослава Мудрого*. Он известен прежде всего своим «Словом о Законе и Благодати», вошедшим в первый разряд отечественной интеллектуальной классики. Большинство исследователей политизирует вопрос о причинах его написания, представляя дело таким образом, что идейная направленность этого произведения обусловлена борьбой Руси с Хазарским каганатом, государственной религией которого была иудейская вера. Такое мнение, в частности, высказывает известный специалист в области древнерусской филологии *Л. П. Якубовский*. «Выступая против иудейства вообще, — писал он, — *Иларион* конкретно выступает против хазарского иудейства, против религии хазар, некогда властвовавших над русскими и разгромленных *Святославом*»<sup>1</sup>.

Подобное «приземление» идейного смысла «Слова» едва ли соответствует той высокой духовной ноте, которая вдохновляла киевского митрополита, стремившегося к осознанию истории человечества как движения от рабства к свободе. Символом рабства для него выступал Ветхий завет, Закон, символом же свободы — Новый завет, Благодать. Эта метафизическая константа имеет универсальное значение, вследствие чего «Слово» может быть эмпиризировано применительно к любым историческим реалиям.

Непосредственно тема свободы и рабства раскрывается *Иларионом* в форме экзегетического истолкования библейского сюжета об *Аврааме* и *Саре*.

*«Благословен Господь Бог Израилев, Бог христианский... прежде скрижалями и Законом оправдал род Аврамов, затем же Сыном своим спас все народы, Евангелием и крещением...»*

*Прежде был Закон, затем же — Благодать, прежде — тень, затем же — истина. Прообраз же Закона и Благодати — Агарь и Сарра: прежде — рабыня, а потом — свободная...»*

<sup>1</sup> Цит. по: *Кожин В. В.* Размышления о русской литературе. — М.: Современник, 1991. — С. 125.

Так и Закон миновал в явление Благодати. И не теснится уже человечество в ярме Закона, но свободно шествует под кровом Благодати»<sup>1</sup>.

Смысл этих экзегетических параллелей в том, что род человеческий движется вперед, переходя от стадии Закона, т. е. рабства, к стадии Благодати, т. е. свободы. Прежде закон, потом Благодать; прежде стень (подобие), потом Истина. Применительно к русской истории эта максима истолковывается Иларионом как доказательство того, что киевская держава, приобщившись к христианству, стала на путь благодатно-свободного существования. Между тем, говорится в «Слове», еще совсем недавно она пребывала в «законническом» состоянии, блуждая в потемках «идольстии лъсти», т. е. язычестве. Но все переменилось благодаря «кагану нашему Володимеру». На нем сбылось реченное Христом апостолу Фоме: «Блаженны невидевшие и уверовавшие» (Ин. 20:29). Он тоже, «не видев, уверовал», а после велел и всем быть христианами — малым и большим, рабам и свободным, юным и старым, боярам и простым, богатым и убогим. И не было ни одного, кто бы воспротивился воле князя, ибо «благочестие его сопряжено было с властью»<sup>2</sup>.

Принятие крещения способствовало и перерождению самой власти. Владимир Святославич не только «совлек с себя ризы ветхого человека», но и проникся всеми добродетелями христианского государя. Иларион изображал его идеальным правителем: «Ты обличен был правдою, препоясан крепостью, обут истиной, венчан добромыслием и, как гривною и золотою утварью, украшен милосердием»<sup>3</sup>. Далее говорится, что он алчущим — кормитель, вдовицам — помощник, странникам — пристанище, бездомным — кров, обиженным — заступник, а бедным — обогащение.

Перед нами, по существу, целый должностной реестр, определяющий назначение мирской власти. Подобные реестры постоянно включались в древнерусское летописание и публицистику, служа своего рода «органом» средневековой политической мудрости.

3. *Философский контекст «Поучения» Владимира Мономаха.* Особенно примечательно в этом плане «Поучение» Владимира

<sup>1</sup> *Иларион. Слово о Законе и Благодати* // Библиотека литературы Древней Руси. — СПб.: Наука, 1997. Т. 1. — С. 27, 29, 31.

<sup>2</sup> Там же. — С. 45.

<sup>3</sup> Там же. — С. 53.

Мономаха, продолжившего идейно-мировоззренческие традиции митрополита-русина Илариона. В нем явственно просматривается влияние языческого умонастроения. Князь искренне убежден, что людей объединяет, сплачивает природа, которая сотворена Богом «на угодые человеком, на снедь, на веселье»<sup>1</sup>.

В полной гармонии с этим языческим оптимизмом, жизнерадостностью находится в «Поучении» мысль о праве каждого человека самостоятельно определять меру собственной религиозности, не прибегая к посредничеству священников и монахов. Рассуждая о том, как «избыти грехов своих и царствия не лишитися», Мономах прямо заявляет, что можно обрести спасение и без соблюдения церковных установлений, таких как пост, чернечество, если жить с пользой для других. Поэтому можно ограничиться лишь «малыми делами»: слезами, милостыней, молитвой. Кроме того, советует князь, следует иногда перед сном («аще Бог умягчит сердце») класть земные поклоны, которыми человек не просто побеждает дьявола, но и «что в день согрешить, а темь... избываеть»<sup>2</sup>, т. е. очищается от грехов. Все эти наставления киевского князя обуславливались его представлением об уникальности, неповторимости каждого человека.

*«Что есть человек, как подумаешь о нем?... И сему чуду дивимся, как из земли создав человека, Бог столь различные образы сотворил в человеческих лицах, так что если и всех людей собрать вместе, никто не окажется в один образ, но каждый будет со своим образом лица, по мудрости Божьей»<sup>3</sup>.*

Как не трудно видеть, философский пафос «Поучения» зиждется на переосмыслении библейского принципа богообразности человека. Согласно Ветхому Завету, Бог сотворил человека по образу своему и подобию. А это значит, что один образ не может уподобляться различным формам, с чем категорически не соглашались еретики-аномей, доказывавшие как раз обратное, а именно, что богообразность не исключает образного различия человеческих существ. Против этого как раз решительно воспротивился Григорий Нисский. По его словам, если признавать многообразие образов лиц людей, то как

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

<sup>2</sup> Там же. — С. 157.

<sup>3</sup> Там же. — С. 156 (Перевод автора. — А. 3.).

тогда «несходное между собой собрать в одно подобие»<sup>1</sup>. Следовательно, утверждал отец церкви, было бы заблуждением считать, что образы могут быть различными, соответственными только самим себе. Но как раз такого мнения придерживался Владимир Мономах, сходясь в этом вопросе с ересью аномеев. Это предположение тем более оправданно, что в еретических уклонениях упрекал его киевский митрополит Никифор, заявлявший, что он «мал по желанному», т. е. в признании церковных обрядов и установлений<sup>2</sup>.

Назначение человека Мономах связывал прежде всего с трудом. И в этом случае он мыслил в категориях, далеких от Евангелия. Церковное понимание труда непосредственно обуславливается отрицательным отношением христианства к миру. Подобно тому как предпочтение отдавалось «жизни в Боге» перед «жизнью в мире», точно так же созерцательное бытие признавалось более праведным, нежели деятельное. Такой взгляд находил оправдание в том, что сам Иисус Христос никогда не занимался никаким трудом. Даже те богословы, которые ратовали за труд, рассматривали его исключительно с позиций аскетизма: он должен был служить усмирению плоти. Если же труд выходил за рамки религиозной задачи спасения души, он объявлялся «греховным», уклоняющимся на земные интересы. Этим объясняется, например, тот факт, что монашество отдавало предпочтение труду физическому перед трудом умственным, сводя последний преимущественно к контролю за «помыслами» и «страстями» души.

Для Мономаха умственный и физический труд выступают в неразрывном единстве. Умственный труд — это завершение дела,

<sup>1</sup> Григорий Нисский. Об устройении человека. — СПб.: Аxioma, 2000. — С. 27.

<sup>2</sup> В частности, касаясь рассуждений Владимира Мономаха относительно бесполезности поста в деле спасения человека, митрополит Никифор заявлял: «Видишь, о благоверный и кроткий мой княже, как составляет пост основание добродетели. Потому он и воссиял во всем мире как солнце. Все народы из-за преступлений нашего праотца совершают пост, одни в одно время, а другие в другое время, и одни больше постятся, а другие — меньше; но силу поста, будучи неразумными, не понимают, и потому напрасен и непотребен их пост. Христовы же люди, святой народ, царское освящение, жребий его достояния, понимают силу сего поста. И, праведно живя, благословляют Бога, вразумившего их...». — Письмо Никифора, митрополита Киевского, к великому князю Владимиру, сыну Всеволодову, внуку Ярослава // Попырко Н. В. Эпистолярное наследие Древней Руси. XI–XIII. Исследования, тексты, переводы. СПб.: Наука, 1992. — С. 83.

общий итог, в котором резюмируется человеческий опыт, знание. Именно знание облагораживает труд, делает человека уверенным и сильным. Эту мысль князь применительно к себе выразил так: все, что нужно было, я умел делать сам, не перекладывая ничего на помощников и слуг. И всегда чему-нибудь да учился, постигал новое. И вот теперь, «сидя на санях», т. е. сознавая близость своей смерти<sup>1</sup>, он признает нужным сказать людям то, что составляло смысл его собственной жизни:

*«Не забывайте того хорошего, что вы умеете, а чего не умеете, тому учитесь — как отец мой, дома сидя, научился пяти языкам, отсюда ведь честь от других стран. Лениость ведь всему мать: что кто умеет, то забудет, а чего не умеет, тому не учится»<sup>2</sup>.*

Возвышая светские, мирские знания в обстановке церковного неприятия «внешней мудрости», Владимир Мономах, по существу, способствовал зарождению на древнерусской почве «предвозрожденческих» тенденций, резко изменивших «культурное лицо средневековья»<sup>3</sup>. Благодаря этому начинает обновляться состояние общественной морали и правосознания. В «Поучении» киевского князя проводится идея о верховенстве «правды». Она, во первых, равнозначна закону, поэтому «оправдывать» означает судить по закону. Далее, «правда» имеет социально-классовый смысл, направленный на защиту «убогого» человека — смерда, вдовицы, сироты и проч. Мономах настоятельно требует: «Не давайте сильным погубить человека». Наконец, в понятие «правды» вносилось и представление о недопустимости смертной казни: «Ни правого, ни виноватого не убивайте и не приказывайте убить его; если будет он достоин смерти, то не губите ни единой христианской души»<sup>4</sup>. Любой человек, согласно Мономаху, имеет право на тот срок жизни, который отмерен ему Создателем, поэтому казнь кого бы то ни было является преступлением перед Богом.

<sup>1</sup> Выражение «сидя на санях» связано с обычаем древних славян везти на погост умерших в любое время года на санях.

<sup>2</sup> Владимир Мономах. Поучение. — С. 359.

<sup>3</sup> Лихачев Д. С. Культура Руси времени Андрея Рублева и Епифания Премудрого. — М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1962. — С. 13.

<sup>4</sup> Владимир Мономах. Поучение. — С. 358.



Таким образом, зарождавшееся на Руси философствование, с одной стороны, тесно смыкается с требованиями политики и морали, а с другой — склоняется в сторону усиления воспитательного воздействия пришлого вероучения христианства. Все это становится обязательной нормой богословской экзегезы древнекиевской эпохи.

4. *Учение Климента Смолятича о стадильности форм богооткровения.* Значительного развития метод экзегетического философствования достигает в «писаниях» *Климента Смолятича*, киевского митрополита, так же, как и Иларион, возведенного на святительство без санкции константинопольского патриарха, волей князя Изяслава, сына Владимира Мономаха.

Климент Смолятич отличался высокой образованностью (по предположению некоторых исследователей, в молодости он учился в Магнаврской академии в Константинополе<sup>1</sup>), знал Гомера, Платона и Аристотеля, о которых всегда отзывался с большой похвалой.

В своем философствовании он исходил из признания двух способов богопознания: «благодатного» и «приточного», опираясь при этом на слова Христа, сказанные им апостолам: вам дано знать тайны Царства Небесного, а прочим — в притчах (См.: *Мф. 13:9-10*). Следовательно, благодатный способ не доступен простым смертным, поэтому им остается только пользоваться приточным методом, «испытывая» Священное писание, опираясь на разум и познание «вещей». Об этом Климент Смолятич пространно пишет в своем «Послании пресвитеру Фоме» — единственном его произведении, дошедшем до нашего времени.

Главное направление философствования киевского книжника состояло в обосновании теории стадильности форм богооткровения. Это он связал с происхождением Иисуса Христа, который, как следует из библейских родословий, «воссиял из Иудина колена», а стало быть, имел не «чистое» происхождение.

Вот как это изложено в Ветхом завете. Иаков, сын Исаака, рожденного Авраамом и Сарой, имел две жены — сестер Лию, которая была старшей, и Рахиль, младшую. Лия родила ему шестерых сыновей, и среди них был Иуда. По достижении возраста Иуда взял

<sup>1</sup> Гранстрем Е. Э. Почему митрополита Климента Смолятича называли «философом»? // Труды отдела древнерусской литературы. — М.; Л.: Наука, 1970. Т. 25. — С. 27.

себе в жены дочь одного хананеянина по имени Висуя, родившую ему трех 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 умертвлен Богом. Шелла же не мог стать мужем Фамари, так как был еще мал. И Фамарь решила проблему по-своему: она притворилась прелюбодеицей, соблазнила Иуду и зачала от него. Так появились на свет Фарес и Зара. Далее родословие по Евангелию: «Фарес родил Есрома; Есром родил Арама; Арам родил Аминадава; Аминадав родил Наасона; Наасон родил Салмана; Салман родил Воа 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 Иисуса Христа. Естественно, что многие, узнавая об этом родословии Сына Божия, впадали в «аполинариево безумство», т. е. ересь отрицания воочеловечения Бога.

Климент Смолятич поставил своей целью оправдать поступок Фамари, чтобы можно было «разуметь по истине» божественное писание. На его взгляд, она не может считаться согрешившей, ибо была прощена Иудой, который жил в соответствии с нормами *Завета*, данного Богом Аврааму и его потомкам. Завет разрешал не только многоженство, но и право жены, оставшейся без мужа, не допускать угасания его рода. Следовательно, признавал Климент Смолятич, ни Иуда, ни Фамарь не нарушили тогдашних божественных установлений. Другое дело, когда на смену *Завету* приходит *Закон*, данный Богом Моисею на горе Синай. Закон отменял многоженство и устанавливал единобрачие. В людях постепенно возрастала чистота нравов, и Бог, видя это, облагодетельствовала их новым откровением — *Благодатью*, которая открывает им путь к спасению.

Таким образом, Климент Смолятич в своей экзегезе библейских родословий проводит оригинальную мысль о постепенности, стадийности форм богооткровения, которая впоследствии займет видное место в русской философии. Бог ничего не делает раз и навсегда; он изменяет свои отношения с людьми по мере их нравственного обновления и совершенствования. Каждая из форм божественного откровения — это одновременно и предел, положенный челове-

скому своеволию, и высшая цель, которая должна быть достигнута. «Закон упразднил Завет, Благодать же упразднила и то и другое, заветное и законное, воссияв в мире подобно солнцу»<sup>1</sup>, — так вслед за Иларионом выражал свое философское кредо Климент Смолятич.

5. *Антропологические идеи Кирилла Туровского.* Целая россыпь самых разнообразных философов разбросана и в «словах» и поучениях Кирилла Туровского (XII в.), «второго Златоуста», как называли его современники, сравнивая с великим византийским богословом IV в. Иоанном Златоустом. Отличительной чертой его творчества было то, что он брал сюжеты из Священного писания преимущественно для целей аллегорического иносказания.

Вот лишь небольшой фрагмент из его «Слова на неделю святой пасхи»: «Ныне солнце, красуясь, восходит к высоте и, радуясь, землю согревает: восстал из гроба праведное солнце Христос и всех верующих в него спасает... Ныне зима греховная покаянием прекратилась и лед неверия благоразумием истаял: зима языческого кумирслужения апостольским учением и верой Христовой прекратилась, лед же неверия Фомы растопился показанием ребер Христовых»<sup>2</sup>. Может создаться впечатление, что аллегорезы Кирилла отличаются лишь «чувством, радостно взволнованным в обстановке праздничного богослужения»<sup>3</sup>. Однако, это не так. Древнерусский книжник на материале Священного писания выражает совершенно определенные суждения, проникнутые глубоким философским содержанием.

Обратимся к его толкованию евангельского сюжета о Фоме Неверном. В Новом завете об этом апостоле рассказывается, что когда Иисус воскрес и пришел в дом, где скрывались его ученики от преследований иудеев, те сразу признали в нем Господа. Но среди них не было Фомы, и Иисус ушел не повидавшись с ним. Когда Фома вернулся, апостолы поведали ему о случившемся. Тот ответил: «Если не

<sup>1</sup> Климент Смолятич. Послание пресвитеру Фоме // Понырко Н. В. Эпистолярное наследие Древней Руси XI–XIII вв. Исследования, тексты, переводы. — СПб.: Наука, 1992. — С. 126.

<sup>2</sup> Кирилл Туровский. Творения // Мельников А. А. Кирилл, епископ Туровский. Жизнь, наследие, мировоззрение. — Минск: Беларуская навука, 2000. — С. 333 (на белорус. яз.).

<sup>3</sup> Еремин И. П. Ораторское искусство Кирилла Туровского // Еремин И. П. Лекции и статьи по истории древней русской литературы. — Л.: Изд-во Ленингр. ун-та, 1987. — С. 230.

увидю на руках его ран от гвоздей, и не вложу руки моей в ребра его, не поверю». Через восемь дней Иисус снова пришел к апостолам, и Фома был с ними. Иисус сказал ему: «Поддай перст твой сюда и посмотри руки мои; поддай руку твою и вложи в ребра мои; и не будь неверующим». А после, когда Фома признал в нем Бога, он добавил: «Блаженны невидевшие и уверовавшие» (*Ин. 20:25, 27, 29*). Таким образом, из евангельского текста ясно, что вера для Сына Божия важна сама по себе, она выше всяких «испытаний», всякого доказательного искусства.

Для Кирилла, напротив, вера должна непременно обуславливаться реально-созерцаемыми фактами, опытом. Это свое мнение он приписывал и Христу, который, по его словам, не только поощряет неверие Фомы, но и прямо объявляет, что точно так же поступали все патриархи и пророки, желавшие удостовериться в его вочеловечении<sup>1</sup>. Кирилл выстраивал целую цепочку библейских сюжетов, позволяющих, как ему кажется, придать достоверность богооткровенной вере. Это можно назвать приемом *экзегетического расширения*, определявшего специфику *внелогической аргументации*<sup>2</sup>.

Коснемся в этой связи еще одной экзегезы Кирилла Туровского, связанной с евангельской притчей о расслабленном. Сюжет ее в следующем. Пришел как-то Иисус Христос в Иерусалим и остановился у Овечьих ворот, где находилась купальня, называемая по-еврейски Вифезда, т. е. дом милосердия. Возле той купальни всегда лежало великое множество больных, так как по временам туда сходил ангел господень и возмущал воду, отчего она становилась целебной. И кто в такой момент входил в купальню, получал здоровье. Видит Иисус, что один из них пребывает без движения. Тогда 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» (*Ин. 5:6–7*). И вот, сжалившись над ним, Иисус тотчас исцеляет больного. Кирилл и здесь отступал от евангельского текста, преобразуя притчу о расслабленном в некое новое «благовестие», раскрывающее тайну богоявления. Он вкладывал в уста Иисуса Христа пламенную речь, проникнутую идеей божественного служения людям.

<sup>1</sup> Кирилла Туровский. Творения. — С. 337.

<sup>2</sup> См. подр.: Зандер Л. А. Прологомены экзегезы // Православная мысль. Вып. 9. — Париж: YMCA-PRESS, 1953. — С. 43–50.

«Что говоришь: не имею человека. Я стал тебя ради человеком, щедрым и милостивым, исполнив обещание моего вочеловечения. Слышал, что сказано пророком: родится отрок, Сын Всевышнего, и дан будет нам, и он возьмет на себя наши болезни и недуги. Тебя ради я оставил скипетр Царства Небесного, чтобы пойти служить нижним; не пришел, чтобы служили мне, но да послужу сам. И кто верней меня служит тебе? А ты говоришь: не имею человека»<sup>1</sup>.

Кирилл Туровский прямо подводит нас к идее *человекосообразности* богоявления, усматривая в этом подтверждение евангельской истины о грядущем спасении человечества.

**6. Человек в древнерусских флорилегиях.** Проблемы антропологии, поднятые в сочинениях Владимира Мономаха и Кирилла Туровского, нашли отражение и в других памятниках домонгольской письменности.

а) «Пчела». Особенно примечательна в этом плане «Пчела» — сборник философско-богословских афоризмов (флорилегий), пользовавшийся широчайшей популярностью у древнерусских читателей вплоть до XVIII в.

Согласно представлениям «Пчелы», человек может быть либо только лукавым и злым, либо — только праведным и добродетельным. Нравственные качества зависят от его «естества», природы. Однако это вовсе не означает, что злой человек обречен на пожизненное лукавство; он может воспитать в себе потребность в добре, 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>2</sup>. Призывая к свершению благих дел, «Пчела» трактует их как средство достижения человеком равенства с Богом. Здесь же особо подчеркивается, что не творящий при жизни добро умирает не только телом, но и душой, — идея, стоящая в полном противоречии с христианской догмой.

В связи с признанием необходимости «научения» добру, «Пчела» подробно останавливается на проблеме обучения. Настоящим учителем признается тот, кто учит не просто словом, но и «нравом», т. е. всем своим образом жизни. Ибо кто словом мудр, а делами несовер-

<sup>1</sup> Кирилл Туровский. Творения. — С. 349–350.

<sup>2</sup> Семенов В. Древняя русская «Пчела» по пергаменному списку. — СПб., 1893. — С. 3.

шенен, «то хромь есть»; кто язык имеет «доброречивый», а душа его не утверждена в добре, «то неприятень есть». Учение есть тяжкий труд, но, несмотря на это, учить и учиться надо весело, без насилия: только тогда знание твердо усваивается человеком и развивает в нем ум. «Пчела» предостерегает от сведения ума к «многомолвлению» и порицает «многих», у кого «язык речеть пред умомь». Античному оратору Демосфену приписывается высказывание: «Аще бы толико ума имел, колико речи, толика бы не молвил»<sup>1</sup>.

По мнению составителей «Пчелы», об уме свидетельствует прежде всего поведение человека. Со ссылкой на Сократа отмечается, что поведение умного человека основано на знании дела. Умный человек всегда оглядывается на опыт прошлого и старается предвидеть результат предпринимаемых им действий: «Достойно нам конец вещи преже смотривше и тако начатье их творити»<sup>2</sup>. Это позволяет ему избежать горьких ошибок и поражений.

Важное значение «Пчела» придает также вопросу о возрастных изменениях ума, в связи с чем приводится учение пифагорейцев о четырех состояниях человека: младенчестве, юности, «мужьскости» и старости. Отсюда выводится заключение, что ум совершенствуется по мере физического развития организма и деградирует по мере его дряхления в старости.

Совершенствованию ума всего более способствует изучение философии. Поэтому особое одобрение «Пчелы» вызывают те, кто «учашеся философии и на высоту мудрости хотяще възйти». Первая польза от философии — это «разуменье невежества своего». В сборнике рассказывается, что когда одного ученика, изучавшего философию, спросили, чему он научился, тот так и ответил: понял, что ничего не знаю. Но суть не в этом. Философия, согласно «Пчеле», укрепляет силу духа и свободу воли («Еже самоволно творити, еже инии творять страха ради законьнаго»<sup>3</sup>).

б) «Моление Даниила Заточника». Эти же аспекты моральности знания и невежества обсуждаются в знаменитом «Молении Даниила Заточника», относящемся к XII в.

Первое, с чего начинается флорилегий, — это прославление ума, мудрости:

<sup>1</sup> Там же. — С. 310.

<sup>2</sup> Там же. — С. 25.

<sup>3</sup> Там же. — С. 170.

*«Вострубим убо, братие, аки в златокованную трубу, в разум ума своего и начнем бити в серебряныя органы во известие мудрости, и ударим в бубны ума своего, поюще в богодохновенныя свирели, да восплачутся в нас душеполезныя помыслы»<sup>1</sup>.*

Даниил соотносит мудрость с красотой, признавая то и другое опорой сердца. Разум украшает человека, наделяет его силой, превосходящей силу богатства. Умным или глупым может быть любой человек — и богатый, и нищий, но вот богатство само по себе еще не дарует мудрости. А потому, замечает Даниил, обращаясь к своему князю, не лиши хлеба нищего мудреца и не возноси до облака несмысленного богача. «Нищъ бо, а мудр, яко злато в калне сосуде; а богатый человек бесмыслен, яко поволочито изголовие, соломы наткано»<sup>2</sup>. Сознание просветляющей роли разума внушает Даниилу уверенность в превосходстве мудрого человека над всяким чином и в том числе «ангельским». Он решительно критикует монашество с позиций высокого представления о человеке, любящем жизнь, ее мирские блага. В образе жизни инока, на его взгляд, сконцентрировано все церковное «беззаконие», тунеядство. Поэтому его также невозможно представить истинно возлюбившим Бога, как мертвеца верхом на свинье, или смоквы на дубе, или виноград на липе.

*«Мнози бо, отшедше мира сего во иноческая, — говорится в флорилегии, — и паки возвращаются на мирское житие, аки пес на своя блевотины и на мирское гонение; обидят (обходят) селы и дома славных мира сего, яко пси ласкосердци. Идеже же браци и пирове, ту черныцы и черницы и беззаконие: ангельский имея на себе образ, а блудный нрав; святительский имея на себе сан, а обычаем похабен»<sup>3</sup>.*

Оттого для Даниила принять постриг — значит солгать Богу. Богу же «нелез солгати, ни вышним играти», — решительно заявляет автор «Моления». Он — человек вполне верующий и искренне исповедует религию Христа. Но она для него — не предмет «нерассуждающей веры», как это прокламировалось византийской традицией, а синоним истины, составляющей ядро мудрости. С этой

<sup>1</sup> Моление Даниила Заточника // Хрестоматия по древней русской литературе / Сост. Н. К. Гудзий. — М.: Просвещение, 1973. — С. 139.

<sup>2</sup> Там же. — С. 140.

<sup>3</sup> Там же. — С. 145.

точки зрения, его религиозность лишена всякой официальности и близка к вероисповедному вольнодумству Владимира Мономаха, свидетельствуя о наличии секуляризирующей тенденции в древнерусской духовности.

С высоким воззрением на мудрость сочетаются и суждения Даниила о политической власти. Здесь он выступает сторонником просвещенного («умного») единодержавства, являясь предтечей раннедворянских идеологов московской эпохи. По его мнению, лучше один умный, нежели десять владеющих княжествами властелинов без ума. Только мудрость даст право на самовластье, которое необходимо для блага страны. Ведь если самовластье не умерить мудростью, оно легко может оказаться в руках «лукавых» советников.

Анализ древнерусских флорилегиев показывает, что политико-идеологическое сознание древнерусской государственности формировалось под влиянием тех философских реминисценций, которые шли со стороны античных и эллинистических учений.

### **3. Идейно-философские течения эпохи московской централизации**

*1. Церковь в ситуации ордынского владычества и возникновение ересей.* Централизация древнекиевской государственности, несмотря на усилия многих князей, так и не удалась, и главным образом потому, что каждый из них, кто добивался успеха в этом деле, непременно под конец жизни делил Русь между своими сыновьями, раздробляя тем самым страну на бесчисленные уделы, находившиеся в состоянии соперничества и вражды друг с другом: «эпитет “великий” в ту пору не имел еще принципиального характера и мог усваиваться князьями разных территорий, если эти князья были склонны к пышному самотитулованию»<sup>1</sup>.

Ослабленная удельными раздорами Киевская Русь легко сделалась добычей монгольских завоевателей, превративших ее в вассальный улус Золотой Орды. Ордынские ханы, подчинив своей власти князей-рюриковичей, возложили на них сбор огромной

<sup>1</sup> Янин В. Л. Актовые печати в Древней Руси X–XV вв.: В 3 т. — М.: Наука, 1970. Т. 1. — С. 22.



дани — «выхода». Со временем это дело целиком переходит в руки московских князей, которые использовали сложившуюся ситуацию в интересах укрепления собственной власти, а затем и свержения ордынского ига.

От этого процесса совершенно отстранилась церковь, приняв сторону завоевателей. Последние, в свою очередь, старались всячески возвысить ее, наделяя всевозможными привилегиями. Так, уже при хане Берке, преемнике Бату-хана, в столице Золотой Орды городе Сарае учреждается епископская кафедра. А хан Менгу-Темир в 1267 г. выдает митрополиту Кириллу ярлык, в соответствии с которым церковное землевладение на Руси приобретает независимую от княжеской власти юрисдикцию.

Еще более расширяются права церкви при хане Узбеке. В его ярлыке, данном им митрополиту Петру (1313 г.), было сказано: «Да никто же не обидит на Руси соборную церковь митрополита Петра и его людей и церковных его; да никто же взимает ни стяжаний, ни имений, ни людей. А знает Петр митрополит в правду, и право судит, и управляет люди своя в правду, в чем ни будь: и в разбои, и в поличном, и в татьбе, и во всяких делах ведает сам Петр митрополит или кому прикажет... Да не вступается в церковное и митрополиче никто же, занеже то Божие все суть; а кто вступится, а наш ярлык и наше слово переслушает, тот есть Богу повинен и гнев на себя от него примет, а от нас казнь ему будет смертная»<sup>1</sup>. Церковь, говорится далее в ярлыке, освобождается от всяких даней и служб, чтобы могла «безо всякой голки» и «правым сердцем и правою мыслию» молиться «за нас, и за наши жены, и за наши дети, и за наше племя»<sup>2</sup>.

Аналогичные ярлыки получают и митрополиты Феогност и Алексей: первый от хана Джанибека, второй — от хана Бердыбека. Все русские иерархи монгольского периода занимали святительскую кафедру с согласия Золотой Орды. Ханские ярлыки служили для них не только защитой от злоупотреблений ханских чиновников, но и создавали правовые основания для установления церковного контроля за деятельностью русских властей, способствуя упрочению на Руси системы двоевластия<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Коваленский М. Н. Хрестоматия по русской истории. — С. 113.

<sup>2</sup> Там же.

<sup>3</sup> Эта система двоевластия, поддержанная ханскими ярлыками, особенно усиливается с учреждением на Руси патриаршества. Яркий пример тому — столкновение

Особое положение церкви в монгольский период не всегда было во благо. Усиливаясь материально, она все более развращалась нравственно, переставая быть «светочем евангельского благовестия». Уже в первое столетие ордынского владычества обозначился резкий упадок уровня образованности и измельчание религиозности духовенства. Источники сообщают, что священники в большинстве своем не знали грамоты и отправляли службы, просто заучивая наизусть со слов других пастырей богослужебные тексты. В народе их называли «лживыми учителями», выставляя им в укор их невежество и мздоимство. В одном поучении того времени, приписанном Иоанну Златоусту, говорится: «О, горе вам, наставники слепии... не утверждены книжным разумом... их же бог — чрево и слава»<sup>1</sup>. Поэтому все, что касалось наставления мирян, ограничивалось преимущественно так называемыми «священническими исповедьями», содержание которых, как правило, не имело никакого отношения в вопросам вероисповедания. Например, женщин рекомендовалось спрашивать, «како во первых растлеса девство твое — блуда ради растлеси или со законным мужем или его двумя или тремя». От мужчин требовались ответы на еще более скабрзные вопросы, вроде того, занимался ли он «содомским грехом» во время «божественного пения» или не держал ли «корчму и блудные жены... на блужение приходящим»<sup>2</sup>.

Ответом на церковные «нестроения» явилась ересь стригольничества, возбужденная дьяконом Карпом, казненным в Новгороде в 1375 г. Ее сущность определялась решительным неприятием священнической исповеди, ненавистной народу. О церковных пастырях они отзывались как о «пьяницах», поставляемых «по мзде».

---

патриарха Никона с царем Алексеем Михайловичем по поводу статьи «Соборного уложения», обязывавшей «судить церковный чин мирским судьям». Никон направил ему письмо, в котором резко отстаивал «ордынские» привилегии: «Откуда взял ты такую дерзость, чтобы делать сыски о нас и судить нас?... Ордынские цари восстанут против тебя в день судный с их ярлыками; и они, неверные, не судили сами церковных судов, не вступались ни во что церковное». — Быков А. А. Патриарх Никон. — СПб., 1891. — С. 83.

<sup>1</sup> Цит. по: Рыбаков Б. А. Стригольники. Русские гуманисты XIV столетия. — М.: Наука, 1993. — С. 79.

<sup>2</sup> Там же. — С. 95, 96.

Священники, по их мнению, только и делают, что взимают с паствы «злато и серебро и порты, от живых и мертвых»<sup>1</sup>.

Отказываясь почитать священников, стригольники учили, что надо исповедоваться земле, а не попам («велят земли каяться человеку»<sup>2</sup>). Помимо этого, они обожествляли небо, называя его Отцом («на небо взирающе беху, тамо Отца себе наричают»<sup>3</sup>). Эти обрядовые моменты свидетельствуют о том, что стригольничество во всей полноте и живости сохраняло старые языческие традиции.

Расправа над стригольниками, инициированная церковными кругами, отнюдь не способствовала пресечению ересей на русской почве: еще до окончательного свержения ордынского ига в 1480 г. на Руси появляется новая ересь антитринитариев, прозванных «жидовствующими» за их отрицание троичного догмата. Начальными пунктами распространения этой ереси становятся Новгород и Псков. Затем они постепенно перебираются в Москву.

Объектом критики новгородско-московских антитринитариев становятся церковные пасхалии (летоисчисления), предрекавшие «скончание мира» на исходе «седами тысяч лет» от сотворения мира, т. е. в 1492 г. Можно понять, с каким трагическим ожиданием «судного дня» жило русское общество! И вот жидовствующие, опираясь на ветхозаветное учение, объявляют, что никакого конца света не будет, что все апостольские и отеческие пророчества ложны, а потому надо верить в «Моисеево писание», а не в Евангелие. Еретики находили поддержку не только среди рядового священства, но даже среди родовитой знати, нередко находящейся в окружении московского князя. Удивительным было и то, что сторонником этой ереси выступал сам митрополит Зосима, прямо отрицавший воскресение мертвых. «Ни Царства Небесного, — говорил он, — ни второго пришествия, ни воскресения мертвых нет; если кто умер, значит — совсем умер, до той поры только и был жив»<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> Источники по истории еретических движений XIV – начала XVI в. // Казакова Н. А., Лурье Я. С. Антифеодалные еретические движения на Руси XIV – начала XVI века. — М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1955. — С. 240.

<sup>2</sup> Там же. — С. 241.

<sup>3</sup> Там же. — С. 254.

<sup>4</sup> Иосиф Волоцкий. Просветитель. — М.: Изд. Валаамского монастыря, 1993. — С. 188–189.

Простить этого жидовствующим, конечно, не могли, и на церковном суде в 1490 г. они были осуждены с подробным исчислением всех их «вин»:

*«Они говорят про Господа нашего Иисуса Христа Сына Божия: как может Бог на землю сойти и от Девы родиться как человек? Не может быть этого: Он лишь пророк, подобный Моисею, и ни в чем не равен Богу-Отцу. И не верят они ни в воскресение Его, ни в иконы с изображением образа Господа по человечеству, ни святым Его угодникам, но только хулят все и ругаются, говоря: все это дела рук человеческих... И иные ереси многие творят, вопреки правилам святых апостолов и отцов церкви, держась больше иудейского закона»<sup>1</sup>.*

Однако ересь жидовствующих антитринитариев не исчезла полностью из русской жизни, и через несколько десятилетий она снова возродилась в «новом учении» Феодосия Косого. Последний, ссылаясь на Новый Завет, объявлял «незаконным» существование церковных храмов, отвергал религиозные таинства и обряды: культ святых, священство, причастие, покаяние, поклонение кресту и т. п. Кроме того, он заявлял, что не следует «много почитать рождшую Христа»: во-первых, сам Христос — простой человек, а во-вторых, и та, которую называют Богородицей, была обыкновенной женщиной. Основой истинной веры, Феодосий Косой признавал только «правду», сопряженную с идеей морального совершенства. Человек, по его убеждению, должен быть свободен и по совести, и по общественному положению. Никто не вправе требовать от него покорности — ни светская, ни духовная власть, само существование которых противно божественным заповедям. В церквях же попы, «повелевают себе послушати, и земских властей бояться и дани даяти им»<sup>2</sup>. Но Христос не учил этому; евангельское благовестие свидетельствует лишь о том, что «все люди едино суть у Бога: и татарове, и немцы, и прочие языци»<sup>3</sup>. Таким был завет, преподанный «новым учением» Феодосия Косого, завет, возрожденный позднее Львом Толстым.

<sup>1</sup> Анафематствования жидовствующих // Анафема. История и XX век. — М.: Изд. Сретенского монастыря, 1998. — С. 188–189.

<sup>2</sup> *Зиновий Отенский*. Послание многословное. — Казань, 1880. — С. XIV.

<sup>3</sup> Там же. — С. XV.

Никогда еще на Руси православие не подвергалось столь резкому осуждению, и в церковных кругах наметился раскол, вызванный разным отношением к мнениям и участи еретиков. Особенно ярко это проявилось в монашеской среде, как наиболее образованной, распавшейся на «исихастов», последователей афонских созерцателей «божественного сияния»<sup>1</sup>, и иосифлян, выразителей идеи жесткой идеологизации христианской веры. Первые стали ратовать за «терпимое» отношение к «прегрешениям» еретиков, стараясь «исправить» их с помощью молитвы, вторые, напротив, требовали самого сурового их наказания, утверждая, что едино суть, молитвою или оружием убивать еретика. Споры московских исихастов и иосифлян пробудили дремлющую русскую мысль, наполнив ее страстным жизненным содержанием.

2. *Афонский исихазм и московское нестяжательство.* Учение исихазма возникло на Афоне и долгое время оставалось чисто монастырским явлением, пока в середине XIV в., в результате сложных политических конфронтаций, оно не вырвалось из келейного заточения и на церковном соборе 1347 г. не было провозглашено официальным вероучением византийской церкви.

а) В исихазме сложились две богословские линии: синаитская и паламитская. Синаитская линия, представленная творениями *Григория Синаита* (ум. в 1346 г.), развивала преимущественно пневматологические аспекты христианского богословия. При этом особое место отводилось духовному состоянию человека, в силу «тиранического преобладания» в нем страстей и искушений.

Говоря, что «страсти идут впереди бесов, а демоны шествуют за страстями»<sup>2</sup>, Синаит констатировал:

«Страсти именуется разнообразно. Они расчленяются на душевные и телесные; телесные подразделяются на скорбные и греховные; скорбные еще распадаются на болезненные и воспитываю-

<sup>1</sup> Вот как разъясняли афонские монахи сущность «божественного света»: «Ум наш, будучи прост, когда обнажится от всякого стороннего помышления и ввидет в простой свет Божий, тогда, будучи объят и сокрыт весь сим светом, не может уже встретить ничего, кроме того света, в коем находится, чтоб подвигнуться к помышлению о том, но пребывает внутри божественного света, не бывая попускаем посмотреть вовне». — *Симеон Новый Богослов*. Деятельные и богословские главы // *Добротолюбие*: В 5 т. — Свято-Троицкая лавра, 1993. Т. 5. — С. 48.

<sup>2</sup> *Григорий Синаит*. Творения. — М.: Новоспасский монастырь, 1999. — С. 30.

ице. Также душевные страсти разделяются на раздражительные, волевые и мысленные. Мысленные дробятся на рассудочные и свойственные воображению. Одни из этих страстей возникают вследствие злоупотребления воли, иные вынуждены необходимостью»<sup>1</sup>.

Преодоление страстей составляет насущную задачу христианина. Однако при этом следует помнить, что страсть укореняется постепенно и поначалу может и не замечаться им. Синаит выделяет четыре стадии развития страсти: прилог, сочетание, борение и, собственно, сама страсть. Прилог отражает воздействие внешнего мира на наши чувства («Се убо не в нас есть»); сочетание означает зарождение интереса к прилогу, который, однако, еще закрепился в душе и может быть побежден благодаря настойчивому борению. Но если человек не в состоянии одолеть «бесовское насаение», тогда он всецело оказывается поработан демоном страсти и уже не столько заботится о духовном, сколько о телесном, земном. Чтобы избавиться от покорения «страстным помыслам», необходимо прибегнуть «к ниспосылаемому Богом смирению», т. е. молчанию, самоунижению, сокрушению духа и воли<sup>2</sup>.

б) По стопам Синаита следовал и Григорий Палама (1296–1369), по имени которого исихазм нередко называют паламизмом. Вместе с тем он основательно занимался вопросами богопознания, отстаивая незыблемость принципов апофатики. Соответственно, для него была совершенно неприемлема никакая философия:

«Кто обратится к отвергнутой философии внешних мудрецов, надеясь через нее очистить душу, Христос никак ему не поможет»<sup>3</sup>.

Бог, на его взгляд, выше не только знания, но и познаваемости. Поэтому вместо «разумного ведения» он предлагал в богословии пользоваться методом «отрицательного восхождения, двигаясь путем сравнений и аналогий». Это был именно прием риторической экзегезы, когда все прилагаемые к Божеству имена и названия, как об этом пишет сам Палама, «сопровождаются... частицей "как", передающей значение уподобления, поскольку виденье (божественно-

<sup>1</sup> Там же. — С. 31.

<sup>2</sup> См.: Там же. — С. 56.

<sup>3</sup> Григорий Палама. Триады в защиту священно-безмолвствующих. — М.: Канон, 1995. — С. 35.

го света. — А. 3.) невыразимо и именуемо»<sup>1</sup>. Но афонский мистик не оставляет Божество в пространстве чистой апофатики; он предлагает и положительное решение проблемы богопознания, проводя различие между сущностью и энергиями Бога.

Ход рассуждений византийского мистика обуславливался предположением, что пока люди были еще в младенческом состоянии, Богу было угодно, чтобы «ради несовершенных в знании... явное мира предшествовало невидимому Божию»<sup>2</sup>. Но по мере возрастания их способностей к более углубленному богопознанию все настоятельной выступает требование «понимать божественное божественно»<sup>3</sup>, т. е. различая в нем непознаваемую сущность и доступное созерцанию «божественное сияние» — энергии. В данном случае Палама руководствовался воззрениями Псевдо-Дионисия Ареопагита (V в.), виднейшего апологета апофатики в христианском богословии. Возводя вслед за ним объяснение божественных энергий к Фаворскому свету<sup>4</sup>, он доказывал, что хотя «свет не был просто не имеющим существования видением», а принадлежал природе Творца, тем не менее он никак не выражает Его неспостижимой сущности. Поэтому о нем можно сказать только то, что «сияние Отца» является всего лишь «символом», нежели выражением «единосложной простоты Бога», которая ни при каких обстоятельствах не поддается какому бы то ни было определению<sup>5</sup>.

*«Ведь никто из имеющих разум, — утверждал Палама, — не скажет, что сущностная благодать и жизнь есть сама сверхсущая сущность Бога: содержит сущностное в себе, она не равна сущности, но, по великому Дионисию, "называя сверхсущую сокровенность Богом, жизнью или сущностью, мы мыслим не что иное как исходящие от неприобщаемого Бога промыслительные силы". Они — сущностные силы... так вот сущностен и боготворящий свет, но он не сама сущность Бога»<sup>6</sup>.*

<sup>1</sup> Там же. — С. 63.

<sup>2</sup> Там же. — С. 256.

<sup>3</sup> Там же. — С. 260.

<sup>4</sup> В Евангелии о Фаворском свете сказано: «...Взял Иисус Петра, Иакова и Иоанна, брата его, и возвел их на гору высокую одних. И преобразился пред ними: и просияло лице Его, как солнце, одежды же Его сделались белыми, как свет» (Мф. 17, 1–2).

<sup>5</sup> Григорий Палама. Триады в защиту священно-безмолствующих. — С. 283, 284.

<sup>6</sup> Там же. — С. 287.

Этот паламитский тезис довершил развитие исихастского мистического богословия, исключив возможность придания ему схоластической направленности, т. е. «определения Божества в рамках эссенциалистской философии»<sup>1</sup>. «Гносеология» автора «Триад», слившись с «пневматологией» Синаита, входит в круг общих богословских представлений как московских нестяжателей, так и иосифлян, с тем, однако, существенным отличием, что первые больше тяготели к учению Синаита, вторые — к учению Паламы.

в) Во главе московской исихастской партии стоял *Нил Сорский* (1433–1508), которого уже при жизни почитали «великим старцем». Он происходил из рода бояр Майковых и рано постригся в монахи. Тяга к мистической стороне христианства побудила его отправиться на Афон, где он пробыл около десяти лет, неутомимо обучаясь практике «умного делания», руководствуясь преимущественно писаниями Григория Синаита, создателя исихастской доктрины. Возвратившись на родину, он обосновался в уединенном скиту на реке Соре, близ Кирилло-Белозерского монастыря. Его образ жизни и убеждения сразу вошли в противоречие со сложившимися формами монашеского общежития, погрязшего в издоимстве и симонии. На церковном соборе 1503 г. Нил Сорский выступил с идеей, чтобы монастыри «не стяжали сел и имений», а монахи жили «собственным рукоделием», т. е. трудом. Против этой проповеди нестяжания восстал весь собор во главе с Иосифом Волоцким.

Духовное наследие Нила Сорского невелико: главное место в нем занимают «Предание» и «Устав». «Предание» представляет собой поучение о скитской жизни, обращенное, как он пишет, к «братии моей присным, яже суть моего нрава». «Устав» состоит из предисловия и одиннадцати глав — «слов». Это самое большое сочинение Нила Сорского. Оно содержит главным образом учение о «внутреннем делании», или, иначе, «хранении сердца», лежащего в основе исихастской теории борьбы со страстями. Сохранились также несколько посланий «великого старца» к разным лицам, а также исполненная яркой эмоциональностью «Молитва», испрашивающая у Бога прощение за неизбежность греховного начала в человеке. Все сочинения Нила Сорского несут на себе печать влияния Григория Синаита.

<sup>1</sup> *Иоанн Мейендорф, протопресвитер. Жизнь и труды святителя Григория Паламы. Введение в изучение.* — СПб.: Византиноведение, 1997. — С. 283.



Два вопроса определяют сущность его учения: как отступить от мира и как удержаться на истинном пути?

В первом случае речь идет о борьбе со страстями. Нил Сорский в соответствии с афонской традицией признавал страсти главным источником земных привязанностей человека. Начало их развития — *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 оградиться от него, то он укореняется в душе, проходя стадии *сочетания*, т. е. согласия души с явившимся помыслом, *сложения* — желания претворения помысла, и *пленения* — соединения помысла с волей, направленным усилием человека. Продолжительное действие пленения переходит в *страсть*, которая формирует настрой души, делается вследствие привыкания к ней как бы ее собственной природой. Восемь главных страстей заграждают человеку путь к духовному восхождению: чревообъядение, блуд, сребролюбие, гнев, печаль, уныние, тщеславие, гордость. Для подавления их необходимо «хранение сердца», состоящее в безмолвии и постоянной мысленной молитве. Это приводит к отступлению от мира, вызывающего все согрешения человека.

*«В особенности отступление от мира, — писал Нил Сорский, — необходимо тому, у кого в обычае было совокупление с миром. Ибо если он не отступит, то образы некие и картины мира, прежде бывшие в нем от слышания и видения мирских вещей, опять возобновляются. И не может он трезвенно пребывать в молитве и поучаться Божьей воле. Желаящий же обучиться благоугождению Божию должен отступить от мира»<sup>1</sup>.*

Отвечая на второй вопрос, Нил Сорский советовал жить по «божественным писаниям» и ничего не делать «без свидетельства таковых». Однако писаний много, но не все они божественны. Поэтому необходимо вдумчивое отношение к церковным текстам, чтобы не уклониться от истинного пути. В качестве примера «великий старец» ссылается на собственный опыт:

*«Я начинаю с того, что изучаю божественные писания: прежде всего заповеди Господни, толкования их и апостольские*

<sup>1</sup> Нил Сорский. Наставление о душе и страстях. — СПб.: Трoпа Трoянова, 2007. — С. 144.

*предания, затем жития и учения святых отцов, — и тому внимаю... И когда случается мне что-то предпринять, а я не нахожу того в Святых писаниях, тогда откладываю это на время, пока не найду. Потому что по своей воле и по своему разуму не смею ничего совершать»<sup>1</sup>.*

Таким образом, в основе «умного делания» Нила Сорского лежит риторический прием «испытания» божественных писаний «свидетельствами» самих же божественных писаний. Тем самым на первый план выдвигался *личностный* критерий, и вместо «нерассуждающей веры», о которой говорили отцы церкви, упрочивалось критическое отношение к вероисповедным текстам.

г) Среди учеников Нила Сорского особенно выделялся *Вассиан Патрикеев* (в миру князь Василий Иванович Патрикеев), в 1499 г. насильственно постриженный по указанию московских властей в монахи за участие в династической борьбе на стороне Гедиминовичей. Местом его пребывания назначается Кирилло-Белозерский монастырь, неподалеку от которого находился скит Нила Сорского. Вассиан сразу входит в общение с «великим старцем», увлекаясь его проповедями о ничтожности и тленности мирской жизни<sup>2</sup>. Он знакомится с богословской литературой, изучает Священное писание, жития святых, канонические книги и приобретает тот запас богословских знаний, который позволил ему активно включиться в процесс обсуждения жизненных реалий, связанных прежде всего с монастырской собственностью и отношением к еретикам.

По первому вопросу его позиция определялась решительным отрицанием вотчинных прав монастырей. Мысль об этом он сформулировал в своем небольшом сочинении, носящем название «Собрание некоего старца»:

*«Аще ли кто возглаголет: Прежде сего монастыри со землями жили, — то несть тако. Но прежде сего вси святи отцы начальницы сел у монастырей не держали — ни Антоней, ни Пахомий*

<sup>1</sup> Там же. — С. 151.

<sup>2</sup> «Чим пользова мир держащихся его? — наставляя Нил Сорский молодого инока. — Аще кои славы, и чести, и богатства имеша, не вся ли сия ни во что же быша, и яко сень, мимо идоша, и, яко дым исчезоша?» — Цит. по: *Казакова Н. А.* Очерки по истории русской общественной мысли. Первая треть XVI века. — Л.: Наука, 1970. — С. 100.

*Великий, ни Ларион, ни Савва Освященный... Тако же и Росийския земли здешнии начальници и чудотворци — Антоние и Феодосие Печерскии, иже в Киеве, и Сергий Радонежский, и Кирилл Белозерский, и Варлам Навгородский, и Дмитрие и Дионисие Вологодские, и Ефросин Псковский — сел ко своим монастырем не имали, но своих учеников учили по Евангелию житии и по иноческому обещанию, наипаче запрещали им о сем своим писанием — в мирския ни в какие вступатися вещи»<sup>1</sup>.*

Критика монастырского землевладения велась Вассианом под флагом защиты интересов крестьянства. Указывая на бедственное положение последних в монастырских селах, идеолог нестяжательства гневно обличал монахов в «сребролюбии» и «несмытости», заставляющих их налагать «на братиа наши убогия... леть на леть и лихву на лихву», а за неисполнение этих оброков и податей изгоняющих без милости их вместе «с женами и детьми далече от своих предел, аки скверных»<sup>2</sup>.

Таким образом, публицистика Вассиана Патрикеева дышала острой социальностью, исполненной человеколюбия и гуманизма. Эти же черты проступают в его отношении к еретикам, которых иосифляне считали необходимым предавать казням и мучениям. Обращаясь к последним, он писал:

*«Аще был бы в вас разум здрав и суд прав, то уразумели бысте, яко... не подобает убо убивати еретика... но или в темницы затворяти их, или в заточение отсылати их, откуда же не возможно прочее им вредити простешших»<sup>3</sup>.*

Сознавая всю опасность антимонастырских высказываний Вассиана, иосифляне добились предания «некоего старца» церковному суду, а после и уморили его голодом в монастырском заточении.

д) Другим видным последователем «великого старца» был знаменитый *Максим Грек* (14–1556), уроженец Италии, настоящая фамилия которого была Михаил Триволис. До своего приезда в Москву в 1517 г. он сперва побывал доминиканским монахом, а после принял постриг на Афоне, примкнув к линии паламизма. Здесь он занялся основательной

<sup>1</sup> *Вассиан Патрикеев. Собрание некоего старца // Казакова Н. А. Вассиан Патрикеев и его сочинения. — М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1960. — С. 224–225.*

<sup>2</sup> *Вассиан Патрикеев. Слово ответно // Там же. — С. 258.*

<sup>3</sup> Там же. — С. 270–271.

критикой «латинских учителей», т. е. католической схоластики, будучи знаком с ней не «по домыслам», а «по научению». Наставляя православных верующих, он призывал всячески уклоняться от прельщения «внешними учительствами», прежде всего аристотелизмом, искажившим, по его словам, христианское благочестие в западном мире.

*«Поди мысленно в итальянские училища, — писал Максим Грек, — и увидишь там, что никакой догмат не считается у них, если он не будет подтвержден аристотелевыми силлогизмами. И если он не согласен с их наукой, то, или отвергают его, как негодный, или отбрасывают в нем то, в чем он не согласен с их наукой и изменяют его в угоду аристотелевскому учению, и тогда защищают, как истиннейший»<sup>1</sup>.*

Внешние науки, признает он, хороши и нужны для человеческой жизни, но большая часть из них вредна и скрывает в себе пагубу, заставляя думать, что с их помощью возможно постижение божественных тайн. Это убеждение в особенности распространяется на языческую философию, которая нередко воспринимается в качестве «помощницы богословия». Однако думать так, значит впадать в заблуждение. Есть слова «горькие» и слова «сладкие». Горькие слова содержатся в сочинениях эллинов, а сладкие — в посланиях пророков и апостолов. Там философия ложная, здесь — философия истинная, богодухновенная. Максим Грек дает определение истинной православной философии:

*«Философия есть вещь очень священная и, без малого, воистину божественная, ибо прилежно поучает о Боге, о правде Его и о всеобъемлющем непостижимом Его промысле, хотя и не все постигает, как неприсутствующее божественного вдохновения, которое было присуще божественным пророкам, но целомудрие и мудрость и кротость она восхваляет, и всякое другое благоуукрашение нравов законополагает, и устанавливает наилучшее гражданство и, вообще говоря, всякую добродетель и все доброе вводит во всю вселенную»<sup>2</sup>.*

<sup>1</sup> Максим Грек. Против латинян, о том, что не следует ничего ни прибавлять, ни убавлять в божественном исповедании непорочной христианской веры // Максим Грек. Творения: В 3 ч. — М.: Свято-Троице-Сергиева лавра, 1996. Ч. 2. — С. 142.

<sup>2</sup> Максим Грек. Послание к господину Федору Ивановичу Карпову // Там же. — С. 212.

Из этого определения видно, что Максим Грек возлагал на православную философия задачу устроения социальных и нравственных устоев жизни, благоприятствующих развитию и расширению влияния христианства. Позднее вслед за ним по пути создания «православно-христианской философии» пошли Иван Вишенский и Паисий Величковский на Украине и Тихон Задонский и славянофилы — в России. Сам Максим Грек также подвергся осуждению за свое нестяжательство и более трех десятков лет провел в монастырских тюрьмах.

3. *Богословский прагматизм иосифлянства.* Противниками нестяжателей выступили иосифляне — сторонники *Иосифа Волоцкого* (1440–1515), знаменитого «богомольца царей московских». Свои вероисповедно-философские взгляды он изложил в трактате «Просветитель», пользовавшемся огромным влиянием в продолжении всего русского средневековья. Сохранилось также большое число его посланий, представляющих несомненный политико-идеологический интерес<sup>1</sup>.

Право на стяжание монастырями собственности Иосиф обосновывал тем, что если они будут бедны, тогда никто из богатых не станет постригаться в монахи; а если не будет богатых чернецов, то откуда возмущаются епископы и другие иерархи церкви. Поэтому он разрешал богатым постриженникам иметь собственные кельи и отдельное пропитание. Кроме того, он ссылался на случавшиеся время от времени голодные годы: вот тогда-то, доказывал волоцкий игумен, будет особенно видна польза от богатых монастырей, которые смогут помочь страждущему люду в их бедах.

Все свои рассуждения Иосиф строил в форме опровержения ереси жидовствующих, в которой критика монашества занимала едва ли не главное место.

Еретики говорили, что иноки отступили от заповедей Божьих и «по своему измышлению и самонаучению устроили себе житие и держатся предания человеческого»<sup>2</sup>. Ведь если бы иночество было угодно Богу, то и Христос явился бы в мир в «ангельском чине». Но нет, пришел в мирском образе — просто как человек, а не как инок.

Эта критика побудила Иосифа основательно заняться вопросами

<sup>1</sup> См.: *Плигузов А. И.* О хронологии посланий Иосифа Волоцкого // Русский феодальный архив XIV — первой трети XVI века. Ч. V. — М.: Изд. АН СССР, 1992. — С. 1043–1061.

<sup>2</sup> *Иосиф Волоцкий.* Просветитель. — С. 35.

христологии. Прежде всего, отмечает он, монашество — это знак отречения от мира, как того и требовал от верующих Христос. Но сам он не мог поступить так, ибо пришел в мир, чтобы спасти человечество. Следовательно, ему и не пристало носить одеяние «кающегося о своих грехах», которых у него не было. И вообще Сын Божий делал много такого, чего не делаем мы, и, напротив, не делал того, что нам подобает делать.

*«Так, Христос был обрезан, нам же не подобает обрезываться; Христос почитал субботу, но нам не подобает почитать ее; Христос крестился по достижении тридцати лет, нам же не подобает так делать; И много есть такого, что Иисус делал, нам же не подобает делать... Послушаем же и о том, чего Христос не делал, но нам следует делать:... Христос, крестившись, не причащался Своего Тела, нам же следует не только после крещения, но всегда причащаться Его Божественной Плоти и Крови; Христос, крестившись, не был помазан ни миром, ни маслом, но нам следует все это делать. И много есть такого, чего Христос не делал, нам же следует делать. Так и иноческий образ: Христос не носил его на Себе, но нам подобает носить»<sup>1</sup>.*

Словом, согласно мнению Иосифа, Христос, пребывая в мире, во всем оставался человеком, а не Богом. Поэтому и в Евангелиях Он описан только «по человечеству», а не «по Божеству». Оттого Он нередко в одних случаях говорит одно, в других — другое. Этим и объясняется наличие множества противоречий в Священном писании.

Но почему Христос не был познан как Бог, во всем равный своему Отцу? Иосиф выдвигает апофатический аргумент: Бог в своей сущности непостижим.

*«Бог постижимый — не Бог, — пишет он. — Ведь если мы не можем постичь или описать ангела или свою тварную душу, то тем более подобает быть непостижимым Творцу всего! И все, кто пытался постичь Бога — пытался измерить бездну горстями; и чем глубже они спускались, тем более они уклонялись во вражеские ереси, потому что тайна эта — неизреченна и несказанна. Не говори: "Как?" — потому что она больше всякого*

<sup>1</sup> Там же. — С. 289–290.

«так». Не спрашивай: «Каким образом?» — потому что Божий Образ больше всякого образа»<sup>1</sup>.

Однако Бог не оставляет людей в неведении о Себе, являясь людям в каком угодно образе. Он входил и в терновый куст, и в облако, и в вихрь, и в дым; иногда же предстал старым или молодым, «не меняя при этом Своего существа, но приспособливая Свой облик к способностям видящих Его и к цели своего откровения»<sup>2</sup>. И делает это Бог из хитрости, из свойственного Ему коварства, без которого Он не мог бы одолеть дьявола. Опровергая мнение еретиков о том, что Богу «не свойственно... хитростью побеждать дьявола», Иосиф решительно заявлял: «Подумай, окаянный и безумный, что ты говоришь! Ты считаешь, что Бог не мог Своей всемогущей властью поступить так, как хочет, и что Он не должен побеждать дьявола хитростью?»<sup>3</sup>

Автор «Просветителя» приводит множество примеров, когда Бог действовал с помощью коварства и прехищений. Разве Он не мог открыто дать евреям богатство Египта? Но Он не сделал этого, а повелел Моисею перехитрить фараона, чтобы тот отпустил еврейский народ в пустыню на три дня служить Господу, а затем возвратиться. Или вот еще: разве Бог не мог открыто убить Сисару и Олоферна? Но Он хитростью заставил Иаиль убить Сисару, а Юдифь — убить Олоферна. Так это было прежде, «так и сейчас божественной мудростью и ухищрением Своего Божественного коварства Он убил дьявола»<sup>4</sup>.

«Поэтому, — заключал Иосиф, — нам не следует смущаться, соблазняться или сомневаться по поводу этих случаев хитрости и коварства, но только верить в безмерную глубину Божьей мудрости»<sup>5</sup>.

Учение о божественном коварстве не было чисто догматическим измышлением волоцкого игумена; оно преследовало вполне определенную цель — дать образец поведения для царствующей особы, в данном случае — великого московского князя, «властью сана» воз-

<sup>1</sup> Там же. — С. 190.

<sup>2</sup> Там же. — С. 143.

<sup>3</sup> Там же. — С. 101.

<sup>4</sup> Там же. — С. 102.

<sup>5</sup> Там же. — С. 103.

вышающегося до Бога. Правда, Иосиф не сразу пришел к этой идее: на первых порах он не исключал даже возможность сопротивления светской власти, если она предается «страстям» и наносит людям зло. Но он быстро переменял свою точку зрения, как только оказался под надежной защитой московского князя. Теперь для него он — «царь», глава «всех русских государей», т. е. удельных князей, которые обязаны оказывать ему «должное покорение и послушание» и «служить ему и работать, как самому Господу, а не человеку»<sup>1</sup>.

4. *Политические теории старца Филофея и «воинника» Ивана Пересветова.* Победа иосифлянства способствовала укреплению тоталитаристских тенденций в русской политической мысли. Это отчетливо выявилося в теории «Москва — третий Рим» Филофея Псковского (1462–1642) и челобитных «воинника» Ивана Семеновича Пересветова (перв. пол. XVI в.).

Старец Филофей учил, что два Рима — «ветхий» и новый, т. е. Константинополь<sup>2</sup>, — пали, и теперь остается только одно православное царство — Московская Русь.

*«Так пусть знает твоя державность, благочестивый царь, — писал он великому князю Василию III, — что все православные царства христианской веры сошлись в едином твоём царстве: один ты во всей поднебесной христианам царь... Два Рима пали, Москва — третий Рим, а четвертому уже не бывать»<sup>3</sup>.*

Эта теория сразу вошла в дипломатический обиход допетровского времени, ознаменовав собой возросшее значение России в мировой истории.

В челобитных Пересветова, поднесенных им лично Ивану Грозному, проводилась идея о необходимости укрепления царской власти, по примеру турецкого султана Мухаммеда, завоевателя Константинополя. Хоть и был неправославный царь, писал он, а устроил то, что угодно Богу: в царстве своем ввел великую мудрость и справедли-

<sup>1</sup> Цит. по: Дьяконов М. Очерки общественного и государственного строя древней Руси. — СПб., 1912. — С. 392.

<sup>2</sup> Столица Византии Константинополь была завоевана турками-сельджуками в 1453 г.

<sup>3</sup> Послания старца Филофея // Памятники литературы Древней Руси. Конец XV — первая половина XVI века. — М.: Художественная литература, 1984. — С. 437, 441.



вость. Султан по всему царству своему разослал верных себе судей, обеспечив их из казны жалованием. И если в чем провинится судья, то его ожидала немедленная смерть. Щедрое жалование было назначено также воинам, чтобы они могли отважно вести «смертную игру» с врагами государевыми. Ну и, конечно, не давал воли своим вельможам, сознавая, как много вреда они могут принести царству. Это он постиг на примере последнего византийского императора Константина, вельможи которого повсюду творили одни «беззакониями», так что «царским именем никому нельзя было прожить». Такая же опасность, предупреждал московский публицист, поджидает и русского царя, вельможи которого тоже «богатеют и в лени пребывают, а царство его в скудость приводят». И не надо думать, что дело можно поправить одной верой: «Не веру любит Бог, но правду». Ее-то как раз на Руси и нет, а потому всюду творятся разбой и грабежи. К правой вере нужна еще «царская гроза»; только так можно искоренить всякое «нечестие». «Как конь под царем без узды, так и царство без грозы»<sup>1</sup>, — констатировал Пересветов.

5. *Идеал самодержавия в посланиях Ивана Грозного.* Как мы видели, московская публицистика XVI в. со всей настойчивостью и упорством отстаивает идею укрепления царской власти, видя в этом залог благоденствия государства. В этом же русле начинает действовать Иван Грозный, который, венчавшись на царство в 1547 г., повел усиленное наступление на боярские и церковные вольности, направив Московскую Русь по пути ускоренной политической централизации.

Свои политические взгляды он изложил главным образом в посланиях князю *Андрею Михайловичу Курбскому* (1528–1583), бежавшему от «немилостей царя» в Польшу. Оправдывая свою «измену», бывший царский воевода в своем послании Ивану Грозному недоуменно вопрошал: «В чем же провинились перед тобой и чем прогневали тебя христиане — соратники твои? Не они ли разгромили прегордые царства и обратили их в покорные тебе во всем, а у них же прежде в рабстве были предки наши?... За это нам, несчастным, воздал, истребляя нас и со всеми близкими нашими?»<sup>2</sup>. Конечно,

<sup>1</sup> *Пересветов И. С.* Сказание о Магмете-Салтане // Сочинения И. Пересветова. — М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1956. — С. 153.

<sup>2</sup> Первое послание Курбского Ивану Грозному // Переписка Ивана Грозного с Андреем Курбским. — М.: Наука, 1981. — С. 119.

по-человечески он был прав: размах репрессий, предпринятых московским самодержцем, был столь велик, что вызывал ужас и удивление современников. Но этими действиями он стремился во что бы то ни стало удержать в своих руках еще не окрепшее самодержавие, натолкнувшееся на два сильнейших препятствия: с одной стороны, в лице родовитого боярства, традиционно тянувшего в сторону удельной системы, а с другой — в лице церковной иерархии, священства, добивавшегося если и не верховенства над царской властью, то во всяком случае двоевластия. Соответственно, обе эти силы руководствовались более или менее близкими политическими воззрениями на сущность царской власти, сформулированными Курбским. Суть их состояла в следующем. Царь силен своими мудрыми советниками; если же его окружают «злые ласкатели», то он превращается в тирана, а правление его — в «людодержство». Важная роль отводилась священству: они не только «настраивают царя на покаяние», но и «связывают советников с великим князем союзом и дружбой, так чтобы без их совета ничего не предпринимать и не решать»<sup>1</sup>. Это тем более необходимо, что «духовные дарования даются не по внешнему богатству, не по силе царства, но по душевной праведности»<sup>2</sup>, поддерживаемой и укрепляемой церковью. Такова вкратце политическая теория московского «утеклеца», вызвавшая резкое неприятие Ивана Грозного.

Собственное же понимание сущности самодержавия царь выразил в пяти основных принципах. Первый принцип — это непротивление власти: «Кто противится власти — противится Богу»<sup>3</sup>. И это касается всякой власти, даже добытой ценой крови и войн. Второй принцип — право государя действовать сообразно интересам власти: «Властитель не должен ни зверствовать, ни бессловесно смиряться», но всегда «сообразовываться с обстоятельствами и временем»<sup>4</sup>. Поэтому царям следует быть чрезвычайно осмотрительными: «иногда кроткими, иногда жестокими». Но и в том, и в другом слу-

<sup>1</sup> Курбский А. М. История о великом князе Московском // Памятники литературы Древней Руси. Вторая половина XVI века. — М.: Художественная литература, 1986. — С. 227, 229.

<sup>2</sup> Там же. — С. 269.

<sup>3</sup> Первое послание Ивана Грозного Курбскому // Переписка Ивана Грозного с Андреем Курбским. — С. 124.

<sup>4</sup> Там же. — С. 128, 129.

чае должна соблюдаться мера, ибо только так укрепляется величие и сила царства. Третий принцип — добродетельность подданных: «Хочешь не бояться власти, так делай добро, а если делаешь зло — бойся, ибо царь не напрасно меч носит — для устрашения злодеев и ободрения добродетельных»<sup>1</sup>. Четвертый — нераздельность власти: никакая другая власть не может соравенствовать с самодержцем, в особенности власть духовная. И в этом Ивана Грозного убеждал пример протопопа Сильвестра, заправлявшего в годы его несовершеннолетия боярско-церковной Избранной Радой. Он характеризовал его как человека, который, пребывая «у престола Господня», все это коварно пограл и, окружив себя злыми людьми, стал добывать мирской власти. Память об этом времени навсегда отравила его сознание, укрепив во мнении о недопустимости церковного вмешательства в управление государством.

*«Не подобает священникам творить царские дела», — настаивал Иван Грозный Курбского, и добавлял: «Иное — священническая власть, иное — царское правление... Священническая власть требует строгих запретов словом за вину и зло... царской же власти позволено действовать страхом и запрещением и обузданием... Так пойми же разницу между отшельничеством, монашеством, священничеством и царской властью. И разве достойно царя, если его бьют по щеке, подставлять и другую? Это ли совершеннейшая заповедь? Как царь сможет управлять царством, если допустит над собой бесчестие? А священникам подобает смирение. Пойми же разницу между царской и священнической властью»<sup>2</sup>.*

Наконец, пятый принцип — охранение самодержавия, признание России наследницей всемирной монархии. Эта идея высказывается Иваном Грозным в послании к шведскому королю Иоганну III: «Ты пишешь свое имя впереди нашего, — это неприлично, ибо нам брат — цесарь Римский и другие великие государи, а тебе невозможно называться им братом, ибо Шведская земля честью ниже этих государств»<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Там же. — С. 129.

<sup>2</sup> Там же. — С. 134.

<sup>3</sup> *Иван Грозный. Второе послание шведскому королю Иоганну III // Послания Ивана Грозного.* — СПб.: Наука, 2005. — С. 337.

Политическая теория московского самодерца проникнута идеей секуляризма, отделения церковности от функций управления государством. За это его особенно ценил другой великий российский самодержец — Петр I. Сравнивая его с крестителем Руси киевским князем Владимиром Святославичем, он в предисловии к Морскому уставу отмечал: «Владимир Святый наставлен быв в богословии, не наставлен показался в политике», а потому «российской монархии разделением... превеликий вред народу русскому принес». И только «Иоанн Васильевич... уврачеванием вреда Владимиром содеянного... прежнюю силу российскую, раздором умерщвленную, союзом воскресил и оживил»<sup>1</sup>.

#### **4. ЗАПАДНОРУССКОЕ ПРОСВЕЩЕНИЕ XVII ВЕКА И РАЗВИТИЕ ДУХОВНО-АКАДЕМИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ**

Итак, мы видели, что философствование в Московской Руси оказалось изначально влеченным в контекст идеи государственности, политики, в отличие от Западной Руси, где оно было сопряжено с возрождением православия, все более пропитывавшимся началами логики, рациональности. Этому во многом способствовало влияние католицизма, прилагавшего все усилия к тому, чтобы распространить свое влияние на украинских и белорусских землях.

**I. Западнорусские братства и возникновение православной философии.** Во главе этого процесса стояли иезуиты, прочно обосновавшиеся в Польше. Для достижения своих целей они создавали коллегии — образовательные учреждения университетского типа, а также постоянно устраивали театральные представления и диспуты. В коллегиях обучение велось лучшими наставниками (профессорами), и притом — бесплатно, что, естественно, особенно привлекало молодежь. Иезуитам удалось склонить на свою сторону и большинство западнорусских православных иерархов, соглашавшихся на принятие унии с католической церковью.

В ответ на это православное население Западной Руси организует «братства» — сообщества православных верующих, которые получили от восточных патриархов право быть единственными закон-

<sup>1</sup> Устав Морской // Законодательство Петра I. — М.: Юридическая литература, 1997. — С. 233–234.

ными органами церковной власти. В соответствии с этим правом они могли «обличать всякого противящегося христианскому закону, отметать из церкви всякое бесчиние», наблюдать за жизнью и нравственностью не только мирян, но и духовенства, доводя дело вплоть до отлучения. Более того, братствам разрешалось контролировать действия и поступки самих церковных иерархов, а в соответствующих случаях и противиться им, как «врагам истины». Последние, разумеется, не были в восторге от этих «дарований», и поэтому стали «промышлять о себе сами», приняв сторону греко-католической унии<sup>1</sup>. В ответ на это братчики, получив свободу отправления религиозного культа, занялись разработкой собственной православной философии, которая проникается просветительским содержанием, сближавшим ее с мистическими формами западноевропейской философии. Свое первоначальное оформление эта философия получила в трудах Кирилла-Транквиллиона Ставровецкого и Кассиана Саковича — предшественников киево-могилянского перипатетизма, оказавшего существенное влияние на развитие русской просветительской философии конца XVII — начала XVIII вв.

2. С именем Кирилла-Транквиллиона (ум. в 1646 г.) связаны два богословско-догматических трактата: «Зерцало богословия» (1618) и «Евангелие учительное» (1619), отразивших учение о четвероякого состояния мира: божественном, тварном, человеческом и «злостном», т. е. дьявольском. Божественный мир — это сам Бог. Но как познается Бог? — спрашивал книжник. Одни думают, что Бог есть «Дух бурный», сокрушающий и колеблющий горы; таковые суть «дети еретические». Другие полагают, что Бог является нам огне, и ссылаются при этом на философские учения древних; эти — «поганные язычники». Правду говорят только третьи, которые познают Бога духом тихим и покорным, «в тонком разуме умного зренья»<sup>2</sup>.

Под «умным зрением» Кирилл-Транквиллион подразумевал аллегорическое, духовное толкование Библии. Причем, сама возможность подобного толкования предполагает очищение ума «от

<sup>1</sup> Церковная уния, известная под названием Брестской, была принята в 1596 г. Отрицательное воздействие ее на украинское общество сказывается и по сию пору, заставляя русское православие относиться к ней с вполне понятной критикой.

<sup>2</sup> *Ставровецкий К.-Т.* Из «Зерцала богословия» // Памятники братских школ на Украине. Конец XVI — начало XVII ст. Тексты и исследования. — К.: Наукова думка, 1988. — С. 209–210 (на укр. яз.).

мыслей нечистых и от телесного разумения»<sup>1</sup>. Например, если у пророка сказано: «Господи, очи Твои на землю взирают», то это следует понимать не прямо, будто у Бога действительно имеются глаза, а иносказательно, как знаменование того, что Богу ведомо все сотворенное — видимое и невидимое. В то же время, по мнению мыслителя-братчика, необходимо различать ум и разум. Ум — это «многоразительное око», он врожден душе, будучи «источником всякого разума человеческого». Разум же приходит в душу извне, благодаря действию разнообразных «сил» самой души, таких как воля, память, мысль, рассуждение, хитрость, мечтание, радость, любовь. Все эти силы «при уме стоят, как слуги перед царем»<sup>2</sup>. Эта дуализация ума и разума позволяла Кириллу-Транквиллиону, с одной стороны, сохранить апофатический момент в познании Божества, а с другой — эмпиризировать сущность разума, сведя его к совокупности чувственных знаний. Таким образом, это учение является разновидностью теории двойственной истины.

Тварный же мир, согласно Кириллу-Транквиллиону, состоит из четырех элементов: огня, воздуха, воды и земли. Из них Бог сотворил все вещи, как из «готовой материи»<sup>3</sup>. И над ним Он поставил «человека царем и властителем»<sup>4</sup>. Человек соединяет в себе два начала: одно высшее, заключающее в себе божественный ум, другое низшее, состоящее из природных стихий. Поэтому он всегда находится в «пограничном» состоянии: или душа его воспаряет к божественному свету, или «пасется в границах смертельных, т. е. телу творит угодное в похотях его». И тогда она бывает «отлучена от небес»<sup>5</sup>, погружаясь в «злостный мир», «творцом и державцем» которого является дьявол. При этом «падение человека совершается по произволению его самовластия»<sup>6</sup>, т. е. по свободной воле.

К великому огорчению западнорусского мыслителя, православные единоверцы отнеслись достаточно прохладно к его богословским трудам: «Що нам по новых книгах? Довлеют нам старые». Тогда он отправил свое «Евангелие учительное» на «рецензию» в Москву; там

<sup>1</sup> Там же. — С. 211.

<sup>2</sup> Там же. — С. 237.

<sup>3</sup> Там же. — С. 226.

<sup>4</sup> Там же. — С. 234.

<sup>5</sup> Там же. — С. 238.

<sup>6</sup> Там же. — С. 241.

книга по приказу патриарха Филарета была сожжена как еретическая. Оскорбленный и униженный, Транквилион перешел в унию.

3. В жизни *Кассиана Саковича* (1579–1647) не было подобных потрясений: он занимал должность ректора Киевской братской школы и без особого труда издал два своих сочинения: «Аристотелевские проблемы, или Вопросы о природе человека» (1620) и «Трактат о душе» (1625), в которых явственно просматривается тенденция к освоению античной философии.

Особенность мышления Саковича состояла в том, что он, разбирая какой-либо вопрос, прежде приводил различные мнения философов и богословов и лишь после высказывал собственную точку зрения. Именно по такой схеме строятся его рассуждения о душе. Он спрашивал: что есть человеческая душа? Одни философы, писал Сакович, определяют душу как форму природного тела, благодаря которому она осуществляет разумную деятельность. Другие, напротив, утверждают, что душа, хотя она и связана с телом, однако совершает познание без телесных органов. Столь же различны суждения богословов. У Дионисия Ареопагита в «Божественных именах» сказано: душа есть духовное бытие, которое характеризуется непрерывностью и переходит из одного тела в другое. А Блаженный Августин говорит: душа есть рациональная и интеллектуальная субстанция, сотворенная Богом, но не имеющая его сущности, а потому склонная к добру и злу. Последнее определение души представлялось Саковичу наиболее верным.

Следующий его вопрос: откуда берется душа? И опять он начинал с философов, отмечая, что одни из них выводят ее из огня, другие — из воды, третьи — из ветра; иные же считают, что из крови, а некоторые — из пятой субстанции, т. е. эфира. Есть и такие, которые признают душу происходящей из атомов или пылинок, содержащихся в лучах солнца, а также усматривающие ее бытие в гармоничных и упорядоченных числах.

Как видно, Сакович учитывал мнения самых разных античных философов: от милетцев до пифагорейцев и от Платона до Аристотеля, полагая вместе с тем, что все они «ошибались», поскольку ни одна из вещей, о которых говорится в их учениях, не остается без перемен и превращений, а следовательно, и не может сочетаться с вечной и неизменной душой.

Затем Сакович обращался к богословам, также высказывавшим различные взгляды на происхождение души. Одни из них доказы-

вали, что душа возникает одновременно с телом из семени отцов, другие — что она из божественного естества, третьи — что сотворяется ангелами и т. д. Сам же он признавал, что материя тела берется из человеческого семени, а душа сотворяется Богом, не наделяясь, однако, божественной сущностью. Именно по этой причине она не может существовать вне связи с телом, со всей совокупностью телесных органов и ощущений. Соответственно, душа живет двойкой жизнью: чувственной и разумной. Чувства разделяются на внешние и внутренние. Внешние чувства суть зрение, слух, обоняние, вкус, осязание; внутренние — «общее чувство», которое воспринимает действия и объекты от всех внешних чувств, фантазия, раскрывающая свойства и подробности в тех образах, которые создаются общим чувством, наконец, память, удерживающая в сознании всю совокупность приобретенных знаний, составляющих сущность разумной души.

В гносеологической схеме Саковича, воспроизводившей идеи Платона и Аристотеля, самым важным оказывается представление о естественном происхождении человеческого разума, утверждающего свое бытие на основе присущей ему свободы воли<sup>1</sup>. С этой точки зрения, познание души означает самопознание. Оттого «не прилично человеку не знать законов своей собственной природы, не знать специфики и особенностей деятельности органов, образующих тело, не ведать того, что сохраняет его в целостности и что приводит к разрушению»<sup>2</sup>. Все это является предметом исследования философии, которой Сакович однозначно придавал антропологический уклон.

4. *Киево-Могилянский перипатетизм*. Воззрения мыслителей-братчиков определили общее направление и характер развития философии профессоров Киево-Могилянской академии, учрежденной митрополитом Петром Могилой в 1632 г. по образцу иезуитских коллегий.

Сам «фундатор академии» был пропитан идеями католической схоластики и высоко ценил разум, рассматривая его как опору свободы воли человека. Согласно его мнению, «Бог предопределяет только то, бытие чего не состоит в нашей власти», а следовательно, «не уничтожает сущности свободы». Свобода же человека, по его

<sup>1</sup> Сакович Кассиан. Трактат о душе // Там же. — С. 444–505.

<sup>2</sup> Сакович Кассиан. Аристотелевские проблемы, или Вопросы о природе человека // Там же. — С. 339.



словам, «есть произвольное, независимое желание, происходящее от разума или разумной души, делать добро или зло»<sup>1</sup>. Желая отвлечь распространение унии, Могила начинает действовать «тем же оружием, каким велись на них нападение со стороны врагов, — наукой и просвещением»<sup>2</sup>.

Профессора академии читали индивидуальные курсы по разным разделам философии. Среди них особо выделялись Иннокентий Гизель, Стефан Яворский, Феофан Прокопович, Георгий Конисский. В настоящее время описано 172 курса философии и 127 курсов риторики, прочитанных за время существования Киево-Могилянской академии<sup>3</sup>. В 1814 г. она была преобразована в Киевскую духовную академию, с полным включением в церковную систему. Профессора этого учебного заведения разрабатывали в основном различные варианты перипатетизма, исходя из традиций античного пантеизма. Однако они вовсе не были простыми подражателями Аристотеля. Хотя философское наследие Стагирита являлось исходным пунктом их лекционных курсов, тем не менее они старались проявлять самостоятельность в своих рассуждениях. «Мы должны следовать Аристотелю, но не слепом», — заявлял, к примеру, Иоасаф Кроковский. Критерием истины для них становится не авторитет, а логика, признаваемая ими «учительницей нашего разума»<sup>4</sup>. Выдвижение на первый план логики способствовало тому, что киево-могилянские профессора значительно отходили от традиционных представлений о Боге-Творце, заменяя их более абстрактными определениями, вроде «Всесовершеннейшего Разума», «Безначальной Вины» и даже «Природы и Субстанции», что усиливало пантеистическую направленность их учений. Так, Феофан Прокопович утверждал, что полное определение природы совпадает с Богом относительно природной вещей, в которых он с необходимостью существует и которые

<sup>1</sup> *Петр Могила. Православное исповедание, или Изложение российской веры.* — М., 1996. — С. 31.

<sup>2</sup> *Франко И. Южнорусская литература // Энциклопедический словарь / Под ред. Д. А. Брокгауза, И. А. Эфрона. Т. 81.* — СПб., 1904. — С. 305.

<sup>3</sup> См.: *Стратий Я. М., Литвинов В. Д., Андрушко В. А. Описание курсов философии и риторики профессоров Киево-Могилянской академии.* — К.: Наукова думка, 1982.

<sup>4</sup> *Захара И. В. Борьба идей в философской мысли на Украине на рубеже XVII–XVIII вв. (Стефан Яворский).* — К.: Наукова думка, 1982. — С. 230.

он движет. Бытие природы, доказывал профессор, поддерживается лежащей в ее основе неизменной материей.

*«Например, когда огонь возникает из полена, — писал он, — то что-то должно перейти из полена в огненную субстанцию... Итак, я спрашиваю, что переходит из полена в огонь?.. И говорю, что это — материя. Ибо когда все тела, существующие в поднебесном мире, превращаются в другие, то во всех их следует найти такую часть сущности, которая была бы и в этой, и в той, и в любой другой форме»<sup>1</sup>.*

Исходя из подобных воззрений, киево-могилянские перипатетики решали вопрос о познаваемости материи. Поскольку они считали ее сущностью природы, соотносимой с сущностью Бога, то отдавали предпочтение апофатической трактовке материи: как непостижим Творец в силу своего всемогущества, так недоступна уразумению и материя в силу своей безмерной малости. Нам дано лишь умом постигать ее наличие в природе вещей, опираясь на то, что сами вещи познаваемы и уясняют нам присутствие в них постоянства и качественной однородности, которые суть знаки бытия материи. Так, Иннокентий Гизель писал, что материя пребывает в одинаковом количестве и притом того же самого вида как в составе дерева, так и в природе огня, который возник из этого дерева<sup>2</sup>. Схожую мысль высказывал и Феофан Прокопович. Всем вещам, говорил он, присуща та же самая материя, хотя формы ее различны. Поэтому нет необходимости считать материю льва отличной от материи камня на том основании, что тот живет, а этот нет. Это относится и к самому человеку. Хотя он и более знаменит, чем само небо, однако также состоит из той же материи, что и все прочее<sup>3</sup>. Но поскольку материя может принимать разные формы, то ей даются и разные определения.

*«Материя, — доказывал Стефан Яворский, — имеет различные названия: называется матерью, потому что является как бы матерью форм; называется субъектом, так как в ней*

<sup>1</sup> Прокопович Феофан. *Натурфилософия, или физика* // Прокопович Феофан. *Философские сочинения*: В 3 т. — К.: Наукова думка, 1980. Т. 2. — С. 127 (на укр. яз.).

<sup>2</sup> Ничик В. М. *Из истории отечественной философии конца XVII — начала XVIII в.* — К.: Наукова думка, 1978. — С. 43.

<sup>3</sup> Ничик В. М. *Феофан Прокопович.* — С. 58.

*субъективируются все изменения, все выведенные из нее материальные формы; называется массой, ибо, разделенная на разные части, образует разнообразные соединения; называется происхождением, поскольку выступает как принцип рождения вещей; называется элементом, потому что из нее все возникает и в конечном итоге в нее все превращается»<sup>1</sup>.*

Вместе с тем киево-могилянских перипатетиков отличало от Аристотеля то, что они признавали движение в качестве общего свойства материи. Аргументом для них служило то обстоятельство, что без основательного понимания движения нельзя понять причину единства и изменчивости вселенной. Ведь только благодаря движению происходят все перемены, возникновения и гибель в природе. Поэтому движение есть выражение общей жизни всего мира.

С идеей движения они связывали и познаваемость реальной действительности. В основе же познания лежат ощущения, но они не равны интеллекту, в котором всегда есть то, чего нет в ощущениях. Это касается прежде всего знания общего, недоступного нашим чувствам. Платон именовал знание общего припоминанием того, что души уже знали раньше. Но это, по словам Михаила Козачинского, противоречит опыту, ибо мы знаем множество таких объектов, которые никогда не были известны нам ранее<sup>2</sup>.

Рассматривая познание как способ приобретения новых знаний, киево-могилянские профессора смыкались с традицией западноевропейского сенсуализма, сыгравшего важную роль в секуляризации человеческого мышления. В своих лекционных курсах они провозглашали главенство разума не только в познании мира, но и в осмыслении Библии, предлагая понимать ее «не в буквальном, но аллегорическом смысле»<sup>3</sup>.

**5. Философия в Славяно-греко-латинской академии.** Новая академия, открывшаяся в Москве в 1687 г., мало чем отличалась от Киево-Могилянской, будучи даже составом преподавателей в основном представлена выучениками последней. Правда, на первых порах ей особенно не повезло, поскольку она оказалась в руках «мудрборцев», решительно протестовавших против введения западноевро-

<sup>1</sup> Ничик В. М. Из истории отечественной философии. — С. 39.

<sup>2</sup> Там же. — С. 101.

<sup>3</sup> Прокопович Феофан. Богословие // Пыпин А. Н. История русской литературы: В 4 т. — СПб., 1902. Т. 3. — С. 201.

пейского просвещения. На академию было возложено наблюдение за приезжими иностранцами, которым разрешалось жить в Москве только после их освидетельствования академическими блюстителями. В частности, правилами академии устанавливалось, что если кто из них «не крепко и не цело» веру и церковные предания содержит, то их отправляли в ссылку «в дальние наши грады, на Терек и в Сибирь», а кто окажется придерживающимся своей прежней веры или ереси, «таковой да сожжется без всякого милосердия»<sup>1</sup>. Общий контроль за исполнением этого порядка осуществляли братья Лихуды — Иоанникий и Софроний, уроженцы Греции.

Ситуация изменилась лишь с назначением на должность ректора академии *Феофилакта Лопатинского* (ум. в 1741 г.), осуществившего коренную реорганизацию преподавания на основе киево-могилянской системы, включавшей в качестве обязательного раздела и курс философии. Ее он рассматривал как дело разума, а назначение ее видел в познании истины и упражнении в добродетели. Философия разделялась им на две части: теоретическую и практическую. Теоретическая философия включала физику, метафизику и математику, практическая — логику и этику. В этом Лопатинский придерживался аристотелевской традиции. Вместе с тем он отрицал возможность существования совершенной философии. А раз так, то нельзя думать, что разум является привилегией только Платона и Аристотеля. Философия всегда развивалась и будет развиваться впредь. Завершает свои рассуждения о философии Лопатинский словами церковного авторитета Анастасия Синаита: «Древние учителя — не господа, а вожатые. Истина открыта для всех и отнюдь еще не исчерпана. Будущим поколениям предлежит обширное поле деятельности»<sup>2</sup>.

Учениками и сотрудниками академии были такие выдающиеся личности, как Федор Поликарпов, создатель учебника по русской грамматике, известные поэты Карион Истомина и Антиох Кантемир, первый русский доктор медицины и философии Петр Постников, математик Леонтий Магницкий. В 1814 г., с утверждением нового церковно-административного устава, она была преобразована в Московскую духовную академию.

<sup>1</sup> Цит. по: *Каптерев П. Ф.* История русской педагогики. — Пг.: Земля, 1915. — С. 138.

<sup>2</sup> *Лопатинский Феофилакт.* Введение в философский курс // Лопатинский Феофилакт. Избранные философские произведения. — М.: ИФ РАН, 1997. — С. 213.

\*\*\*

*Резюме к разделу.* Зарождение русской (а также украинской и белорусской) философии в средние века протекало в обстановке христианизации Руси и формирования православной духовности. Именно на почве православия совершается «накопление духовных сил»<sup>1</sup>, способствовавших выработке *метафизического* отношения к действительности, без которого не бывает ни философии, ни морали, ни искусства.

Однако это вовсе не означает, что складывавшаяся традиция русского философствования была всецело православной, как нередко утверждается в литературе. Говоря словами Гегеля, оно, конечно, «может в категориях и понятиях религиозного (в данном случае: православного. — А. З.) способа представления опознать свои собственные формы»<sup>2</sup>, но этого не скажешь о самом православии, которое всегда относилось и относится с подозрением к философии. На Руси даже существовала покаянная формула, демонстрировавшая пренебрежение к философии: «Аз еллинских борзостей не текох, а риторских астроном не читах, ни с мудрыми философы в беседе не бывал, учюся книгам благодатнаго закона, аще бы мощно моя грешная душа очистити от грех»<sup>3</sup>. И это понятно, ведь цели у философии и религии разные: если установка религии заключается в *сакрализации* бытия, возвышении и уникализации веры, то философия, напротив, видит свою задачу в *секуляризации* познания, замене веры и откровения их антиподами — разумом и мышлением. Зачатки этого процесса были заложены в древнерусской философской мысли; их дальнейшее развитие составило содержание отечественного любознания позднейших эпох.

<sup>1</sup> Зеньковский В. В. История русской философии: В 2 т. 2 ч. — Л.: Эго, 1991. Т. 1. Ч. 1. — С. 35.

<sup>2</sup> Гегель Г. В. Ф. Философия духа // Гегель Г. В. Ф. Сочинения: В 14 т. — М.: Госполитиздат, 1956. — С. 355.

<sup>3</sup> Послание старца Филофея zelo полезно о планитах и о зодях и о прочих звездах // Спасский Н. В. Третий Рим. Истоки и эволюция русской средневековой концепции. — М.: Индрик, 1998. — С. 339.

## **ЕВРОПЕИЗМ И ЗАРОЖДЕНИЕ РУССКОЙ ПРОСВЕТИТЕЛЬСКОЙ ФИЛОСОФИИ**

### **1. ИДЕОЛОГИЯ И ФИЛОСОФИЯ ЕВРОПЕИЗМА**

1. *Сущность идеологии европеизма.* XVIII век русской истории проходит под знаком петровского западничества, или европеизма, состоявшего в признании России европейской державой. «Доказательство сему следующее, — писала в своем «Наказе» Екатерина II. — Перемены, которые в России предпринял Петр Великий, тем удобнее успех получили, что нравы, бывшие в то время, совсем не сходствовали с климатом и принесены были к нам смешением разных народов и завоеваниями чужих областей. Петр Первый, вводя нравы и обычаи европейские в европейском народе, нашел тогда такие удобства, каких он и сам не ожидал»<sup>1</sup>. В результате европеизм все более упрочивается в качестве основного культурно-идеологического концепта российской политической мысли.

Понятие европеизма выражает идею единства и целостности европейской цивилизации. Оно начинает складываться под влиянием протестантизма, который взамен католической религиозной идеи «единой Европы» вводит новый, чисто светский критерий для обозначения данного феномена. На первый план выдвигается принцип многообразия форм цивилизационного развития Запада, при сохранении общего «европейского ума» (Ж. де Сталь), т. е. одинакового для всех «научнообразного» просвещения.

<sup>1</sup> Екатерина II. Наказ Комиссии о сочинении проекта нового Уложения // Екатерина II. Сочинения. — М.: Современник, 1990. — С. 23.

Говоря о секуляризирующем воздействии реформации на весь строй западноевропейской жизни, Ж. А. Кондорсе (1743–1794) отмечал: «Действительно, мы дошли до той ступени цивилизации, где польза просвещения для народа выражается не только в тех услугах, которые оказывают ему просвещенные люди, но также в том, что он сумел сделать знания своим неотчуждаемым достоянием и употребляет их непосредственно для своей защиты от заблуждения, для предупреждения или удовлетворения своих потребностей, для ограждения себя от жизненных невзгод или для смягчения их новыми наслаждениями»<sup>1</sup>.

Схожие идеи высказывает А. Р. Тюрго (1724–181). Так, рассуждая о распространении «света просвещения» в Европе, он пишет, что этот процесс, «являясь общим делом всех христианских государств, способствует их взаимному сближению и объединению», бросает «семена той новой политики, которая рассматривает столько наций, как образующие как бы единую обширную республику»<sup>2</sup>.

Последний и самый главный штрих в философское обоснование идеологии европеизма вносит Ф. Гизо (1787–1874). Прежде всего, он проводит резкую грань между древними цивилизациями и цивилизацией новоевропейской. Все древние цивилизации, на его взгляд, «словно вытекают из одного известного начала, из одной идеи; словно все общество находилось во власти одного принципа, преобладавшего в нем, определившего его учреждения, нравы, верования, словом, все стороны его развития»<sup>3</sup>. К примеру, в Египте и Индии, считает он, развитие цивилизации определялось главенством теократического принципа, а в Греции, напротив, все решала «простота общественной жизни», вызвавшая стремительный взлет «творческой силы в началах греческой цивилизации». Однако эта сила быстро угасла и больше уже не возобновлялась в позднейшей античной истории. С точки зрения Гизо, культура античности, несмотря на свое возникновение в Европе, по своему духу ближе к культурам Азии, чем к новоевропейской. «Совершенно иначе, —

<sup>1</sup> Кондорсе Ж. А. Эскиз исторической картины прогресса человеческого разума. — М.: Соцэкгиз, 1936. — С. 155–156.

<sup>2</sup> Тюрго А. Р. Речь, произнесенная в Сорбонне 11 декабря 1750 г. // Тюрго А. Р. Избранные философские произведения. — М.: Соцэкгиз, 1937. — С. 69.

<sup>3</sup> Гизо Ф. История цивилизации в Европе (фрагменты) // Европейский альманах. История. Традиции. Культура. — М.: Наука, 1990. — С. 64.

полагает он, — развивалась цивилизация современной Европы... в ней одновременно существуют все формы, все начала общественной организации: духовная и светская власть, элементы теократической, монархической, аристократической, демократической; все классы, все состояния общества смешаны и перепутаны; всюду представляются бесконечно разнообразные степени свободы, богатства, влияния. И все эти силы находятся в состоянии постоянной борьбы, причем ни одна из них не получает решительного преобладания над прочими, не овладевает безусловно обществом... Различные начала, не имея возможности уничтожить одно другое, принуждены были волей-неволей существовать совместно и примирились путем компромиссов. Каждое из них ограничилось той ролью в ходе развития, которая приходилась ему по праву; повторяем: тогда как в других странах господство одного начала порождало тиранию, в Европе результатом разнообразия и постоянной борьбы элементов цивилизации явилась свобода»<sup>1</sup>.

Именно этот взгляд на Европу как на сообщество различных, но сходных между собой народов и государств лег в основание идеологии русского европеизма, т. е. западнического течения в отечественной философии XVIII в.

2. *Зарождение русского европеизма.* Возникновение этого процесса относится еще к допетровскому времени. С Запада через Польшу и Киев в московское общество начинают проникать науки и искусства, которые способствуют возрастанию терпимости к земным и мирским началам, признанию «законности более свободных форм жизни и гуманных нравственных воззрений»<sup>2</sup>. Общение с иностранцами, в большом количестве прибывавших в Россию с конца XVII в. на царскую службу, приучает к сравнениям с чужой культурой, приводит к новым заимствованиям, теперь уже обходившимся без польского и украинского посредничества. В правление царевны Софьи возникает даже западническая партия, возглавляемая В. В. Голицыным, фактическим руководителем государства. «Этот князь, — по словам одного французского наблюдателя, — имея больше ума, чем вся Московия вместе взятая», не только «убеждал дворян отдавать детей своих учиться и разрешил им посылать их одних в латин-

<sup>1</sup> Там же. — С. 66–67.

<sup>2</sup> Веселовский А. И. Западное влияние в новой русской литературе. — М., 1906. — С. 20.



ские училища в Польшу», но и «предоставил иностранцам свободный въезд и выезд из страны, чего до него никогда не бывало»<sup>1</sup>.

Но еще удивительней было то, что в 1696 г. сам молодой царь Петр Алексеевич отправился в длительное путешествие по странам Западной Европы, побывав в Германии, Голландии, Англии, Италии, Польше. Везде он самым прилежным образом знакомился с различными науками и техническими усовершенствованиями, старался овладеть всевозможными ремеслами. Заграничное путешествие Петра дало очень много: во-первых, оно послужило для сближения России и Западной Европы; во-вторых, окончательно убедило самого царя в необходимости коренных преобразований, которые вывели бы Россию на путь общеевропейского развития. И хотя на первых порах возобладала повальная подражательность, тем не менее двигательной силой этой подражательности была не простая «перекачка» европейских образцов, но «глубокое увлечение знанием»<sup>2</sup>. Лейбниц внушал Петру: «Провидение, по-видимому, хочет, чтобы наука обошла кругом весь земной шар и теперь перешла в Скифию, и потому избрало Ваше Величество орудием, так как Вы можете, с одной стороны, из Европы и, с другой — из Азии взять лучшее и усовершенствовать надлежащими мерами то, что сделано в обеих частях света; ибо в Вашем государстве все, что касается до науки, еще ново и подобно листу белой бумаги, а потому можно избежать многих ошибок, которые вкрались в Европе постепенно и незаметно»<sup>3</sup>. Советы Лейбница чрезвычайно импонировали Петру, и он всемерно старался претворить их в жизнь. Одно открытие Петербургской академии наук в 1724 г. служит наглядным тому подтверждением.

Таким образом, русский европеизм изначально характеризовался преимущественно *просветительской* направленностью, осознанным стремлением к чисто цивилизационной перестройке государства, при общем удержании в неприкосновенности основополагающих принципов самодержавия.

**3. Философия петровского западничества.** Этот аспект европеизма в полной мере обозначился в социально-философском учении *Василия Никитича Татищева* (1686–1750), члена петровской «Ученой дружины», ближайшего сподвижника великого преобразова-

<sup>1</sup> *Невилль де ла*. Записки о Московии. — М.: Аллегро-пресс, 1996. — С. 159, 165.

<sup>2</sup> *Веселовский А. Н.* Западное влияние в новой русской литературе. — С. 35.

<sup>3</sup> *Герье В. И.* Лейбниц и его век. — СПб.: Наука, 2008. — С. 702–703.

теля. Из многочисленных трудов мыслителя наиболее выделяются «Произвольное и согласное рассуждение и мнение собравшегося шляхетства русского о правлении государственном» (1730), а также философский трактат «Разговор двух приятелей о пользе науки и училищах» (1733).

Просветительский крен, который возобладавал в петровском западничестве, становится сознательной формой философствования Татищева. Прежде всего, он начинает с секуляризации самого понятия «просвещение», вкладывая в него светское, а не церковное содержание. Просвещение он прямо соотносит с мирским знанием, заодно укоряя православных богословов в полнейшем неведении европейской науки. Единственное исключение делается им для Феофана Прокоповича, получившего образование в коллегиумах Рима и Флоренции. «Протчих же, — пишет Татищев, — которые токмо в Киеве или Москве учились, конечно, за ученых никто, кроме неведущих учения, почитать их не может, но за благочестивых мужей и рачительных учителей многих почитать можем»<sup>1</sup>. И хотя он соглашается считать богословие «нуждной» наукой, однако вовсе не требует, чтобы оно изучалось специально, поскольку познание Бога «всякому по природе возможно, если токмо внятно помыслить». Что же касается свойств Божьих, «то наш ум не в состоянии о том внятно разуметь, да и нужды нет, ибо довольно, что я знаю и верю Его быть всех вещей Творца и Господа». Таким образом, в вопросах религии и веры Татищев занимает деистические позиции, рассматривая бытие Бога чисто метафизически, в отрыве от реальной действительности. Человек должен «прилежать, сликко возможно», воле Всевышнего, которая «в божественных Его законах предписана»<sup>2</sup>. Этого достаточно для спасения души, полагает автор знаменитого «Разговора».

Совсем иначе он представлял себе назначение науки. Ее главная задача — «чтоб человек мог себя познать», или, как сказано в другом месте, понять, «из чего человек состоит». Татищев приводит различные суждения на этот счет, обращая внимание на то, что одни философы («пифагоррики, платоники и стоики») признают существование души и тела, другие, напротив, вроде древнего Дицеарха и Гоббса, сводят человека только к телесности, усматривая в душе «едино пу-

<sup>1</sup> Татищев В. Н. Разговор двух приятелей о пользе науки и училищах // Татищев В. Н. Избранные произведения. — Л.: Наука, 1979. — С. 110.

<sup>2</sup> Там же. — С. 90.

стое звание, ничего не значащее» Татищев в принципе склоняется ко второй точке зрения. Так, говоря о душе, он пишет: «Сей вопрос... не токмо пространного толкования требует, но паче можно положить за недоведомой и непостижимый. Зане славнейшия древния и новыя философы, а особливо Невтон и Лейбниц, решить отrekliся, и для того нам о том толковать не потребно»<sup>1</sup>. Но отклоняя возможность богословской интерпретации души, Татищев раскрывает ее сущность в гносеологическом измерении.

*«Душа же имеет свои орудия, или силы, подобно как тело чувства, и сими каждое собственно или оба обще действуют, яко душа имеет ум и волю, или хотение, и сими человек наиболее властвуется, в их добром порядке все его благополучие зависит, а от непорядка оных несчастье рождается»<sup>2</sup>.*

Ум действует с помощью четырех сил: фантазии, памяти, догадки и суждения. Рядом с умом пребывает воля; от нее «человеку различные благополучия и беды приключаются»<sup>3</sup>. Поэтому необходимо, чтобы ум властвовал над волей, подобно узде, направляющей лошадь. Однако одного ума еще недостаточно для познания «книги мира», поскольку сам по себе он есть просто «смысл», т. е. обычное уяснение, которое «частию протчим животным свойственно быть разумеем». Людям же ум, даже «глупейшим», дан «по природе». Однако через познание совершается «исправление» ума и он исполняется разума, т. е. точного ведения, которое и дает начало развитию наук. Мерой же значимости последних выступает полезность.

Свою классификацию наук Татищев основывает на самом широком толковании предмета научных знаний. Она включает пять уровней наук, различающихся «в качестве», а именно: 1) «нуждные» — языкознание, домоводство, медицина, нравоучение, юриспруденция, логика, богословие; 2) «полезные» — грамматика, риторика, математика, география, история, естествоиспытание, или физика; 3) «щегоольские» — поэзия, музыка, танцы, «вольтежирование, или на лошадь садиться», живопись; 4) «любопытные, или тщетные» — астрология, физиогномия, хиромантия, алхимия; эти «науки» особенно привлекают людей «меленхоличных», которые

<sup>1</sup> Там же. — С. 51, 53–54.

<sup>2</sup> Там же. — С. 55.

<sup>3</sup> Там же. — С. 58.

«от природы сребролюбивы и страхами исполнены»; 5) «вредительные» — всякого рода волхования, колдовство, ворожба, порождающие одни лишь суеверия<sup>1</sup>. Из этой классификации видно, что для Татищева всякое знание, даже если оно «божескому и моральному учению противно»<sup>2</sup>, всегда в том или ином отношении «полезно», давая критерий различения добра и зла. Но что всего важнее — это признание им того, что с развитием «телесных наук», непосредственно сопряженных с «состоянием человека», достигается и большая возможность просвещения ума, его быстрейшего совершенствования. В соответствии с этим воззрением он разрабатывает теорию «всемирного умопросвещения», выразившую суть петровского европеизма.

*«Первое просвещению ума подавало обретение письма; другое великое переменение учинило пришествие и учение Христова; третье — обретение тиснения книг»<sup>3</sup>.*

До обретения письма многочисленные народы оставались в глубочайшей темноте неведения и невежества. Но как только возникла письменность, так сразу явились люди, которые стали сочинять законы; в Персии и Индии это был «Зароастер... в Египте Осирис, в Греции Минус, в Риме Янус или Нумо Помпилиус»<sup>4</sup>. С пришествием Христа явилось просвещение «не токмо духовное, но и моральное»; Сын Божий «собою во всем достаточный образ показал»<sup>5</sup>. Что же касается пользы от тиснения книг, то об этом не приходится много говорить, ибо все и без того очевидно: «множество полезных древних книг немалым числом стали печатать, а чрез то, оные всяк имея, способнее к распространению наук прилежать стали, многие училища и академии по разным местам устроены и чрез оные большой свет истинного разума открыли»<sup>6</sup>.

Татищев не устает повторять, что главную опасность для светского просвещения представляют церковные власти, и в первую очередь римские папы. Он не скрывает своего раздражения по поводу

<sup>1</sup> См.: Там же. — С. 89–94.

<sup>2</sup> Там же. — С. 93.

<sup>3</sup> Там же. — С. 70.

<sup>4</sup> Там же. — С. 72.

<sup>5</sup> Там же. — С. 76.

<sup>6</sup> Там же. — С. 78–79.

того, что они, как только «великую власть и богатство приобрели, то победясь властолюбием и сребролюбием, далеко от истинного того (христианского. — А. З.) учения отступя, стали к большому тому приобретению новья учения вымышлять, а что тому их злоумышлению противно было, отвергать и потемнять»<sup>1</sup>. Даже чтение Библии у католиков оказалось под запретом, не говоря уже о науках философских, которые вообще «мало до закона Божия касаются»; их тоже отвергли «злоковарные церковнослужители», «чтоб народ был неученой и ни о коей истине разсуждать могущей, но слепо бы и раболопно их росказам и повелениям верили»<sup>2</sup>. А у нас, пишет Татищев, и того хуже: Библию и запрещать не надо, ее и так никто не читает. И причина тому — общее невежество народа. Его просто некому учить, ибо «у нас столько мало ученых, что едва между 1000-ю один сыщется ль, чтоб Закон Божий и гражданский сам знал и подлему народу оное внятным поучением внушить и растолковать мог»<sup>3</sup>. Более того, еще находятся некие «светские люди», которые «толкуют, якобы в государстве чем народ простяе, тем покорнее и к правлению (т. е. подчинению. — А. З.) способнее, а от бунтов и смятений безопаснее»<sup>4</sup>. А потому они «за полезно не почитают» просвещение крепостного люда. Возражая на это, Татищев отмечает, что вот, в Европе, «где науки процветают», ни о каких бунтах вовсе не известно, тогда как, например, «турецкий народ пред всеми в науках оскудевает, но в бунтах преизобилует»<sup>5</sup>. Следовательно, умные люди не только не помеха, но и главное подспорье любого благоустроенного государства. «Я же рад и крестьян иметь умных и ученых»<sup>6</sup>, утверждает русский мыслитель.

Он неутомимо ратует за то, чтобы в России, в соответствии с указами царя-преобразователя, по всем губерниям, провинциям и городам были учреждены училища, «на которые он (Петр. — А. З.) все монастырские излишние сверх необходимо нужных на церкви доходы определил». И этого, добавляет Татищев, «весьма достаточно; еще же и Богу приятно, что такие доходы не на иное что, как в

<sup>1</sup> Там же. — С. 77.

<sup>2</sup> Там же. — С. 80.

<sup>3</sup> Там же. — С. 86.

<sup>4</sup> Там же. — С. 83.

<sup>5</sup> Там же. — С. 84.

<sup>6</sup> Там же. — С. 86.

честь Богу и в пользу всего государства употребятся»<sup>1</sup>. Тем самым церковные интересы сознательно отодвигались на второй план.

Татищев не видит никакой опасности от распространении наук и для самодержавия. Тем более что, с его точки зрения, в России приемлемо только монархическое и никакое иное правление. Относительно других стран он допускает как аристократическое, так и демократическое устройство, смотря по состоянию просвещения их народов и размерам самих государств.

*«Например, — читаем в "Разговоре", — в единственных градах или весьма тесных областях, где всем хозяевам домов вскоре собраться можно, в таком демократия с пользою употребиться может, а в великой области уже весьма неудобна. В областях хотя из неколеких градов состоящей, но от нападеней неприятельских безопасной, как то на островах и пр., может аристократическое быть полезно, а особливо если народ учением просвещен и законы хранить без принуждения прилежит, тамо так острого смотрения и жестокого страха не требуется. Великие и пространные государства, для многих соседей завидующих, оные ни которым из объявленных правиться не может, особливо где народ не довольно учением просвещен и за страх, а не из благонравия или познания пользы и вреда закон хранит, в таковых не иначе, как само- или единовластие нужно»<sup>2</sup>.*

Провозглашенная Татищевым идея нерасторжимости просвещения и самодержавия как раз и составляет идейную сущность русского европеизма.

4. *Круг чтения образованного россиянина XVIII в.* Сколь велико было увлечение Западом, видно из того, что в России XVIII в. не оставалось образованного человека, который не чувствовал бы себя несколько иностранцем в Москве и даже Петербурге. Тот же член «Ученой дружины» Антиох Кантемир, сожалея, что после Петра науки уже не в почете, «ходят ободрана, в лоскутах зашита», оживает лишь в Лондоне и Париже, в обществе Монтескье, в переписке с Вольтером. Поэт Василий Тредиаковский, чудесными путями, часто пешком, добравшийся до Парижа, сочиняет, в подражание француз-

<sup>1</sup> Там же. — С. 128.

<sup>2</sup> Татищев В. И. Произвольное и согласное рассуждение и мнение собравшегося шляхетства русского о правлении государственным // Там же. — С. 147.

зам, новую теорию русского стихосложения. А Николай Поповский, ученик Ломоносова, упорно переводит труднейшую поэму англичанина Попа «Опыт о человеке», хотя и сознает, что в ней «может найтись кому-нибудь нечто и сомнительное в рассуждении нашей религии»<sup>1</sup>.

Круг чтения русского интеллигента XVIII в. ярко очерчен в «Эпистоле о стихотворстве» крупнейшего писателя того времени Александра Сумарокова. Перечислив всех основных древних классиков, он приводит и имена новых европейских кумиров:

*Мальгерб, Руссо, Кино, французов хор реченный,  
Мильтон и Шакеспир, хотя непросвещенный,  
Там Тасс и Ариост, там Камознс и Лоп,  
Там Фондель, Гинтер там, там остроумный Поп.*

И над всеми этими «великими писателями», «последовать» которым призывает Сумароков, возвышается классический триумvirат — Вольтер, Расин, Мольер<sup>2</sup>.

Успехи просвещения вызывают удивление, но тем не менее ни для кого не являлось секретом, что «сделать то в несколько лет, на что потребны веки»<sup>3</sup>, едва ли было бы возможно, если бы не действия верховной власти, подчинившей своей воле все материальные и духовные силы народа. «Содержание войск, построение городов, крепостей, флота, — писал историк И. Н. Болтин, — стоило ему (Петру. — А. З.) очень мало, и так сказать, почти ничего; понеже за все розходы, требовавшие на исполнение сказанных предметов, отвечал народ, а не казна... С толикими пособиями Петр Великий, имея малые доходы, удобно мог исполнять великия предприятия: его малые доходы, при помощи народных великих розходов, были очень споры»<sup>4</sup>. Этой поспешностью в проведении реформ он объясняет и многие неудачи верховной власти, в особенности в сфере просвеще-

<sup>1</sup> Поповский И. Н. Предисловие // Поповский И. Н. Опыт о человеке господина Попа. — М., 1787. — С. 8.

<sup>2</sup> Сумароков А. П. Эпистола о стихотворстве // Русская литература XVIII века. 1700–1775. Хрестоматия / Сост. В. А. Западов. — М., 1979. — С. 142.

<sup>3</sup> Болтин И. Н. Примечания на Историю древняя и нынешняя Россия г. Леклерка. В 2 т. Т. 2. — СПб., 1788. — С. 253.

<sup>4</sup> Там же. Т. 1. — С. 609, 611.

ния, где отсутствие предварительной подготовки обусловило усиленное подражание в работе над чужим духовным материалом.

Но как бы то ни было, столетний опыт освоения европейских форм жизни имел непреходящее значение для России, научив ее жить, как живут в цивилизованных странах, сделав «нас гибкими, способными учиться и перенимать». «Мы не таковы, — развивая эту мысль, писал Н. М. Карамзин, — как брадатые предки наши: тем лучше! Грубость наружная и внутренняя, невежество, праздность, скука были их долею в самом высшем состоянии: для нас открыты все пути к утончению разума и к благородным душевным удовольствиям»<sup>1</sup>.

Русский человек был горд тем, что целые столетия обособленного существования не охладили его духовных стремлений, не сделали существом, для которого наука, просвещение, знание остаются пустыми звуками, не вызывающими ответного желания творить, созидать, открывать новое. Вхождение в европейский мир, столь резко отличавшийся от привычного мира «древлеотеческих преданий», заставило его уверовать в собственный разум, стать личностью мыслящей, философствующей. О возврате к прошлому уже не могло быть и речи; он весь и во всем был *новым* человеком.

## 2. Вольфианство и русская натурфилософия

1. «Согласно с вероучением христианства». Из всех философских учений Запада в России XVIII в. наиболее основательно прививается главным образом вольфианство, поскольку оно, по признанию самого создателя этой системы, не представляло «никакой угрозы» для христианской религии; даже напротив, могло «сослужить хорошую службу истинам Откровения для их защиты против врагов Евангелия»<sup>2</sup>.

Бог для Вольфа — не библейский Творец мира, не источник и объект религиозной веры, а метафизическое понятие, которое мо-

<sup>1</sup> Карамзин Н. М. Письма русского путешественника. — Л.: Художественная литература, 1984. — С. 253, 254.

<sup>2</sup> Вольф Х. Разумные мысли о Боге, мире и душе человека, а также о всех вещах вообще // Христиан Вольф и философия в России. — СПб.: Изд-во РХГИ, 2004. — С. 237.



жет быть осмыслено в категориях логики. Согласно его учению, все, что существует, имеет достаточное основание для своего бытия. Это основание заключается либо в самой вещи, либо в чем-то другом. Если оно в самой вещи, значит вещь существует необходимо; если же вне вещи, тогда основание ее бытия надо искать в другом, пока мы не придем «в конце концов... к нечто, которое вне себя не нуждается ни в каком основании своего существования», а следовательно, представляет собой «самостоятельную сущность»<sup>1</sup>.

Дальнейшие рассуждения приводят Вольфа к выводу, что самостоятельная сущность не есть природный мир, ибо в своей конкретной форме мир вовсе отнюдь не необходим, тогда как самостоятельная сущность необходима. К тому же она совершенно бестелесна и удерживает свое бытие посредством собственной силы. Поскольку от нее зависит существование всех остальных вещей, то ясно, что самостоятельная сущность «является *первой*, после которой нет ничего другого, и *последней*, после которой далее ничего не возникает»<sup>2</sup>.

Точно также, подчеркивает Вольф, ее нельзя считать и сходной с нашей душой. «Представляющая сила» души определяется состоянием человеческой телесности, теми возбуждениями, которые вызываются изменениями наших ощущений. Стало быть, и душа не обладает свойством самостоятельной сущности.

*«Таким образом, — резюмирует философ, — достоверным остается то, что самостоятельная сущность отличается как от мира и его элементов, так и от нашей души и в ней следует искать основание действительности обоих. И эта отличная от обоих сущность есть та, которую мы обычно называем Богом»<sup>3</sup>.*

Вольф выделяет два способа познания Бога: один — через рассмотрение «сущности и природы вещей, которые от Него зависят»; другой — исследуя то, каким образом существующее одновременно и следующее одно за другим «согласуется друг с другом». Так, постигая волю Бога, или, иначе, «правила хотения Бога», мы приходим к познанию законов природы. Всего их насчитывается четыре: 1) «природа не делает скачков»; 2) в ней «сила противодействия тела равна

<sup>1</sup> Вольф Х. Метафизика // Там же. — С. 324.

<sup>2</sup> Там же.

<sup>3</sup> Там же. — С. 327.

силе действия на него другого тела», — закон, на котором держится принцип движения, организующий «порядок природы»; 3) «природа предпочитает кратчайшее расстояние более длинному, не допускает окружные пути»; 4) «в природе всегда сохраняется одинаковое количество силы»<sup>1</sup>. Вследствие указанных законов природа представлялась Вольфу «действующей машиной», претворяющей в себе начало высшей предустановленной гармонии, благодаря которой все в мире протекает естественным образом, без всякого вмешательства Бога.

Теолого-метафизическое учение Вольфа, включавшее в себя теодицею и натурфилософию, нашло самое широкое признание в России, заменив собой влияние прежнего киево-могилянского перипатетизма. Татищев сообщает, что Петр I намеревался даже сделать немецкого философа президентом основанной им Академии наук. Хотя сам Вольф, сославшись на возраст, не решился сменить привычную обстановку в уютном Марбурге, однако он направил в Петербург своего выдающегося ученика Георга Бильфингера, который целых шесть лет прослужил в Академии в качестве профессора логики, метафизики и морали, всемерно содействуя распространению идей своего учителя.

2. *Корпускулярная теория Ломоносова.* В числе русских учеников Христиана Вольфа был Михаил Васильевич Ломоносов (1711–1765), создатель корпускулярной теории материи. Относясь с высочайшим почтением к своему ученому наставнику, он издал в собственном переводе «Вольфианскую экспериментальную физику» (1746), отметив, что автор этого сочинения «всегда будет достоин чтения, а особливо ради внятного и порядочного расположения мыслей»<sup>2</sup>. При этом его мало занимала богословская сторона воззрений немецкого мыслителя, и он достаточно критически воспринимал его учение о предустановленной гармонии, предпочитая опираться на более традиционную теорию «двух книг», берущую начало еще в трудах западного отца церкви Августина.

«Создатель, дал роду человеческому две книги. В одной показал свое величество, в другой — свою волю. Первая — видимый

<sup>1</sup> Там же. — С. 339–340, 296–297.

<sup>2</sup> Ломоносов М. В. Из «Вольфианской экспериментальной физики». Посвящение // Ломоносов М. В. Избранные философские произведения. — М.: Гос. изд-во полит. лит-ры, 1950. — С. 123.

*сей мир, им созданный, чтобы человек, смотря на огромность, красоту и стройность его зданий, признал божественное всемогущество, по мере себе дарованного понятия. Вторая книга — Священное писание. В ней показано Создателево благоволение к нашему спасению»<sup>1</sup>.*

Таким образом, мир веры и мир знания охватывают собственные сферы, не противореча и не мешая друг другу. А потому «грех всевать между ими плевелы и раздоры»<sup>2</sup>, заявляет Ломоносов. В осмыслении природы он придерживается механистического мирозерцания. Она представлялась ему абсолютно простой и лишенной всякого чуда: «что этому противоречит, должно быть отвергнуто»<sup>3</sup>. Основу мира составляет материя, которую он приравнивал к корпускулам, атомам. Сама же «материя есть то, из чего состоит вещество и от чего зависит его сущность»<sup>4</sup>. При этом Ломоносов самым решительным образом отвергал бытовавшее в его время убеждение, что метод философствования, опирающийся на атомы, либо не может объяснить происхождения вещей, либо, поскольку может, отрицает Бога-творца. Но оба этих мнения, утверждал он, являются заблуждениями, ибо, на его взгляд, нет никаких природных начал, которые могли бы яснее и полнее объяснить сущность материи и всеобщего движения, и никаких, которые с большей настоятельностью требовали бы существования всемогущего двигателя<sup>5</sup>.

Признание атомов позволяло объяснить сущность материи и всеобщего движения. Ломоносов доказывал, что атомы бывают двух родов: «собственные» и «посторонние». И те, и другие имеют пористую структуру. Посторонние атомы, заполняя поры собственных атомов, приводят к изменениям вещей. Но сами атомы всегда остаются неизменными, равными самим себе. В движение они приводятся внешним толканием, вследствие которого в атомах появляется теплота, порождающая внутреннее движение. Последнее при-

<sup>1</sup> Ломоносов М. В. Явление Венеры на солнце // Там же. — С. 357.

<sup>2</sup> Там же. — С. 358.

<sup>3</sup> Ломоносов М. В. Из заметок по физике и корпускулярной философии // Там же. — С. 94.

<sup>4</sup> Ломоносов М. В. Опыт теории о нечувствительных частицах тел и вообще о причинах частных качеств // Там же. — С. 98.

<sup>5</sup> Ломоносов М. В. Из заметок по физике и корпускулярной философии. — С. 93.

нимает вращательные, поступательные или колебательные формы, благодаря чему возникает качественное своеобразие вещей. Однако это нисколько не сказывается на общей массе вещества в природе, которое всегда сохраняется в своем первоначальном объеме. Этому не могла бы, полагал Ломоносов, помешать даже делимость материи, если бы она существовала<sup>1</sup>. Отсюда он выводил свой закон сохранения материи и движения:

*«Все изменения, совершающиеся в природе, происходят таким образом, что сколько к чему прибавилось, столько же отнимается от другого... Этот закон природы является настолько всеобщим, что простирается и на правила движения: тело, возбуждающее толчком к движению другое, столько же теряет своего движения, сколько отдает от себя этого движения другому телу»<sup>2</sup>.*

Истинность этого «всеобщего закона», считал Ломоносов, подтверждается опытом, хотя в то же время он признавал, что одного опыта еще недостаточно, чтобы вполне постичь сущность материи. Важнейшим дополнением к опыту служит рассуждение. Подчеркивая, что он «хочет дойти до чего-то большего, чем простые опыты», Ломоносов настаивал на том, что естествоиспытатель «имеет право подняться над рутинной и техникой опытов и подчинить их рассуждению, чтобы отсюда перейти к открытиям»<sup>3</sup>.

В основе научного знания лежат рациональные аксиомы, истинность которых подтверждается всем ходом развития естественной философии. Эти аксиомы представлены Ломоносовым в двух вариантах. Первый вариант сформулирован им в «Элементах математической химии»:

*Аксиома I. Одно и то же не может одновременно быть и не быть.*

<sup>1</sup> «Мы совершенно не касаемся, — писал Ломоносов, — воображаемой делимости материи до бесконечности, так как считаем возможным, не опасаясь ошибок, обходиться без нее в физике». — Ломоносов М. В. Опыт теории о нечувствительных частицах тел. — С. 117.

<sup>2</sup> Ломоносов М. В. Л. Эйлеру (1748) // Там же. — С. 160.

<sup>3</sup> Ломоносов М. В. Рассуждение об обязанностях журналистов // Ломоносов М. В. Полное собрание сочинений: В 10 т. — М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1952. Т. 3. — С. 220.

*Аксиома II. Ничто не происходит без достаточного основания.*

*Аксиома III. Одно и то же равно самому себе<sup>1</sup>.*

Более расширенный вариант этих аксиом содержится в «Опыте теории о нечувствительных частицах тел»:

*Аксиома I. Ничего не бывает без достаточного основания к тому, чтобы соре быть, чем не быть.*

*Аксиома II. Все, что есть и происходит в телах, обуславливается сущностью и природою их.*

*Аксиома III. Одни и те же эффекты происходят от одних и тех же причин.*

*Аксиома IV. Никакого движения не может произойти естественным образом в теле, если тело не будет побуждено к движению другим телом<sup>2</sup>.*

При помощи этих аксиом, относящихся к непреложным истинам разума, строится научное доказательство, составляющее сердцевину знания. Ломоносов не принимает никакой гипотезы, какой бы она не казалась вероятной, без строгого логического обоснования. Доказательство, на его взгляд, есть именно рассуждение, вытекающее «из природы самой вещи или из ее обстоятельств»; оттого оно сливает воедино доводы разума и показания чувств, придавая всякому бытию достаточное основание. Русский ученый с сожалением относился к тем естествоиспытателям, которые «не берут с собой ничего, кроме собственных чувств», ибо они «по большей части должны остаться ни с чем»<sup>3</sup>.

Вклад Ломоносова в русскую науку и философию исключительно велик; с его появлением завершился «подготовительный период в истории научного творчества русского народа» и «Россия окончательно вошла как равная культурная сила в среду образованного человечества»<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> Ломоносов М. В. Элементы математической химии // Ломоносов М. В. Избранные философские произведения. — С. 88.

<sup>2</sup> Ломоносов М. В. Опыт теории о нечувствительных частицах тел и вообще о причинах частных качеств // Там же. — С. 99–100.

<sup>3</sup> Ломоносов М. В. Из заметок по физике и корпускулярной философии. — С. 93, 94.

<sup>4</sup> Вернадский В. И. Очерки по истории естествознания в России в XVIII столетии // Вернадский В. И. Труды по истории науки в России. — М.: Наука, 1988. — С. 191.

### 3. СОЦИАЛЬНО-ПОЛИТИЧЕСКИЕ ТЕОРИИ

Другое направление русской философии эпохи Просвещения составили социально-политические теории, выявившие две основные тенденции: консервативно-утопическую и просветительно-секуляристскую. Первая тенденция обрела воплощение в творчестве *Михаила Михайловича Щербатова* (1733–1790), вторая — *Семена Ефимовича Десницкого* (1739–1789).

1. *Офирская утопия екатерининского вельможи*. Князь Щербатов, влиятельнейший вельможа екатерининского времени, оставил после себя множество разнообразных трудов; из них наиболее известны два социально-философских трактата: «О повреждении нравов в России» и «Путешествие в землю Офирскую».

Щербатова решительно не устраивала послепетровская действительность. Он упрекал преобразователя России в том, что царь, задумав изменить старые обычаи, ограничился всего лишь «урезанием суевений», не дав самостоятельно прорасти новому. Оттого и началось повреждение нравов:

«Уменьшились суеверия, но уменьшилась и вера. Исчезла рабская боязнь ада, но исчезла и любовь к Богу и к святому Его закону: и нравы, за недостатком другого просвещения исправляемые верою, потеряв свою подпору, в разврат стали приходить»<sup>1</sup>.

Естественно, что Щербатов был противником этого европеизированного секуляризма, предлагая взамен обустроить Россию на патриархальных началах, по образцу вымышленной им Офирской земли. Прежде всего, это государство иерархично. Наверху социальной пирамиды стоит император, власть которого наследственна и опирается на вельмож-аристократов. Последние тоже обладают наследственными титулами, хотя возможно дарование высокого звания за особые заслуги перед Отечеством и другим государственным служащим, главным образом военным, идущим по рангу вслед за аристократами. Далее в иерархии размещались гражданские чиновники, мещане, купцы, солдаты, крестьяне. Переход из одного сословия в другое воспрещалось: «каждый должен жить как ему предпи-

<sup>1</sup> *Щербатов М. М.* О повреждении нравов в России // *Вопросы философии*. 1982. № 1.9. — С. 130.

сано», а потому в Офире «лучшее житье в сравнение своего чина за бесчестье и за развратность нравов почитается»<sup>1</sup>.

Весьма важное место в утопическом государстве Щербатова занимают священнослужители, которые отнесены к разряду государственных служащих, поскольку свою религиозную деятельность совмещают со службой в полиции<sup>2</sup>. Вера для офирцев обязательна; атеисты считаются умалишенными, им запрещается воспитывать детей, а сами они отдаются под опеку<sup>3</sup>. Само же воспитание детей сводится к наставлению в добродетели, совмещаемому с обучением практическим наукам, доставляющим благо. К их числу относятся и «философические науки» — логика и метафизика.

*Они дают нам познания о разных чудесных свойствах природы, возвышают великим и малым нас к познанию Всевышнего Естества, толь мудро устроившего все, а потому не токмо служат для украшения нашего разума, для помощи нам во многих случающихся делах, но и к направлению самих наших нравов*<sup>4</sup>.

В офирском проекте, подразумевавшем деевропеизацию России, Щербатов воплотил планы преобразований, которые он разрабатывал в течение своей жизни. Это касалось о общего законодательства, и монетного дела, и взаимоотношений с государствами-соседями и т. д. При этом он исходил из того, что «самые полезнейшие установления, когда они противны застарелому обычаю народному, вместо ожидаемая пользы вред производят»<sup>5</sup>. Этим «правилом» руководствовались позднее московские славянофилы 40–60-х гг. XIX в.

**2. Политический реализм ученого-юриста.** Вторая линия политической философии русского Просвещения, как было сказано, нашла

<sup>1</sup> Щербатов М. М. Путешествие в землю Офирскую // Щербатов М. М. Сочинения: В 2 т. — СПб, 1896. Т. 1. Стб. 859.

<sup>2</sup> «Полиция, — пишет Щербатов, — у них есть для сохранения нравов... Из граждан выбираются те, которых они достойнейшими и добродетельнейшими почитают, в главные надзиратели частей (Офира. — А. З.) по три человека, которые тогда же определяются быть священниками Бога». — Там же. Стб. 801.

<sup>3</sup> «Богохульники, — рассказывает один из героев романа, — у нас наказуются, яко безумные, ибо кто не чувствует естества Божия по видимым ему тварям, тот инако как безумным не счесться не может». — Там же. Стб. 811.

<sup>4</sup> Щербатов М. М. Сочинения: В 2 т. — СПб, 1898. Т. 2. Стб. 569.

<sup>5</sup> Щербатов М. М. Опыт о древних российских монетах // Академические известия. 1780. Ч. 4. — С. 332.

отражение в трудах Десницкого. Образование он получил в Англии, где слушал Адама Смита, после этого до конца жизни состоял профессором Московского университета.

Придерживаясь принципов секуляризма, Десницкий отвергал всякие провиденциалистские воззрения на человека, доказывая, что поскольку воля и намерения Создателя не доступны познанию, то не следует и касаться вопросов, которые удалены от «чувств человеческих». Русский мыслитель весьма критически относился и к современной ему «нравоучительной философии», охватывавшей не только сферу морали, но и социальной жизни. «Ныне везде почти нравоучительная философия не совсем к делу ведет»<sup>1</sup>, — признавал он. Его отталкивал прежде всего организмический подход к изучению общества, введенный в социальную философию Дж. Вико. Суть этого подхода заключалась в признании этапов детства, юности, возмужания, зрелости и старости в истории человечества.

*«Сколько нам известно, — писал Десницкий, — и сколь далеко чинимые о сем (т. е. о «степенно восходящих и нисходящих обращениях» в истории. — А. З.) наблюдения могут простираться, то мы не можем заметить никакого уцербу в естестве человеческом, и потому не можем и измерять различные роды человеческого преуспеяния, возвышения и низвержения по оным приписываемым свету отрочествам, юностям, мужествам и престарелостям»<sup>2</sup>.*

Истинным методом социального познания он признавал историзм, ссылаясь при этом на пример естествоиспытателей. Как в природе происходит постоянное «видимое с одного состояния в другое прехождение», так всеобщие изменения охватывают и «обществ человеческих течение». Эти изменения определяются не возрастной эволюцией «человеческого общежития», а сменой различных форм производственной, трудовой деятельности людей. В зависимости от хозяйственных занятий, практики Десницкий разделяет историю человечества на четыре периода: первобытный,

<sup>1</sup> Десницкий С. Е. Слово о прямом и ближайшем способе к научению юриспруденции // Избранные произведения русских мыслителей XVIII века: В 2 т. — М.: Мысль, 1952. Т. 1. — С. 200.

<sup>2</sup> Десницкий С. Е. Юридическое рассуждение о начале и происхождении супружества // Там же. — С. 269–270.



пастушеский, хлебопашественный и коммерческий. Именно «по оным четверояким народов состояниям мы должны выводить их историю, правление, законы и обычаи и измерять их различные преуспеяния в науках и искусствах»<sup>1</sup>. Здесь уже просматриваются ростки материалистических представлений о природе и сущности человеческого творчества.

Несомненный интерес представляет анализ эволюции власти, изменения ее природы. Спрашивая, «каким образом немногие числом персоны превысили прочих всех и приняли преимущество и власть над многими», Десницкий указывал на целый ряд факторов, способствовавших обретению власти: в первобытные века — это «превосходные качества телесные», т. е. физическая сила; в пастушеском и особенно земледельческом состоянии — «премудрость, хитрость и прозорливость», а в коммерческом — богатство. На этой последней стадии, которое он называл «высочайшим», наряду со множеством благотворных явлений происходит классовая дифференциация общества. На арену истории выступают «миллиончики», которые оказываются способны приводить правительства «к замешательству», т. е. по своему усмотрению менять формы власти.

*«Сокровиществующие миллиончики, — указывал Десницкий, — ужасное во всем правительстве могут делать наваждение, influence, и могут нечувствительно тьмы народов от себя зависящими сделать; и это знак не токмо дурной, но и весьма опасной коммерции, когда она вся перевалится в руки немногих богачей, которые своим безмерным достатком задавляют всех прочих и делают такую нечувствительную во всем монополию, или единоуправство, которого ни самое премудрое правительство предусмотреть и отвратить не может»<sup>2</sup>.*

Таким образом, Десницкий пролагал путь к выработке реалистического понимания истории, которое выражало симптом разрушения просветительской идеологии и развития радикалистских тенденций в русском обществе. Его прямыми наследниками были Радищев и декабристы.

<sup>1</sup> Там же. — С. 271.

<sup>2</sup> Десницкий С. Е. Из примечаний к переводу книги Блэкстона: «Истолкования английских законов» // Там же. — С. 290–291.

#### 4. УЧЕНИЕ О ЧЕЛОВЕКЕ

1. «Вечность не есть мечта». Радикализация общественной мысли, ярко обозначившаяся у Десницкого, со всей решительностью проступает в «вольномудстве» *Александра Николаевича Радищева* (1746–1802). В центре его философских воззрений стоит человек, задвленный обидами и нуждами, человек, имя которому — русский крестьянин. В «Путешествии из Петербурга в Москву» он пишет: «Бедность и рабство повсюду встречались со мною в образе крестьян». Власть, продолжает мыслитель, «забыли в них человека», и это тех, «кто дает нам здравие, кто житие наше продолжает, не имея права распоряжаться ни тем, что обрабатывает, ни тем, что производит»<sup>1</sup>. Крестьянин становится известен правительству только «разве по делам уголовным»<sup>2</sup>, а так он всецело находится под гнетом «алчных», «ненасытных» помещиков. И что же остается делать ему? Только сокрушать орудия его земледелия, заявляет Радищев, сжигать его риги, овины, житницы, на которых «совершается его мучительство»<sup>3</sup>.

Возвестив право угнетенного человека на вольность, автор «Путешествия», уже будучи в сибирской ссылке за свои революционные убеждения<sup>4</sup>, принимается за углубленное метафизическое осмысление природы и сущности человека. Так появляется его знаменитый трактат «О человеке, о его смертности и бессмертии», положивший начало развитию русской философской антропологии.

Картина человека, нарисованная Радищевым, основывалась на различении телесного и духовного. Все телесное состоит из неуничтожимых стихий, а именно воды, земли, огня, воздуха. Здесь очевидно влияние античного философа Эмпедокла. Эти стихии сопрягаются друг с другом и в «сложении» образуют конкретные телесные

<sup>1</sup> *Радищев А. Н. Путешествие из Петербурга в Москву* // Радищев А. Н. Избранные философские сочинения. — М.: Гос. изд-во полит. лит.-ры, 1949. — С. 124.

<sup>2</sup> Там же. — С. 45.

<sup>3</sup> Там же. — С. 135.

<sup>4</sup> Екатерина II, ознакомившись с сочинением Радищева, гневно подвела итог: он «бунтовщик, хуже Пугачева». Поначалу ему был вынесен приговор: «казнить смертию», который, однако, по случаю заключения мира со Швецией, был заменен ссылкой в Сибирь на «десятилетнее безысходное пребывание» в далекий Илимский острог, за 6781 версту от Петербурга.

«организации», наделенные такими свойствами, как особность, протяженность, делимость, покой, неизменность, форма. В человеке до его рождения роль телесной организации выполняет семя, бывшее уже частью другого живого существа. И так оно может делиться до бесконечности, подчиняясь «общим законам природы». Стало быть, существует предрождественное состояние человека. Признав это, Радищев ставит вопрос: «Сопряжена ли была душа с семенем, доколе не перешло семя в зародыш?». Можно ли его считать «разумною тварию» уже в момент зачатия? На это он отвечает так:

*«Скажем не обинуясь, что до рождения, а паче до зачатия своего человек есть семя и не может быть что-либо иное. Бесчувствен, нем, не ощущаяй, как может быть разумною тварию? И хотя бы (согласимся и на то), хотя бы душа жила в семени от начатия веков; но когда она начинает действовать и мыслить, того не знает, не вспоминает, что она когда-либо была жива. А поелику не помнит о своем предрождественном состоянии, то человек настоящий, я настоящего, я, отличающееся от всех других обратных мне существ, не есть то я, что было; а хотя бы я нынешнее то же я было, которое было в предрождественном состоянии; но что мне в том пользы? Нет тождественности душ в двух состояниях, то-есть в нынешнем и предрождественном; не все ли равно, что она не существовала до зачатия или рождения»<sup>1</sup>.*

Таким образом, с понятием души Радищев связывает идею разумности, мышления, и эта способность возникает в человеке только после рождения, когда в нем начинает пробуждаться «действие умственных сил», каковыми являются чувственность (ощущение), память и рассуждение. Чувственность создает опыт, закрепляемый посредством памяти. Все, подлежащее ощущениям, «независимо от силы познания о них и существует по себе»<sup>2</sup>. Рассуждение есть расширение опыта на основе мышления. Ошибки рассуждения обуславливаются качеством ощущений; например, два одинаковых предмета, находящихся на разном расстоянии друг от друга, представляются уму различно: ближайший из них кажется больше, а

<sup>1</sup> Радищев А. Н. О человеке, о его смертности и бессмертии // Радищев А. Н. Избранные философские сочинения. — С. 279.

<sup>2</sup> Там же. — С. 298.

отделеннейший — меньше. «Из сего судить можем, — замечает Радищев, — коликократно могут быть заблуждения человеческие и нигде столь часты, как на стезе рассуждения»<sup>1</sup>. Их увеличению способствует и самый возраст человека: чем старше становится он, тем сильнее «притупляются» в нем как силы телесные, так и силы душевные. «Страсти исчезают, а с ними и рвение к познаниям»<sup>2</sup>.

И вот здесь возникает новый вопрос: если по смерти человека тело отходит к своим первоначальным стихиям, то сохраняет ли свое бытие душа? Радищев прекрасно сознает невероятную сложность этого вопроса. Однако им движет желание непременно подтвердить на примере души истину, которая ему кажется очевидной в отношении тела: смерти нет, есть одно только разрушение. А раз так, то данный закон должен действовать и применительно к душе. Радищев склоняется к мнению, что душа в принципе материальна: она представляет собой естественную силу, проявляющуюся в теле «разнообразно» — не только в виде мышления, но и в виде движения, притяжения, раздражительности и т. д. И это именно такие свойства души, которые неотделимы от телесных отправления и в силу этого неуничтожимы. Ибо не может «ничто в ничто обратиться... что действует единожды, действует вечно». Оттого-то нелепо воображать, признает Радищев, что начало, действующее в человеке, его мыслящее я, душа должна уничтожиться, «когда она есть сила»<sup>3</sup>.

*«Шествуй по стезе, природою начертанной... Ты будущее свое определяешь настоящим; и верь, скажу наки, верь, вечность не есть мечта»<sup>4</sup>.*

В антропологии Радищева выразилось томление души по бессмертию, упраздненному секуляризованным сознанием просветительской философии. Мечтая исправить положение, он принял воззрения Ломоносова о неуничтожимости материи и попытался на их основе возродить утраченные религиозные иллюзии. Все дальнейшее развитие русской философской антропологии, по существу, явилось продолжением идей великого мыслителя.

<sup>1</sup> Там же. — С. 301.

<sup>2</sup> Там же. — С. 310.

<sup>3</sup> Там же. — С. 364.

<sup>4</sup> Там же. — С. 398.

2. *Слияние антропологии с гносеологией.* Особую ценность в этом отношении представляет «человекознание» Александра Ивановича Галича (1783–1848), автора фундаментального трактата «Картина человека» (1834).

Подобно Радищеву, он также главное внимание уделяет проблеме души, реалистически истолковывая ее происхождение. Душа человека, по его мнению, есть дух, но не отлученный «от массы прочего мироздания», а живущий и действующий в нем. Это пантеистическое воззрение он воспринял из шеллингианства, с которым познакомился во время обучения в Германии, куда был направлен для подготовки к профессорскому званию (1808–1813). Следовательно, «душа имеет наружу определенное бытие — имеет свое тело», являя собой духовную сущность человека, его я, его личность. Но как, вследствие каких причин происходит душа? Ясно, говорит Галич, что она «не творится всякий раз прямо Богом и не вводится им в тела». Точно также души «не предсуществуют» в некоем «умственном, неведомом мире», полагая он, намекая на мир идей Платона. Остается только один способ происхождения душ — через рождение, которое предполагает бытие природы, проникнутой «животворящими силами»<sup>1</sup>. Первое, что отличает души от тел, — это чувствование, возбуждаемое нервными волокнами. Чувствование определяется Галичем как то, что можно назвать «накипью нервного существа», «коренной материей», которая «внедряется в мозг и в нервы, точно так, как и во всякое другое тело»<sup>2</sup>.

*«Отдадим же справедливость, — советует мыслитель, — служению чувств, ходатаев между душою и внешнею Вселенной. Не ими ли мы держимся в своем мире, не ими ли объемлем его со всех сторон? Чем более здоровых чувств, тем обширнее ум, тем светлее и сознание»<sup>3</sup>.*

На почве чувственных созерцаний зарождается мышление. Оно, во-первых, связывает многообразные представления «по необходимым законам», прежде всего логическим; во-вторых, способствует получению соответствующих выводов относительно познаваемых вещей — «не только положительных, но и тех отрицательных,

<sup>1</sup> Галич А. И. Картина человека. — СПб., 1834. — С. 68–70.

<sup>2</sup> Там же. — С. 79.

<sup>3</sup> Там же. — С. 163.

которые картинам воображения вовсе не доступны»; в-третьих, вносит единство «в хаос представлений», доставляемых ощущениями<sup>1</sup>. Последнее достигается благодаря приведению знаний о мире в систему понятий, составляющих мыслительный каркас науки. Но мышление устремляется дальше — в сферу метафизических соотношений. Их постижение совершается в форме категорий, которые, с одной стороны, выражают возможность быть чему-либо явлением, предметом опытного познания, а с другой — обозначают способ существования явлений как в их отдельном бытии, так и в непосредственной связи между собой. К первой группе категорий относятся пространство, движение, время, ко второй — количество, качество, отношение. Категориальное мышление возводит разум «в свои державные права», увенчивающиеся возникновением философии.

Сказанное позволяет утверждать, что учение Галича прокладывало путь к слиянию антропологии с гносеологией, демонстрируя безусловное нарастание интеллектуального профессионализма отечественного любомудрия.

3. *Антропология как этнопсихология.* С линией просветительского европеизма связано и творчество Петра Семеновича Авсенева (1811–1852), имя которого было для современников «синонимом философа»<sup>2</sup>. Из его трудов сохранились только «Записки по психологии». Это был его лекционный курс, читавшийся им в Киевской духовной академии и впервые изданный в 1869 г. В нем он прямо провозгласил своей целью изучение человека не в *житейском* понимании его сущности, а в значении *всеобщего типа*, идеала, воплощенного в богочеловеческом образе Христа. «Богочеловек есть человек всех народов и всех времен — человек вечный»<sup>3</sup>. Тем самым психология сочеталась с богословием, расширяя «откровенное» знание о человеке данными из области естественных наук, прежде всего химии, физиологии, медицины.

Основу учения киевского профессора составляла идея первоначального единства человеческого рода. Эту идею он подкреплял теорией «переведения души», исходившей из того, что души всех людей восходят к душе праотца Адама, переходя затем от него к его потомству, от родителей к детям. Однако человечество

<sup>1</sup> Там же. — С. 193.

<sup>2</sup> Это слова из некролога, посвященного памяти русского мыслителя.

<sup>3</sup> Авсеньев П. С. Из записок по психологии. — СПб.: Трона Троянова, 2008. — С. 22.

постепенно раздроблялось вследствие первородного греха и вызванных им «скорбей»: «смертности, неправильностей, болезней». Единство человеческого рода утратилось, но зато возвысились те «народы и лица, кои подчиняются благодатному действию божественных мер»<sup>1</sup>.

От повреждения образа Божия в разных племенах следует отличать изменения в их *типах*, складывающихся под влиянием «опытных условий», среды обитания. Эти изменения естественны и не связаны с искажением адамова наследства. Они лишь закрепляют внешние, физические особенности народов. Авснев усматривает здесь действие «всеобщего закона», а именно:

*«Всякое бытие в первоначальном своем состоянии бывает неопределенно, зыбко, бескачественно, но из этого состояния должно чрез различные изменения переходить в состояние определенное, твердое, неизменное, пока, достигши оно, совершенно окрепнет и таким образом сделается тем, чему ему быть предназначено»<sup>2</sup>.*

Смысл этого закона раскрывается в выделении географического фактора в качестве решающего условия формирования разных типов народов. К примеру, об итальянцах Авснев пишет: «Язык их, самый гармонический, носит на себе отпечаток нежности климата и мягкости воздуха»<sup>3</sup>. А вот «уединенность их (англичан. — А.З.) острова и мрачность природы образовали в них характер меланхолический, самозакнутый», и этот «эгоизм их отпечатлевается и на самой их вере»<sup>4</sup>. Немцы же, «живущие в Швеции, Норвегии и Дании, отличаются от тех, которые обитают в Германии»<sup>5</sup>.

*«Там, — констатирует Авснев, — большею частью, мелкие государства, отделенные одно от другого самою природою, посему в западных государствах преобладает начало личности, индивидуальности. В России, напротив, видим слияние племен,*

<sup>1</sup> Там же. — С. 154.

<sup>2</sup> Там же. — С. 158–159.

<sup>3</sup> Там же. — С. 192.

<sup>4</sup> Там же. — С. 193.

<sup>5</sup> Там же. — С. 194.

которому благоприятствует ее ровное местоположение; у нас развивается та мысль, что различные племена должны сплавиться в единый народ. Характер русский есть характер универсальный»<sup>1</sup>.

Как можно видеть, этнопсихология Авсенева выдержана в славянофильском духе, начинавшем тогда утверждаться в русском обществе. В XX в. схожие идеи развивали евразийцы, в особенности Л. Н. Гумилев.

## 5. ФИЛОСОФИЯ ВОСПИТАНИЯ

1. *Педагогика семейного воспитания.* Европеизация повлекла за собой изменение представлений о характере воспитания «новых людей» — россиян. До этого в России господствовала система семейного воспитания, изложенная в «Домострое» протопопа Сильвестра (XVI в.). Главным тезис ее гласил: «Живи, чадо, по христианскому закону во все делах без лукавства и без всякой хитрости, да не всякому духу верь, доброму подражай, лукавых и закон преступающих во всяких делах отнюдь не привечай»<sup>2</sup>. По этим рецептам закладывалась древнерусская семья, обремененная тяжким «скарбом обрядов, обычаев, всяких условностей»<sup>3</sup>.

Продолжением идей «Домостроя» явилось «Завещание отеческое» *Ивана Тимофеевича Посошкова* (1653–1726), одного из последних магикан отечественной семейной педагогики. Он также придавал первостепенное значение научению детей правилам христианской веры. Родители должны были держать своих чад «неоплошно» и «в великой грозе».

<sup>1</sup> Там же. — С. 194–195.

<sup>2</sup> Домострой. — СПб.: Наука, 1994. — С. 266.

<sup>3</sup> *Ключевский В. О.* Очерки и речи. — М., 1913. — С. 434. Следует, впрочем, заметить, что не все исследователи принимали «Домострой» Сильвестра за изображение того, какими люди были в жизни. Так, К. С. Аксаков придерживался мнения, что наставления древнерусского протопопа отразили лишь его личные педагогические идеалы, а отнюдь не нравы и обычаи тогдашнего времени. «Ведь не думаем же мы, чтобы все современники Сильвестра были Сильвестры», — остроумно замечает идеолог славянофильства. — *Аксаков К. С.* История России г. Соловьева // *Аксаков К. С.* Полное собрание сочинений: В 3 т. — М., 1861. Т. 1. — С. 233.



«Велми бо зло, — пишет Посошков, — еже младым детям чинить потачки: всякое бо безумство родится от родителей потачки»<sup>1</sup>.

Ориентируясь на ветхозаветные нормы, он особенно заботился о «сокрушении ребер» детей. Древние отцы, заявляет он, повелевали детей своих быть нещадно, чтобы они усвоили уроки христианской добродетели. Кроме того, запрещалось играть с детьми, поскольку игры способствуют укоренению в них «своесоволия». А от этого «всякие пакости содеваются в народе, яко духовные, тако и гражданские, житейские». Поэтому детям не дозволяется что-либо делать без дозволения родителей: они должны жить по их воле, а не по своим собственным сердечным влечениям. «Лучше бо чад не рождати, нежели родив, да их душею погубити»<sup>2</sup>, — резюмирует словами Иоанна Златоуста свои педагогические наставления Посошков. Для него не существовало представления об индивидуальности, «самости» человека: вместо антропологии он насаждал богословие, превращавшее воспитание в философию упраздненной личности.

2. *Философия воспитания сердца.* В противоположность этой педагогической системе возникают новые теории воспитания, основанные на познании природы человека. Еще Юрий Крижанич, ученый хорват, долгое время живший в России в царствование Алексея Михайловича, справедливо утверждал, что человек, который «не знает самого себя и своих сил и слабостей, вовеки не может судить о самом себе»<sup>3</sup>. Это прекрасно сознавали и русские философы-просветители XVIII в., стремившиеся увязать воспитание человека с глубоким осмыслением антропологических проблем. Достаточно вспомнить имена Д. С. Аничкова, В. Т. Золотницкого, М. М. Щербатова, чтобы согласиться с мнением современного исследователя, что познание мира для них сочеталось с совершенствованием «духовных качеств человека».<sup>4</sup>

Полнее всего эту идею выразил Иван Иванович Бецкой (1704–1795), один из близких приближенных Екатерины II, которому императрица поручает все руководство по преобразованию благотвори-

<sup>1</sup> Цит. по: Кантрев П. Ф. История русской педагогики. — С. 201.

<sup>2</sup> Там же.

<sup>3</sup> Крижанич Юрий. Политика. — М.: Новый Свет, 1997. — С. 145.

<sup>4</sup> Артемьева Т. В. «Область дай уму...» // Мысли о душе. Русская метафизика XVIII века. — СПб.: Наука, 1996. — С. 30.

рительных и учебных заведений. Будучи поклонником Руссо, он соглашался с женеvским философом, что «люди испорчены» и что виною всему — «прогресс наук и искусств»<sup>1</sup>. Однако в нем не было пессимизма, и он надеялся поправить дело воспитанием «новой породы» людей, которые появятся в отрыве от существующего общества, без участия родителей и семьи. Для этого нужно было завести специальные воспитательные училища и брать туда детей не старше 5–6 лет, где они должны были содержаться до 18–20 лет безвыходно, никак не общаясь с внешним миром. Родители могли навещать своих отпрысков только в назначенные дни и притом обязательно в присутствии училищных начальников. Главной заботой наставников было «воспитание сердца». Развитие ума и приобретение знаний выпадало из разряда первейших обязанностей, ибо науки, по мнению Бецкого, лишь «украшают» достоинства человека, но не «составляют» их. Более того, они даже чаще всего приносят вред, если человека с нежного возраста не воспитывают в добродетели.

*«По сему ясно, — пишет он, — что корень всему злу и добру — воспитание... Держась сего неоспоримого правила, единое токмо средство остается, то есть произвести сперва способом воспитания, так сказать, новую породу, или новых отцов и матерей, которые бы детям своим те же прямые и основательные воспитания правила в сердце селить могли, какие они получили сами, и от них дети передали бы паки своим детям, и так следует из родов в роды в будущие веки»<sup>2</sup>.*

В педагогической теории Бецкого, исполненной самых возвышенных ренессансных черт, предпочтение отдавалось моральному воспитанию. Уроки добродетели ставились выше обучения наукам. Это не было пренебрежением к точным знаниям; просто он считал, что «прежде нежели отрока обучать какому художеству, ремеслу или науке, надлежит рассмотреть его склонности и охоту и выбор оных оставить

<sup>1</sup> Руссо Ж.-Ж. Рассуждение. Способствовало ли возрождение наук и искусств улучшению нравов? // Руссо Ж.-Ж. Избранные сочинения: В 3 т. — М.: Гос. изд-во худож. лит-ры, 1961. т. 1. — С. 52, 63.

<sup>2</sup> Бецкий И. И. Генеральное учреждение о воспитании обоого пола юношества // Тютков Е. П. Образовательная политика Екатерины Великой. — М.: Изд-во МПГУ, 1999. — С. 351.

ему самому»<sup>1</sup>. Здесь всего нагляднее сказалось влияние руссоизма, преувеличивавшего самостоятельность ребенка. Бецкой допускал ошибку, исключая из воспитательного процесса привитие интереса к сложным видам творческой деятельности. Он старался выделить эстетический аспект воспитания, призывая «приводить детей к учению... как в приятное и украшенное цветами поле». Ведь дети, особенно младшие, больше ждут от своих наставников «приятностей», нежели знаний. А потому надо «печаль от них... как отраву отвращать»<sup>2</sup>. Это и было главное в его системе «сердечного воспитания». Позднее нечто похожее развивал в своей «яснополянской педагогике» Л. Н. Толстой.

По планам екатерининского реформатора возникли воспитательные училища при Академии художеств и Академии наук, коммерческие училища в Петербурге и Москве, был преобразован Сухопутный шляхетский корпус, учрежденный еще в 1731 г. Не было забыто и женское образование: сначала создается Смольный институт в Петербурге, а затем и в других городах по его образцу учреждаются «институты благородных девиц», которые впоследствии с некоторыми изменениями были преобразованы в женские гимназии. Общим недостатком этих учебных заведений было то, что из них выходили в большинстве случаев «лишние люди», «отщепенцы», лишенные чувства сопричастности к реальной жизни, обществу. В своем высшем значении это были пушкинские «Онегины», лермонтовские «Печерины», герценовские «Бельтовы».

Таким образом, «сердечное воспитание» Бецкого способствовало росту нравственного отрицания действительности, как неотъемлемого права личности, возросшей в отрыве от духовных ценностей и идеалов национальной истории. В обществе все более нарастала идейная разобщенность интеллигенции и власти: на одном полюсе усиливается развитие оппозиционных тенденций, на другом — давление самодержавия, всячески сковывающего свободные порывы «новой породы» людей. И неудивительно, что на пороге все явственней начинал обозначаться феномен русского радикализма.

\*\*\*

*Резюме к разделу.* Реформы Петра I, отодвинув прошлое, открыли перед Россией пространство европейской культуры. Лейбниц в

<sup>1</sup> Там же. — С. 352.

<sup>2</sup> Там же. — С. 401, 406.

данной связи высказал знаменитые слова: «Если царь уничтожит варварство в своей стране, он обнаружит *tabula rasa*»<sup>1</sup>. Но «взгляд со стороны» оказался не самым удачным: Россия отнюдь не была «варварской и дикой», как предполагали на Западе, а несла в себе заряд полноценной духовности, исполненной созидания и творчества. Эпоха «европеизации» не стала для России «веком безумного подражательства» (хотя, разумеется, не обошлось и без этого); сравнение культур России и Европы показывает, что Россия отличалась от Европы общим строем своей жизни и местом в ней веры<sup>2</sup>, но она была близка ей в развитии своих идей. Оттого так быстро привилось к ней западное просвещение, способствовавшее формированию самобытных течений в области натурфилософии и социальных теорий; оттого самый широкий размах получило познание человека в контексте его применения к задачам воспитания и образования. XVIII век стал веком зарождения «Российской Европы», возвестившей начало борьбы за осуществление идеалов свободы и человеколюбия.

---

<sup>1</sup> Цит. по: *Шемякин Я. Г.* Динамика восприятия образа России в западном цивилизационном сознании // *Общественные науки и современность.* 2009. № 1.2. — С. 5.

<sup>2</sup> Касаясь этого вопроса, П. Н. Милюков пишет: «Британская религия возросла и воспитала британскую мысль... Французская религия, напротив, сделала все усилия, чтобы воспрепятствовать развитию современного научного и философского духа: отсюда враждебное отношение к ней француза. Что касается русской религии, она не имела возможности сделать ни того, ни другого. Она не возбуждала мысли к деятельности и не преследовала ее инквизиционными трибуналами. Вот почему отношение интеллигентного русского к религии осталось таким, каким создала это отношение история». — *Милюков П. Н.* Очерки по истории русской культуры: В 2 ч. — СПб.: Изд. журнала «Мир Божий», 1897. Ч. 2. — С. 365.

## РАЗДЕЛ ТРЕТИЙ

## РУССКАЯ КЛАССИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ: ОСНОВНЫЕ НАПРАВЛЕНИЯ

### 1. ВЕК РУССКОЙ ФИЛОСОФСКОЙ КЛАССИКИ

XIX век поистине является веком русской философской классики. Именно с этого времени философия в России все более проникается национальным своеобразием, запечатлевая в себе идеалы и стремления отечественной жизни. Она не только утверждает свое право на «самомышление», но и создает собственную самобытную проблематику, тесно связанную с религией, политикой, наукой, литературой. Русские мыслители, до того ориентировавшиеся преимущественно на западную ученость, начинают отчетливо сознавать, что они призваны дать миру некий «важный урок», ответить на те «большие вопросы», которые возникли в старых обществах<sup>1</sup>.

Так думал Чаадаев. Эту мысль в более развернутой форме выразил *Петр Лаврович Лавров* (1823–1900).

Рассуждая о роли славян в истории, он отмечал, что славяне трижды оказывали существенное влияние на ход развития европейской мысли. В первый раз это сделали болгары благодаря созданному ими богомилству — еретическому учению, возвестившему «национальный протест славянской нации против проповедей греческого и римского духовенства». Они намного опередили немецких лютеран, внося «в чтение Нового Завета личное толкование», что дало их

<sup>1</sup> Чаадаев П. Я. Апология сумасшедшего // Чаадаев П. Я. Цена веков. — М.: Молодая гвардия, 1991. — С. 155.

учению «общечеловеческое значение»<sup>1</sup>. В начале XV в. славянское племя во второй раз перехватило инициативу в решении социальных проблем, лежавших «в самом историческом развитии европейской мысли». Это был чешский гуситизм, породивший новое богословское движение, связавшее воедино «интересы теоретические с вопросами практическими»<sup>2</sup>. Как и богомилство, гуситизм также приобрел общеевропейский размах.

Деятелем следующего фазиса влияния на развитие европейской мысли выступило «польское племя»: оно окончательно утвердило «индивидуалистическое начало» западного мира. Государственная власть, констатирует Лавров, обратилась почти в ничто перед политическим правом свободного шляхтича; его мысль, его воля могли высказываться, не встречая никакого препятствия. Он мог с большей решимостью противопоставить свое миросозерцание всем прочим, чем это можно было сделать где-нибудь в Европе, «так как силы его подавляющей и втесняющей в общепринятые предания не существовало»<sup>3</sup>. Это позволило полякам выступить в качестве влиятельного элемента в истории мысли.

И вот теперь представилась возможность внести свою лепту русскому народу. Лавров сознает, что это будет непросто, так как многое было растрчено за многие века его тяжелого исторического существования, в частности, вся система народоправства, веча. Россия, в московском и петербургском периоде, принесла свои исторические формы жизни в жертву византийского типа государственности, осложненному «татарским представлением о безусловной власти хана и переделанному по образцам новой администрации Европы». Однако начавшееся после отмены крепостного права пробуждение умственной жизни в городах и губерниях «дает надежду на возможность лучшего будущего для наших соотечественников»<sup>4</sup>. Становится очевидным, подчеркивает Лавров, что славянство в лице русского народа может явиться снова активным деятелем в истории мысли, прежде всего «по теоретической выработке социологии и по практическому осуществлению соци-

---

<sup>1</sup> Лавров П. Л. Роль славян в истории мысли // *Историографические исследования по славяноведению и балканистике*. — М.: Наука, 1984. — С. 318.

<sup>2</sup> Там же. — С. 336, 338.

<sup>3</sup> Там же. — С. 356.

<sup>4</sup> Там же. — С. 322.

ального строя», отрицающего все политические, экономические и семейные предания прошлого и упрочивающего гармоническое сообщество свободных людей<sup>1</sup>.

Не один Лавров, но почти все русские мыслители XIX в. одинаково сознают наступление новой эпохи в развитии отечественной философии и стараются всеми силами содействовать возведению ее на степень высокой классики. При этом с особенной полнотой выступает сознание несводимости русского философского мышления к стереотипам западноевропейской рациональности, которая воспринимается как выражение «корыстной личности и самомнительной рассудочности римского человека»<sup>2</sup>. Но зато философствование тесно срastaется с проблемами политики и религии, искусства и науки, явив тем самым миру классический образец утилитарно-общественной философии.

## 2. ИДЕОЛОГИЯ РАДИКАЛИЗМА

1. Радикализм и нигилизм. Из многочисленных направлений русской классической философии на первый план выдвигается прежде всего политическая философия русского радикализма, корнями уходящая в просветительскую идеологию екатерининской эпохи. Идейную основу русского радикализма составлял нигилизм, возвещавший свободу личности от всяких оков традиционной патриархальности, застарелых обычаев и установлений. Формирование этого умонастроения запечатлено в сочинениях Сумарокова и Фонвизина; не обошла его своим вниманием и сама Екатерина II. В ее комедии «Оболенный» есть такая сценка:

*Бритягин.* Позволь мне сказать по старой дружбе: весь дом свой приводишь ты в печаль, в уныние... Что же в тебе могло истребить вдруг все естественные связи и чувства?

*Радогов.* Душевное удовольствие предпочтительно всякой иной связи и чувствам.

<sup>1</sup> Там же. — С. 368.

<sup>2</sup> Киреевский И. В. О характере просвещения Европы и о его отношении к просвещению России // Киреевский И. В. Критика и эстетика. — М.: Искусство, 1979. — С. 261.

*Бритягин.* В чем же ты это ставишь?

*Радотов.* Во внутреннем спокойствии для испытания того, что от глаз наших закрыто.

*Бритягин.* Это называется предпочитать своевольное хотение иным уважением и, отвратя глаза от всего света, обратить взор на одного только себя<sup>1</sup>.

Из этого диалога как раз и вытекает основной признак нигилизма: пренебрежение общезначимыми ценностями и выдвигание вперед личных чувств, эгоистического хотения.

Совершенно схожее изображение нигилизма находим и в романах Тургенева и Гончарова.

Тургенев в «Отцах и детях» вкладывает в уста своего героя Базарова следующее суждение:

*«Принципов вообще нет... а есть ощущения. Все от них зависит... Например, я: я придерживаюсь отрицательного направления — в силу ощущения. Мне приятно отрицать, мой мозг так устроен — и баста!»<sup>2</sup>.*

Еще более определенно высказывается о нигилизме Гончаров. Его герой, Марк Волохов, в романе «Обрыв» «развенчал человека в один животный организм»:

*«Угадывая законы явления, он думал, что уничтожил и неведомую силу, давшую эти законы, только тем, что отвергал ее, за неимением приемов и свойств ума, чтобы уразуметь ее. Закрывал доступ в вечность и к бессмертию... заставляя всю*

<sup>1</sup> *Екатерина II. Сочинения.* — М.: Советская Россия, 1990. — С. 305–306.

<sup>2</sup> *Тургенев И. С. Отцы и дети // Тургенев И. С. Полное собрание сочинений и писем: В 30 т. — М.: Наука, 1981. Т. 7. — С. 121. — Тургенев отнюдь не фантазировал, создавая образ Базарова. В русской мысли той эпохи нигилизм упрочился уже в полном объеме. Можно вспомнить знаменитое рассуждение Белинского: «Я ожесточен против всех субстанциальных начал, связывающих, в качестве верования, волю человека! Отрицание — мой Бог. В истории мои герои — разрушители старого — Лютер, Вольтер, энциклопедисты, террористы, Байрон («Кани») и т. п.» (Белинский В. Г. Письмо В. П. Боткину, 8 сентября 1841 г. // Белинский В. Г. Избранные письма: В 2 т. — М.: Гос. изд-во худ. лит-ры, 1955. Т. 2. — С. 172). И это было написано за двадцать лет до выхода романа Тургенева!*



вселенную отвечать отрицательно на религиозные надежды и стремления «отживших» людей»<sup>1</sup>.

Таким образом, нигилизм характеризовался установкой на индивидуализм, в сочетании с безрелигиозным позитивизмом. Его естественным дополнением явился принцип *партийности*, ставший нормой отношения к философии. Радикальные идеологи были убеждены, что «политические теории, да вообще философские учения создавались всегда под сильнейшим влиянием того общественного положения, к которому принадлежали, и каждый философ бывал представителем какой-нибудь из политических партий, борющихся в его время за преобладание над обществом, к которому принадлежал философ»<sup>2</sup>. Под флагом этого партийного нигилизма и совершался рост радикалистских идей, окрасивших политическую палитру России XIX столетия.

Русский радикализм проходит в своем развитии четыре этапа: а) *дворянский*, ознаменовавшийся выступлением декабристов на Сенатской площади Петербурга (1825); б) *разночинский*, представленный оппозиционной интеллигенцией дореформенного периода, т. е. до отмены крепостного права в России (1861) и в) *народнический*, сформировавшийся в обстановке нарастания борьбы с самодержавием и деспотизмом чиновно-бюрократической системы в 70–80-е гг. XIX в. Завершением «освободительной борьбы» в России стал «октябрьский переворот» 1917 г., осуществленный марксистами-большевиками.

2. *Революция и государство в идеологии декабристов.* Политические взгляды декабристов формировались с учетом того мнения о радикализме народа, которое было высказано Радищевым в оде «Вольность». Говоря о неперменном возмущении угнетенных масс, он писал:

*Возникнет рать повсюду бранна,  
Надежда всех вооружит;  
В крови мучителя венчанна  
Омыть свой стыд уж всяк спешит*<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Гончаров И. А. Обрыв. — М.: Художественная литература, 1983. — С. 384.

<sup>2</sup> Чернышевский Н. Г. Антропологический принцип в философии // Чернышевский Н. Г. Избранные философские произведения: В 3 т. — М.: Гос. изд-во полит. лит-ры, 1951. Т. 3. — С. 163.

<sup>3</sup> Там же. — С. 159.

Но недолго длится торжество свободы. Народ непросвещенный, грубый, пребывая в рабстве, оказывается не в состоянии выработать ясное понимание перспектив своего выступления. Он настроен только на месть, и в ней одной находит удовлетворение, вовсе не думая о том, что ожидает его завтра. Утолив свое «право мщенное природы», он вновь подпадает в прежнее состояние, поработавшись новыми помещиками, новыми царями.

*Чело надменное вознеси,  
Схватив железный скипетр, царь,  
На громном троне властно севи,  
В народе зрит лишь подлу тварь*<sup>1</sup>.

Это мнение Радищева о характере поработанного народа было целиком воспринято декабристами, которые решительно отказывались привлекать крестьянство в ряды своего движения, ориентируясь исключительно на военную революцию.

Главной мишенью своего протеста декабристы избрали самодержавие, рассчитывая добиться его свержения с помощью военного переворота, без участия народа, который, на их взгляд, способен лишь на «своеволие, худшее самого крайнего произвола»<sup>2</sup>. В успехе же военного переворота они не сомневались, «видя целый ряд революций, и притом при полном безучастии народа, и совершаемых большею частью военною силою, как было при возведении на престол Екатерины I, при свержении Бирона, регентши и Петра III». Декабрист Д. И. Завалишин, кому принадлежат эти слова, добавлял: «Все примеры показывали, что Россия повиновалась тому, что совершала военная сила в Петербурге, и признавала это законным»<sup>3</sup>. Гимном декабристов была песня, сочиненная Кондратием Рылевым:

*Близ Фонтанки-реки  
Собирались полки.  
Слава!  
Что ни свет, ни заря*

<sup>1</sup> Там же.

<sup>2</sup> *Бестужев М. А.* Записки // Воспоминания Бестужевых. М.; Л.: Наука, 1951. — С. 289.

<sup>3</sup> *Завалишин Д. И.* Записки декабриста: В 2 т. — Мюнхен, 1904. Т. 1. — С. 213.

Для потехи царя.  
 Слава!  
 Разве нет у вас итьяков  
 На князьков-дураков?  
 Слава!  
 Разве нет у вас свинца  
 На тирана-подлеца?  
 Слава!

Соглашаясь с возможностью свергнуть «тирана» путем «ограниченной революции», они вместе с тем по-разному решали вопрос о будущем устройстве российской государственности. Противоположные позиции отразились в их программных документах — «Проекте конституции» *Никиты Михайловича Муравьева* (1795–1843) и «Русской правде» *Павла Ивановича Пестеля* (1793–1826).

Муравьев выступал за конституционную монархию. С его точки зрения, в чистой форме самодержавие равно гибельно и «для правителей, и для общества». Россия должна обрести «федеральное или союзное правление», опирающееся на верховную власть народа и ограничивающее полномочия монарха отправлением чисто исполнительских функций. «Император есть верховный чиновник российского правительства», говорилось в «Проекте» Муравьева, он действует строго по предписанию «Народного веча» — высшего законодательного собрания и употребляет все свои силы «на сохранение и защиту... конституционного устава России»<sup>1</sup>.

Пестель находил муравьевскую программу совершенно неудовлетворительной. В отношении федеративного устройства он высказывал следующие возражения. Во-первых, при такой системе верховная власть «не законы дает, но только советы», оставляя их исполнение на совести местных властей. Во-вторых, при федеративном устройстве каждая область будет представлять «маленькое государство», которое свое «частное благо», хотя и временное, будет ставить выше общего блага всего государства. Следовательно, здесь всегда будет сохраняться «семя к разрушению»<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Конституция Н. Муравьева // *Дружина Н. М. Избранные труды: Революционное движение в России в XIX в.* — М.: Наука, 1985. — С. 213, 281.

<sup>2</sup> *Пестель П. И. Русская правда // Избранные социально-политические и философские произведения декабристов: В 3 т.* — М.: Гос. изд-во полит. лит-ры, 1950. Т. 2. — С. 89.

Столь же бескомпромиссным был подход Пестеля к муравьевской идее конституционной монархии. Его идеалом было республиканское правление в форме представительной демократии. На примере истории он показывал несостоятельность всех других форм государственности. В древности, отмечал идеолог декабризма, когда государства были еще малы и народы немногочисленны, все граждане могли свободно собираться «для общих совещаний», «тогда каждый имел голос на вече». Однако с ростом народонаселения этот демократический порядок исчезает и на смену ему приходит «феодальная система со всеми ее ужасами и злодеяниями». Власть сосредоточивается в руках «аристократов и богатых». Народы, желая восстановления своих поправленных прав, начинают искать способы избавления от «нестерпимого ига». Выход был найден в представительном правлении, которое возвращало им «право на участие в важнейших государственных делах» путем избрания своих новых властей. Но торжество оказалось недолгим: народы снова были обмануты. Выборная система способствовала упрочению новой политической силы — «аристократии богатств», «гораздо вреднейшей аристократии феодальной». Эта последняя «аристократия, владеющая богатствами, находит в них орудия для своих видов», т. е. закабаления народов. Они лишаются последних остатков земельной собственности, которой владели раньше, и превращаются в голодных и нищих пролетариев. И вот они снова вынуждены бороться за торжество демократии.

Пестель считал, что и в России может развиваться сословие «аристократии богатств», если ее направить по муравьевскому пути. И он в принципе был не далек от истины. В самом деле, глава Северного общества декабристов выступал, во-первых, за безусловное сохранение дворянских имений и, во-вторых, предлагал наделять правом голоса только тех лиц, которые имели личное недвижимое имущество. Однако в этот разряд, по его «конституции», не попадали крестьяне, которые должны были освободиться от крепостной зависимости, но без права на частное владение землей. Она поступала в общее владение и крестьяне становились «общими владельцами», вследствие чего лишались права лично участвовать в выборах. Им разрешалось лишь назначать одного избирателя с каждых 500 жителей мужского пола, которые и подавали «голоса наравне с прочими гражданами», т. е. дворянами. Пестель прекрасно видел, к чему это может в конечном счете привести, и поэтому требовал, чтобы

само звание дворянства было уничтожено и члены этого сословия были включены «в общий состав российского гражданства»<sup>1</sup>.

Не оставил без внимания Пестель и хозяйственный вопрос. В его конституции учитывается прежде всего аграрная специфика развития России. Он полагал, что общественное богатство создается не столько в промышленности, сколько в земледелии, разделяя в этом отношении взгляды русских просветителей XVIII в., в том числе и Радищева.

Пестель предлагал сочетать два подхода к землепользованию: общественный и частный. Но при этом нельзя было, чтобы возобладал какой-нибудь один из них. Если земля будет сконцентрирована только в частной собственности, то это приведет к рождению феодальной «аристократии». Столь же нежелательно и превращение ее в общественную собственность, так как «неуверенность в сей собственности, сопряженная с частым переходом земли из рук в руки, никогда не допустит земледелия к совершенствованию»<sup>2</sup>.

Следовательно, согласно Пестелю, необходимо учитывать как представление о земле как общей собственности всего рода человеческого, так и право отдельных лиц на получение ее в частное владение. Это как раз и может быть достигнуто путем разделения всех государственных земель на две части — общественную и частную. Общественная земля составит неприкосновенную собственность волостного общества и будет передаваться отдельными участками в пользование членам волости, но не в полное владение, а исключительно для удовлетворения жизненных потребностей. Частные же земли будут принадлежать казне или отдельным лицам, владеющим ими «с полною свободою». Они и станут главным источником «для доставления капиталов», которые можно направить «на устройство мануфактур, фабрик, заводов и всякого рода изделий, на предприятие разного рода коммерческих оборотов и торговых действий»<sup>3</sup>. Приобретать в собственность частные земли может любой состоятельный член волости; точно так же любой владелец частной земли имеет право на получение общественного земельного надела. Пестель считал, что такой смешанный тип землевладения не встретит в России противодействия, ибо, с его точки зрения, «понятия народ-

<sup>1</sup> Там же. — С. 98.

<sup>2</sup> Там же. — С. 145.

<sup>3</sup> Там же. — С. 105.

ные весьма к оному склонны»<sup>1</sup>. По словам Герцена, это был социалистом еще до появления социализма.

3. *Теория русского социализма.* Дальнейшее развитие русского радикализма связано с попытками насаждения на русской почве идей социализма. Сам этот термин возник на Западе в 30-е гг. XIX в. и тогда же проник в Россию, сделавшись символом социальности и гуманизма.

а) О социализме едва ли не первым в России заговорил *Виссарион Григорьевич Белинский* (1811–1848). В своем письме к Боткину, которое уже цитировалось выше, он писал: «Итак, я теперь в новой крайности — это идея социализма»<sup>2</sup>. Однако в своих суждениях о социализме он еще целиком остается в пределах социального нигилизма: «Отрицание — мой Бог». Оттого и возможность реализации социализма он возлагал преимущественно на насилие, видя в нем единственное средство «очеловечения» общества.

*«Смешно и думать, — писал "неистовый Виссарион", — что это может сделаться само собою, временем, без насильственных переворотов, без крови. Люди так глупы, что их насильно надо вести к счастью. Да и что кровь тысяч в сравнении с унижением и страданием миллионов... Я все думал, что понимаю революцию, — вздор — только начинаю понимать. Лучшие люди ничего не сделают»<sup>3</sup>.*

Белинский в осмыслении назначения революции делал даже шаг назад по сравнению с декабристами. Он вообще не касался практических вопросов государственности и хозяйства, ограничиваясь утопическими мечтаниями о времени, когда «не будет богатых, не будет бедных, ни царей, ни подданных, но будут братья, будут люди»<sup>4</sup>. Не удивительно, что он находил истоки социализма в проповеди Христа, который, на его взгляд, «первый возвестил людям учение свободы, равенства и братства и мученичеством запечатлел, утвердил истину своего учения»<sup>5</sup>. Такой социализм можно было ждать до бесконечности, во всяком случае, до второго пришествия Мессии.

<sup>1</sup> Там же. — С. 134.

<sup>2</sup> Белинский В. Г. Письмо к В. П. Боткину. — С. 168.

<sup>3</sup> Там же. — С. 173–174.

<sup>4</sup> Там же. — С. 173.

<sup>5</sup> Белинский В. Г. Письмо к Н. В. Гоголю. 15 июля 1847 г. // Там же. — С. 327.

Удовлетвориться этим радикальная мысль не могла, и она искала более твердой, более надежной опоры.

б) Такой опорой для России была провозглашена крестьянская община, которую Александр Иванович Герцен (1812–1870) объявил «храминой» будущего свободного развития России.

Однако в этой идее он пришел не сразу. Первоначально ему казалось, что реализация принципов «нового мировоззрения» совершится прежде всего на Западе<sup>1</sup>. Поэтому начавшиеся там революции середины XIX в. он воспринял как «93 год социализма». Но тут его постигло глубокое разочарование. «Угнетенное большинство», ставшее на сторону революции, было раздавлено «толпою образованной, но не свободной», т. е. буржуазией, связанной «с известной формой социального быта», т. е. с господством частной собственности.

Причину поражения революций Герцен как раз и видел в стремлении пролетариата утвердиться в тех же формах буржуазного социального быта. Тогда он решил, что «грядущая революция должна начать не только с вечного вопроса собственности и гражданского устройства», а с нравственности человека, с тем чтобы «в груди каждого... убить монархический и христианский принцип». «Вот что мы должны проповедовать»<sup>2</sup>, — заявлял русский социалист. Разумеется, это относилось и к России, поскольку ситуация здесь, по его мнению, целиком зависела от положения дел на Западе.

Совсем иное направление приняли взгляды Герцена на «русский вопрос», когда он ознакомился с трехтомным сочинением барона А. Гакстгаузена «Исследования внутренних отношений, народной жизни и в особенности сельских учреждений России» (1847–1853), которое убедило его, что «сельская община в России составляет все, в ней... ключ к прошлому России и зародыш ее будущего, жи-

<sup>1</sup> Главным истоком радикализма Герцена явилось, пожалуй, первое «Философическое письмо» П. Я. Чаадаева, которое он прочел еще будучи в вятской ссылке. «Письмо» Чаадаева, — писал он в «Былых и думах», — было своего рода последнее слово, рубеж. Это был выстрел, раздавшийся в темную ночь; тонуло ли что и возвещало свою гибель, был ли это сигнал, зов на помощь, весть об утре или о том, что его не будет, — все равно, надобно было проснуться». — Герцен А. И. Былое и думы // Герцен А. И. Сочинения: В 9 т. — М.: Гос. изд. худож. лит-ры, 1956. Т. 5. — С. 138.

<sup>2</sup> Герцен А. И. Московским друзьям. 27 сентября 1849 г. // Там же. — М., 1958. Т. 9. — С. 371.

вотворящая монада русского государства»<sup>1</sup>. Так он приходит к идее «русского социализма», которую сформулировал в статье «Порядок торжествует!»:

*«Мы русским социализмом называем тот социализм, который идет от земли и крестьянского быта, от фактического надела и существующего передела полей, от общинного владения и общинного управления, — и идет вместе с рабочей артелью навстречу той экономической справедливости, к которой стремится социализм вообще и которую поддерживает наука»<sup>2</sup>.*

Таким образом, сущность русского социализма обуславливалась тремя основными элементами, составлявшими специфику общинных отношений, а именно: а) правом каждого крестьянина на землю; б) общинным владением ею и в) мирским управлением делами общины. «На этих началах, и только на них, может развиваться будущая Русь»<sup>3</sup>, — полагал Герцен. Нимало не сомневаясь в своей правоте, он даже писал французскому социалисту Мишле, что человек будущего в России — мужик, тогда как во Франции — работник.

Но Герцен не был фанатиком социализма: для него это был только переходный этап в развитии общества, состоящий в разрешении конкретных задач определенного исторического периода. Но затем вновь брала верх «вечная игра жизни»:

*«Социализм разовьется во всех фазах своих до крайних нелепостей. Тогда снова вырвется из титанической груди революционного меньшинства крик отрицания, и снова начнется смертная борьба, в которой социализм займет место нынешнего консерватизма и будет побежден грядущей, неизвестною революцией»<sup>4</sup>.*

Герцен был слишком диалектиком, чтобы остановиться на каких бы то ни было законченных формах; он на все смотрел с точки зре-

<sup>1</sup> Герцен А. И. Россия // Утопический социализм. Хрестоматия // М.: Изд-во лит. лит.-ры, 1982. — С. 399.

<sup>2</sup> Герцен А. И. Порядок торжествует! // Герцен А. И. Сочинения: В 9 т. — М., 1958. Т. 8. — С. 302.

<sup>3</sup> Герцен А. И. Русские немцы и немецкие русские // Там же. — М., 1958. Т. 7. — С. 300.

<sup>4</sup> Герцен А. И. С того берега // Там же. — М., 1956. Т. 3. — С. 339.



ния развития, которое имеет свое начало, возносится до предельных вершин и после растворяется в новой складывающейся реалии.

в) Однако подобный подход к социализму мало устраивал радикальные круги русского общества, поскольку он до некоторой степени обесмысливал борьбу за его идеалы. Нужна была полная уверенность в том, что социализм и есть светлое будущее человечества, заключенное в стихии общинных отношений.

Эту мысль пытался обосновать Николай Гаврилович Чернышевский (1828–1889), беря за основу триадическую схему Шеллинга и Гегеля.

*«Мы не последователи Гегеля, — писал он, — а тем менее последователи Шеллинга; но не можем не признать, что обе эти системы оказали большие услуги науке раскрытием общих форм, по которым движется процесс развития. Основным результатом этих открытий выражается следующую аксиомою: "По форме, высшая степень развития сходна с началом, от которого оно отпращивается". Эта мысль заключает в себе коренную сущность шеллинговской системы; еще точнее и подробнее раскрыта она Гегелем, у которого вся система состоит в проведении этого основного принципа чрез все явления мировой жизни от ее самых общих состояний до мельчайших подробностей каждой отдельной сферы бытия»<sup>1</sup>.*

В соответствии с формулой диалектической триады Чернышевский осмысливал развитие форм земледелия, выделяя в нем следующие «состояния»: а) первобытное, когда господствует общинное владение землей; б) «вторичное», связанное с поступлением земли в частную собственность, и в) третье, завершающее состояние, представляющее собой как бы возврат к первобытно-общинной форме. На этой стадии «личная поземельная собственность перестает быть способом к вознаграждению за затрату капитала на улучшение земли», благодаря чему «уничтожаются те причины преимущества частной поземельной собственности, которые существовали в прежнее время». В результате начинает возрождаться общинная система землевладения, наиболее эффективно сочетающая «выгоду

<sup>1</sup> Чернышевский Н. Г. Критика философских предубеждений против общинного владения // Чернышевский Н. Г. Избранные философские сочинения: В 3 т. — М.: Гос. изд-во полит. лит.-ры, 1950. Т. 2. — С. 457.

земледельца с улучшением земли и методы производства с добросовестным исполнением работы»<sup>1</sup>.

Чернышевский не говорил, что с возвратом к «первобытному состоянию» утвердятся именно социализм, но это было ясно из общего контекста его рассуждений. Он утверждал, что Россия находится в наиболее удобном положении. Она сохранила свою древнюю земледельческую общину, и это гарантирует ей возможность достижения «высокой степени развития», минуя «среднее состояние». Но для этого необходимо воспользоваться «опытностью и наукой» передовых европейских народов, для которых социализм давно уже стал формой «теоретического бытия», хотя еще и не выразился «фактами действительности»<sup>2</sup>.

Сформулированное Чернышевским принципиальное положение о возможности минования капиталистической стадии для стран с общинно-аграрным строем было воспринято классиками марксизма, внимательно изучавшими произведения русского мыслителя. К. Маркс, вслед за Чернышевским, утверждал, что русская поземельная община действительно могла бы стать «исходным пунктом коммунистического развития», если бы в Западной Европе победила пролетарская революция, которая предоставила бы русскому крестьянству «материальные средства», необходимые для того, чтобы обеспечить общине «нормальные условия свободного развития»<sup>3</sup>.

Трудно сказать, насколько были правы Чернышевский и Маркс: как никак, но передовые страны Запада так и не совершили часемой ими пролетарской революции, а русские марксисты в конечном счете отвергли общинные идеалы первопроходцев русского освободительного движения.

**4. Политическая программа народничества.** Первыми с критикой сельской общины выступили «народники» — представители радикальной интеллигенции пореформенной эпохи.

а) В особенности серьезную ноту в эту критику внес Михаил Александрович Бакунин (1814–1876), создатель теории анархизма. Высоко оценивая такие черты общины, как принадлежность земли народу, пользование ею не лицом, а целой общиной, а также

<sup>1</sup> Там же. — С. 476.

<sup>2</sup> Там же. — С. 489.

<sup>3</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Письмо В. И. Засулич // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения: В 39 т. 2-е изд. — М.: Политиздат, 1961. Т. 19. — С. 251.

начало самоуправления, он вместе с тем с горечью констатировал: русская община затемнена тремя другими чертами, которые делают ее крайне консервативной и неподвижной. Эти черты суть патриархальность, поглощение личности крестьянским миром и вера в царя.

Бакунин выделял еще и четвертую черту, а именно христианскую веру, но признал, что она есть «не столько заблуждение ума, сколько протест самой жизни, воли и страсти против невыносимой жизненной тесноты», т. е. царящего в обществе насилия и гнета. Из этого, на его взгляд, следует, что «церковь представляет для народа род небесного кабака, точно так же как кабак представляет нечто вроде церкви небесной»<sup>1</sup>.

Выявив положительные и отрицательные стороны общинного быта, Бакунин склонялся к признанию особой важности первых факторов. Опираясь на них, заявлял он, «организаторы народных революций» должны заняться установлением «живой бунтовской связи между разъединенными общинами»<sup>2</sup>, чтобы добиться упразднения государства, которое только развращало эти общины.

*«Вообразите себя, — писал идеолог анархизма, — посреди торжества стихийной революции в России. Государство и вместе с ним все общественно-политические порядки сломаны. Народ весь встал, взял все, что ему понадобилось, и разогнал всех своих супостатов. Нет более ни законов, ни власти... Разнородная масса, покрывающая необъятное пространство всероссийской империи всероссийским народом, начала жить и действовать из себя, из того, что она есть в самом деле, а не из того более, чем ей было приказано быть, везде по-своему, — повсеместная анархия»<sup>3</sup>.*

Таким образом, Бакунин ратовал за использование общины в целях претворения в России идеала абсолютной безгосударственности.

б) Совсем другое отношение к общине отразилось в политической философии *Петра Никитича Ткачева* (1844–1885). Согласно

<sup>1</sup> Бакунин М. А. Государственность и анархия // Бакунин М. А. Философия. Социология. Политика. — М.: Правда, 1989. — С. 512.

<sup>2</sup> Там же. — С. 517.

<sup>3</sup> Бакунин М. А. Письмо к С. Г. Нечаеву // Там же. — С. 548.

его концепции, революция должна совершиться в два этапа. На первом этапе «революционное меньшинство», опираясь на общинные силы народа, захватывает власть и уничтожает с его помощью все враждебные элементы. На втором же этапе новая власть должна обратить всю свою революционную энергию уже на преобразование народной общины в коммуны. Ткачев рассуждал так. Положительные идеалы русского крестьянства еще не революционны, поэтому они не могут быть идеалами революции. Главное — народ сам по себе не в состоянии построить на развалинах старого мира такой мир, который мог бы прогрессировать, развиваться в направлении коммунистического идеала. Поэтому на втором этапе революции он не может и не должен играть никакой выдающейся, первенствующей роли. Руководство всеми процессами здесь всецело принадлежит революционному меньшинству. Оно-то и примет на себя ношу социальных преобразований, заключающихся в коммунистической перестройке прежней общинной структуры. Это будет означать коренное изменение отношения к собственности: если в старой общине все определялось принципом временного, частного владения, то в создаваемой общине-коммуне возобладает принцип общего, совместного пользования орудиями производства и общего, совместного труда. Соответственно, произойдет экспроприация орудий производства, находящихся в частном владении, и передаче их в общее пользование. Исчезнет всякое посредничество при обмене продуктов, и вместо буржуазного принципа справедливости: око за око, зуб за зуб, услуга за услугу, — установится принцип братской любви и солидарности. В общине-коммуне не будет «физического, умственного и нравственного неравенства между людьми, уничтожится существующая семья, основанная на принципе подчиненности женщины, рабства детей и эгоистического произвола мужчин»<sup>1</sup>. Наконец, для всех устанавливалось одинаковое, интегральное воспитание в духе любви, равенства и братства.

Во всех этих положениях прослеживается влияние марксизма: Ткачев неоднократно и сам выражал свое согласие с основными социалистическими принципами европейской рабочей партии, с программой и уставом I Интернационала. В свою очередь, его теорети-

<sup>1</sup> Ткачев П. Н. «Набат» (Программа журнала) // Ткачев П. Н. Сочинения: В 2 т. — М.: Мысль, 1976. Т. 2. — С. 97.

ческие установки были восприняты и развиты Лениным, который с глубоким вниманием относился к идеям «русского бланкиста» и его последователей.

### 3. СЛАВЯНОФИЛЬСТВО

Славянофильство<sup>1</sup> явилось антиподом русского радикализма в двойном отношении: как в понимании причин радикализации русского народа, так и в стремлении создать «самобытно-русскую» философию, которая во всем отличалась бы «от теперешней», европейской. Первую тенденцию наиболее последовательно выразил *Константин Сергеевич Аксаков* (1817–1860), вторую — *Иван Васильевич Киреевский* (1806–1856) и *Алексей Степанович Хомяков* (1804–1860), все трое бывшие родоначальниками этого духовно-идеологического движения.

1. *Философия политики славянофильства.* К. С. Аксаков, старший сын выдающегося русского писателя Сергея Тимофеевича Аксакова, отличался редкой талантливостью и трудолюбием. Ему принадлежат значительные труды в области филологии, лингвистики, истории. Заметный вклад он внес и в развитие политической философии, составив «Записки о современном состоянии России», предназначенные для императора Александра II.

Основная идея этого сочинения заключалась в попытке объяснить причину возникновения и роста революционных настроений в русском народе. Все дело, полагал Аксаков, в «петризме», т. е. политике, проводимой государством со времени Петра I. Благодаря этой политике изменились «коренные начала» русской жизни, новый характер приобрели отношения между народом и властью. Прежде отличительной особенностью русского народа было то, что он не хотел «государствовать», поэтому он «отделил государство от себя», предоставив «правительству неограниченную власть государственную», а себе, взамен того, оставив «нравственную свободу, свободу жизни

<sup>1</sup> Термин «славянофильство» выражает идею единства славянских народов, с одной стороны, и приоритетности русского православия — с другой. В этом заключается несомненное противоречие, так как исторически многие славянские народы давно разошлись и этнически, и религиозно.

и духа»<sup>1</sup>. При такой системе народ не вмешивался в дела власти, а власть — в дела народа. Но все изменилось в условиях политики петризма: правительство первым посягнуло на самобытный строй жизни народа и перешло, таким образом, в «душевредный деспотизм», гнетущий его духовный мир и человеческое достоинство.

*«Чем далее будет продолжаться, — предупреждал Аксаков, — петровская правительственная система, — хотя по наружности и не столь резкая, как при нем, — система, столь противоположная русскому народу, вторгающаяся в общественную свободу жизни, стесняющая свободу духа, мысли, мнения, и делающего из подданного — раба, тем более будут входить в Россию чуждые начала, тем более людей будет отставать от народной русской почвы, тем более будут колебаться основы русской земли, тем грознее будут революционные попытки, которые сокрушат, наконец, Россию, когда она перестанет быть Россией»<sup>2</sup>.*

Вряд ли это суждение Аксакова является свидетельством его консерватизма, как думают некоторые исследователи<sup>3</sup>. Идеолог славянофильства, в отличие от русских радикалов, предсказывал, что революция в России подготавливается вовсе не «снизу», не в недрах крестьянской общины, а «сверху», действиями самой власти<sup>4</sup>. И он

<sup>1</sup> Аксаков К. С. Записка о внутреннем состоянии России // Бороздин А. К. Литературные характеристики. Деятельность. Девятнадцатый век. — СПб., 1905. — С. 185.

<sup>2</sup> Там же. — С. 178.

<sup>3</sup> Так, например, один автор уличает славянофилов в «настойчивом стремлении закупорить Россию и обособить ее от всего человечества». — Машинский С. И. Славянофильство и его истолкователи // Машинский С. И. Слово и время. — М.: Советский писатель, 1975. — С. 158.

<sup>4</sup> Еще ранее, полемизируя с историком С. М. Соловьевым, доказывавшим, что между древней и новой Россией не было никакого разрыва, и Петр лишь продолжил уже начатое его предшественниками, Аксаков утверждал: «Напротив, переломлен был весь строй русской жизни, переменена была самая система... К этому присоединилось... насилие, неотъемлемая принадлежность действий Петра... Поэтому преобразование Петра есть решительно уже *переворот, революция...*». Заканчивал свою критику он словами: «Нет, у него не было предшественников в древней Руси». — Аксаков К. С. Несколько слов о русской истории, возбужденных историею г. Соловьева // Аксаков К. С. Полное собрание сочинений: В 3 т. — М., 1861. Т. 1. — С. 42, 43.

в принципе был совершенно прав: в России именно правительство стимулировало созидание и оно же подталкивало к разрушению. В этом и заключается особенный парадокс русской истории.

Чтобы поправить положение, надо вернуть народу право на свободное изъяснение своего мнения. А для этого, признает Аксаков, «нужна полная свобода слова, устного, письменного и печатного — всегда и постоянно; и земский собор, — в тех случаях, когда правительство захочет узнать мнения страны»<sup>1</sup>.

В данном контексте органично выглядит желание Аксакова соотнести свободу слова с просвещением, развитием ума и мышления. Но только это не должно быть просвещением Запада, так как оно, на его взгляд, совершенно несовместимо с плодами развития русской православной духовности.

*«Для того, для кого кажется единственно возможным путь, уже пройденный не нами, именно путь Западной Европы, для того Россия должна быть неудовлетворительною. Но если ум смеет возвыситься над образцами, ему данными, и настолько смыслит, что понимает возможность пути самостоятельного, для того Россия представляет вечный интерес и надежду, ибо обещает уму новое зрелище, расширить горизонт, уяснить идею, заданную человечеству, явить новое человеческое духовное величие»<sup>2</sup>.*

Эта идея Аксакова стала ключевой в разработке «самобытно-русской философии», которую пытались произвести Киреевский и Хомяков.

2. «Самобытно-русская» философия. Приступая к решению данной задачи, Киреевский и Хомяков вдохновлялись стремлением противостоять западной точке зрения, представленной Чаадаевым, который полагал, что «западный силлогизм нам не знаком», усматривая причину этого в том, что «мы никогда не шли об руку с

<sup>1</sup> Аксаков К. С. Записка о внутреннем состоянии России. — С. 186–187. — Защита свободы слова Аксаков посвятил одно из лучших своих стихотворений. В нем есть такие строки: *Ограды властям никогда // Не жиди на рабстве народа! // Где рабство, там бунт и беда, // Защита от бунта — свобода. // Раб в бунте опасней зверей — // На нож он меняет оковы... // Оружье свободных людей — // Свободное слово!*

<sup>2</sup> Цит. по: Анненкова Е. И. Аксаковы. — СПб.: Наука, 1998. — С. 159.

прочими народами». «Мы не принадлежим ни к одному из великих семейств человеческого рода, — писал “басманный философ”, — мы не принадлежим ни к Западу, ни к Востоку, и у нас нет традиций ни того, ни другого. Стоя как бы вне времени, мы не были затронуты всемирным воспитанием человеческого рода»<sup>1</sup>.

Киреевский и Хомяков смотрели на проблему существенно иначе — с позиций противопоставления России и Европы. «Там, — писал Киреевский, — движение ума к истине посредством логического сцепления понятий — здесь стремление к ней посредством внутреннего возвышения самосознания к сердечной цельности и сосредоточению ума»<sup>2</sup>. Самым главным элементом западного просвещения они признавали философский рационализм, нашедший воплощение в двух формах — аристотелизма и гегелизма. Соответственно, Киреевский сосредоточился в основном на критике аристотелизма, тогда как Хомяков — гегелизма.

*«Аристотель, — писал Киреевский, — никогда не понятый вполне, но до бесконечности изучаемый в частностях, был, как известно, душою схоластики, которая, в свою очередь, была представительницею всего умственного развития тогдашней (средневековой. — А. З.) Европы и самым ясным его выражением»<sup>3</sup>.*

Сущность схоластики заключалась в том, что она все погружала в отвлеченные «диалектические словопрения», производившие «общую слепоту» к живому, цельному пониманию внутренней, духовной жизни. Ее приемы наследовали Декарт, Спиноза, Лейбниц, которые также не умели за умственным сцеплением понятий разглядеть действительное сцепление вещей и предметов в мире. Всего очевиднее это обнаруживается у Гегеля, во всем перенявшего «основания мышления» Аристотеля. Тут круг окончательно замыкается, и западная философия, согласно воззрениям Киреевского, полностью утрачивает всякое представление о перспективах собственного развития.

<sup>1</sup> Чаадаев П. Я. Философические письма // Цена веков: П. Я. Чаадаев. — М.: Молодая гвардия, 1991. — С. 33–34.

<sup>2</sup> Киреевский И. В. О характере просвещения Европы и о его отношении к просвещению России. — С. 288–289.

<sup>3</sup> Там же. — С. 267.



Она «теперь находится в том положении, что ни далее идти по своему отвлеченно-рациональному пути она уже не может, ни проложить себе новую дорогу не в состоянии, ибо вся сила ее заключалась в развитии именно этой, отвлеченной рациональности»<sup>1</sup>.

В этом с ним был совершенно согласен Хомяков. «Коренным недостатком» системы немецкого идеалиста он признавал «более или менее сознательное смещение того, что в логическом порядке есть следствие, с тем, что ему предшествует как причина или исходный момент»<sup>2</sup>. Другими словами, гегелевская диалектика, будучи развитием понятия, переходящего из одной противоположности в другую (например, когда Абсолютная идея в своем «инобытии» есть природа, а «становящаяся» природа вновь преобразуется в Абсолютную идею и т. д.), совершенно не фиксирует строгое соотношение причины и следствия; поэтому у нее причина одновременно выступает как следствие, и, наоборот, следствие — как причина. По мнению Хомякова, этот «нелепый рационализм» приводит к «самоуничтожению» философии, которая мыслится им исключительно в контексте реализации формально-логических определений. Между тем санкционированная диалектическим методом «текучесть» понятий начисто снимает вопрос о базовых принципах мышления, растворяя его в общем пантеизме человеческого сознания. А это, означает, что «все будущие попытки по пути чисто философскому невозможны после Гегеля»<sup>3</sup>. Хомяков предрекал, что на очереди теперь стоит материализм, который он вовсе не считал философией.

Критика философского рационализма наталкивала идеологов славянофильства на мысль о создании «самобытно-русской» философии, свободной от «заблуждений» западной мысли. Киреевский предлагал назвать ее «православно-христианской», Хомяков — «живознанием». Но общий характер «самобытно-русской» философии они представляли себе одинаково, и лишь различались в постановке исходных акцентов.

Киреевский исходил из того, что «живые искры» православно-христианской философии сохраняются в «писаниях святых от-

<sup>1</sup> Там же. — С. 271.

<sup>2</sup> Хомяков А. С. Мнения русских об иностранцах // Хомяков А. С. О старом и новом: Статьи и очерки. — М.: Современник, 1988. — С. 109.

<sup>3</sup> Хомяков А. С. По поводу Гумбольдта // Там же. — С. 202.

цов православной церкви», т. е. в восточной патристике. Она может стать «путеводным фонарем» для верующего разума, ищущей истины. Но возобновить ее в прежнем виде невозможно, ибо она возникла в обстановке, когда в Византии вся умственная жизнь была сосредоточена в пустынях и монастырях. Оттого в ней полностью выпали из рассмотрения «законы развития отношений семейных, гражданских, общественных и государственных». В философии св. отцов не получили также «научнообразного вывода... общие понятия о человеке» и все представления о нем свелись к постижению «внутренней, созерцательной жизни». Не менее существенно и то, что она развилась среди той образованности, которая была в их время. Поэтому все это должно быть исправлено и приведено в соответствие с новым развитием образованности и новой философией. В последнем случае Киреевский ориентировался на философию Шеллинга, которая, как он считал, не смешивает себя с логическим рассудком, но выводит свое знание «из самого корня самосознания», где бытие и мышление соединяются в одно безусловное тождество. Только такая философия, утверждал он, «может служить у нас самую удобную ступенью мышления от заимствованных систем к любознанию самостоятельному, соответствующему основным началам древнерусской (т. е., собственно, святоотеческой. — А. З.) образованности и могущему подчинить раздвоенную образованность Запада цельному сознанию верующего разума»<sup>1</sup>.

Хомяков подошел к разработке философии «живознания» с другой стороны: он попытался существенно изменить, даже расширить содержание веры, дополнив ее категориями рассудка и воли. Вера, рассматриваемая со стороны рассудка, есть способность разума воспринимать «действительные данные», т. е. наличный мир в его объективности. С этой точки зрения, разум, основанный на вере, составляет сферу «живознания», а рассудок, вытекающий из разума, — сферу рационального мышления, познания. Но «живознание» включает в себя еще и веру в реальность невидимого, сверхъестественного мира. Однако здесь вера уже обуславливается волей, или волящим разумом, который «настраивает упорное

---

<sup>1</sup> Киреевский И. В. О необходимости и возможности новых начал для философии // Киреевский И. В. Критика и эстетика. — С. 322, 327, 332.

неустройство наших умственных сил»<sup>1</sup>. В числе основных категорий воли выступают свобода и необходимость, в соответствии с которыми все веры разделяются на два вида: *иранство* и *кушитство*. Иранство присуще вере земледельческих народов, кушитство — вере завоевательных. Народы завоевательные всегда несут в себе «чувство гордости личной и презрение не только ко всему побежденному, но и ко всему чуждому». Таковы монголы, кельты, турки. Напротив, народы земледельческие «ближе к общечеловеческим началам», они не знают «аристократического презрения к другим племенам, но все человеческое находит в них созвучие и сочувствие»<sup>2</sup>. К числу последних Хомяков относил славян. Следовательно, жизнь народов в конечном счете определяется характером религиозных воззрений, верой. «Выньте христианство из истории Европы и буддизм из Азии, и вы уже не поймете ничего ни в Европе, ни в Азии»<sup>3</sup>, — заявлял Хомяков.

От характера веры зависит и просвещение народа, его философия. Ведь именно религия полагает крайний предел мышлению человека, направляет его в русле соответствующих верований. Вот почему кушитские народы, всегда тяготеющие к вещественным формам жизни, отдают предпочтение материализму и связанному с ним воззрению о «неизменной последовательности» видимой природы и познающего ума, который для него «есть не что иное, как зеркало познаваемого мира»<sup>4</sup>. Иранские народы все видят в совершенно ином свете: они возводят все видимое и живущее к Вечносущему Духу, давая ему разные названия, смотря по местности или характеру языков<sup>5</sup>. Таким образом, для иранства оказывается важнее всего мистическое богоискательство, для кушитства же — рациональное природознание. Этим, по мнению Хомякова, объясняется слабое развитие просвещения у иранских народов, отчего они вынуждены бывать часто обращаться к плодам чужой цивилизации. В результате им не удается «развивать свою мысль собственную, коренную»,

<sup>1</sup> Хомяков А. С. О современных явлениях в области философии // Хомяков А. С. Полное собрание сочинений: В 8 т. — СПб., 1911. Т. 1. — С. 280.

<sup>2</sup> Хомяков А. С. «Семирамида». Исследование истины исторических идей // Хомяков А. С. Сочинения: В 2 т. — М.: Медиум, 1994. Т. 1. — С. 98.

<sup>3</sup> Там же. — С. 118–119.

<sup>4</sup> Там же. — С. 194.

<sup>5</sup> См.: Там же. — С. 199.

и они постепенно теряют свое самостоятельное значение в историческом развитии. Такова именно в данный момент Россия: она порабощена «соблазнами западной науки» и «давно живет жизнью чуждою и несогласною с ее настоящим характером». Но вот, пришло ей время узнать себя, возродить «ростки старых корней», которые считались погибшими, и «пробудить народную жизнь» со всеми ее признаками самобытности и уникальности. «Я знаю, — писал Хомяков, — что до сих пор все ограничивается формою наружною, и не знаю, в каких пределах остановится новое развитие, но явление частное и неполное уже весьма важно: оно свидетельствует о живом историческом источнике, текущем под вековыми льдами»<sup>1</sup>.

Итак, ни Хомяков, ни Киреевский так и не смогли реализовать свой замысел о создании «самобытно-русской» философии, ограничившись общими рассуждениями о ее безусловной возможности и необходимости. Это несколько позже сделал Соловьев. Но славянофилы выявили качественную неоднородность культуротворческих процессов в истории, связав это с разнонаправленными тенденциями в развитии народных религий. Отсюда произросла смелая и важная идея о самобытных культурно-исторических типах, или цивилизациях, которую обосновал Данилевский.

3. *Теория культурно-исторических типов.* Создателем новой цивилизационной теории был Николай Яковлевич Данилевский (1822–1885), ученый-естествоиспытатель, глубоко интересовавшийся социально-политическими проблемами. Плодом этих его увлечений стала книга «Россия и Европа. Взгляд на культурные и политические отношения славянского мира к германо-романскому» (1870), которая оказала сильнейшее влияние на русскую и западноевропейскую философию культуры.

Данилевский расширил концептуальную схему Хомякова о дуализме духовно-творческого развития человечества, выявив множество несхожих, «своеземных» культурно-исторических традиций. Тем самым устранялись предпосылки для возвышения одних цивилизаций над другими. Всего их Данилевский насчитывал десять: египетская, китайская, халдейская, индийская, иранская, еврейская, греческая, римская, аравийская и германо-романская, или европейская.

<sup>1</sup> Там же. — С. 116.

*«Общечеловеческой цивилизации, — писал он, — не существует и не может существовать, потому что это была бы только невозможная и вовсе нежелательная неполнота. Всечеловеческой цивилизации, к которой можно было бы примкнуть, также не существует и не может существовать, потому что это недостижимый идеал, или, лучше сказать, идеал, достижимый последовательным и совместным развитием всех культурно-исторических типов, своеобразною деятельностью которых проявляется историческая жизнь человечества в прошедшем, настоящем и будущем»<sup>1</sup>.*

Каждая из этих цивилизаций произвела нечто такое, что навсегда остается их отличительным признаком. Например, греки преуспели в осуществлении идеала красоты, а народы европейского культурного типа «создали положительную науку, которой ничего подобного не представляет никакая другая цивилизация»<sup>2</sup>. А вот высшие религиозные стремления вырабатывались только семитическими народами, точно так же, как система гражданского права — римлянами и т. д.

Словом, прогресс, утверждал Данилевский, есть движение культуры «во всех направлениях»<sup>3</sup>. Оттого в разные исторические эпохи и в разных регионах мира всегда складывались особые культурно-исторические типы, выразившие в своей совокупности идеальные чаяния человечества. Все они подвержены действию одних и тех же законов, в соответствии с которыми народ, предрасположенный к созданию самобытной цивилизации, во-первых, характеризовался «отдельным языком или группой языков, довольно близких между собою», во-вторых, пользовался политической независимостью. Далее выдвигались законы функционирования цивилизаций: а) «начала цивилизации одного культурно-исторического типа не передаются народам другого типа»; б) полнота и богатство культурно-исторического типа зависит от разнообразия входящих в него «этнографических элементов», т. е. иноплеменных народов, составляющих федерацию, и в) период роста цивилизации всегда неопределенно продолжительнее периода цветения

<sup>1</sup> Данилевский Н. Я. Россия и Европа. Взгляд на культурные и политические отношения славянского мира к германо-романскому. — М.: Книга, 1991. — С. 124.

<sup>2</sup> Там же. — С. 110.

<sup>3</sup> Там же. — С. 109.

и плодоношения, после которого она истощает свои жизненные силы и больше не возобновляется<sup>1</sup>.

Согласно теории Данилевского, Запад, создавший последнюю историческую цивилизацию, уже пережил «апогей своего цивилизационного величия», и теперь на очереди — возвышение славянства.

*Славянство, — утверждал автор "России и Европы", — есть термин одного порядка с эллинизмом, латинством, европеизмом, — такой же культурно-исторический тип, по отношению к которому Россия, Чехия, Сербия, Булгария должны бы иметь тот же смысл, какой имеют Франция, Англия, Германия, Испания по отношению к Европе, — какой имели Афины, Спарта, Фивы по отношению к Греции<sup>2</sup>.*

Если все прежние цивилизации, по схеме Данилевского, воплотили какое-то одно или, в крайнем случае, два из четырех имеющихся «духовных задатков» человечества, а именно: религиозного, культурного, политического и обществено-экономического<sup>3</sup>, — то особенностью славянского культурно-исторического типа должна стать «четырёхосновность», т. е. «синтезис всех сторон культурной деятельности», которые «разрабатывались его предшественниками на историческом поприще в отдельности или в весьма неполном соединении»<sup>4</sup>. Что касается практической реализации славянского культурно-исторического типа, то здесь, по мнению Данилевского, необходимо прежде всего покончить с «европейничаньем», привитым России петровскими преобразованиями. Европейничанье не только породило «небывалые у нас партии аристократов и демократов», нигилизм и конституционализм, но и возвело «Европу в сан нашей общей Марьи Алексеевны<sup>5</sup>, верховной решительницы достоинства наших поступков»<sup>6</sup>. Поэтому борьба с Западом должна стать важнейшей задачей России, и успех этой борьбы зависит от создания «Всеславянского союза» во главе с «вырванным из рук

<sup>1</sup> См.: Там же. — С. 91–92.

<sup>2</sup> Там же. — С. 125.

<sup>3</sup> См.: Там же. — С. 371–372.

<sup>4</sup> Там же. — С. 508.

<sup>5</sup> Намек на известную фразу Фамусова из комедии А. С. Грибоедова «Горе от ума»: «Ах! Боже мой! Что станет говорить // Княгиня Марья Алексевна!».

<sup>6</sup> Данилевский Н. Я. Россия и Европа. — С. 294.

турок» Константинополем. Обладание Константинополем, полагал Данилевский, означало бы вступление России в «свое историческое наследие», что позволило бы ей именоваться «восстановительницей Восточной Римской империи» и таким образом начать «новую Славянскую эру Всемирной истории»<sup>1</sup>. Итак, весь пафос рассуждений Данилевского, как видно, состоял в перенесении славянофильской идеи культурной самобытности русского народа в область идеи политического мессианизма и величия российской государственности.

4. *Разрушение славянофильства.* «Учеником и ревностным последователем» Данилевского, по его собственному признанию, был *Константин Николаевич Леонтьев* (1831–1891), автор трактата «Византизм и славянство» (1875). Однако он уже не считал себя славянофилом, ввиду того «очевидного факта», что хотя славянство и существует, но славизма как «культурного здания» больше нет.

*«Славизм погиб навсегда, — заявляет Леонтьев, — растаял вследствие первобытной простоты и слабости своей, под совокупными действиями католичества, византизма, германизма, ислама, мадьяров»<sup>2</sup>.*

Следовательно, не может быть и речи ни о каком славянофильстве, утверждал философ-публицист. Всякая теория строится на объединяющей идее, а ее-то как раз и нет у славянофилов, мечтавших о единой славянской цивилизации. Она невозможна по самой простой причине: южные и западные славяне давно находятся под разлагающим влиянием европеизма, который полностью прошел цикл своего цивилизационного развития. Этот цикл равняется 1000–1100 годам и разделяется на три этапа: а) первоначальной простоты; б) цветущей сложности и в) вторичного смесительного упрощения. На этапе вторичного смесительного упрощения, схожего в определенном смысле с состоянием первоначальной простоты, выявляются признаки гниения, распада. Все теперь как бы уравнивается, впадает в однообразие: происходит «утрата прежних строгих морфологических очертаний» и намечается переход в «неорганическую нирвану»<sup>3</sup>. Применительно к обществам подобное состояние

<sup>1</sup> Там же. — С. 382.

<sup>2</sup> *Леонтьев К. Н.* Византизм и славянство // *Россия глазами русского: Чаадаев, Леонтьев, Соловьев.* — СПб.: Наука, 1991. — С. 218.

<sup>3</sup> Там же. — С. 239.

Леонтьев называл демократией, которая, как он с откровенной неприязнью констатировал, и стала образом жизни Запада.

*«Итак, вся Европа с XVIII столетия уравнивается постепенно, смешивается вторично. Она была проста и смешанна до IX века: она хочет быть опять смешанна в XIX веке. Она прожила 1000 лет! Она не хочет более морфологии! Она стремится посредством этого смешения к идеалу однообразной простоты и, не дойдя до него еще далеко, должна будет пасть и уступить место другим!»<sup>1</sup>*

Хуже всего, однако, то, что Европа не только сама «поверила в демократию, в смешение, в уравнение, как в идеал самого государства», но и увлекла в свою веру славянские народы, заразив их бактериями прогрессизма и космополитизма. Поэтому для России они представляют «неизбежное политическое зло», и союз с ними способен только усилить «разрушительное действие либерального европеизма» на русское общество. Отсюда ясно, что сила России, по Леонтьеву, не в панславизме, а в византизме, который, на его взгляд, всегда служил «надежным якорем нашего охранения». Поэтому «тот, кто потрясает авторитет византизма, подкапывается сам, быть может, и не понимая того, под основы русского государства»<sup>2</sup>. На византизме держится вся мощь России: он «организовал нас», проник «в самые недра нашего общественного организма»<sup>3</sup>. Ему чужды всякие иллюзии о Царстве Божьем на земле, об эвдемонизме и всеобщем равенстве. Все, чем держится византизм, — это самодержавие в государстве и православие в религии. И надо, чтобы все это оставалось неизменным, чтобы дальнейшая жизнь привела общество к меньшей подвижности, способной притушить смешение, ассимиляцию. Для этого Леонтьев не прочь был «подморозить Россию», не дать ей подменить веру на конституцию<sup>4</sup>. Он разрушал

<sup>1</sup> Там же. — С. 266.

<sup>2</sup> Там же. — С. 215.

<sup>3</sup> Там же. — С. 198.

<sup>4</sup> «Христианство, — утверждал он, — обязывает человека жертвовать во многих случаях позвней истории для торжества веры истинной, но никак не для торжества безбожного благоустройства миллионов людей». — *Леонтьев К. Н. Кто правее? Письма к Владимиру Сергеевичу Соловьеву // Наш современник. 1991. № 12. — С. 173.*



славянофильство изнутри, оставляя из него только православие, чуждое не только жизнерадостности и энергии, но и всякого философствования, хотя бы в пределах религиозного откровения, как того требовали славянофилы.

*«Я опасюсь для будущего России, — писал он в одном из своих писем, — чистой оригинальной и гениальной философии... Пошли, Господи, нам, русским, такую метафизику, такую психологию, этику, которые будут приводить просто-напросто к Никейскому символу веры, к старчеству, к постам и молебнам»<sup>1</sup>.*

Выступая за всемерную поддержку «христианства монахов и мужиков, просвирен и прежних набожных дворян», Леонтьев доходил до крайнего консерватизма, провозглашая, что для России основание одного монастыря полезней учреждения двух университетов и сотни реальных училищ. Совершенно естественно, что византизм представлялся ему самой полной и действенной альтернативой славянофильскому идеалу равенства народа и власти в системе государственных отношений.

#### 4. Словология

1. *Общие принципы словологии.* Составной частью мировоззрения славянофильства выступает словология — философия языка.

В литературе высказывалось мнение, будто русская философия не интересовалась теорией познания, отодвигала ее «на второстепенное место»<sup>2</sup>. Эта позиция обуславливалась ошибочным отождествлением теории познания с гносеологией, которая и впрямь не особенно привлекала отечественных мыслителей. Для них гносеология была лишена творческого момента, поскольку она замыкала познание в пределах ума, т. е. брала его не в аспекте существования, а исключительно в аспекте логики, рациональности. Русские мыслители были убеждены, что «не гносеология дает бытие познанию, а наличность, факт и объективная возможность истинного познания

<sup>1</sup> Леонтьев К. Н. Письма к В. В. Розанову. — London, 1981. — С. 81.

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

дает бытие гносеологии»<sup>1</sup>. Гносеология оказывалась вторичной, воплощая чистое *ratio*, безотносительно к реальной действительности.

Между тем русская философия предпочитала иметь дело с самим бытием или, по крайней мере, с тем, что входит в познание как непосредственное бытие. Таковым для нее выступало *слово*, которое и определяло содержание познавательной деятельности. Слово составляло важнейшую часть души. Оно воспринималось в качестве символа, знака, имеющего телесное и смысловое воплощение. В нем бытие обретает смысл, а смысл получает бытийное оплотнение. Слово принадлежит сразу двум мирам — сознанию и космосу. Поэтому оно энергично и космично. Познание совершается в слове и через слово. Всякая саморефлексия представляет собой разворачивание внутренней и внешней речи. Все русские мыслители признавали примат слова над мыслью. Мысль неотделима от слова. Через слово она срастается с бытием, обретая свою истинность и ценность. Таким образом, теория познания в русской философии развивалась не в форме гносеологии, а в форме словологии.

Соответственно, русская философия, как уже отмечалось выше, выработала иной тип рациональности, нежели западноевропейская философия. Там познавательный процесс осуществлялся преимущественно на силлогистической основе; здесь, напротив, первостепенное значение имела аллегорическая, или символическая, методология. Силлогизм приводил к обособлению познания от мира, создавая особую «философию ума», главной задачей которой было не размышление о сущем, не постижение основных начал и принципов бытия, а установление общепринятых критериев для достижения соглашения. В этом кроется причина общего кризиса западноевропейского рационализма, отмеченная еще славянофилами.

Иное дело аллегореза. Беря слово в разрезе бытия, она тем самым *оразумливает* природу. Совершается объективация разума; последний перестает быть только свойством человеческой субъективности. Мир обретает полноту, возвращая в свое лоно человека. Это своеобразие русской философии не подлежит сомнению. «Вся новейшая философия, кроме философии Лейбница, — писал С. Н. Булгаков, — прошла мимо языка, можно сказать, не заметив проблемы слова. Ни Кант, ни Фихте, ни Гегель не заметили языка и потому не-

<sup>1</sup> Эрн В. Ф. Гносеология В. С. Соловьева // Сборник статей о В. Соловьеве. — Брюссель, 1994. — С. 191.

однократно являлись жертвой этого неведения»<sup>1</sup>. Русская философия создала словологию — особое направление в теории познания, равное по значению гносеологии — учению о знании.

В русской словологии можно выделить три самостоятельных, хотя и взаимосвязанных, течения: а) *формалистическое*, непосредственно связанное со славянофильством; б) *психологическое*, представленное харьковской школой лингвистов во главе с А. А. Потемной, и в) *онтологическое*, возникшее в рамках философии «русского духовного ренессанса» начала XX в.

2. *Формалистическое направление*. Его основателем был К. С. Аксаков, о котором уже говорилось ранее. Он исходил из объективации слова, подчеркивая его реальное, пространственное бытие. Согласно его концепции, все существует в пространстве и времени. Любое явление в форме пространства предстает как предмет, в форме времени — как действие. К разряду явлений мира относится и слово: в предметном плане оно есть имя, в плане действия — глагол. Слово опредмечивает мысль, *выступая ее формообразующим фактором*. Благодаря слову она также пребывает в пространстве и времени. Мысль формирует психику человека, его верования и убеждения. Но совершается это с помощью слова, которое всегда этнично, национально. Этим обуславливается самобытность, неповторимое своеобразие культуры и самосознания разных народов.

Развивая свой тезис, Аксаков особо останавливается на порядке слов в русском предложении, отмечая наличие здесь «полной, совершенной свободы». Но это отнюдь не подрывает логическую основу предложения, поскольку «смысл опирается на то слово, которое выдвигается первое, ставится впереди». А значит, «язык мыслит... сам в себе; но если мыслит, то логически». Оттого и возможность русской грамматики сопряжена с непосредственной соотнесенностью языка и мышления.

«В языке, — пишет он, — только то движение мысли важно для грамматики, которое получило языковое выражение; но все, что в языке получило выражение — уже непременно относится к логике»<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Булгаков С. Н. Философия имени. — СПб.: Наука, 1999. — С. 11.

<sup>2</sup> Аксаков К. С. Критический разбор «Опыта исторической грамматики русского языка» Ф. Буслыева // Аксаков К. С. Полное собрание сочинений: В 3 т. — М., 1875. Т. 2. — С. 536.

Однако мысль не всегда однозначно сцеплена с языком, исчерпывает себя в нем. Если бы это соответствовало действительности, то вряд ли было бы возможно совершенствование языка, развитие познания.

С понятием формы слова связано и отрицание Аксаковым грамматической категории времени у русских глаголов. По его мнению, русский глагол отличается от глаголов других языков тем, что он не знает прошедшего времени. Вместо глагольной формы прошедшего времени русский язык пользуется отглагольным прилагательным или причастием (*был* — *былой*; *служил* — *служилый*). Аналогичным образом обстоит дело с выражением будущего времени, поскольку форма глагола, употребляемая в данном случае, применяется и для выражения настоящего и прошедшего времени. В качестве примера приводится предложение: «*Всякий день проходил у нас однообразно: я подойду к его двери, стукну два раза; он отворит, скажет мне: здравствуй и потом пойдет вместе со мной*». Здесь, отмечает Аксаков, будущее время употребляется как прошедшее. С его точки зрения, «ни одна глагольная форма в нашем языке времени не означает»; «времени в русском глаголе вовсе нет»<sup>1</sup>.

Мнение это не было поддержано русскими грамматистами, в большинстве своем придерживающимся теории трех глагольных форм — прошедшего, настоящего и будущего. Между тем оно интересно в философском отношении. Коль скоро глагол выражает действие, а действие разворачивается в пространстве, существующем безотносительно к времени, то, следовательно, пространство вообще есть целостное бытие, всегда себе равное и неизменное. Следовательно, глагол служит *вневременным* выражением этой вечно

---

<sup>1</sup> Цит. по: Березин Ф. М. История русского языкознания. — М.: Высшая школа, 1979. — С. 116. — Примечательно, что русская литература в призывке доставляет нам примеры, подтверждающие истинность лингвистических наблюдений Аксакова. Взять хотя бы исторический роман Николая Полевого «Клятва при гробе Господнем», вышедший в 1832 г. Вот несколько фраз из этого произведения: «В праздники веселился у него весь Новгород... И тут бывало такое разгулье, что не только хозяин яств и питья не жалеет, понг все вином да медом, но еще мешками кидает в народ серебряные деньги»; «С товарищами бывало у него еще хуже: то и дело заводит он их в такие проказы, что нянюшки дядьки осипнут кричавши, а все толку нет». — Полевой Н. А. Клятва при гробе Господнем. — М.: Профиздат, 1992. — С. 167, 171.

тождественной себе объективной реальности. Очевидна близость Аксакова к мировоззренческим позициям философии русского Просвещения.

3. *Психологическое направление.* Аксаковское учение о форме слова было воспринято Александром Афанасьевичем Потембиной (1835–1891), создателем психологического направления в русской философии языка.

Потембиня расширил изучение структуры слова, связав его с психологическими законами обыденного и художественного мышления. Вслед за немецким ученым Вильгельмом Гумбольдом он рассматривал слово не только как средство выражения мысли, но и как некий психологический образ, определяющий процесс понимания. Он устанавливает две группы условий, способствующих созданию языка. Прежде всего, это внутреннее психологическое состояние каждого отдельного индивидуального сознания. Оно характеризуется тем, что в нем постепенно уменьшается потребность непосредственного отражения чувств в звуках и одновременно возникает иного рода связь звука и представления. В описании Потембини данный процесс выглядит так: сперва звук, издаваемый человеком, воспринимается им самим, затем образ звука, т. е. слово, сочетаясь с воспринимаемым предметом, ассоциируется с ним. При новом восприятии предмета или при воспоминании о нем «повторится и образ звука, и уже вслед за этим (а не непосредственно, как при чисто рефлексивных движениях) проявится самый звук»<sup>1</sup>, т. е. конкретное слово.

Но слово — это и социальный продукт, оно только в устах другого делается доступным пониманию. Согласно Потембине, ассоциация восприятий предмета и звука внутри одного сознания еще не дает понимания, ибо вообще может даже не замечаться человеком. Чтобы слово было понято, звук должен предшествовать мысли. Только при такой «перестановке» слово может стать средством коммуникации, общения людей в обществе.

*«Слушающий понимает не один свой звук, — отмечает он, — а вместе и чужой. Однако при этом субъективное содержание мысли говорящего и мысли понимающего столь существенно различно, что речь может идти о совершенно разных*

<sup>1</sup> Потембиня А. А. Мысль и язык. — Харьков, 1926. — С. 75.

представлениях. Мысли говорящего и понимающего сходятся между собой лишь благодаря слову»<sup>1</sup>.

Процесс понимания Потебня сравнивает с возгоранием одной свечи от другой: пламя свечи, от которой зажигаются другие свечи, не дробится; в каждой свече воспламеняются свои газы. Так и при понимании мысль говорящего не передается слушающему, но последний, понимая слово, создает собственную мысль, занимающую в системе, установленной языком, место, сходное с местом мысли говорящего. Таково понимание и письменной речи.

Итак, слово обладает не только внешней формой (звук, значение), но и внутренней, связанной с представлением, пониманием. Внутренняя форма слова относится к разряду подвижных элементов языка, в отличие от элементов внешней формы, обладающих устойчивостью и постоянством. По этой причине Потебня отрицал синонимии слов в языке, доказывая, что каждое слово имеет только одно значение. Подвижность, расплывчатость представлений проистекает из самой специфики понятия как абстрагирующей способности мышления. Поэтому представление текуче, разрывает пределы и границы слова, никогда не отождествляясь до конца со своей внешней формой. Адекватно оно выражается только в речи, состоящей из предложения или совокупности предложений.

Предложение разделяется на части речи, среди которых главную смысловую (понятийную) нагрузку несут имя существительное и глагол. С учетом этого выделяются два основных способа мышления: *именной* и *глагольный*. Имя существительное обозначает признак «вполне законченный», т. е. выразившийся в чем-то определенном для мысли и без помощи другого слова. Это своего рода понятийная отвлеченность, наиболее *объективная* для индивидуального сознания. Именной строй мышления как раз и состоит из одних названий отвлеченностей, и потому именно он сформировал первоначальное, древнее познавательное отношение человека к миру. Глагол, напротив, противопоставит имени, причем, по теории Потебни, в русском языке «к нашему времени увеличивается противоположность имени и глагола». Объясняется это наличием субъективного момента в глаголе, благодаря чему он не просто обобщает действие, но и выказывает отношение к действующему лицу. Тем самым глагол выступает одновременно и в роли сказуемого, т. е. изображает признак

<sup>1</sup> Потебня А. А. Из записок по теории словесности. — Харьков, 1905. — С. 27.

во время его возникновения от действующего лица. Поэтому глагольный строй мышления пропитан психологизмом, составляющим отличительную черту новоевропейской познавательной практики.

Психологическое направление в русской словологии получило широкое признание в отечественной гуманитаристике. Многочисленные ученики Потебни составили так называемую «харьковскую школу» философской лингвистики, развивая и популяризируя в журнале «Вопросы теории и психологии творчества» идеи своего выдающегося учителя.

4. *Онтологическое направление.* Начало этому направлению было положено богословскими спорами об имени Божьем в русских монастырях на Афоне. Поводом к ним послужила книга схимонаха Илариона «На горах Кавказа», вышедшая в 1907 г. В ней автор, обобщая мистический опыт «умного делания», или Иисусовой молитвы<sup>1</sup>, сформулировал ключевую посылку имяславчества: «В имени Божием присутствует сам Бог — всем своим существом и всеми своими бесконечными свойствами»<sup>2</sup>.

Имяславческий номинализм привлек многих русских религиозных мыслителей эпохи «духовного ренессанса» начала XX в., в частности, П. А. Флоренского и А. Ф. Лосева, видевших в нем «серьезную школу и религии, и философии»<sup>3</sup>. Однако создателем онтологического направления в русском словологии был *Сергей Николаевич Булгаков* (1871–1944), прославившийся в свое время «переходом от марксизма к идеализму», а позже попыткой «софиологической» экзегезы православного тринитаризма<sup>4</sup>.

Приняв тезис имяславцев «Имя Божие есть Бог», но не удовлетворившись его мистическим истолкованием, Булгаков попытался

<sup>1</sup> Формула этой молитвы звучит так: «Господи Иисусе Христе, Сыне Божий, помилуй мя, грешного».

<sup>2</sup> *Иларион, схимонах.* На горах Кавказа. Беседа двух старцев пустынножителей о внутреннем соединении с Господом наших сердец чрез молитву Иисус Христову, или Духовная деятельность современных пустынножителей. — СПб.: Воскресение, 1998. — С. 57.

<sup>3</sup> *Лосев А. Ф.* Школа имяславия // *Лосев А. Ф.* Личность и Абсолют. — М.: Мысль, 1999. — С. 242. Полный свод материалов по имяславчеству содержится в издании «Забывшие страницы русского имяславчества. Сборник документов по афонским событиям 1910–1913 гг. и движению имяславия в 1910–1918 гг. М.: Паломник, 2001.

<sup>4</sup> См. об этом: *Лосский В. Н.* Спор о Софии. Статьи разных лет. — М.: Изд-во Свято-Владимирского братства, 1996.

подвести под него философский фундамент. С этой целью он берет слово как таковое, желая понять, что «делает слово словом, в чем его естество, *eidos* при всяком положении вещей, во всяком языке, во всякую эпоху, при всяком употреблении»<sup>1</sup>. Никто до него подобной задачи не ставил, и в этом он вполне оригинален и на голову выше современных ему западных лингвистических философов.

Булгаков относит слово к основным, непосредственным и первичным восприятиям человеческого сознания. Оно для него то же, что мысль: человек мыслит в словах и говорит мысль. Неразрывность слова и мысли, их слиянность, невозможность отмыслить мысль от слова и слово от мысли позволяет, с его точки зрения, утверждать, что слово-мысль, или мысль-слово, находится в его обладании человека ранее всякого конкретного восприятия. Это и есть та первичная идея слова, воплощающая соответствующее качество бытия, простое и далее неразложимое. Бытийность слова «не доказывается, а показывается», т. е. это является аксиомой, вся сила убедительности которой «лишь в демонстрации, в прямой очевидности». Обосновав на примере слова наличие в познании недоказуемых пластов, Булгаков отказывается от всякой безусловной рациональности, подведения знаний под неизменные понятийные формулы. Для него знание является знанием и помимо всякого *ratio*, доказательства; но никакое знание, никакая мысль не может утвердиться в человеческом сознании вне слиянности, тождественности со словом.

«Слово не есть лишь орудие мысли, — подчеркивает Булгаков, — как говорят часто, но и сама мысль, и мысль не есть только предмет или содержание слова, но и само слово»<sup>2</sup>.

Это первая и главная онтологическая характеристика слова. Все, относящееся к сущности (а именно таково слово), принимается как бытие, которое самоочевидно, самодостойно для сознания, но недоступно, непроницаемо для всецелого, ни в чем не сомневающегося знания.

Единственное, что в онтологии слова дано как реальность, а стало быть, подлежит ведению, — это его форма. Может показаться, что Булгаков идет в русле тех же идей, что и формалисты и «психологи». Однако это не так: онтология Булгакова исключает как

<sup>1</sup> Булгаков С. Н. Философия имени. — С. 9.

<sup>2</sup> Там же. — С. 28.



социализацию, так и психологизацию словесных форм самих по себе. Форма есть прежде всего звуковая масса, тело слова, *soma*. Через форму слова мы срастаемся с миром, уясняем наше сходство с тем, что находится вне нас, возвращаемся в первоизданность бытия. Быть телесным для слова означает реальную осуществленность — посредством органов речи, через письмо или жесты. Согласно Булгакову, как форма слово есть нечто воплощенное, принадлежащее природному, материальному миру, вписанное в него, запечатленное и запечатлеваемое в нем. Оно такой же предмет внешнего мира, как стол, дерево, чернила. В телесности, космичности слова философ видит «онтологические клещи», при помощи которых наше сознание сцепляется с бытийностью космоса.

Но космическая природа слова не должна заслонять от нас и другое его свойство — антропологичность. Слово принадлежит не только реальному миру, но еще входит в сферу сознания, где оно вспыхивает, обретает смысл, сочетая в единстве «голоса вселенной» и ответное человеческое «именование вещей».

*«Словам учит человека не антропоморфизированный Бог, — констатирует Булгаков, — но Богом созданный мир, онтологическим центром коего является человек, к нему протянуты и в нем звучат струны всего мирознания»<sup>1</sup>.*

Эти две ипостаси слова — космичность и антропологичность — обуславливают в целом его символическое значение. Слово как символ концентрирует в себе все загадочное, трудное для мысли и волнующее для сердца сращение идеального и реального. Вследствие этого философия слова органично включается в состав символического мировоззрения, которое всегда больше, чем просто философское учение, образуя «целое жизнеощущение, опыт»<sup>2</sup>. Значение слова-символа раскрывается только в речи, «в живом и непрестанно текущем контексте слов, смыслов и речений», т. е. в грамматическом предложении. Соответственно, первичным актом мышления и познания выступает различение частей речи, прежде всего имени существительного и глагола. Имя существительное означает не только качество, но и существование этого качества, не только идею, но и определенность этой идеи. В нем воплощается онтологическая

<sup>1</sup> Там же. — С. 49.

<sup>2</sup> Там же. — С. 38.

основа слова, выражающаяся в формуле: *это есть*. Есть то, о чем говорится. В имени существительном «всякая мысль, всякое высказывание приурочивается к точке бытия, получает бытийственный характер»<sup>1</sup>. Поэтому, замечает Булгаков, имя Божие есть Бог. Что касается глагола, то его роль в предложении (высказывании) определяется непосредственной соотнесенностью с сознанием, благодаря чему становится возможным выявление субъективного момента в онтологической структуре языка. Анализ этого субъективного момента составляет предмет гносеологии. Таким образом, Булгаков включает гносеологию в общую систему онтологии, которая вместе со словологией образует целостную, но вместе с тем иерархизированную теорию познания.

## 5. ЗАПАДНИЧЕСКИЙ ЛИБЕРАЛИЗМ И ФИЛОСОФИЯ ИСТОРИИ

1. *Обоснование идеала западничества.* XVIII век — век русского Просвещения, — выявил не только наклонность к радикалистским тенденциям, но и всемерно способствовал оформлению традиции русского либерализма.

Русский либерализм претворил в своей сущности идеалы западничества, вдохновлявшие «лишних людей» 30–40-х гг. XIX в. «Скиталец по Европе, чужой дома», — так характеризовал их Герцен. Отвергнув историческое прошлое России, они с особенной силой возвысили значение личности, связав это с европеизацией русской жизни.

В числе виднейших идеологов этого идейного движения выступил *Константин Дмитриевич Кавелин* (1818–1885), автор таких широко известных работ, как «Взгляд на юридический быт древней России», «Мысли и заметки по русской истории», а также философских трактатов по этике и психологии. В юности его домашним учителем был Белинский, которого он «боготворил» до конца своей дней<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Там же. — С. 74.

<sup>2</sup> «Его влияние, — писал он, — поставило много честных и честно думающих людей на Руси. Многие, побывавши под сильным влиянием, сделали меньше гадостей, чем могли бы сделать по естественному влечению». — *Кавелин К. Д.* Воспоминания о В. Г. Белинском // *Кавелин К. Д.* Наш умственный строй. Статьи по философии русской истории и культуры. — М.: Правда, 1989. — С. 266.

С точки зрения Кавелина, Запад изначально шел по пути выдвижения личности, чего не знала древняя Россия. Русские славяне веками сохраняли чисто семейный, родственный быт, не допускавший какой бы то ни было «самости» индивида. Оттого они не могли воспитать в себе «чувства osobности, сосредоточенности, которое заставляет человека проводить резкую грань между собою и другими и всегда и во всем отличать себя от других»<sup>1</sup>. Лишь со времени Петра зарождается у нас сознание личности, положившей начало сближению России и Европы. Свои взгляды Кавелин резюмирует в следующем тезисе:

*«Там человек давно живет и много жил, хотя и под односторонними историческими формами; у нас он вовсе не жил и только что начал жить с XVIII века. Итак, вся разница только в предыдущих исторических данных, но цель, задача, стремления, дальнейший путь один»<sup>2</sup>.*

Для него, как видно, существенно не просто вхождение России в цивилизованное пространство Европы, но именно внутреннее родство тех начал, которые выработались в западной и русской истории. Не случайно его иногда называли «отъявленным славянофилом»; но это только потому, что он никогда не был «узким западником» (А. Ф. Кони).

2. *Методология исторического познания.* Выставленное Кавелиным сопоставление России и Европы вовлекло либеральную историографию в обсуждение проблем философии истории, причем делось это под углом зрения критики славянофильства. Так, например, Тимофей Николаевич Грановский (1813–1855), специалист в области западного средневековья, характеризуя «русское воззрение», с осуждением писал одному из своих корреспондентов: «Ты не можешь себе вообразить, какая у этих людей философия. Главные их положения: Запад сгнил, от него уже не может быть ничего; русская история испорчена Петром. Мы оторваны искусственно от родного исторического основания и живем наудачу»<sup>3</sup>.

По мнению Грановского, понимание современности невозможно без ясного представления о смысле всемирной истории. Между тем,

<sup>1</sup> Кавелин К. Д. Взгляд на юридический быт древней России // Там же. — С. 22.

<sup>2</sup> Там же. — С. 66.

<sup>3</sup> Грановский Т. Н. Письмо к Н. В. Станкевичу // Грановский Т. Н. Переписка: В 2 т. — М., 1897. Т. 2. — С. 369.

это представление возникает «не на всякой почве и не при всяких условиях». Оно может зародиться лишь при условии, если в обществе выработано «высшее сознание личности всего человечества». А это не так-то просто, если судить по античным временам. Ведь ни грекам, ни римлянам не удалось преодолеть «одностороннего воззрения» на историю, поскольку им было свойственно «преобладание национальности и отсутствие идеи о братстве всех народов». Но все переменилось в средние века, когда старые национальные религии сменились новоявившимся христианством.

*«Оторванные от родной почвы божества древнего мира, — пишет Грановский, — потеряли всякое значение; их место было там, где создала их народная потребность; они оторвались от родины и не пристали к Риму. Совсем другое в среднем мире: здесь одна религия, соединяющая все человечество в одно великое братство, обещающая ему единую будущность... Эта общность религии, принятой западными народами, условила возможность единой европейской цивилизации»<sup>1</sup>.*

Таким образом, христианство сплотило западные народы, пробудило в них сознание единства человеческой истории. Одновременно с этим Грановский выдвигает идею о глубокой соотнесенности, неразсторжимости природных и общественных закономерностей, подкрепляя данный тезис философией тождества Шеллинга, которая, по его словам, «показывает, что во всей природе, как в мире видимом, так и в мире духовном, стоят одни неизменные законы, что дух человеческий подлежит тому же закону, какому и неодушевленный предмет»<sup>2</sup>. Тем самым усиливалось значение природного, географического фактора как объективного критерия в построении философии истории.

3. *История в контексте теории географического детерминизма.* Большую роль отводит географическому фактору *Сергей Михайлович Соловьев* (1820–1879), выдающийся ученый, создатель знаменитой двадцатидевятитомной «Истории России с древнейших времен». Он исходил из различия Западной и Восточной Европы, подержки

<sup>1</sup> Грановский Т.Н. Лекции по истории позднего средневековья. — М.: Наука, 1971. — С. 30.

<sup>2</sup> Грановский Т.Н. Лекции по истории Средневековья. — М.: Наука, 1986. — С. 311.

вая, что «природа для Западной Европы, для ее народа была мать; для Восточной, для народов, которым суждено было здесь действовать, — мачеха»<sup>1</sup>. В первом случае она дала все средства, необходимые для развития цивилизации, во втором — основала постоянную угрозу для вражеских вторжений и завоеваний вследствие равнинного характера своего пространства. На нем-то и разместилась Россия, история которой открывается «богатырским или героическим периодом»<sup>2</sup>. Главное положение тогда занимали князь и его дружина. Их заботой было объединение разрозненных славянских племен в единое государство. Сперва надо было одолеть враждебную степь. Успеха добилась Московская Русь, но она сразу оказалась лицом к лицу с западными соседями, повергшими ее в новые испытания. Понесенные ею поражения побудили русских правителей «позаимствовать у них то, чем они явились сильнее», т. е. знания, искусства.

*«Отсюда с царствования Иоанна IV, — отмечает Соловьев, — именно с того царствования, когда над Востоком было получено окончательное торжество, но когда могущественный царь, покоритель Казани и Астрахани, обратив свое оружие на запад, потерпел страшные неудачи, — с этого самого царствования мысль о необходимости сближения с Западом, о необходимости добыть моря и учиться у поморских народов становится господствующею мыслью правительства и лучших русских людей»<sup>3</sup>.*

Следовательно, вопрос о повороте России на новый путь был решен задолго до Петра, и царь-реформатор лишь довершил дело, начатое его предшественниками. Ввиду этого, полагает Соловьев, нельзя говорить о разрушении древнерусского быта, представляя европеизацию чем-то совершенно чуждым духу и обычаям наших предков. Просто совершался естественный прогресс, состоящий в движении от простоты и однообразия устройства жизни к ее разнообразию и сложности. Таков именно закон исторического развития народов и государств, совпадающий с общим законом развития природы.

<sup>1</sup> Соловьев С. М. История России с древнейших времен: В 18 кн. — М.: Мысль, 1991. Кн. VII. — С. 8.

<sup>2</sup> Там же. — С. 11.

<sup>3</sup> Там же. — С. 109.

«Действительно, сходство поразительное, законы одни и те же»<sup>1</sup>, — утверждал историк, солидаризируясь в этом вопросе с Грановским.

Понятно, что Соловьев не мог обойти критикой «новых буддистов» — славянофилов, для которых была неприемлема сама мысль о сходстве процессов развития России и Европы уже с «иоанновских времен». Им казалось, что особенность древней Руси заключалась не в провозглашаемом западниками постоянном стремлении правительства добиться скорейшей централизации власти, по образцу европейских государств, а как раз в нежелании самого народа «принимать участие в уничтожении уделов»<sup>2</sup>, сохраняя верность вечевой традиции и своей православной вере, проникнутой благостью и смирением. В самом деле, писал К. С. Аксаков, как может вдохновляться красотой и блеском западной цивилизации народ, который «постоянно сознает себя греховным и недостойным и смиряется, молясь, перед Богом»<sup>3</sup>. Отказывая западникам в праве называться истинными патриотами, славянофилы жаловались, что цивилизация, содействуя общению народов, сглаживает народные черты, делает образованного немца похожим на француза, на англичанина.

*«Новые буддисты никак не могут понять, — отвечал на это Соловьев, — что по общему непреложному закону развития люди низших слоев общества, в которых, по их мнению, сохраняется истинный народный дух, по всем понятиям, обычаям, поверьям, гораздо сходнее с подобными себе у других народов, нежели члены образованного общества в разных народах, и народный дух, следовательно, обитает по преимуществу в образованных классах общества, ибо здесь высшая, духовная область, область сознания»<sup>4</sup>.*

Согласно воззрениям Соловьева, прогресс в общественных отношениях возможен лишь на почве цивилизации, сущность которой заключается в постепенном возвышении значения отдельного лица, внушении ему сознания его нравственных сил, обязанности

<sup>1</sup> Соловьев С. М. Исторические письма // Соловьев С. М. Избранные труды. Записки. — М.: Изд-во Москов. ун-та, 1983. — С. 181.

<sup>2</sup> Аксаков К. С. По поводу VI тома История России г. Соловьева // Аксаков К. С. Полное собрание сочинений. Т. 1. — С. 148.

<sup>3</sup> Аксаков К. С. О русской истории // Там же. — С. 19.

<sup>4</sup> Соловьев С. М. Исторические письма. — С. 193.

их непрерывного развития. Цивилизация доводит до понимания того, что «идеал деятельности человека состоит не в страдательном только повиновении закону, но в свободном превышении закона, в предупреждении его требований»<sup>5</sup>. В этом он усматривал главный смысл философского осмысления истории человечества.

В русле указанных идей маститого ученого сформировались взгляды на философию истории виднейших его учеников — М. К. Бестужева-Рюмина, В. О. Ключевского, Н. И. Карсева.

4. *Виды исторических исследований.* Имя *Константина Николаевича Бестужева-Рюмина* (1829–1897) в основном известно по учрежденным им Высшим женским курсам в Петербурге, получившим название «Бестужевских». Однако не менее прославился он и как историк, благодаря многочисленным трудам по разным отраслям исторического знания. По характеру своих воззрений он был скорее эмпириком; его больше привлекали факты, нежели теоретические обобщения. Это он мотивировал тем, что всякая теория в том или ином отношении всегда быстро устаревает, ибо начала, положенные в ее основание, рано или поздно перестают соответствовать новым фактам. «Тогда теоретическое направление, — отмечает историк, — уходит на второй план: общая мысль до тех пор ясная, тускнеет, и снова начинается кропотливая, подготовительная работа». С этой точки зрения, теоретическое обобщение служит лишь «удобной остановкой для мысли, теряющейся в многообразии фактов»<sup>6</sup>.

В связи со сказанным Бестужев-Рюмин выделяет четыре вида исторических исследований: *художественный, субъективный, философский и научный*. Художественный подход к истории, на его взгляд, весьма удобен в плане изображения характеров и событий прошлого, т. е. того, что часто сменяется, и оставляет без внимания все постоянное — учреждения, верования, быт, вследствие чего создается ложная перспектива исторического развития. В прямой связи с художественной историей (иногда даже сливаясь с ней) находится история субъективная: в ней все обуславливается волей историка, а потому не берется в расчет ни различие эпох, ни различие характеров исторических деятелей. Критически оценивает Бестужев-Рюмин и философский метод в применении к истории. Так, разбирая

<sup>5</sup> Там же. — С. 183.

<sup>6</sup> *Бестужев-Рюмин К. Н.* Карамзин как историк // *Бестужев-Рюмин К. Н.* Биография и характеристики. — СПб., 1882. — С. 223.

соответствующие идеи Гегеля, Вико и Шеллинга, он приходит к выводу, что «все подобные попытки, несмотря на все их значение в умственном развитии, состоящее в возбуждении деятельности мысли, — несостоятельны, и несостоятельность их сказывается скоро»<sup>1</sup>. Соответственно, единственным верным способом воссоздания реального исторического процесса остается научный метод, основанный на строгом и всестороннем изучении источников, а также критическом разборе имеющихся мнений, особенно спорных<sup>2</sup>.

Фактически свой научный метод Бестужев-Рюмин сводит к источнико-библиографическому, подчеркивая вместе с тем, что его истинность возрастает по мере изучения исторического процесса в масштабе «целой жизни человечества», с опорой на весь комплекс современных знаний — как естественных, так и гуманитарных.

*«Все науки, — пишет он, — имеют, несомненно, связь с историей, все более или менее в ней сосредоточиваются. Все, что имеет влияние на человека в физическом отношении, имеет влияние и на развитие человека, на все проявления его жизни, словом, имеет влияние на его историю. Таким образом, история стоит посреди наук»<sup>3</sup>.*

Совершенно очевидно, что философско-исторические воззрения Бестужева-Рюмина вобрали в себя каноны контовского позитивизма, распространившегося в русском обществе в 50–60-е годы XIX в., взамен гегельянства, господствовавшего в предыдущие десятилетия.

**5. История общая и история местная.** Линию своего учителя на выделение географического фактора, природы в качестве главного условия развития исторической жизни продолжил *Василий*

<sup>1</sup> *Бестужев-Рюмин К. Н.* Вступительная лекция в курс русской истории, читанная в Санкт-Петербургском университете 2 сентября 1865 г. // *Отечественные записки.* 1865. № 1.9. — С. 251.

<sup>2</sup> «Надо же знать, — писал он, — что уже сделано, познакомиться хотя с главными трудами и воззрениями, существующими в нашей науке. Здесь мы помянем добрым словом благородные и добросовестные труды, заметим и ошибки: знать ошибки, в которые впадали труженики добросовестные, чрезвычайно полезно». — Там же. — С. 254.

<sup>3</sup> Цит. по: *Киреева Р. А.* К. Н. Бестужев-Рюмин и историческая наука второй половины XIX в. — М.: Наука, 1990. — С. 116.



Осинович Ключевский (1841–1911), один из знаменитейших представителей отечественной историографии.

*«Человек поминутно и попеременно, — писал он в своем "Курсе русской истории", — то приспосабливается к окружающей его природе, к ее силам и способам действия, то их приспосабливает к себе самому, к своим потребностям, от которых не может или не хочет отказаться, и на этой двусторонней борьбе с самим собой и с природой вырабатывает свою сообразительность и свой характер, энергию, понятия, чувства и стремления, а частью и свои отношения к другим людям»<sup>1</sup>.*

В зависимости от специфики географических условий Ключевский проводил водораздел между общей историей и историей местной. Общая история охватывает деятельность всего человечества, местная же исследует исторические события, связанные с жизнью отдельных народов и стран. Теоретической опорой общей истории служит соответствующая философская теория, наподобие гегельянства. Местная же история руководствуется преимущественно социологическим методом, превращаясь в конечном счете в историческую социологию. Предмет исторической социологии — отношения между обществом и государством, причем приоритет здесь принадлежит обществу. Ключевский считал, что возникновение государства не было прогрессом ни в социальном, ни в нравственном смысле, хотя и признает, что оно явилось «плодом очень насущных потребностей общества». Главная причина кроется в низком уровне порожденной государством политической морали, по сравнению с общественной моралью. Политическая мораль бесконечно разнообразится «по времени и месту», не образуя никаких общезначимых нравственных ценностей, тогда как общественная мораль «устояла почти в одинаковом виде от первого грешника до последнего, от Адама до Наполеона III или Бисмарка»<sup>2</sup>.

Устойчивость общественной морали обуславливается ее сращенностью с природой, дающей прочные элементы для сложения пси-

<sup>1</sup> Ключевский В. О. Курс русской истории // Ключевский В. О. Сочинения: В 9 т. — М.: Мысль, 1987. Т. 1. — С. 78–79.

<sup>2</sup> Ключевский В. О. Письма. Дневники. Афоризмы и мысли об истории. — М.: Наука, 1968. — С. 246.

хологии и характера народа. Так, говоря об отличительных чертах великоросса, Ключевский замечает: они столь же своенравны, как и отразившаяся в них природа.

*«В одном уверен великоросс — что надобно дорожить рабочим днем, что природа отпускает ему мало удобного времени для земледельческого труда... Это заставляет великорусского крестьянина спешить усиленно работать, чтобы сделать много в короткое время... Ни один народ в Европе не способен к такому напряжению труда на короткое время, какое может развить великоросс; но и нигде в Европе, кажется, не найдем такой непривычки к ровному, умеренному и размеренному труду, как в той же Великороссии»<sup>1</sup>.*

Влияние Соловьева здесь очевидно; но вряд ли можно согласиться с тем, что у Ключевского «нет личной, им построенной схемы», и что «его мышление не шло по линии научного обобщения», а было «художественно конкретное»<sup>2</sup>. На это можно возразить следующее. То, что Ключевский принимал соловьевский тезис о природе как предпосылке развития социальности, еще не означает, что он целиком находился в сфере влияния своего учителя. Напротив, они существенно расходились в понимании предмета исторической науки: Соловьев был историком-государственником, Ключевский — историком-«общественником»; Соловьев отдавал предпочтение официальным источникам, сохранившимся в архивах государственных учреждений и монастырей, Ключевский, напротив, рассматривал историю как раздел социологии, выдвигая при этом на первый план исследование общественных и духовных закономерностей. Естественно, это выходило за рамки чистого эмпиризма, столь характерного для методологии Соловьева, побуждая расширять приемы научного мышления за счет художественных обобщений, которыми так умело и так смело пользовался Ключевский. Он прекрасно сознавал роль интуиции, домысливания в процессе познания, которое никогда не ограничивается одними голыми фактами. Это он называл *логикой чувствования* и полагал ее необходимой частью логики мышления.

<sup>1</sup> Ключевский В. О. Курс русской истории // Ключевский В. О. Сочинения: В 9 т. — М.: Мысль, 1987. Т. 1. — С. 315.

<sup>2</sup> Нечкина М. В. Василий Осипович Ключевский. История жизни и творчества. — М.: Наука, 1974. — С. 31.

6. *История в контексте идеи прогресса.* Свою особую страницу в философию истории вписал Николай Иванович Кареев (1850–1931), третий выдающийся ученик Соловьева, автор фундаментальных трудов по западноевропейской истории<sup>1</sup>, а также по вопросам теории исторического знания.

По мнению Кареева, задача философии истории состоит вовсе не построении «плана хода истории из единого принципа», а в изображении ее эмпирической данности, обусловленной множеством причин, изображении, объединенном «историософической идеей тождества исторического процесса, ведущего к прогрессу»<sup>2</sup>. Разбирая разные приемы воссоздания исторической действительности, основанные на применении общих философских принципов, Кареев приходит к выводу, что «непосредственное влияние философии на историю было вредное»<sup>3</sup>. Так, критикуя Шеллинга за его утверждение, что предмет истории может определяться только с провиденциалистской точки зрения, он замечает: такой подход отрицает самую возможность непрерывного прогресса, ибо «Шеллинг создал свою особую, идеальную историю, в которой развивается не человек, не человечество, а Бог, или абсолютное»<sup>4</sup>. Схожие ошибки он находит и у Гегеля, который, по его словам, берет свои принципы из логики, и у Бокля, пытающегося объяснить все либо действием внешней природы, либо из одного умственного развития, и у Ренана, приписывающего все крупное в истории народов расовым отличиям. «Здесь нет, — признает Кареев, — необходимых условий научности», которая, на его взгляд, должна включать в себя всю «совокупность философии, занимающейся законами сущего», т. е., собственно, естествознание, а также и всю «совокупность психологии и социологии, занимающихся законами всех проявлений духовной и общественной жизни человечества»<sup>5</sup>.

История должна объяснять общее направление развития человечества, его основные тенденции, ставя во главу угла все безусловно

<sup>1</sup> Прежде всего, заслуживают упоминания такие исторические труды Кареева, как семитомная «История Западной Европы в Новое время» и трехтомная «История французской революции».

<sup>2</sup> Кареев Н. И. Основные вопросы философии истории. — СПб., 1897. — С. 65.

<sup>3</sup> Там же. — С. 67.

<sup>4</sup> Там же. — С. 70.

<sup>5</sup> Там же. — С. 74.

реальное, устремленное «вперед, к достижению пределов возможного развития духа и общества»<sup>1</sup>. Благодаря этой своей универсальности, философия истории должна быть историей национальной, государственной, экономической, юридической, общественной жизни, историей религии, философии, морали, науки, литературы, искусства, т. е. соединять в себе все частные исторические направления, но не в форме их простого сопоставления, а в живой и действительной их взаимосвязи<sup>2</sup>. Но это возможно лишь при условии, если за центр, около которого будут группироваться все элементы культуры, историк возьмет человеческую личность.

Индивидуум, поясняет свою мысль Кареев, — это и есть то единственное реальное существо, с которым имеет дело историк: сами по себе и для себя не существуют ни нации, ни государства, ни вообще какие бы то ни было организации и учреждения; все они получают свое значение лишь применительно к человеку, который поэтому и является главным критерием исторического прогресса.

*«Каждая эпоха, — замечает он, — представляет из себя целую совокупность явлений, и вполне значение ее в истории прогресса мы поймем лишь тогда, когда дадим ей всестороннюю характеристику, что возможно только, принимая в расчет, как жилось отдельным личностям в эту эпоху»<sup>3</sup>.*

Именно от действий каждой отдельной личности зависит мера проявления либо прогресса, либо регресса в истории. Это вызвано тем, что человек обладает свободой воли, позволяющей ему склоняться в поддержку тех тенденций жизни, которые в данный момент представляются ему наиболее приемлемыми. Оттого все и идет не по пути прямолинейного развития, а в виде колеблющейся эволюции, с вечными отклонениями то в сторону прогресса, то в сторону регресса. Тем самым оказывается невозможной какая-либо детерминация исторического процесса: личность вносит свои субъективные поправки в ход исторических событий. А стало быть, не существует никакой исторической закономерности, и все, что совершается в истории, пронизано субъективизмом и психологизмом преследующего свои цели конкретного индивида.

<sup>1</sup> Там же. — С. 78.

<sup>2</sup> См.: Там же. — С. 181.

<sup>3</sup> Там же. — С. 195–196.

Таким образом, Кареев, по существу, растворяет философию истории в субъективной социологии, видя в последней «понимание исторического процесса как взаимодействия личной деятельности, перерабатывающей культуру, и надорганической среды, которая развивается по своим законам психологического и социологического характера»<sup>1</sup>. Во всем этом сказалось влияние контовского позитивизма.

## 6. ФИЛОСОФИЯ В РУССКОЙ ЛИТЕРАТУРЕ

1. *Сближение философии с литературой.* Развитие антропологического начала в русской философии способствовало тому, что она начинает все тесней сближаться с русской литературой, входя в союз с такими ее направлениями, как сатирическое, натуралистическое и реалистическое. Их отличие обуславливалось прежде всего специфическим ракурсом видения действительности. Так, для сатирического направления главным было осмеяние обыденного, или, говоря другими словами, «алогизма обычного»<sup>2</sup>. Сатира всегда стремится не только обличить, но и противопоставить предмету обличения свой светлый, положительный идеал; например, невежеству — просвещение, глупости — разум, разврату — целомудрие и т. д. В этом кроется причина сращенности сатиры с утопией, занимающей так много места в русской сатирической литературе. Ничего подобного нет в натуралистическом направлении: оно еще всецело держится на почве сатиры, но прибавляет к своему методу исключительное изображение человека в его архаическом несовершенстве. Здесь пошлость так и остается пошлостью, низость — низостью, тупость — все той же тупостью. Натурализм удовлетворяется одним только смехом, рассчитывая, что этого вполне достаточно, чтобы подвести человека к нравственному обновлению. Преодолением ограниченности натурализма явилось реалистическое направление, берущее человека уже в полноте всех его духовных и психических качеств, с целью постижения реальной жизни как «всестороннего перепле-

<sup>1</sup> Кареев Н. И. Основы русской социологии. — СПб.: Изд-во Ивана Лимбаха, 1996. — С. 78.

<sup>2</sup> Горький А. М. В. И. Ленин // Горький А. М. Собрание сочинений: В 30 т. — М.: Художественная литература, 1952. Т. 17. — С. 16.

тения зависимостей всех от всех»<sup>1</sup>. Характеризуя сущность реализма, известный русский литературный критик А. В. Дружинин писал: «Довольствоваться обличением дурных сторон изображаемого смертного не есть еще *все* дело поэзии — нужно привязать этого смертного ко всем людям, сделать его занимательным, указать в нем человеческие и общие всем нам стороны»<sup>2</sup>. В этом отношении русская реалистическая литература явилась провозвестницей философского экзистенциализма, возникшего в отечественной философской мысли конца XIX – первой половины XX вв. и пробудившего аналогичные тенденции в современной западноевропейской философии.

2. *Сатирическое направление*. Русская сатира родилась в «политической колыбели»<sup>3</sup>, в тот именно момент, когда после смерти Петра I вновь возгорелась боярско-церковная оппозиция, жаждавшая пресечения политики европеизации России, прежде всего в сфере просвещения, развития научных знаний. Известно, с какой тайной радостью восприняли уход из жизни царя-реформатора в патриархальном дворянстве, которое сочло это освобождением от всяких стеснительных обязанностей, наложенных на них прежней властью, в том числе и от обязанности овладения школьной наукой.

а) Под сомнение была поставлена и сама необходимость существования созданной Петром Академии наук. Как сокрушался знаменитый сатирический поэт *Антиох Дмитриевич Кантемир* (1708–1744), все думали, что «учения тамо будут главны», а на деле вышли только «палаты славны». И он был первым, кто выставил на осмеяние разные типы «хулящих учения».

Вот один из его «героев» — Критон, человек церковного звания, «с четками в руках ворчит и вздыхает»:

*Приходит в безбожие, кто над книгой тает...  
Дети наши, что пред тем тихи и покорны  
Праотеческим или следом к Божией проворны  
Службе, с страхом слушая, что сами не знали,*

<sup>1</sup> Гегель Г. В. Ф. Философия права // Гегель Г. В. Ф. Сочинения: В 14 т. — М.: Соцэкгиз, 1934. Т. 7. — С. 223.

<sup>2</sup> Дружинин А. В. Прекрасное и вечное. — М.: Современник, 1988. С. 240.

<sup>3</sup> Благой Д. Д. От Кантемира до наших дней: В 2 т. Изд. 2-е. — М.: Художественная литература, 1979. Т. 1. — С. 29.

*Теперь к церкви соблазну Библию честь стали;  
Толкуют, всему хотят знать повод, причину,  
Мало веры подая священному чину.*

Сильван же «другую вину наукам находит»:

*Учение, — говорит, — нам голод наводит;  
Живали мы преж сего, не зная латыне,  
Гораздо обильнее, чем мы живем ныне,  
Гораздо в невежестве больше хлеба жали,  
Переняв чужой язык, свой хлеб потеряли.*

«Наука содружество людей разрушает», — жалуется также и некий Лука — веселый прожигатель жизни, бездельник:

*Что же пользы иному, когда я запруся  
В чулан, для мертвых друзей<sup>4</sup> — живущих лишуся?  
Когда все содружество, вся моя ватага  
Будет чернило, перо, песок да бумага?  
В весельи, пирах мы жизнь должны провождати:  
И так она недолга, — на что коротати<sup>5</sup>.*

Изображенные Кантемиром типы «хулящих учения» еще достаточно формальны, они лишь условно отражают действительное положение дел в русском обществе послепетровской эпохи, но философский контекст был очевиден и соответствовал стремлениям передовой мысли. Однако здесь не хватало еще национальной специфики; это была критика вообще, равно значимая и для француза, и для немца, и для итальянца. Но парадокс состоял в том, что как раз для русского европейская наука не представляла никакой ценности: в своей патриархальной гордыне он привык думать, что все исходящее с Запада есть «дьявольское насаждение» и что «Платон и Аристотель быша, да во ад угодиша». Неистовый апологет «древлеотеческих преданий» протопоп Аввакум убежденно заяв-

<sup>4</sup> Т. е. для книг.

<sup>5</sup> Кантемир А. Д. На хулящих учения. К уму своему // Русская литература XVIII века. 1700–1775. Хрестоматия / Сост. В. А. Западов. — М.: Просвещение, 1979. — С. 63–64, 64, 65

лял: «В божественном писании два места обретаем: едино праведных, а другое грешных; два же владыки господствуют: в небесах Господь Бог со своими святыми; во аде же диавол со грешными»<sup>1</sup>. Соответственно, и человеку уготованы только два пути: либо божеский, либо дьявольский. Божеским путем идет русский человек, а дьявольским — «латынник»; «и о третьем не вемы»<sup>2</sup>.

Таков был духовный расклад допетровской старины. Начавшаяся европеизация России в корне подрывала традиционные нравы и установления, вводя вместо них новые формы общественных отношений, основанные на познании наук и практических ремесел. Русский человек, воспитанный на чисто религиозных представлениях о назначении земной жизни, не мог со спокойной душой принять все те «новины», которыми старалась облагодетельствовать его власть. Он протестовал, но в меру; зато все в своей жизни оставлял по-прежнему, ничего не меняя и ничего не прибавляя. Его нравственным принципом был «страх Божий», а жизненным кредо — богатство. И то, и другое легко совмещалось в его сознании и вовсе не требовало «приращения наук». «Как жили отцы наши, так и должны жить мы», — гласил кодекс его патриархальной мудрости.

б) Обличением этой косности русской жизни явилась комедия *Дениса Ивановича Фонвизина* (1744–1792) «Недоросль», сразу поставившая русскую сатиру на национальную почву, чего как раз недоставало Кантемиру. Теперь налицо был конкретный человек с конкретными жизненными целями, и их похвала или осмеяние оправдывались конкретными реалиями самой изображаемой действительности.

Невежество — основной фон, на котором разворачивается действие комедии. И на этом фоне яркими красками нарисована фигура матери Митрофанушки — госпожи Простаковой. Она смотрит на жизнь, как на приобретение капитала, уподобляясь в этом своему братцу Тарасу Скотинину. Последний же рассуждает так: «Хлопотать я не люблю, да и боюсь. Сколько меня соседи ни обижали, сколько убытка ни делали, я ни на кого не бил челом; а всякий убыток, чем за ним ходить, сдору с своих же крестьян, так и концы в воду». Сестра завидует этим та-

<sup>1</sup> Ответ Аввакума Андрею Плещееву // *Бороздин А. К.* Протопоп Аввакум. Очерк из истории умственной жизни русского общества в XVII веке. — СПб., 1900. Приложения. — С. 9.

<sup>2</sup> Там же.



лантам Тараса и просит его: «Хоть бы ты нас поучил, братец батюшка; а мы никак не умеем. С тех пор, как все, что у крестьян ни было, мы отобрали, ничего уже содрать не можем. Такая беда!». Понятно, что для этой столь меркантильно мыслящей особы не представляет никакой ценности какое-то там образование. Но госпожа Простакова не хочет ославиться перед своими соседями-помещиками, а потому приглашает для обучения своего сына учителей: Цифиркина, Кутейкина и Вральмана, все достоинство которых в том, что они «ребенка не неволят». Она ими всемерно довольна, и, в свою очередь, наставляет брата: «Ведь, мой батюшка, пока Митрофанушка еще в недорослях, пота его и понежить; а там, лет через десяток, как войдет, избави Боже, в службу, всего натерпится. Как кому счастье на роду написано, братец. Из нашей же фамилии Простаковых, смотритка, на боку лежа, летят себе в чины. Чем же плоше их Митрофанушка?»<sup>1</sup>

В комедии Фонвизина начинается отчетливо просматриваться экзистенциальный момент, который будет способствовать возникновению «натуральной школы» в русской литературе. По его стопам пошли потом Грибоедов, Гоголь, позднее — Сухово-Кобылин, Островский, Лев Толстой.

3. «Натуральная школа». Главным представителем «натуральной школы» в русской литературе был Николай Васильевич Гоголь (1809–1852); по его имени эта школа называется также гоголевским направлением.

Особенностью таланта автора «Мертвых душ» и «Ревизора» было то, что он всегда «бил в одну точку», был «однодумом», способным

<sup>1</sup> Фонвизин Д. И. Недоросль // Фонвизин Д. И. Полное собрание оригинальных произведений. — СПб., 1893. — С. 59–60, 62. — В этом же ключе изображает дворянство знаменитый русский баснописец Иван Андреевич Крылов (1769–1844). Вот его мнение о деревенском дворянине: «Науки почитает он совсем не свойственными для благородных людей упражнением; главнейшее же их преимущество составляет в том, чтобы повторять часто с надменностью сии слова: *мои деревни, мои крестьяне, мои собаки* и прочее сему подобное». Ничуть не лучше выглядит и дворянин, живущий в городе: «Неужели, — говорит он, — должен я ломать голову, занимаясь сими глупостями, которые не принесут мне никакой прибыли? К чему полезна философия? Ни к чему более, как только упражняющихся в оной глупцов претворяет в совершенных дураков». — Крылов И. А. Почта духов, или Ученая, нравственная и критическая переписка арабского философа Маликульмулька с водяными, воздушными и подземными духами // Крылов И. А. Сочинения: В 2 т. — М.: Правда, 1956. — С. 39.

лишь на одномерное изображение человека. Он и сам никогда не менялся, не перестраивался, не менялись его убеждения. Как писал В. В. Розанов, «перейдя от малороссийских повестей к петербургским анекдотам, он только перенес глаз с юга на север, но глаз этот был *тот же*»<sup>1</sup>. Поэтому все его писательство было *фантазией*, фантазией гениальной, подводившей к созданию монументальных типов, но именно типов, наподобие Дон-Кихота Сервантеса, но не образов, снятых с реальной действительности.

Человек у него взят в предельном абстрактном обобщении, с неприменной привязкой к неизменным, однообразным сущностям. Вот, к примеру, его характеристика мужчин на губернаторском бале в «Мертвых душах»: «Мужчины здесь, как и везде, были двух родов: одни тоненькие, которые все увивались около дам... что с трудом можно было отличить их от петербургских... Другой род мужчин составляли толстые... Эти, напротив того, косились и прятались от дам... Лица у них были полные и круглые, на иных даже были бородавки...»<sup>2</sup>. Как видим, автор не стремится индивидуализировать изображаемых им персонажей; его больше привлекает идея типологизировать их в соответствии с той или иной комической чертой, чтобы читатель получил возможность весело и от души посмеяться. Поэтому у него даже конкретные лица лишены индивидуальности; они всегда изображаются лишь в соотношении с чем-то более общим, неделимым вообще. Так, о Манилове сказано: «Есть род людей, известных под именем: люди так себе, ни то, ни се, ни в городе Богда, ни в селе Селифан, по словам пословицы. Может быть, к ним следует примкнуть и Манилова»<sup>3</sup>. Столь же безличен и Ноздрев: «Есть люди, имеющие страстишку нагадить ближнему, иногда вовсе без всякой причины... Таковую же странную страсть имел и Ноздрев»<sup>4</sup>.

Ничего личного, человечески-индивидуального нет и у слуг Чичикова — Петрушки и Селифана. Первый отмечен только тем, что «имел, по обычаю людей своего звания, крупный нос и губы»,

<sup>1</sup> Цит. по: Николаюкин А. Н. В. В. Розанов и Н. В. Гоголь (По материалам периодики) // Гоголь: Материалы и исследования. — М.: Наследие, 1995. — С. 157.

<sup>2</sup> Гоголь Н. В. Мертвые души. Поэма. — М.: Художественная литература, 1985. — С. 10.

<sup>3</sup> Там же. — С. 19.

<sup>4</sup> Там же. — С. 64.

второй — что он «был совершенно другой человек»<sup>1</sup>. И далее, сразу после этих слов, поставив многоточие, Гоголь констатирует: «Но автор весьма совестится занимать так долго читателей людьми низкого класса, зная по опыту, как неохотно они знакомятся с низкими сословиями. Таков уж русский человек: страсть сильная зазнаться с тем, который бы хотя одним чином был его повыше, и шапочное знакомство с графом или князем для него лучше всяких тесных дружеских отношений»<sup>2</sup>. Здесь уже и вовсе непонятно, о каком русском человеке идет речь, но зато выделены две «пошлые» черты из русского быта: нелюбовь к низким сословиям и угодничество перед высшими. На них Гоголь нанизывает и все то «дурное», что кажется ему особенностью русского характера, а именно: издоимство, низость нравов, угодничество, чтобы «одним разом над ними посмеяться»<sup>3</sup>.

Чертами пошлости наделяет Гоголь и русский ум. Он «дурен» уже тем, что весь западного происхождения. Оттого русский человек, проникшийся идеалами европейской образованности, непременно мыслит «по-глупому», т. е. строит нелепые «прожекты» и сам весь становится нерусским. Таков именно полковник Кошкарев, в лице которого Гоголь обличает петербургских западников. Тот, «с соболезнаванием» рассказывая Чичикову, как велико невежество русского народа, однако, не сомневается, что «мог бы всему помочь». «Я знаю одно средство, верное средство», уверенно заявляет он. «Какое?», — спрашивает Чичиков. Кошкарев вдохновенно сообщает: «Одеть всех до одного в России, как ходят в Германии. Ничего больше, как только это, и я вам ручаюсь, что все пойдет как по маслу: науки возвысятся, торговля подымется, золотой век настанет в России»<sup>4</sup>. Разумеется, читателю остается лишь посмеяться на эти фантазиями «просвещенного» полковника! Гоголю казалось, что, оглуляя европеизированный русский ум, он сумел «попотчевать русского человека «его же собственной пошлостью»<sup>5</sup>.

<sup>1</sup> Там же. — С. 15.

<sup>2</sup> Там же. — С. 15–16.

<sup>3</sup> Гоголь Н. В. Письмо В. А. Жуковскому // Переписка Н. В. Гоголя: В 2 т. — М.: Художественная литература, 1988. Т. 1. — С. 212.

<sup>4</sup> Гоголь Н. В. Мертвые души. — С. 296.

<sup>5</sup> Гоголь Н. В. Выбранные места из переписки с друзьями. — М.: Патриот, 1993. — С. 103.

Вместе с тем он верил, что в русском народе во всей полноте сохранилась истинная мудрость — живое евангельское слово, сполна запечатлевшееся, на его взгляд, в силвестровском «Домострое». Это и есть его путь спасения. Гоголь уподобляет русского православного человека евангельской Марфе, которая осталась «в повелениях Марии», согласившись «заботиться только о самом немногом из хозяйства земного, чтобы чрез это прийти в возможность вместе с Марией заниматься хозяйством небесным»<sup>1</sup>. Оттого он так равнодушен, так холоден ко всяким земным благам, которыми только и живет западный человек. Его сознание накрепко прикреплено к вере, и он единственно жаждет духовного просветления. А потому и не удивительно, заявляет Гоголь, что в России «уже незримо образуются на разных поприщах истинные мудрецы жизненного дела» и «пройдет десяток лет, и вы увидите, что Европа придет к нам не за покупкой пеньки и сала, но за покупкой мудрости, которой не продают больше на европейских рынках»<sup>2</sup>.

Итак, в чем же состоит сущность гоголевского натурализма? Прежде всего, изображение человека здесь ведется не на фактах самой его реальной жизни, а на фантастических предположениях о том, каким он мог бы быть в предполагаемых обстоятельствах. Так, в естественном состоянии человек совершает обычно поступки, которые равно может совершить любой другой человек. Но если его поставить в условия, лишённые свойств нормальности (как покупка Чичиковым мертвых душ), то в нем, несомненно, выкажутся черты, отвечающие разнообразным формам пошлости. При этом писатель вовсе не искажает действительности как таковой; он просто берет ее в ином, невидимом доселе срезе. Он создает «другую действительность», которая, хотя и редко выбивается наружу, од-

<sup>1</sup> Гоголь Н. В. Письмо А. М. Вельгорской // Переписка Н. В. Гоголя. В 2 т. — М.: Художественная литература, 1988. Т. 2. — С. 247. — В Евангелии об этом сказано: «Женщина, именем Марфа, приняла Его (Христа. — А. 3.) в дом свой. У ней была сестра, именем Мария, которая села у ног Иисуса и слушала слово Его. Марфа же заботилась о большом угощении и, подошедши, сказала: Господи! Или Тебе нужды нет, что сестра моя одну меня оставила служить? Скажи ей, чтобы помогла мне. Иисус же сказал ей в ответ: Марфа! Марфа! Ты заботишься и суетишься о многом, а одно только нужно. Мария же избрала благую часть, которая не отнимется от нее» (Лк. 20: 38–42). Гоголь, как видим, несколько иначе, чем в Евангелии, истолковывает содержание приведенной притчи.

<sup>2</sup> Гоголь Н. В. Выбранные места из переписки с друзьями. — С. 154.

нако, с его точки зрения, имеет не меньше прав на признание, как и самая обыденная, всеми созерцаемая конкретность. «Но это не будет преувеличение, — отмечал М. Е. Салтыков-Щедрин, один из самых ярких приверженцев гоголевского натурализма, — и не искажение действительности, а только разоблачение той другой действительности, которая любит прятаться за обыденным фактом и доступна лишь очень и очень пристальному наблюдению. Без этого разоблачения невозможно воспроизведение *всего* человека, невозможен правдивый суд над ним»<sup>1</sup>. Следовательно, натуральный метод, в отличие от сатиры, отражает жизнь не в ее очевидной данности, а в возможном ее развитии, в перспективе — как положительной, так и негативной. Гоголь, желая раздражить русского человека, старался разглядеть в нем только опошляющие тенденции, благодаря чему, как писал П. А. Вяземский, «эта *пошлость* разлилась по всей литературе нашей и сделалась ее общим и окончательным выражением»<sup>2</sup>.

4. *Реалистическое направление.* Гоголевский натурализм, нашедший целый круг последователей, среди которых особенно выделялись М. Е. Салтыков-Щедрин, Г. И. Успенский, А. Ф. Писемский, заключал в себе предпосылки для трансформации в сторону жизненного реализма — классического метода русской литературы второй половины XIX в. Реализм во главу угла ставил прежде всего изображение *правды* жизни, во всем объеме ее сложностей и противоречий. Он не отказывался от осмеяния и критики пошлости, однако пошлость для него — это всего лишь одно из проявлений человеческого характера, а вовсе не его сущность. Натурализм брал человека в статике — как существо одномерное и однозначное; напротив, реализм пытался изобразить людей в непрерывном движении, борьбе эмоций и чувств. Собственно, переход русской литературы от натурализма к реализму вполне соответствовал переходу от метафизики к диалектике в русской философии.

а) Первым по значимости реалистом в русской классической литературе был Федор Михайлович Достоевский (1821–1881). Еще юношей, в восемнадцатилетнем возрасте, он сформулировал глав-

<sup>1</sup> Щедрин Н. (М. Е. Салтыков). Помпадурсы и помпадурши // Щедрин Н. (М. Е. Салтыков). Собрание сочинений: В 12 т. — М.: Правда, 1951. — С. 186.

<sup>2</sup> Вяземский П. А. Эстетика и литературная критика. — М.: Искусство, 1984. — С. 178.

ное кредо своего будущего писательского творчества: «Учиться, что значит человек и жизнь».

*«Человек, — пишет он своему брату в 1839 г., — есть тайна. Ее надо разгадать, ежели будешь разгадывать ее всю жизнь, то не говори, что потерял время. Я занимаюсь этой тайной, ибо хочу быть человеком»<sup>1</sup>.*

Таким образом, пафос воззрений Достоевского изначально принимает экзистенциально-антропологическую направленность: он более всего озабочен желанием проникнуть в потаенные глубины души человеческой, найти в ней ключ к пониманию его сущности.

Человек, согласно Достоевскому, всегда и во всем своеобразен, и это обусловлено его внутренней установкой на *своеволие*. Своеволие отнюдь не то же, что свобода воли; оно не просто утверждает возможность свободного выбора, но и заключает в себе исключительную потребность личности в самоутверждении, самости. Достоевский называет это неотвратимым правом человека «показать язык» всему, что только противоречит его интересам.

Довольно откровенно данная ситуация освещена в романе «Униженные и оскорбленные». Герой произведения князь Волконский, полагающий, что все человеческие добродетели суть только «пошлые возвышенности», замешанные на «глубочайшем эгоизме», в страстном возбуждении рассуждает:

*«Одно из самых пикантных для меня наслаждений было прикинуться сначала самому на этот (добродетельный. — А. З.) лад, войти в тот тон, ободрить какого-нибудь вечно юного Шиллера, и потом вдруг, сразу огорошить его! Вдруг поднять перед ним маску и из восторженного лица сделать ему гримасу, показать ему язык и именно в ту минуту, когда он менее всего ожидает этого сюрприза»<sup>2</sup>.*

Может показаться, что это обычная философия озлобленного человека, но это не совсем так, поскольку князем руководит не желание как-то осудить добро, а именно показать, что и добро не всегда

<sup>1</sup> Цит. по: Мочульский К. Достоевский. Жизнь и творчество // Мочульский К. Гоголь. Соловьев. Достоевский. — М.: Республика, 1995. — С. 227.

<sup>2</sup> Достоевский Ф. М. Униженные и оскорбленные // Достоевский Ф. М. Собрание сочинений: В 15 т. — Л.: Наука, 1989. Т. 4. — С. 237.

бывает благодетельно и гуманно. Поэтому у Достоевского не «добрые» судят «злого», а «злой» судит и осуждает «добрых».

С этой точки зрения особенно показательны «Записки из подполья», где своеволие возводится в масштаб категории, превышающей добро и зло. Вот некоторые соображения «человека еще доживающего поколения». Он говорит: «Я злой человек... В чем состоит главный пункт моей злости? Да в том-то и состояла вся штука, в том-то и заключалась наибольшая гадость, что я поминутно, даже в минуту самой сильнейшей желчи, постыдно сознавал в себе, что я не только не злой, но даже и не озлобленный человек». Причина этой раздвоенности — в чрезмерном развитии сознания. Подпольный человек охотно признает, что «слишком сознавать — это болезнь, настоящая, полная болезнь». Оттого, когда много сознания, человек отягощается разными горечьями, но лишь до определенного момента, после которого эти горечи обращаются «в какую-то позорную, проклятую сладость и наконец — в решительное, серьезное наслаждение»<sup>1</sup>. Стало быть, признаком своеволия является неистребимая жажда испытывать других людей деланием им зла. Через отношение к злу уясняются и их характеры: если человек слаб и ему чужд искус делания зла, то он порабощается другими, перестает быть личностью; если же, напротив, человек, столкнувшийся со злом, и сам не прочь творить «накости», то из этого с очевидностью следует, что в нем право своеволия стоит выше всякой выгоды.

*«Ведь это глупейшее, — заявляет "подпольный человек", — ведь это свой каприз, и в самом деле, господа, может быть всего выгоднее для нашего брата из всего, что есть на земле... потому что во всяком случае сохраняет нам самое главное и самое дорогое, то есть нашу личность и нашу индивидуальность»<sup>2</sup>.*

Человек в своей личности находится по ту сторону добра и зла — таков, вкратце, общий итог размышлений Достоевского, ставших истоком развития ницшеанства в западноевропейской философии.

б) Совсем иной экзистенциальный мотив выразился в творчестве Льва Николаевича Толстого (1828–1910). В его необъятном литературном наследии с наибольшей силой воплотилась идея слит-

<sup>1</sup> Достоевский Ф. М. Записки из подполья // Там же. — С. 453, 455, 456.

<sup>2</sup> Там же. — С. 472.

ности человека с природой. Это соответствовало умозрению самого Толстого. Он, по его собственному признанию, настолько вживался в природу, что почти физически отождествлял себя с ней. «Я люблю природу, — признавался писатель, — когда она со всех сторон окружает меня и потом развивается бесконечно вдаль, но когда я нахожусь в ней». Дело даже доходило «до такой степени сумасбродства, что иногда, быстро оглядываясь в противоположную сторону, надеялся врасплох застать пустоту там, где меня не было»<sup>1</sup>. Но именно это живое ощущение природы, всецелая погруженность в ее стихии сделала Толстого особенно чувствительным к смерти. Он сильнее всего испытывал ужас перед ней именно тогда, когда больше всего наслаждался сознанием своего единства с природой.

Ярчайшее изображение этого ужаса мы находим в описании предсмертного сна князя Андрея Болконского.

*«Он видел во сне, что он лежит в той же комнате, в которой он лежал в действительности, но что он не ранен, а здоров. Много разных лиц, ничтожных, равнодушных, являются перед князем Андреем. Он говорит с ними, спорит о чем-то ненужном... Понемногу, незаметно все эти лица начинают исчезать, и все заменяется одним вопросом о затворенной двери. Он встает и идет к двери, чтобы задвинуть задвижку и запереть ее. Оттого, что он успеет или не успеет запереть ее, зависит в с е . Он идет, спешит, ноги его не двигаются, и он знает, что не успеет запереть дверь, но все-таки болезненно напрягает все свои силы. И мучительный страх охватывает его. И этот страх есть страх смерти: за дверью стоит о н о. Но в то же время как он бессильно-неловко подползает к двери, это что-то ужасное, с другой стороны уже, надавливая, ломится в нее... Еще раз оно надавило оттуда. Последние, сверхъестественные усилия тщетны, и обе половинки отворились беззвучно. О н о вошло, и оно есть с м е р т ь . И князь Андрей умер»<sup>2</sup>.*

Вся эта сцена, по существу, метафора. Комната — это мир, в котором все слажено и обустроено. Здесь Я и не-Я, т. е. человек и

<sup>1</sup> Толстой Л. Н. Отрочество // Толстой Л. Н. Собрание сочинений: В 22 т. — М.: Художественная литература, 1978. Т. 1. — С. 167.

<sup>2</sup> Толстой Л. Н. Война и мир // Там же. — М.: Художественная литература, 1981. Т. 7. — С. 70.



природа составляют единство, пребывают в гармонии. Но человек в этом мире только гость, и запертая дверь символизирует, что он в любой момент, в силу неисповедимой случайности, может оказаться за гранями бытия. И весь ужас состоит в том, что Я, оторвавшись от не-Я, перестает вообще существовать, исчезает в пустоте неведомого и даже вовсе нереального. Для Толстого как раз именно сомнения в существовании потусторонней, неземной жизни послужило поводом для отрицания божественности Христа. Растворив Бога в природе («Бог есть Дух... Я в нем, он во мне»), он решительно отвергает и церковное учение о Христе, заявляя, что понимать его Богом и молиться Ему есть «величайшее кощунство». Зато он признает, что учение Христа само по себе целиком истинно, и все, чему оно учит, — это непротивлению злу насилем.

Эту идею Толстой развивает на примере князя Нехлюдова, героя романа «Воскресение». Проведя своего героя через все царившее в русской жизни «страшное зло», он вкладывает, наконец, в его руки Евангелие, которое князь читал неоднократно и раньше, но которое всякий раз отталкивало его своей «неясностью», отрешенностью от жизненных проблем. И вот он читает первое, что ему открылось: «Истинно говорю вам, если не обратитесь и не будете как дети, не войдете в Царство Небесное» (Мф. 18:3). Эта логия Христа умилила Нехлюдова: «Да, да, это так, — подумал он, вспоминая, как он испытал успокоение и радость только в той мере, в которой умалил себя». Но вот он прочел далее: «И кто примет одно такое дитя во имя Мое, тот Меня принимает» (Мф. 18:5), — и в нем вспыхнула ничем не сдерживаемая досада: «К чему тут: кто примет и куда примет? И что значит: *во имя Мое?* — спросил он себя, чувствуя, что слова эти ничего не говорят ему». С таким же чувством отстраненного недоверия Нехлюдов прочел еще стихи о соблазнах, о наказании посредством геены огненной, в которую будут свергнуты грешники, о каких-то ангелах детей, созерцающих лицо Отца небесного. «Как жалко, что это так нескладно», — думал он. А слова Евангелия: «Нет воли Отца вашего Небесного, чтобы погиб один из малых сих» (Мф. 18:4), — и вовсе вызвали в нем раздражение: «Да, не было воли Отца, чтобы они погибли, а они гибнут сотнями, тысячами. И нет средств спасти их». Князь уже готов отложить Евангелие в сторону, как это он делал и прежде, открывая его в редкие минуты. Но взгляд его удерживает одна фраза — о необходимости прощать грехи ближнему, и не «до семи,

но до седмижды семидесяти раз» (Мф. 18:22). И Нехлюдова вдруг сразу осенило: да это же и есть вернейшее средство исправления человечества! Он решил, что исполнение этой заповеди Христа может привести к совершенно новому устройству человеческого общества, при котором не только само собой уничтожится всякое насилие, но и будет достигнуто «высшее доступное человечеству благо — царство Божие на земле»<sup>1</sup>.

Просветление Нехлюдова — просветление самого Толстого. В Евангелии автор «Воскресения» находит спасительный идеал непротivления злу насилием, который сразу и навсегда делает ненужными все то, что поддерживает и укрепляет это насилие, — и прежде всего государство и церковь. Толстой не вдается в рассуждения о том, каким оно будет — царство Божие на земле, но он верит, что жизнь не может исчезнуть окончательно, что человек не просто погружается в пустоту, не оставляя после себя никаких задатков своего земного существования. Ему была близка идея «философии общего дела»<sup>2</sup>, в которой утверждалось, что наука со временем придет к тому, что осуществит воскрешение всего прежнего человечества. Толстой хотя и несколько сомневался в оправданности такой сильной «веры в науку», однако в глубине души вполне допускал, что «через тысячу, миллионы лет... наука дойдет до того, что восстановит облик (духовный и физический) человека»<sup>3</sup>. Он хотел вечной жизни, но только на земле, в том природном бытии, порождением которого является человек.

в) Третьим великим гением русского художественного реализма был *Антон Павлович Чехов* (1860–1904), творивший в обстановке нарастания пореформенного мещанства и отразивший его главную черту — нарастание абсолютного индивидуализма, возникшего в противовес старой общинной патриархальности.

<sup>1</sup> Толстой Л. Н. Воскресение // Там же. — М.: Художественная литература, 1983. Т. 13. — С. 453–456.

<sup>2</sup> Создателем этой философии был русский философ-космист *Николай Федорович Федоров* (1829–1903), который провозгласил в качестве супраморального долга «сынов» воскрешение «предков». — См.: Федоров Н. Ф. Супраморализм, или всеобщий синтез (т. е. всеобщее объединение) // Федоров Н. Ф. Сочинения. — М.: Раритет, 1994. — С. 146–229.

<sup>3</sup> У Толстого. 1904–1910. «Яснополяские записки» Д. П. Маковицкого: В 4 кн. — М.: Наука, 1979. Кн. 3. — С. 296.

Рост влияния мещанства означал не только разложение всех прежних сословных перегородок в обществе, но и утрату привычных представлений и идеалов. В этой ситуации все оказывалось зыбким и неопределенным, и человеку оставалось только мечтать о будущем, которое непременно должно было быть исполнено красоты и счастья. Чехов дал полную картину этой переходной эпохи.

Экзистенциальный мотив неопределенности проходит через все произведения писателя. Неопределенность — это когда «все смешалось до крайности, перепуталось». Герой драмы «Иванов» так и говорит: «Мысли мои перепутались, душа скована какой-то ленью, и я не в силах понимать себя. Не понимаю ни людей, ни себя»<sup>1</sup>.

А герой рассказа «Страх» вообще неспособен различать, что в его поступках правда и что ложь.

*«Я, голубчик, — признается он, — не понимаю и боюсь жизни. Не знаю, быть может, я больной, свихнувшийся человек. Нормальному, здоровому человеку кажется, что он понимает все, что видит и слышит, а я вот утратил это «кажется» и изо дня в день отравляю себя страхом. Есть болезнь — болезнь пространия, так вот и я болен боязнью жизни»<sup>2</sup>.*

В такой ситуации человек утрачивает всякие возвышенные идеалы, его сознание становится плоским и неопределенным. На этом фоне наибольшему отрицанию подвергается религия. «Я боюсь религии, — говорит Лаптев, герой повести «Три года», — и когда прохожу мимо церкви, то мне напоминает мое детство и становится жутко»<sup>3</sup>. И тогда человеку не остается ничего другого, как сомневаться в необходимости веры в Бога, которая составляла смысл его жизни. Последствия же этого безверия Чехов прекрасно изобразил в повести «В овраге». Вот сцена разговора торговца Анисима со своей матерью Варварой:

*— Уж очень народ обижает... На всем обман. Обман и обман...*

<sup>1</sup> Чехов А. П. Иванов // Чехов А. П. Собрание сочинений: В 8 т. — М.: Правда, 1970. Т. 7. — С. 19.

<sup>2</sup> Чехов А. П. Страх // Там же. Т. 5. — С. 164.

<sup>3</sup> Чехов А. П. Три года // Там же. — С. 419.

— Кто к чему приставлен, мамаша.

— Да ведь умирать надо... На том свете так тебе и станут разбирать, кто к чему приставлен. У Бога суд праведный.

— Конечно, никто не станет разбирать... Бога-то ведь все равно нет, мамаша. Чего уж там разбирать!<sup>1</sup>

Сомневаясь в существовании Бога сам, Анисим и других считает, что они только прикидываются верующими, «на тот случай, что, может, и в самом деле Страшный суд будет»<sup>2</sup>. Оттого, на его взгляд, и нет совести у людей, все только заботятся о собственном благе, несколько не думая об интересах ближних.

Чехов изображает реальную жизнь, и мысли его героев, что называется, списаны с действительности. Но он вместе с тем задумывается о глубинной сути человека, его истинном назначении. Не может же человек вечно пребывать в низости, обмане. Очевидно, есть в нем и нечто такое, что дает ему право на доверие и уважение?

Положительный ответ на этот вопрос мы находим в «Рассказе старшего садовника». Сюжет этого произведения таков. Сидят возле оранжереи, где производилась продажа цветов, трое: сам рассказчик, его сосед-помещик и молодой купец, торгующий лесом. Толкуя о том, о сем, но вот помещик говорит:

«В последнее время в России уж очень часто оправдывают негодяев, объясняя все болезненным состоянием и аффектами, между тем эти оправдательные приговоры, это очевидное потворство и потворство к добру не ведут. Они деморализуют массу, чувство справедливости притупилось у всех, так как привыкли уже видеть порок безнаказанным»<sup>3</sup>.

Эти слова помещика слышит садовник Михаил Карлович, укладывавший на их телеги купленные ими цветы.

«Что же касается меня, господа, — возражает он, — то я всегда с восторгом встречаю оправдательные приговоры... Даже когда моя совесть говорит мне, что, оправдав преступни-

<sup>1</sup> Чехов А. П. В овраге // Там же. Т. 6. — С. 399–400.

<sup>2</sup> Там же. — С. 400.

<sup>3</sup> Чехов А. П. Рассказ старшего садовника // Там же. Т. 5. — С. 380.

ка, присяжные сделали ошибку, то и тогда я торжествую. Судите сами, господа: если судьи и присяжные боле верят человеку, чем уликам, вещественным доказательствам и речам, то разве эта вера в человека сама по себе не выше всяких житейских соображений? Эта вера доступна только тем немногим, кто понимает и чувствует Христа»<sup>1</sup>.

И садовник рассказал историю об убийстве доктора, которого все любили. Злодея нашли и посадили в тюрьму. Судить начали рано и кончили только вечером. Когда судья, зачитывая приговор, должен был произнести заключительную фразу: «к смертной казни», — он вдруг выронил из рук бумагу и закричал:

*«Нет! Если я неправильно сужу, то пусть меня накажет Бог, но, клянусь, он не виноват! Я не допускаю мысли, чтобы мог найтись человек, который осмелился бы убить нашего друга доктора! Человек не способен пасть так глубоко!»*<sup>2</sup>.

Таким образом, вывод напрашивается сам собой. Чехов признает, что человек, при всех своих падениях, всегда остается человеком — существом, заслуживающим того, чтобы ему верили и прощали. Люди плохи не от того, что они сомневаются или не верят в Бога, а исключительно по причине неумения делать добро. Им хочется счастья, они думают, что это и есть цель жизни, но счастливые люди не замечают страданий других, им чуждо сопереживание. Мыслящий же человек думает не столько о счастье, сколько о возможности творить добро.

*«Счастья нет, — пишет Чехов, — и не должно его быть, а если в жизни есть смысл и цель, то смысл этот вовсе не в нашем счастье, а в чем-то более разумном и великом. Делайте добро!»*<sup>3</sup>

Чехов решительно изменил экзистенциальный ракурс видения человека, поставив его в свете идеала возвышенной и жизненной любви. Этим он надолго определил направление философских исканий русской литературы XX столетия.

<sup>1</sup> Там же.

<sup>2</sup> Там же. — С. 383.

<sup>3</sup> Чехов А. П. Крыжовник // Там же. Т. 6. — С. 280–281.

## 7. ЕСТЕСТВЕННОНАУЧНЫЙ РЕАЛИЗМ

1. *Реализм как философия.* Параллельно с реализмом русской литературы, начиная с середины XIX в., развивается реализм естественнонаучный, способствовавший, по словам К. А. Тимирязева, выработке движения русской мысли «не в направлении метафизического умозрения, а в направлении, указанном Ньютоном, в направлении точного знания и его приложения к жизни»<sup>1</sup>.

Русское понимание философии реализма было четко выражено в «Письмах об изучении природы» А. И. Герцена. Разбирая учение старого («локковского») материализма, он отмечал, что мышление в нем рассматривается только как частная, отдельная способность одного типического человека, а вовсе не как объективная данность природы. Между тем, писал Герцен, природа помимо мышления есть часть, а не целое; «мышление так же естественно, как протяжение, так же степень развития, как механизм, химизм, органика, — только высшая»<sup>2</sup>. Следовательно, сознание человека не отделено от бытия, и природа, понимаемая помимо сознания, есть лишь «туловище», лишенное возможности сосредоточения и углубления в себя, обобщения себя в логической форме.

«Человеческое сознание, — резюмирует Герцен, — без тела — мысль, не имеющая мозга, который бы думал, ни предмета, который бы возбудил ее»<sup>3</sup>.

Таким образом, философия реализма подводила естествознание, прежде всего физиологию, к изучению естественного механизма зарождения и развития психической деятельности, вообще мышления человека.

2. *Критика западноевропейской натурфилософии.* Отличительной особенностью зарождавшейся философии реализма изначально становится критика западноевропейских естественнонаучных теорий, прежде всего дарвинизма. Начало этому было положено еще

<sup>1</sup> Тимирязев К. А. Некоторые основные задачи современного естествознания, — М., 1895. — С. 6.

<sup>2</sup> Герцен А. И. Письма об изучении природы // Герцен А. И. Сочинения: В 9 т. — М.: Гос. изд-во худ. лит.-ры, 1955. Т. 2. — С. 312.

<sup>3</sup> Там же. — С. 313.

Н. Я. Данилевским, который одним из первых указал на относительность борьбы за существование в природе<sup>1</sup>.

а) Продолжение критики дарвинизма находим у *Петра Алексеевича Кропоткина* (1842–1921), знаменитого идеолога русского анархизма. В своем трактате «Этика» он констатировал, что стремление Дарвина во что бы то ни стало представить природу как громадное поле битвы, на котором «видно одно истребление слабых сильными и наиболее ловкими и наиболее хитрыми», всего лишь закрепляет ложный тезис о том, что «от природы человек мог научиться только злу»<sup>2</sup>. Между тем, согласно Кропоткину, в природе преобладает отнюдь не борьба за существование, а, напротив, именно взаимопомощь.

*«Можно считать вполне доказанным, — утверждал он, — что тогда как борьба за существование одинаково ведет к развитию как прогрессивному, так и регрессивному, т. е. иногда к улучшению породы, а иногда и к ее ухудшению, практика взаимопомощи представляет силу, всегда ведущую к прогрессивному развитию»<sup>3</sup>.*

б) Столь же основательной критике подверг дарвинизм *Климент Аркадьевич Тимирязев* (1843–1920), сам, впрочем, считавший себя убежденным дарвинистом. Свои возражения он сформулировал в трех основных тезисах. Во-первых, на его взгляд, борьба за существование — «случайное явление: она может отсутствовать в бессознательной природе и должно отсутствовать в сознательной деятельности человека»<sup>4</sup>. «Вся разумная, культурная деятельность человека, — отмечал ученый, — только одна борьба — с борьбой за существование»<sup>5</sup>. Во-вторых, учение о борьбе за существование никак не объясняет проблемы наследственности. Сам Дарвин в

<sup>1</sup> См.: Данилевский Н. Я. Дарвинизм. Критическое исследование: В 2 т. — СПб., 1885–1889.

<sup>2</sup> Кропоткин П. А. Этика. — М.: Политиздат, 1991. — С. 30.

<sup>3</sup> Там же. — С. 32.

<sup>4</sup> Тимирязев К. А. Исторический метод в биологии. Десять общедоступных чтений // Тимирязев К. А. Сочинения: В 10 т. — М.: Сельхозгиз, 1937–1940. Т. 6. — С. 229.

<sup>5</sup> Тимирязев К. А. Насущные задачи современного естествознания. Публичные речи // Там же. Т. 5. — С. 426.

этом вопросе развивал гипотезу о пангенезисе, обусловленном деятельностью неких геммул, выделяемых клетками всех частей тела и дающих начало развитию половых клеток. Выходило, что в формировании наследственности принимают участие все клетки организма, тогда как, по мнению Тимирязева, зародыш содержит в себе не готовые материальные зачатки наследственности, а «только условия развития в том или ином направлении»<sup>1</sup>. Наконец, в-третьих, дарвинизм, с точки зрения Тимирязева, не может служить нравственным кодексом «для поведения человека в его настоящем»; он лишь дает ключ «для объяснения его темного прошлого». «Несчастное выражение “борьба за существование”, — писал он, — не имеет ничего общего с учением о нравственности, так как человеческая нравственность создана не биологическим, а социальным строем, создана “обществом для общества”»<sup>2</sup>.

Критика дарвинизма способствовала выработке в русском естествознании самобытного течения философской мысли, ознаменовавшегося возрастанием интереса к проблемам антропологии и теории познания.

3. *Физиолого-антропологические теории.* Проблемы философской антропологии для российской действительности середины XIX в. настолько актуализировались, что начинают осваиваться не только педагогикой<sup>3</sup>, но и естественными науками, прежде всего физиологией и психологией. Немалый вклад в усиление последнего направления внес Н. Г. Чернышевский, чей трактат «Антропологический принцип в философии» (1860) стал провозвестником рождения новой науки о реальном человеке.

а) *Рефлекторная теория.* По пути, открытому Чернышевским, первым пошел Иван Михайлович Сеченов (1829–1905), попытавшийся «представить себе наш субъективный мир чисто физиологически»<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> Там же. — С. 159.

<sup>2</sup> Тимирязев К. А. Некоторые основные задачи современного естествознания. — С. 31.

<sup>3</sup> Ушинский К. Д. Человек как предмет воспитания. Опыт педагогической антропологии // Ушинский К. Д. Собрание сочинений: В 10 т. — М.; Л.: Изд-во Акад. пед. наук, 1950. Т. 8–9. См. также: Емельянов Б. В. Русская философия как человековедение. Избранное — Свердловск: Изд-во УрГУ, 2014.

<sup>4</sup> Павлов И. П. Двадцатилетний опыт объективного изучения высшей нервной деятельности (поведения животных). — М.: Медгиз, 1951. — С. 8.



Он исходил из положения, что жизнь во всех своих проявлениях есть приспособление организмов к внешним условиям существования и что в длинной эволюции организмов усложнение организации и усложнение действующей на нее среды являются факторами, обуславливающими друг друга. Это же касается и психической деятельности человека, причем влияние среды здесь наиболее очевидно, поскольку она проявляется в соответствующих формах мышечного движения, отражающих реакцию организма на возбуждение извне. Это может быть и жест, и действие, и слово.

*«Смеется ли ребенок при виде игрушки, — замечает Сеченов, — улыбается ли Гарибальди, когда его гонят за излишнюю любовь к родине, дрожит ли девушка при первой мысли о любви, создает ли Ньютон мировые законы и пишет их на бумаге — везде окончательным фактом является мышечное движение»<sup>1</sup>.*

Все формы мышечного движения делятся на невольные и произвольные. Невольные движения равно присущи и животным, и человеку. Они бывают трех видов: 1) собственно «чистые рефлексy», или «отраженные движения», возникающие сразу вслед за явным раздражением чувствующего нерва; 2) невольные движения несколько ослабленные по отношению к источнику возбуждения нервных клеток; 3) невольные движения «с усиленным концом» (например, смех, испуг, крик). Во втором и третьем случае рефлекторное движение более или менее достигает «психического осложнения», усиливающего или ослабляющего это движение. Несмотря на это, все виды невольного движения приводятся в действие исключительно возбуждением чувствующего нерва, а значит они «машинообразны по происхождению». Произвольные движения имеют более сложную природу, хотя они проявляются в тех же самых нервных отростках и тех же самых мышцах, что и невольные движения. Разница лишь во внешних характерах мышечного сокращения. Произвольные движения всегда сознательны, ими управляет воля человека, которая может устремляться к самым высоким психическим мотивам и самым отвлеченным представлениям, в том числе нравственным.

Наличие элемента мысли в произвольных движениях заставляет Сеченова поставить вопрос о происхождении и природе сознания.

<sup>1</sup> Сеченов И. М. Рефлексы головного мозга // Сеченов И. М. Избранные произведения. — М.: Просвещение, 1953. — С. 33.

Оно, согласно его наблюдениям, претерпевает существенное изменение с возрастом человека. Вначале сознание еще неотделимо от психического рефлекса, возникающего вследствие внешнего чувственного возбуждения. На этом останавливается развитие сознания ребенка, который мыслит только знакомыми предметами и их отдельными свойствами. Сеченов называет это состояние сознания предметным мышлением. У взрослого процесс мыслеобразования протекает иначе. Для него больше не имеет значения всякая видимая связь между сознанием и его чувственным первообразом. Главными компонентами его мышления становятся так называемые отвлечения, или абстракты, которые возникают не на основе учета индивидуальных особенностей предметов, а на основе их сближения, выявления взаимных отношений друг к другу. Здесь еще сохраняется отчасти предметная основа мышления, однако оно уже далеко заходит за пределы чувственности, проникаясь началами идеализации и символизации объектов мышления. Таким образом, человек обогащается знанием, вбирающим в себя, во-первых, процесс все большего и большего расчленения воспринятых форм, бывших на каждой предшествующей ступени более слитными, чем на каждой последующей, во-вторых, соответствующий опыт, одинаково значимый для каждого отдельного индивида, наконец, в-третьих, возможность с помощью опытных знаний сознательно видоизменять характер внешних воздействий. Связь знаний с опытом прямо указывает на практическую направленность рефлекторной теории Сеченова.

б) *Учение об ортобиозе.* Влияние рефлекторной теории, охватившее все направления физиологии и психологии, заметно сказалось и на концептуальных принципах «рационального мирозерцания» *Ильи Ильича Мечникова (1845–1916)*.

Интерес ученого к физиологии во многом был продиктован общей трагедией его семьи — краткостью жизни ее членов. Мечников уже юношей проникся глубоким пессимизмом, и ему только хотелось понять, в чем причина столь бедственного положения большинства людей. Первые научные наблюдения привели его к выводу, что все дело в дисгармониях, вызываемых в природе человека рудиментарными органами, унаследованными им от животных предков. К таким рудиментарным органам он относил, в частности, зубы мудрости, слепую кишку, девственную плеву у женщин и т. д. Всего их он насчитывал более ста, причем одни из них казались ему находящимися «в упадке», другие вообще не выполняющими никакой

роли в организме, однако все же оказывающими отрицательное воздействие на его состояние. Они-то, на его взгляд, и создают главную дисгармонию человеческой жизни — несоответствие краткости существования с потребностью жить гораздо дольше. Эти идеи Мечникова нашли отражение в его трактате «Этюды о природе человека» (1903).

Коренной переворот во взглядах ученого произвело открытие им явления фагоцитоза, т. е. способности организма захватывать и внутриклеточно переваривать чужеродные для него частицы. Мечников уверился, что человеческий организм не только находится под давлением рудиментарных органов, сокращающих его жизненные силы, но содержит также и мощный защитный потенциал, который может способствовать естественному продлению жизни. Это навело его на мысль о возможности изменения организма в соответствии с заранее определенным идеалом.

*«Несмотря на нецелесообразное устройство человеческого организма, — признает он, — 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»<sup>1</sup>.*

Эта идея составила ядро созданной Мечниковым теории ортобиоза, которая на место безропотного подчинения действию дарвиновского естественного отбора поставила задачу восстановления «искусственными мерами» гармонии между жизненными инстинктами человека и свойствами его организма. Конечной целью ортобиоза должно было стать достижение человеком долгой, деятельной и бодрой старости, приводящей к чувству «насыщения жизнью и к желанию смерти». Одновременно с этим ортобиоз, согласно Мечникову, предписывает ограничение человеческой плодовитости, которая лишь расточает жизненную энергию организма, усиливая, с одной стороны, борьбу за существование, а с другой — препятствуя развитию нравственного поведения людей. Последнее же возможно исключительно на почве эгоизма, составляющего неотъемлемое свойство каждого человека.

<sup>1</sup> Мечников И. И. Страницы воспоминаний // Мечников И. И. Академическое собрание сочинений: В 16 т. — М.: Медгиз, 1958. Т. 13. — С. 39.

*«Ввиду того, — пишет Мечников, — что громадное большинство людей в жизни руководствуется, главным образом, эгоизмом, всякая нравственная теория, имеющая претензию применения на практике, должна очень считаться с этим обстоятельством»<sup>1</sup>.*

Отсюда, по мнению ученого, следует, что из числа теорий, занятых вопросами упорядочения общественной жизни, заслуживают внимания только те, которые «оставляют достаточно свободное поле действия для развития индивидуального почина». При таком взгляде на человеческую нравственность, естественно, отходит на второй план всякий идеал коллективизма, уклоняющийся «от признания достаточной независимости личности, живущей в обществе»<sup>2</sup>. На этом основании Мечников отвергал как социализм, так и анархизм, признавая обещаемое ими общественное устройство совершенно чуждым человеческой природе.

*«Итак, в будущем осуществится, — полагал он, — 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 допускать, чтобы им благодетельствовали»<sup>3</sup>.*

Теория ортобиоза, которую Мечников считал истинным провозвестником нравственного оптимизма и рационализма, относится к разряду тех научных утопий, которыми изобилвала русская мысль на рубеже XIX–XX вв. Она насаждала эгоизм в качестве единственной нравственной нормы, долженствующей определять поведение людей, живущих в условиях социальной и личностной дисгармонии.

<sup>1</sup> Мечников И. И. Этюды оптимизма. — М.: Наука, 1964. — С. 283. — «Индивидуальное чувство, т. е. эгоизм, — отмечает Мечников в другом месте, — очень могущественно в человеческом роде, и это объясняется, вероятно, тем фактом, что наши отдаленные предки еще не вели общественной жизни» (Там же. — С. 206). Конечно, данное утверждение весьма спорно; во всяком случае, оно не подтверждается данными исторической науки.

<sup>2</sup> Там же. — С. 210, 211.

<sup>3</sup> Там же. — С. 285.

в) *Доминантная теория личности*. Своего пика русская философская антропология достигает в доминантной теории личности *Алексея Алексеевича Ухтомского* (1875–1942).

Будущий ученый-физиолог окончил Московскую духовную академию с защитой кандидатской диссертации на тему «Космологическое доказательство бытия Божия» (1897). Целью работы было — «оправдать молитву из начал науки», или, иначе, «создать биологическую теорию религиозного опыта». Сознывая необходимость изучения физиологии, он поступает на естественное отделение Петербургского университета, где под руководством профессора Н. Е. Введенского начинает постигать азы человекознания. В упорных трудах проходит два десятилетия, и в 1922 г. Ухтомский обнаружил свое учение о доминанте, заимствовав сам этот термин у немецкого философа и физиолога Р. Авенариуса<sup>1</sup>.

Доминанта — это господствующий очаг возбуждения, вызываемый в организме человека воздействием внешней среды. Она коренится в ощущениях, которые, как считает Ухтомский, являются простейшими формами реагирования на внешние раздражители. Объективным показателем действия доминант служит человеческое поведение. Человек неотделим от своих доминант: каковы наши доминанты, таковы мы и сами. Доминанта закрепляет человеческий опыт, отделяет в нем существенное от частного. Благодаря доминанте наше поведение принимает характер «организованного единства», поэтому необходимо всячески следить за тем, чтобы она «не перевозбудилась, не перешагнула известной величины», а все время оставалась бы в гармонии с внешней и внутренней средой.

Но доминанта не сводится к одной лишь физиологии; она лежит также в основе акта внимания и предметного мышления. Ухтомский разъясняет проблему так. Вопреки мнению, идущему от сенсуалистов и Эрнста Маха, последней данностью опыта, или его «последней реальностью», с которой начинается познание, высту-

<sup>1</sup> Взяв этот термин из книги Р. Авенариуса «Критика чистого опыта», Ухтомский вместе с тем подчеркивал: «Представление о доминанте у Авенариуса имеет все-таки такой характер, что, дескать, вот какие бывают курьезы в мозговой работе. Все-таки и для него — это нечто исключительное, нечто отходящее от нормы». — Ухтомский А. А. Доминанта как фактор поведения // Ухтомский А. А. Доминанта. — М.; Л.: Наука, 1966. — С. 81

пают отнюдь не ощущения, а «цельные вещи, предметы, лица, события, огорчения, радости, целые сложные переживания», т. е. все то, что может быть обозначено как «интегральные образы». Проще говоря, то, что внутри человека слагается как интеграция опыта, с внешней стороны есть переживание доминанты. В то же время никакая доминанта не бывает статичной, раз навсегда данной; она претерпевает развитие, изменение. Однако суть ее при этом сводится к предметному мышлению, которое разбивается на несколько фаз. Первый фаза — это укрепление наличной доминанты, когда для ее возбуждения привлекаются самые разнообразие реценции. Ухтомский приводит пример: толстовская Наташа Ростова на первом своем балу в Петербурге. Она вся счастлива, всех любит и всем рада — ибо все любят ее, она в центре внимания, ее выбирают. Налицо доминанта радости. Вторая фаза — выработка адекватного раздражителя для данной доминанты, выделение ее предметного возбудителя. Вот та же Наташа у Бергов, по возвращении в Москву. Она молчалива, и не только не так хороша, как на балу, но и даже ничем не примечательна. Но стоило только появиться князю Андрею Болконскому, как «яркий свет какого-то внутреннего, прежде потушенного, огня опять горит в ней». Возникшая ранее доминанта радости обретает свой адекватный источник. Третья фаза есть стадия установления мысленной корреляции между предметом, вызвавшим доминанту, и самой доминантой. «Я узнаю вновь внешние предметы, — пишет Ухтомский, — насколько воспроизвожу в себе «прежние доминанты», и воспроизвожу мои доминанты, насколько узнаю соответствующие предметы среды»<sup>1</sup>. Наконец, четвертая фаза выражается в способности самоподкрепления доминанты, когда место внешнего возбудителя занимает она сама, будучи настолько сильной, что замещается непосредственно мыслью, сознанием.

Следовательно, доминанты стоят между нами и реальностью, не позволяя нам ни слишком приблизиться к ней, ни слишком отдалиться. Поэтому всякая доминанта всегда односторонняя, и тем более, чем она отчетливее выражена. Здесь и лежит причина расхождений между реальностью и истиной. Истины, порождаемые доминантами, всегда абстрактны, в них реальные величины отра-

<sup>1</sup> Ухтомский А. А. Доминанта как рабочий принцип первых центров // Там же. — С. 12.

жаются лишь в той мере, в какой они учитываются доминантами. Происходит своего рода физиологическое торможение, приводящее к исключительному господству наиболее глубокой и сильной доминанты над текущими раздражениями. С наличием такой определяющей доминанты связано начало деятельности и мышления. Она же влияет на формирование характера. Мы таковы, каковы наши господствующие доминанты, и достижения, которые они приносят, тоже могут быть чрезвычайно различны по своей ценности и богатству результатов.

Такова реальность нашего существования и нашего духовного развития. Однако это не означает, что у человека нет никакой перспективы в плане совершенствования и роста. Если наше поведение обусловлено возбуждением в доминантном очаге, то можно с полной уверенностью утверждать, что для поддержания определенного вектора поведения, придания ему устойчивости и воспроизводимости нужно просто «воспитывать данную доминанту, тщательным образом обихаживать ее», словом, делать все, чтобы не нарушалось соответствие ее работе нервных центров, с одной стороны, и окружающей обстановке — с другой. Тем самым, по мнению Ухтомского, мы создаем личное бытие, из наблюдателей реальности превращаемся в его участников, деятелей, способных не только изменить мир, но дать счастье всему человечеству.

Подобно всем русским мыслителям, Ухтомский не обходит проблемы морали, обосновывая ее в рамках своей доминантной теории. На его взгляд, возможность «воспитания доминант» позволяет реализовать мечту Достоевского о «выделке человека», создании в будущем высоконравственных личностей. Это предполагает создание особой доминанты — «на лицо другого», дающей возможность «переключения» в жизнь другого человека, понимания его как конкретного, ничем не заменимого в природе, самобытного индивида.

*«Скажут, что пока это только мечта, — пишет Ухтомский. — Ну, пускай мечта будет все-таки поставлена. Человек очень сильное существо: если он начинает серьезно мечтать, то это значит, что рано или поздно мечта сбудется. Только там, где ставится доминанта на лицо другого, как на самое дорогое для человека, впервые преодолевается проклятие индивидуалистического отношения к жизни, инди-*

*видуалистического миропонимания, индивидуалистической науки. Ибо ведь только в меру того, насколько каждый из нас преодолевает самого себя и свой индивидуализм, самоупор на себя, ему открывается лицо другого. И с этого момента, как открывается лицо другого, сам человек впервые заслуживает того, чтобы о нем заговорили как о лице»<sup>1</sup>.*

Не трудно видеть, что нравственный аспект доминантной теории личности Ухтомского полностью противоположен моралистическим принципам теории ортобиоза Мечникова: если для первого будущее человечества связано с воплощением идеала коллективизма и социального равенства, то для второго важнейшим условием счастья людей выступает идеал самопомощи и эгоизма.

**6. Проблемы гносеологии.** В философии естественнонаучного реализма, помимо философской антропологии, разрабатывались также проблемы теории познания. Ни одно другое направление русской философии этих проблем не касалось, поскольку в круг их интересов не входило непосредственное исследование природы. Поэтому религиозное философствование ограничивалось преимущественно опорой на веру, художественное — созданием интегральных образов, политическое — выявлением утилитарно-прагматических доминант, лежащих в основе общественных идеалов и стремлений. Ни в одном из этих случаев познавательный процесс не вовлекался в поиск и обоснование истины, заменяя ее либо соответствующей вероисповедной догмой, либо — полезностью для жизнедеятельности человека. Только с развитием естествознания начинает осознаваться потребность в уяснении четких методологических координат, определяющих отношение мышления к миру «вещей в себе». Это и подвигло русскую философию к осмыслению специфики и структуры научного познания.

**а) Моделирование познания.** Начальный толчок этому процессу придал *Николай Алексеевич Умов* (1846–1915), крупный ученый-физик, одно время сотрудничавший с Сеченовым и Мечниковым в Новороссийском университете. Позднее он перешел в Московский университет, где заведовал кафедрой математической физики.

Формирование философских представлений Умова протекало в обстановке, когда развитие физики в конце XIX — начале XX в. вы-

<sup>1</sup> Ухтомский А. А. Доминанта как фактор поведения. — С. 94.



звало резкое изменение взглядов на природу материи. Было провозглашено, что во всех явлениях природы встречается только энергия, которая оказывается наиболее способна «разрешить проблему, заключающуюся в понятии субстанции и не разрешенную еще понятием материи»<sup>1</sup>. По существу, это означало отказ от основополагающего принципа естественнонаучного реализма, каковым как раз и служило понятие материи.

Умов не принял этого уклона философии в сторону «физического» идеализма. В своих воззрениях он исходил из идеи единства и целостности мира. Тела различаются между собой способностью действовать на наши органы чувств. В природе непрерывно происходит изменение и превращение материи. С этим связан факт наличия в мире энтропии, вызываемой рассеянием энергии вещества, однако миру не грозит «тепловая смерть», поскольку само вещество вечно и неуничтожимо. Для обозначения этой гармонии и нерушимости материи Умов вводит понятие *стройности*, признавая ее третьим законом термодинамики. Стройность не характеризуется какой-либо определенной формой; она обуславливается только большей или меньшей связью последовательных элементов движения материи. В силу этого стройность, как и материя в целом, оказывается недоступной для непосредственного чувственного восприятия, и познание здесь может осуществляться лишь на основе метода *моделирования*, построенного на предпосылках рационального мышления<sup>2</sup>.

*«Абсолютное познание или познание вещей в себе, — пишет Умов, — нам недоступно. Нашим уделом является создание картин, движущихся панорам, фигур, образов, короче — составление или умственное построение моделей существующего и совершающегося, не противоречащих друг другу, а связанных между собой. Все наше мировоззрение, от своего наиболее обыденного до более возвышенного содержания, представляет собой собрание моделей, образующих более или менее удачный отклик существующего, соответствующих или несоответствующих*

<sup>1</sup> Оствальд В. Натур-философия. Лекции, читанные в Лейпцигском университете. — М.: КомКнига, 2006. — С. 113.

<sup>2</sup> См.: Умов Н. А. Физико-механическая модель живой материи // Умов Н. А. Полное собрание сочинений: В 3 т. — М., 1916. Т. 3. — С. 191.

тем вещам, которые имелись в виду при их построении. Модели не остаются неизменными»<sup>1</sup>.

При этом ученый-физик отмечал, что модели, во-первых, не должны ставить «препятствий дальнейшему мышлению о рассматриваемых вещах» и, во-вторых, их применение правомерно только «для явлений закономерных, т. е. естественных»<sup>2</sup>.

Таким образом, метод моделирования, перенесенный Умовым из физики в философию, позволял связать в единый гносеологический узел опыт и *ratio*, ощущения и интуицию, бывших дотоле сторонами конфликта в русской философии. Позднее он был распространен на всю область гуманитарных знаний, став действенным способом изображения идеальных объектов.

б) *Философия «жизненного реализма»*. Вопросы теории познания составили важный раздел «жизненного реализма» *Дмитрия Ивановича Менделеева* (1834–1907), создателя Периодической системы элементов.

Великий русский химик учил, что реальность есть сочетание трех начал: вещества, силы и духа. Эту «троицу» невозможно ни разграничить до конца, ни слить «без явного мистицизма»; они едины и различны, благодаря чему мир «не творится и не пропадает», изменяется и существует вечно. Осмысливая понятие вещества в контексте гносеологии, Менделеев заявлял, что вещество само по себе недоступно познанию, так как оно лежит за гранями наших ощущений, являясь для них чем-то совершенно посторонним и внешним. Однако здесь нет никакой уступки агностицизму. Кантовский мотив, звучащий в его рассуждениях, не должен сбивать с толку. Речь идет об очевидном: реальный предмет, отражаясь в нашем сознании, отнюдь не овнешняет его, как и наоборот: сознание, воспринимая внешний предмет, не преобразует его в идеальное. И предмет, и сознание остаются в своей *самости*, неслиянности, сохраняя возможность лишь связи, соотношения друг с другом.

Это, разумеется, не значит, что сущностная непознаваемость вещества, вследствие его текучести, изменения, оставляет нас вообще без всякого знания о тех или иных свойствах реальной «троицы». Эти знания постоянно возрастают и расширяются, составляя содержание науки, истинность которой подтверждается

<sup>1</sup> Умов Н. А. Значение опытных наук // Там же. — С. 226.

<sup>2</sup> Там же. — С. 354, 355.

развитием промышленности. Со своей стороны промышленность задает направление деятельности и самой науке. Соответственно, если без науки, подчеркивает Менделеев, не может быть современной промышленности, то и без промышленности не может быть современной науки.

Большой интерес ученого вызывают проблемы научного познания. Оно не должно иметь ничего общего с поиском «начала всех начал», чем преимущественно занимались, на его взгляд, «древние метафизики», вроде Платона и Аристотеля. В данной связи его крайне заботит возрождение метафизики в современной науке.

*«От физики до метафизики теперь, — пишет Менделеев, — стараются сделать расстояние до того обоюдно ничтожно малым, что в физике, особенно после открытия радиоактивности, прямо переходят в метафизику, а в этой последней стремятся достичь ясности и объективности физики. Старые боги отвергнуты, ищут новых, но ни к чему сколько-либо допустимому и цельному не доходят; и скептицизм узаконяется, довольствуясь афоризмами и отрицая возможность цельной общей системы. Это очень печально отражается в философии, пошедшей за Шопенгауэром и Ницше, в естествознании, пытающемся "объять необъятное" по образцу Оствальда»<sup>1</sup>.*

Метафизика, по мнению ученого, вредит науке прежде всего тем, что раздробляет реальное бытие на всякого рода «начала», давая тем самым простор всевозможным измышлениям спиритуалистического характера. Поэтому Менделеев вместо «множества Платонов», хотел бы лучше видеть на русской земле, как он пишет, перефразируя Ломоносова, «двойное количество "Невтонов"», чтобы они могли раскрывать тайны природы, «пользуясь не только "хитрым разумом", но и опытными способами»<sup>2</sup>. В самом этом неприятии им метафизики сказалось влияние позитивизма<sup>3</sup>, которому был привержен создатель Периодической системы элементов.

<sup>1</sup> Менделеев Д. И. Границ познанию предвидеть невозможно. — М.: Советская Россия, 1991. — С. 535.

<sup>2</sup> Там же. — С. 401.

<sup>3</sup> Позитивизм, как известно, исходил из того, что все наши умозрения, как индивидуальные, так и родовые, должны последовательно пройти три различные теоретические стадии: теологическую, метафизическую и научную, или позитивную.

в) *Наука как новая геологическая сила планеты*. «Глубоким реалистом» в понимании научной картины мира считал себя и *Владимир Иванович Вернадский* (1863–1945), создатель философии ноосферы.

Решительно уклоняясь от мыслительных стереотипов позитивизма, он в основу своего учения кладет идею единства науки, философии и религии. С его точки зрения, только в своем единстве они выступают той «питательной средой», откуда черпает «жизненные силы... научная деятельность»<sup>1</sup>.

*«Научное мировоззрение, — пишет Вернадский, — развивается в тесном общении и широком взаимодействии с другими сторонами духовной жизни человечества. Отделение научного мировоззрения и науки от одновременно или ранее происходившей деятельности человека в области религии, философии, общественной жизни или искусства невозможно. Все эти проявления человеческой жизни тесно сплетены между собою, и могут быть разделены только в воображении»<sup>2</sup>.*

Переходя к анализу структуры научного знания, Вернадский выделяет в нем три основных элемента: математику, логику и научный аппарат. Эти элементы, отмечает он, на ранних стадиях развивались независимо друг от друга и исторический ход их выявления был разный. Раньше других выделилась математика, начало которой было положено халдеями и греками. Затем, в связи с необходимостью доказательного обоснования принципов математики, выдвигается логика, давшая законы и методы мышления. Последующий рост математики и логики был сопряжен с развитием научного аппарата,

---

Согласно этой схеме, научная стадия теоретического мышления «отказывается от абсолютных исследований, уместных только в его младенческом состоянии (т.е. теологическом и метафизическом. — А.З.), и сосредоточивает свои усилия в области действительного наблюдения». — *Конт Огюст*. Дух позитивной философии. — СПб.: Изд-во СПбГУ, 2001. — С. 19.

<sup>1</sup> *Вернадский В. И.* Научная мысль как планетное явление. — М.: Наука, 1991. — С. 209.

<sup>2</sup> Там же. — Вернадский считал себя «глубоко религиозным человеком», но не в церковном смысле («Для меня не нужна церковь и не нужна молитва»), а в качестве посетителя того взгляда, что религия, во-первых, есть «глубочайшее проявление человеческой личности», а во-вторых, представляет собой исторически сложившуюся форму человеческого творчества. — *Вернадский В. И.* Дневники. Март 1921 — август 1925. — М.: Наука, 1998. — С. 66, 113.

необходимого для систематизации и методологической обработки содержания научных знаний. Важность научного аппарата видна уже из того, что «достаточно перерыва в его создании в течении одного-двух поколений», как сразу выявится «остановка научной работы человечества»<sup>1</sup>. Закрепляясь и развиваясь в системе научных понятий, наука все более и более превращается в новую геологическую силу планеты, обращая изучение «лика Земли» в сторону познания Космоса.

*«В мире Космоса, — отмечает Вернадский, — мы имеем дело с одним и тем же миром атомов. И если, как это становится ясным сейчас, явления космической истории атомов значительно более общи, качественно и количественно более разнообразны, чем земной мир атомов, трудно представить себе, чтобы земной мир атомов не входил целиком в область атомных явлений, подлежащих изучению в новой космической физике и космической химии, чтобы он заключал в себе что-нибудь по существу особое, не имеющее места в Космосе, помимо нашей планеты»<sup>2</sup>.*

Основное содержание космического бытия составляет косное вещество, представляющее собой соединение атомов, лишенных жизни. На фоне их разнообразных взаимодействий возникают некие «биогенные токи», приводящие постепенно к возникновению живого вещества, образующего биосферу, которая по своей массе и объему значительно уступает косному веществу. Тем не менее живое вещество оказывается в состоянии влиять на косное вещество, увеличивая его количественно. Данный процесс относится к разряду явлений космического порядка, поскольку «живые организмы существуют не только на одной нашей планете, не только в земной биосфере»<sup>3</sup>, но и во всем пространстве Вселенной.

В земных условиях рост живого вещества зависит прежде всего от деятельности человека, его разума. Сам по себе разум не может рассматриваться в качестве естественного проявления биогенной энергии; это ее совершенно особая форма, создающая новый духов-

<sup>1</sup> Вернадский В. И. Научная мысль как планетное явление. — С. 113.

<sup>2</sup> Вернадский В. И. Биосфера и ноосфера. — М.: Наука, 1989. — С. 171–172.

<sup>3</sup> Там же. — С. 44.

но-интеллектуальный мир — ноосферу<sup>1</sup>. Ноосфера, т.е. «царство разума», — закономерный, но не окончательный этап эволюции Земли, это «биосфера, переработанная научной мыслью, подготавливаемая шедшим сотнями миллионов, может быть миллиарды лет, процессом, создавшим *Homo sapiens faber*»<sup>2</sup>. В ноосфере воплощается цивилизация культурного человечества, и это является гарантом того, что цивилизация «не может прерваться и уничтожиться», поскольку она есть не только социальное, но и природное явление, отмеченное печатью вселенскости. Переход биосферы в ноосферу открывает антропогенную эру в истории нашей планеты, когда мыслящий человек «реально начинает рассчитывать... о выходе в космическое пространство». «Это стихийное стремление, надо думать, — заявляет Вернадский, — рано или поздно выльется в фактические результаты»<sup>3</sup>. Действительность оправдала прогнозы великого ученого.

## 8. ФИЛОСОФИЯ «РУССКОГО ДУХОВНОГО РЕНЕССАНСА»

1. *Предпосылки «ренессансной философии».* В противоположность философии естественнонаучного реализма на рубеже XIX–XX столетий возникает новое философское течение «русского религи-

<sup>1</sup> Термин «ноосфера» ввел в науку французский философ Э. Леруа, который, по словам Вернадского, принял его «понятие о биосфере в лекциях в College de France» (Вернадский В. И. Биосфера и ноосфера. — М.: Наука, 1989. — С. 234). — Другое понятие для обозначения феномена разума как планетного явления предложил Вернадскому П. А. Флоренский. В своем письме к ученому он писал: «Хочу высказать мысль, нуждающуюся в конкретном обосновании и представляющую, скорее, эвристическое начало. Это именно мысль о существовании в биосфере или, быть может, на биосфере того, что можно было бы назвать пневмосферой, т.е. о существовании особой части вещества, вовлеченной в круговорот культуры или, точнее, круговорот жизни духа» (Флоренский П. А. Оправдание Космоса. — СПб.: РХГИ, 1994. — С. 206). При этом Флоренский сближал свое понятие пневмосферы с учением Григория Нисского о *сфразгосе*, т.е. неземной духовной оболочке. Но, видимо, Вернадский не пожелал иметь дело с чисто богословским концептом, заслонявшим секуляризованный характер его учения о ноосфере.

<sup>2</sup> Вернадский В. И. Научная мысль как планетное явление. — С. 40.

<sup>3</sup> Вернадский В. И. Биосфера и ноосфера. — С. 239, 237–238.

озного ренессанса»<sup>1</sup>, у истоков которого стоял Владимир Сергеевич Соловьев (1853–1900).

Он был одним из тех редких отечественных мыслителей, кого любили награждать лестными эпитетами — «русский Платон», «русский Ориген», «Пушкин русской философии», ставили рядом с Августином, Якобом Беме, Шеллингом, сопоставляли с Шопенгауэром, Ницше. Своим философским учителем он считал П. Д. Юркевича, прославившегося своей критикой антропологической теории Чернышевского<sup>2</sup>. Из других современников он особо выделял Достоевского, будучи обязан ему своими христологическими прозрениями. К Толстому же Соловьев относился с явной прохладой, ввиду их явных «разномыслий» на религиозной почве<sup>3</sup>. В своем идейном развитии он прошел путь от юношеского нигилизма с его полным отрицанием религии и тяготением к естествознанию<sup>4</sup> до серьезного увлечения славянофильством<sup>5</sup>, ставшим для него трамплином к переходу на позиции мистики и спиритуализма.

а) *Предмет и назначение философии.* Соловьев признает существование философии только в теоретической форме. Предметом теоре-

<sup>1</sup> Следует привести слова Н. О. Лосского, который справедливо утверждал: «Русская религиозная философия — не повторение схоластики, ибо она пользуется всеми достижениями науки и современной философии, особенно современной высокоразвитой гносеологии. Поэтому следует сказать, что русская религиозная философия является прогрессивным достижением и способна дать новый толчок развитию западной мысли». — Лосский Н. О. История русской философии. — М.: Высшая школа, 1991. — С. 519.

<sup>2</sup> См.: Юркевич П. Д. Из науки о человеческом духе // Юркевич П. Д. Философские произведения. — М.: Правда, 1990. — С. 104–192.

<sup>3</sup> Соловьев В. С. Письма к Л. Н. Толстому // Соловьев В. С. Собрание сочинений (Письма и приложение): В 4 т. — СПб., 1911. Т. 3. — С. 37.

<sup>4</sup> Позднее Соловьев признавался: «Знаю, что оно (увлечение естествознанием. — А. З.) было полезно для меня, думаю, что пройти через культ естествознания после гегельянских отвлеченностей было необходимо и полезно для всего русского общества в его молодых поколениях». — Лукьянов С. М. О Вл. С. Соловьеве в его молодые годы. Материалы к биографии: В 3 кн. — М.: Книга, 1990. Кн. 1. — С. 127.

<sup>5</sup> На этом этапе он придерживался взгляда, согласно которому в современном человечестве «мы видим совместное существование трех исторических миров, трех культур, резко между собою различающихся, — я разумею мусульманский Восток, Западную цивилизацию и мир Славянский». — Соловьев В. С. Три силы // Соловьев В. С. Избранное. — М.: Советская Россия, 1990. — С. 43.

тической философии является истина, но не в «отвлеченном» значении, а в смысле своей достоверности, и притом не относительной, а безусловной, абсолютной. Относительной достоверностью истины довольствуется только наука, ибо невозможно, согласно Соловьеву, «ставить и решать вопрос о подлинной сущности вещества и о достоверности пространства, движения, внешнего мира вообще, в смысле бытия реального»<sup>1</sup>. Философия, напротив, как дело свободной мысли, не может связывать себя никакими пределами, и в этом она сходится с религией, которая также дорожит безусловной достоверностью утверждаемой ею истины. Но религия добивается своей цели с помощью веры, а не в форме мышления, которое «не может иметь незыблемой опоры ни в чувственном, ни в религиозном опыте»<sup>2</sup>. Чувственный опыт уже потому недостаточен, что «дает нам только факты, а не законы, извещает нас только о том, что бывало и бывает, а не о том, что должно быть безусловно»<sup>3</sup>. Стало быть, на почве чистого эмпиризма не может произрасти философское воззрение. Остается, следовательно, одно мышление, опирающееся на силы разума. Однако и в этом случае не снимаются в полной мере ограничения в познании истины. Ведь человек в качестве субъекта разумного фактически не далеко отстоит от субъекта чувственного: и разум, и чувства одинаково переносят мерило истины из внешнего мира в самих себя, делают познание субъективным актом. Таким образом, оказывается, что «оба эти пути естественного знания ведут прямо в пропасть скептицизма»<sup>4</sup>. И выход здесь Соловьев видит только один — в сближении философии с религией. Философское познание, полагает он, может держаться исключительно «непознаваемым», т. е. тем, что свободно от всяких определений. Это непознаваемое, или, иначе, Абсолют, составляет предмет веры, однако сама возможность превращения его в объект сознания позволяет «ввести религиозную истину в форму свободно-разумного мышления и реализовать ее в данных опытной науки, поставить теологию во внутреннюю связь с философией и нау-

<sup>1</sup> Соловьев В. С. Теоретическая философия // Соловьев В. С. Сочинения: В 2 т. 2-е изд. — М.: Мысль, 1990. Т. 2. — С. 762.

<sup>2</sup> Там же. — С. 764.

<sup>3</sup> Соловьев В. С. Критика отвлеченных начал // Там же. — С. 660.

<sup>4</sup> Там же. — С. 740. — Примечательно, что характер и содержание критики эмпиризма и рационализма целиком перенимаются Соловьевым от старших славянофилов — Киреевского и Хомякова.



кой»<sup>1</sup>. Другими словами, подлинная теоретическая философия может быть только свободной теософией.

б) *Идея всеединства*. Целью Соловьева было возрождение метафизики, отвергнутой позитивистски настроенным естествознанием, к которому одно время тяготел и сам Соловьев. При этом он сознавал, что осуществить это возможно лишь при условии, если христианство воспримет все то, что было «выработано за последние века умом человеческим»<sup>2</sup>. Данная идея и легла в основание его философии всеединства, осмысленной им как универсальный синтез науки, философии и религии. Впервые он об этом высказался в своей магистерской диссертации «Кризис западной философии (Против позитивистов)», защищенной им в 1874 г.

*«Новейшая философия, — говорилось в ней, — с логическим совершенством западной формы стремится соединить полноту содержания духовных созерцаний Востока. Опираясь, с одной стороны, на данные положительной науки, эта философия, с другой стороны, подает руку религии. Осуществление универсального синтеза науки, философии и религии... должно быть высшей целью и последним результатом умственного развития»<sup>3</sup>.*

В своем единстве наука, философия и религия образуют систему свободной теософии, которая представляет собой «высшее состояние всей философии»<sup>4</sup>. Ее предметом выступает абсолютно сущее, т. е. Бог. Понятие сущего выше по значению понятия бытия, являющегося предметом философии Гегеля. Бытие по отношению к сущему есть лишь предикат, его овнешнение<sup>5</sup>. Сущее само по себе

<sup>1</sup> Там же. — С. 742.

<sup>2</sup> Соловьев В. С. Письма Е. В. Романовой // Соловьев В. С. «Неподвижно лишь солнце любви...»: Стихотворения. Проза. Письма. Воспоминания современников. — М.: Московский рабочий, 1990. — С. 174.

<sup>3</sup> Соловьев В. С. Кризис западной философии. — С. 122.

<sup>4</sup> Соловьев В. С. Философские начала цельного знания // Там же. — С. 194.

<sup>5</sup> «Должно прежде всего признать, — писал Соловьев, — что настоящий предмет философии есть сущее в его предикатах, а никак не эти предикаты сами по себе; только тогда наше познание будет соответствовать тому, что есть на самом деле, а не будет пустым мышлением, в котором ничего не мыслится». — Соловьев В. С. Собр. соч. В 10 т. — СПб., 1911. Т. 1. — С. 333.

непознаваемо; оно дается нам непосредственным чувством, т. е. интуицией, позволяющей уяснить не только *единое во всем*, но и *все в едином*. В этом смысле сущее может быть определено как абсолютное первоначало, обладающее положительной силой бытия. Отсюда следует, во-первых, что абсолютное первоначало само по себе свободно от всякого бытия и, во-вторых, что оно заключает в себе всякое бытие. Поэтому оно одновременно и «*ничто и все*: ничто — поскольку оно не есть что-нибудь, и все — поскольку оно не может быть лишено чего-нибудь»<sup>1</sup>. Это, так сказать, два полюса или два центра абсолютного первоначала: с одной стороны, оно выше всякого бытия, а с другой — «есть непосредственная потенция бытия или первая материя»<sup>2</sup>, которая служит источником «множественности форм» предметного мира.

Здесь определенно просматривается влияние Платона. Соловьев характеризует первую материю в категориях чистого сознания. Она не обозначает ни вещества, ни даже понятия вещества, а выражает лишь некое «влечение», «жажду бытия», присущую абсолютно-сущему, Богу. Но она вместе с тем не тождественна с абсолютным, как таковым, ибо может действовать и безотносительно к нему, осуществляясь как «второе абсолютное» или, иначе, Логос, обремененный возможностью «бытия подлежательного», т. е. природы.

В природном мире образом и подобием «второго абсолютного» является человек. Именно в нем оно впервые получает собственную, внутреннюю действительность, находит себя, сознает себя. Следовательно, первая материя по истине есть Богочеловечество, и Бог ни в какой момент своего бытия не существовал без идеи человечества как условия полноты своей сущности. Именно по этой причине причастность Логоса, «первой материи» к абсолютному первоначалу делает человечество совечным Богу.

в) *Оправдание Добра*. Исходя из идеи единства Бога и человечества, Соловьев строит свою нравственную философию, трактуя ее как оправдание Абсолюта в форме всеохватно-цельного добра. Важнейшие признаки добра — чистота, полнота и сила. Чистота в том, что добро ничем не обуславливается, полнота — что оно все собой обуславливает, сила — что оно через все осуществляется. В этом смысле добро тождественно с сущим-всеединным, обладающим теми

<sup>1</sup> Соловьев В. С. Философские начала цельного знания. — С. 234.

<sup>2</sup> Там же. — С. 235.

же признаками. Однако в отличие от сущего-всеединого, которое во всех отношениях беспредельно, добро предстает в определенных исторических границах, никогда не выступая как *ставшее*, но только как *становящееся*. Поэтому всегда сохраняется возможность выбора между разными формами добра.

Но все же, несмотря на разнообразие проявлений идеи добра, сохраняется ее формальная всеобщность, как некая всегдашняя, постоянная норма. Воплощением этой всеобщности служат «первичные данные нравственности», каковы суть стыд, жалость и благоговение.

*«Основные чувства стыда, жалости и благоговения, — поясняет Соловьев, — исчерпывают область возможных нравственных отношений человека к тому, что ниже его, что равно ему и что выше его. Господство над материальной чувственностью, солидарность с живыми существами и внутреннее добровольное подчинение сверхчеловеческому началу — вот вечные, незабываемые основы нравственной жизни человечества»<sup>1</sup>.*

В своем единстве эти «первичные данные», укорененные в природе человека, образуют некий нравственный пьедестал, возводящий его от «тесных пределов» земного существования к вершинам богочеловеческой жизни. Тем самым уясняется смысл добра как божеского начала в человеке, не дающего до времени превратиться его жизни в ад. Таким образом, оправдание добра у Соловьева становится оправданием Бога, т. е. теодицеей.

2. *Гносеологические аспекты теодицеи.* Дальнейшее развитие эта теодицейное направление получает в «ренессансной» традиции, продолжившей философские искания Соловьева. При этом бросается в глаза одна важная особенность: если Соловьев стремился преимущественно к нравственному обоснованию своей теодицеи, то его последователи больше склонялись к разработке ее гносеологических оснований. Это было обусловлено сознанием того, что никакая философия не может существовать без соответствующей теории познания.

а) Значительный интерес в этом плане представляет теодицея *Семена Людвиговича Франка* (1877–1950), одного из самых ярких приверженцев философии всеединства.

<sup>1</sup> Соловьев В. С. Оправдание Добра. Нравственная философия // Соч. В 2 т. 2-е изд. Т. 1. — М.: Мысль, 1990. — С. 131.

По словам Г. В. Флоровского, философия Франка есть «искание Бога и его обретение»<sup>1</sup>. Бог как «предмет знания», согласно его представлениям, пребывает в реальности, которая не тождественна объективной действительности. Реальность — это момент *трансцендентного*, имеющегося в знании. Первым, по мнению Франка, открытие этой реальности совершил Декарт, провозгласивший свое *cogito ergo sum*. В этой формуле четко фиксируется в качестве реальности само мыслящее Я, в своем абсолютном противопоставлении объективной действительности. Реальность постигается не в опыте, а в «живых глубинах самосознания»<sup>2</sup>.

Методом обнаружения реальности служит такое комбинирование понятий, при котором комплекс понятий в их единстве доставляет *намекающее* знание самой реальности. Франк называет это *трансцендентальным мышлением*, соответствующим способности видеть и выражать сверхрациональное. Это означает, что реальность принадлежит сфере религиозного опыта, который имеет сугубо личный характер. В этой реальности и пребывает Бог, поэтому искание Бога должно быть обращено на самого себя, на собственное внутреннее переживание. Бог постигается «вне всяких рассуждений и обоснований», просто как живая данность человеческого духа, абсолютно трансцендентного «эмпирическому существу человека»<sup>3</sup>. «Бог, — пишет Франк, — открывается как единственная инстанция реальности, в связи с которой находит свое подлинное осуществление наше «я», наша «душа»<sup>4</sup>. В этом, собственно, и состоит оправдание идеи Бога, благодаря которой устраняется «имманентный трагизм» человеческой жизни, уравнивается соотношение элементов религиозного опыта. В Боге реализуется потребность «в дружественной нам охранительной силе», способной «компенсировать страдания», причиняемые внешними бедствиями, более глубоким и полным удовлетворением подлинных стремлений человеческой души. Вот почему, «единственное, но вполне адекватное доказатель-

<sup>1</sup> Флоровский Г. В. Религиозная метафизика С. Л. Франка // Сборник памяти Семена Людвиговича Франка. — Б. м., 1954. — С. 145.

<sup>2</sup> Франк С. Л. Реальность и человек. — СПб.: РХГИ, 1997. — С. 33.

<sup>3</sup> Там же. — С. 195.

<sup>4</sup> Там же. — С. 186.

ство бытия Бога есть бытие самой человеческой личности»<sup>1</sup>. При этом под доказательством вовсе не подразумевается логическая аргументация; Франк говорит, что роль разума здесь должна сводиться исключительно к «рациональному преодолению ограниченности рациональной мысли»<sup>2</sup>. Это он и называл философствованием.

Задача философии — не просто оправдать бытие Бога, но связать это с оправданием человеческих усилий освободиться от трагизма земного существования, страданий и бедствий наличного бытия. Франка не случайно называют философом христианского гуманизма<sup>3</sup>.

б) Схожие идеи развивает Николай Онуфриевич Лосский (1870–1965), автор большого числа философских трудов, в том числе широко известной «Истории русской философии».

Подобно Франку, он также исходит из представления о человеческом «Я» как сверхпространственной и сверхвременной сущности, которую он обозначает термином «субстанциальный деятель». Субстанциальные деятели творят не только все познавательные акты, но и все события, совершающиеся в действительности. События, которые принимают форму времени, образуют психические процессы; события же, протекающие в пространстве и времени, являются телесной реальностью. Вместе с тем, подчеркивает Лосский, субстанциальных деятелей нельзя рассматривать в плоскости некоей нумерической однозначности; напротив, они пребывают в сфере иерархических соотношений, что, на его взгляд, приводит к признанию сверхсубстанциального деятеля, т. е. Абсолюта. Этот Абсолют, или Бог, «стоит выше законов тождества, противоречия и исключенного третьего», а потому «его можно характеризовать только отрицательными определениями»<sup>4</sup>. Конечно, речь здесь не идет о превращении Абсолюта в ничто; метод апофатки используется Лосским лишь с целью «отрицания всякой отрицательности»<sup>5</sup>. Следовательно, Абсо-

<sup>1</sup> Там же. — С. 192.

<sup>2</sup> Там же. — С. 85–86.

<sup>3</sup> См.: Элен П. Семен Л. Франк: Философ христианского гуманизма. — М.: Идея-Пресс, 2012.

<sup>4</sup> Лосский Н. О. Мир как органическое целое // Лосский Н. О. Избранное. — М.: Правда, 1991. — С. 386.

<sup>5</sup> Там же. — С. 387.

лют не может быть ни волей, ни разумом, ни простым или многим; о нем нельзя даже сказать, что он «Единое», как это делал Плотин. К суждению об Абсолюте, по мнению Лосского, наиболее применим термин Франка «металогическое несходство», которое, не связывая познание Бога с *ratio*, не мешает тем не менее «возвышенному началу» быть предметом интуитивного созерцания.

Очень основательно Лосский разрабатывает свое учение об интуитивизме, освещая проблему на примере критики учения славянофилов. Их он упрекает за то, что они для описания интуитивного познания «воспользовались вводящим в заблуждение термином "вера"», полагая, что «религиозная вера есть наиболее совершенная форма познания»<sup>6</sup>. Однако вера сама по себе, признает Лосский, ориентируется лишь на «нерассуждающее знание», которое имеет богооткровенное происхождение и не входит в предмет познания. С этой точки зрения, она может быть определена как иррационалистический, или «слепой», интуитивизм, который и восприняли славянофилы. На основе такого интуитивизма они разработали свое учение о «живом знании», оказавшееся больше богословским, нежели философским. Гносеологическим принципом живого знания они выставили идею соборности, означавшую сочетание свободы и единства многих людей на почве их общей любви к одним и тем же абсолютным ценностям. Но одной идеи соборности, считает Лосский, еще не достаточно для полноты выражения живого знания; последнее, на его взгляд, должно быть приведено в целостную систему метафизики путем дополнения его «теорией об онтологической структуре личности и мира, конечном идеале, связи между Богом и миром и т. д.»<sup>7</sup>. Тогда это будет настоящий интуитивизм, который, в отличие от интуитивизма иррационального, воспринятого славянофилами у Шеллинга, «придаст большую ценность рациональному и систематическому аспекту мира»<sup>8</sup>. Первый сознательный шаг в указанном направлении, считает Лосский, был сделан Соловьевым, сумевшем вывести познание истины за пределы субъективного мышления и распространить гносеологизм на «область существующего един-

<sup>6</sup> Лосский Н. О. История русской философии. — М.: Высшая школа, 1991. — С. 514.

<sup>7</sup> Там же. — С. 59.

<sup>8</sup> Там же. — С. 233.

ства всего того, что есть, т. е. Абсолюта»<sup>1</sup>. Благодаря этому стало ясно, что человеческий разум обладает методом и средствами для плодотворного сочетания учений о высших и низших структурах бытия в одно единое целое. А это означает, что «цельное познание реальности в целом неизбежно приводит не только к религиозному, но и к христианскому мировоззрению»<sup>2</sup>, в силу чего «русский интуитивизм», в глазах Лосского, органично обретает характер «русского толкования христианства»<sup>3</sup>.

в) «Знающая вера». Последним крупным представителем философской теодицеи в России может быть признан Павел Александрович Флоренский (1882–1937), автор весьма своеобразного трактата «Столп и утверждение истины» (1914). Судьба мыслителя-богослова сложилась трагично: он был репрессирован сталинским режимом и погиб в лагерях ГУЛАГа.

Свои размышления на темы теодицеи он связывает с критикой «разумной веры» толстовства. С его точки зрения, «такая вера есть заскорузлый, жестокий и каменный нарост в сердце, который не допускает его (сердце. — А. З.) к вере»<sup>4</sup>. И еще один «довод» против «разумной веры» выставляет Флоренский: «“Разумная вера” есть начало дьявольской гордыни, желание не принять в себя Бога, а выдать себя за Бога, — самозванство и самовольство»<sup>5</sup>.

В противовес «разумной вере» философствующий богослов выставляет собственную теорию «знающей веры». Согласно этой теории, существуют два способа познания: *омиусианский*, т. е. плотский, чувственно-эмпирический, и *омоусианский* — духовный, умственно-созерцательный. Хотя они и существенно различаются между собой, однако их результатом является соответствующее знание — либо о мире, либо о Боге. Знание же всегда выражается в форме суждения, т. е. как синтез некоторого подлежащего *S* с некоторым сказуемым *P*. Вместе с тем всякое суждение условно, поскольку может встретить себе возражение в виде другого суждения, противоположного и даже противоречивого. Следовательно, ни одно суждение не способно вместить в себя «всей полноты жизни... в

<sup>1</sup> Там же. — С. 130.

<sup>2</sup> Там же. — С. 131.

<sup>3</sup> Там же. — С. 25.

<sup>4</sup> Флоренский П. А. Столп и утверждение истины. — М., 1914. — С. 64.

<sup>5</sup> Там же. — С. 65.

ее ежемоментном и повсюдном создании нового»<sup>1</sup>. Отсюда следует, что истина есть суждение самопротиворечивое: в ней одновременно сопребывают тезис и антитезис, образуя мысленную антиномию. Так обстоит с философским познанием, так же выглядит ситуация и с познанием тайн религии: и там, и здесь суждения даны в виде противоречия, которое означает «зараз — и “да” и “нет”»<sup>2</sup>.

*«Антиномии, — пишет Флоренский, — это конститутивные элементы религии, если мыслить о ней рассудочно. Тезис и антитезис, как основа и уток, сплетают самую ткань религиозного переживания. Где нет антиномии, там нет и веры: а это будет тогда лишь, когда вера и надежда упразднятся, и пребудет одна любовь»<sup>3</sup>.*

Признав веру делом рассудка, охваченного раздвоенностью мышления, богослов, помимо антиномизма, вносит в понимание религии еще и принцип историзма, долженствующий, на его взгляд, продемонстрировать безусловное изменение качества и содержания предмета веры. Так, говоря о христианстве, Флоренский выделяет в его развитии три самостоятельных стадии, разделенных между собой девятью веками. Начальная стадия связывается им с именем Тертуллиана (II в.), который, по его словам, во всей чистоте выразил «первую ступень веры: *Credo quia absurdum*», т. е. верю вопреки доводам рассудка. Вторая ступень веры ознаменована формулой Ансельма Кентерберийского (XI в.): «*Credo ut intelligam*» — верю, чтобы разуместь. И вот, по Флоренскому, понадобилось опять еще девять веков, чтобы вера поднялась на новую ступень, осознание необходимости которой он, без ложной скромности, приписывает себе: «Я уразумеваю свою веру. Я вижу, что она есть поклонение «Ведомому Богу», что я не только верю, но и знаю. Границы знания и веры сливаются... И я, радостный, взываю: *Intelligo ut credam!*»<sup>4</sup>.

Таким образом, автор «Столпа и утверждения истины» целиком обуславливает сущность «знающей веры» антиномичностью человеческого мышления, внося тем самым антроподицейный контекст в систему религиозного сознания.

<sup>1</sup> Там же. — С. 146.

<sup>2</sup> Там же. — С. 158.

<sup>3</sup> Там же. — С. 163.

<sup>4</sup> Там же. — С. 61–62.



3. *Антроподицея*. Если, как мы видели, философское осмысление сущности человека в естествознании привело к возникновению антропологической линии в русской философии, то в религиозно-философской мысли проблема человека предстала в форме антроподицеи — оправдания человека в его богоподобии и творчестве.

а) *Антропологическое доказательство бытия Бога*. Первый шаг в этом направлении сделал Виктор Иванович Несмелов (1863–1936), профессор Казанской духовной академии, автор двухтомного трактата «Наука о человеке» (1903). Толчком к этому послужил вопрос о возникновении материализма. Соловьев полагал, что материализм, выйдя из гегелевского панлогизма, достиг своего окончательного завершения в фейербахском антропологизме. Несмелов также полагал, что материализм обязан своим происхождением гегельянству, однако он отказывался признавать материализмом фейербахский антропологизм. На его взгляд, воззрения автора «Сущности христианства» приводят вовсе не к материализму, а к религиозному оправданию человека как единственному доказательству безусловного бытия Бога. Все стремления философской мысли, рассуждает Несмелов, отыскать в мире Бога являются совершенно напрасными. Мир не подобен Богу и ничего божественного в себе не заключает. Но в чувственных пределах материального мира существует еще другой мир — духовный мир самого человека, в котором и пребывает идея Бога. Следовательно, человеческая личность реальна в своем бытии и идеальна по своей сущности, и «самим фактом своей идеальной реальности она непосредственно утверждает объективное существование Бога как истинной личности»<sup>1</sup>. Под реальной идеальностью Несмелов понимает то, что все духовное в человеке не имеет никакого природно-материального начала и всецело отстоит от вещественного мира, оставаясь в то же время не только идеальным, но и реальным. Это значит, что сущность человека органично соплетена с идеей божественного, которое поэтому может обнаруживаться только благодаря этой сущности. Несмелов ставит свою антроподицею в прямую связь с «известной формулой Фейербаха», представлявшей Бога в качестве опредмеченной сущности человека. На этом основании немецкий философ вообще отрицал религию и переходил на позиции материализма. Это-то и казалось Несмелову ошибкой.

<sup>1</sup> Несмелов В. И. Наука о человеке: В 2 т. — Казань: Заря-Тан, 1994. — С. 257.

*«Фейербах, — пишет он, — шел по правильному пути, но он дошел по нему только до середины, а потом остановился и начал гадать и фантазировать на тему о том, куда бы мог привести его путь психологического анализа. Отсюда именно и возникли все его заблуждения»<sup>1</sup>.*

Немецкий мыслитель так и не мог понять, утверждает Несмелов, что человеческая личность не ограничивается природным содержанием, но выходит за границы физического мира, открывая для себя существование «другого бытия, кроме физического».

*«Таким образом, — поясняет Несмелов, — следуя по пути Фейербаха, мы находим в реальных условиях человеческого сознания о Боге непосредственное содержание идеи Бога и в реальных условиях человеческого познания о бытии — объективное значение этого содержания, как достоверного познания о бытии и природе Бога»<sup>2</sup>.*

Это положение справедливо считается новым, антропологическим доказательством бытия Бога, стоящим в одном ряду с классическими доказательствами Ансельма Кентерберийского и Фомы Аквинского. Философская оригинальность и смелость Несмелова видны уже из того, что он едва ли не первым провозгласил тезис, устанавливавший возможность познания бытия Бога помимо откровения, т. е. независимо от Библии, на основании одного только психологического анализа природы и содержания человеческой личности. Это был коренной переворот в традиционном богословском мышлении.

б) *Новое откровение о человеке.* Под сильным влиянием несмеловской атроподицеи создает свою философию персонализма Николай Александрович Бердяев (1874–1948). О казанском профессоре он пишет, что «Несмелов... намечает возможность своеобразной и во многом новой христианской философии», изменяя «понимание христианства в целом, вследствие особого значения, которое он придает человеку»<sup>3</sup>. Бердяев сполна воспринял эти исходные принципы «Науки о человеке».

<sup>1</sup> Там же. — С. 258.

<sup>2</sup> Там же. — С. 265.

<sup>3</sup> Бердяев Н. А. Русская идея. Основные проблемы русской мысли XIX века и начала XX века // О России и русской философской культуре: Философы русского послеоктябрьского зарубежья. — М.: Наука, 1990. — С. 210.

Свое учение он развивает в форме философской экзегезы библейского мифа о грехопадении, освещая его в гносеологическом ключе. С его точки зрения, человек, отпавши от Бога, не обрекается тем самым на безвольное ожидание Спасителя, но сам начинает действовать как свободно-творческое существо. Он открывает своей деятельностью новую эпоху третьего откровения — *антропологического*, следующего за откровениями Ветхого и Нового завета.

*Антропологического откровения, — отмечает Бердяев, — Бог ждет от человека, и человек не может его ждать от Бога. Третьего откровения нельзя ждать, его должен совершить сам человек, живущий в Духе, совершить свободным творческим актом<sup>1</sup>.*

В соответствии с этим «планом истории» Бердяев пересматривает святоотеческую христологию, полагая, что она не раскрыла до конца христианскую истину о человеке, не сделала из христологического догмата всех выводов относительно человеческой природы. Если отцы церкви и рассуждают о Сыне Божьем, то только в контексте идеи кенозиса, т. е. божественного уничижения. Тем самым на человека возлагается обязанность терпеливо сносить страдания, укрощать свои греховные помыслы и страсти. А это влечет за собой лишь «подавление человеческого начала, недопущение его своеобразного творческого выражения»<sup>2</sup>.

*«Для религии личного спасения, — признает Бердяев, — нет никакой мировой эсхатологической перспективы, нет никакой связи личности, отдельной человеческой души с миром, с космосом, со всем творением. Этим отрицается иерархический строй бытия, в котором все связано со все, в котором не может быть выделена индивидуальная судьба»<sup>3</sup>.*

В иерархичности структуры бытия, согласно Бердяеву, выявляется не только фактор его целостности и всеединства, но и доказательство объективного существования высшей творящей силы — Бога. Раз есть иерархия, значит есть и соподчинение: Бог — человек; ан-

<sup>1</sup> Бердяев Н. А. Смысл творчества // Бердяев Н. А. Философия свободы. Смысл творчества. — М.: Мысль, 1989. — С. 337.

<sup>2</sup> Бердяев Н. А. Спасение и творчество (Два понимания христианства) // Путь. 1926. № 1.2. — С. 20.

<sup>3</sup> Там же. — С. 26.

гел — зверь. Человек сотворен по образу и подобию Божию, зверь — по образу и подобию ангельскому. Поэтому в мире существует богочеловеческая и ангело-звериная иерархия. Первая иерархия — динамическая, творческая, вторая — статическая, нетворческая. Благодаря богоотступничеству и грехопадению человек низводится из богочеловеческой иерархии в ангело-звериную и вовлекается «в круговорот природы как одно из ее явлений, одна из ее вещей»<sup>1</sup>.

Воссоздается же богочеловеческая иерархия через воплощение Сына Божия, нового Адама, который знаменует собой более высокую ступень «космического творческого развития, чем Перво-Адам в раю»<sup>2</sup>. Новый Адам, Христос, восстанавливает утерянную родословную человека, его право на божественное происхождение и божественное назначение.

Однако это не односторонний процесс. Падшее состояние вызывает в человеке желание вновь вернуть себе царственное положение в мире. В этом Бердяев видел позитивный смысл грехопадения. С одной стороны, «срывание с древа добра и зла» означало освобождение человека от божественной опеки, отказ «ответить на Божий зов, противление самому миротворению», но, с другой стороны, грехопадение позволило человеку осознать, что он не только «дитя Божие», но и «дитя свободы». Будь иначе, тогда не было бы и «обожения» человеческой природы, которое совершилось искупительной жертвой Христа. Он просто не смог бы явиться человеку в райской жизни. Перво-Адам знает Бога-Творца, но для него не существуют ни Бог-Слово, ни Дух-Утешитель, Параклет. Если бы человек остался в райской пассивности и невинности, он не познал бы истину о самом себе как существе богоравном и творческом. Лишь отринув «мгновение райской гармонии и целостности», человек принял боль, скорбь и смерть, позволившие ему «испытать свою судьбу до конца, до глубины»<sup>3</sup>.

Таким образом, библейское сказание о рае и грехопадении превращается у Бердяева в философию «генезиса сознания на путях духа», т. е. философию свободы. Без свободы человек не стал бы личностью, не развил бы в себе способность к созиданию и творчеству.

<sup>1</sup> Бердяев Н. А. Смысл творчества. — С. 310.

<sup>2</sup> Там же. — С. 309.

<sup>3</sup> Бердяев Н. А. О назначении человека (Опыт парадоксальной этики). — М.: Республика, 1993. — С. 39.

По словам мыслителя, «творчество по метафизической своей природе есть всегда творчество из *ничего*, т. е. из мёонической свободы, предшествующей самому творению»<sup>1</sup>. В этом человек во всем подобен Творцу, возвышаясь до способности к *теургии* — богоравному творчеству. Творчество есть вольное движение навстречу друг другу Бога и человека.

*Судьба человека, которая лежит в основе истории, — заключает Бердяев, — предполагает сверхисторическую цель, сверхисторический процесс, сверхисторическое разрешение судьбы истории в ином, вечном времени. Земная история должна вновь войти в историю небесную*<sup>2</sup>.

Надо признать, что в антроподицейном персонализме Бердяева много символизма, много романтики, но именно этой своей мистической возвышенностью, этой таинственной глубиной он влиял и продолжает оказывать влияние на развитие современной философской антропологии.

4. *Космодицея*. Помимо теодицеи и антроподицеи в русской «ренессансной» философии разрабатывалась также космодицея, нашедшая отражение в творчестве С. Н. Булгакова, о котором уже говорилось в разделе о словологии. Из работ мыслителя, относящихся к данному профилю, особенно выделяются трактат «Философия хозяйства», изданный им в 1912 г., а также два его богословских сочинения «Свет Невечерний» (1917) и «Неопалимая купина» (1927).

Основу космодицеи Булгакова составляет учение о Софии, изложенное впервые Соловьевым, который отождествлял ее с Логосом, Душой мира. «Если Душа мира, — писал он, — прекратит объединять собою все, тогда утратят все существа свои всеобщие связи и единство универсума распадется на множество отдельных элементов, мировой организм превратится в механическое собрание атомов»<sup>3</sup>. Вслед за Соловьевым представление о Софии как символе мирового единства проводил Флоренский: «София есть Великий Корень целокупной твари... которым тварь уходит во внутри-Троичную Жизнь и через который она получает себе Жизнь Вечную от

<sup>1</sup> Там же. — С. 45.

<sup>2</sup> Бердяев Н. А. Смысл истории. — М.: Мысль. 1990. — С. 160.

<sup>3</sup> Цит. по: Шиффлингер Т. София-Мария. Целостный образ творения. — М.: Гнозис Пресс — Скарабей, 1997. — С. 218.

Единого Источника Жизни; София есть первоизданное естество твари, творческая Любовь Божия»<sup>1</sup>. Флоренский идентифицировал Софию с Девой Марией, Богородицей. Булгаков же определяет Софию как Всеединство, но сближает ее с платоновским миром идей:

«София по отношению ко множественности мира есть организм идей, в котором содержатся идейные семена вещей»<sup>2</sup>.

Человек также, как одно из созданий Творящей Воли, Бога, причастен Софии, но только через хозяйство, создаваемое его трудом. Хозяйственная деятельность обуславливается стремлением человека «превратить мертвую материю... в живое тело»<sup>3</sup>, т. е. одухотворить природу. Поскольку труд, употребленный на развитие хозяйства, — это одновременно трата и нервно-мышечной, и умственной энергии, то философия хозяйства должна исходить не из «ложного представления» о человеке как «гносеологическом субъекте», а видеть в нем прежде всего «хозяйственного, деятельного субъекта». Важно учитывать и другое: хозяйственный субъект не создает жизнь, не занимается творчеством жизни, но лишь осуществляет функцию защиты жизни, воссоздания живого, причем возможность этого определяется самой данностью, сотворенностью жизни. Так уясняется наличие в мире строгой и нерушимой иерархии: *Бог-природа-человек*. Природа в человеке сознает себя, становится зрячей, человек обретает в Боге «идеальные первообразы» для своей деятельности. Эти идеальные первообразы суть «одеяние софийности», выброшенное Творцом на первобытный хаос, из которого творится мир. Человек по существу продолжает дело Творца, сохраняя и упрочивая начало жизни во всех сферах своей хозяйственной деятельности. Благодаря его усилиям природа, космос оплодотворяются софийностью, обретая способность к перерождению, переходу «от неистинного состояния... к истинному»<sup>4</sup>. В человечестве София небесная, вневременная находит свое естественное прибежище, раздваиваясь и становясь Софией земной, эмпирической. Именно вследствие этого, заключает Булгаков, «положительное содер-

<sup>1</sup> Там же. — С. 232.

<sup>2</sup> Булгаков С. Н. Свет Невечерний. — М., 1917. — С. 221.

<sup>3</sup> Булгаков С. Н. Философия хозяйства. — М.: Наука, 1990. — С. 39.

<sup>4</sup> Там же. — С. 125.

жание мирового бытия столь же божественно, как и его основание в Боге»<sup>1</sup>.

Космоидея Булгакова не осталась без влияния на дальнейший ход развития отечественного любомудрия, отразившись в различных течениях философии русского космизма.

\*\*\*

*Резюме к разделу.* Итак, анализ русской классической философии отчетливо выявляет ее безусловный уклон в сторону экзистенциальных соотношений. Человеческое одиночество, униженность личности, неопределенность и грубость общественных нравов, утрата веры в божественную и социальную справедливость — все эти жизненно важные проблемы глубоко и всесторонне разрабатываются как русской политической мыслью, так и русской литературой, все более и более сраставшейся с философией.

Одновременно с этим русская классическая философия, в противовес позитивистскому отрицанию метафизики, приводившему, по существу, к «смерти философии», возрождает метафизику в религиозной форме, обуславливая ею возможность познания места и назначения человека в мире, его творческих задатков в постижении и обновлении внутреннего содержания личности. Это направление

<sup>1</sup> Там же. — С. 144. — Не касаясь специально богословского аспекта булгаковской софиологии, отметим только, что для автора «Философии хозяйства» Небесная София есть «Любовь Любви», т. е. Бога. Соответственно, в этом качестве, полагал он, она может быть названа «четвертой ипостатью» трехипостасного христианского Бога. Правда, сам Булгаков делал существенную оговорку: София, принадлежа Богу как Троице, не превращает «Троицу в четверицу» (Булгаков С. Н. Свет Невечерний. — С. 187). Однако в церковной среде рассудили иначе, признав софиологию бывшего «легального» марксиста «ересью», которая «допускает полный произвол в толковании Св. Писания и не ведет к истине» (Архиеп. Серафим (Соболев). Новое учение о Софии Премудрости Божией. — София, 1935. — С. 95). На возражение Булгакова, что он считает свою софиологию подлинным выражением учения церкви, его строго вопрошали: «Почему он не ищет суда церкви, не требует этого суда, не обращается ко всем иерархам вселенной, если его учение — православная истина?» (Лосский В. Н. Спор о Софии. — М.: Изд-во Свято-Владимирского братства, 1996. — С. 78). Булгаков не мог не сознавать, что открытая полемика по вопросу о софиологии нанесла бы только урон его авторитету, поэтому он принял формулу, согласно которой все его суждения о Софии суть только «теологемы», т. е. частные богословские мнения.

отечественного любомудрия несомненно относится к высшим достижениям современной философской мысли.

Известный историк русской мысли XX в. чешский политик и ученый Томаш Масарик в данной связи писал: «Философский интерес к России и ее развитию... постоянно присутствует в обширной европейской литературе, касающейся России. Этот интерес настолько показателен, что сейчас можно говорить о *россиизации* Европы, как в свое время говорили о европеизации России»<sup>1</sup>. Можно не сомневаться в справедливости данного утверждения.

---

<sup>1</sup> *Masarik T. The Spirit of Russia // Studies in History, Literature and Philosophie. — L.; N. Y. 1955. Vol. 2. — P. 564.*



## РАЗДЕЛ ЧЕТВЕРТЫЙ

## РАЗВИТИЕ РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ В СОВЕТСКИЙ ПЕРИОД

Развитие русской философии в XX столетии совершается в обстановке, вызванной «октябрьским переворотом» 1917 г. С одной стороны, набирает силы и становится господствующим официальным марксизм-ленинизм с его философией диалектического материализма, а с другой — возникают различные течения философской мысли, складывающиеся в пореволюционной эмиграции. Никакой философской новизны эти течения в себе не несли, однако они не лишены определенного интереса ввиду тех идеологических устремлений, которыми были пропитаны их политические теории. Оживление и даже некоторого рода расцвет философствования в советской России начинается в 60–70-х гг., когда бурное развитие науки, востребованной прежде всего военно-промышленным комплексом, приводит к возникновению философии критического сциентизма, вновь возвестившего возрождение классических традиций отечественного любомудрия.

### 1. ИДЕОЛОГИЯ МАРКСИЗМА-ЛЕНИНИЗМА И ДИАЛЕКТИЧЕСКИЙ МАТЕРИАЛИЗМ

1. *«Под знаменем Ленина-Сталина».* Словосочетание «марксизм-ленинизм» обычно берется в контексте единства и целостности этих учений. В действительности же это достаточно разные теории, и их объединяет лишь общая установка — идея социалистической революции, которая, однако, трактуется ими далеко не однозначно.

Согласно учению марксизма, «освобождение пролетариата может быть только международным делом». Какая-либо одна из капиталистических стран может подать «сигнал», который должны подхватить другие страны; например, «если Франция — может быть — подаст сигнал, то в Германии, стране, наиболее глубоко затронутой социализмом... будет решен исход борьбы, и все же еще ни Франция, ни Германия не обеспечат окончательной победы, пока Англия будет оставаться в руках буржуазии»<sup>1</sup>. Сигнал мог исходить и из России, но и в этом случае он должен был вызвать интернациональный «европейский ураган»<sup>2</sup>.

Совсем иную позицию в этом вопросе занимал *Владимир Ильич Ленин* (1870–1924). Он руководствовался открытым народниками законом неравномерного развития мирового капитализма<sup>3</sup>. Сами народники из этого делали вывод, что в русский капитализм еще не достиг своего окончательного развития, а значит, продолжает сохраняться и общинная система, с которой они связывали будущее России. Для Ленина этот закон открывал совершенно другие перспективы. Он считал, что причины этой неравномерности кроются в новом разделе мира, начавшемся на рубеже XIX–XX вв. В результате раздела одни страны усиливаются, другие ослабевают. Так появляются «слабые звенья» в общей цепи развития капитализма. Теория марксизма не может оставить без внимания данную ситуацию. Борьба за социализм отныне перестает быть интернациональным делом. Отныне со всей непреложностью следует, констатирует Ленин, что «социализм не может победить одновременно во всех странах. Он победит первоначально в одной или нескольких странах, а остальные в течение некоторого времени останутся буржуазными или добуржуазными»<sup>4</sup>. И такой страной ему прежде всего представля-

<sup>1</sup> Письмо Энгельса Полю Лафаргу от 27 июня 1893 г. // *Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения.* — М.: Политиздат, 1966. Т. 39. — С. 75.

<sup>2</sup> Письмо Энгельса Августу Бебелю от 28 октября 1885 г. // Там же. Т. 36. — С. 320.

<sup>3</sup> Так, например, видный идеолог народничества В. П. Воронцов отмечал: «Россия значительно отстала от других главнейших стран в развитии своей капиталистической промышленности», хотя по численности своего населения она «превосходит все прочие наиболее передовые государства», имея «вдвое больше жителей, чем Соединенные Штаты Северной Америки, в 2,5 раза больше, чем Германия, в три раза больше, чем Франция и Великобритания, в 4 раза больше, чем Италия». — В. В. (В. П. Воронцов). *Очерки экономического строя России.* — СПб., 1906. — С. 111.

<sup>4</sup> *Ленин В. И. Военная программа пролетарской революции* // Ленин В. И. *Избранные произведения.* В 3 т. — М.: Политиздат, 1969. Т. 1. — С. 753.

ется Россия. Он даже признает, что поскольку на Западе капитализм развивается с опорой «на все завоевания современной культуры и техники», то там «подняться труднее, там рабочая революция растет несравненно медленнее»<sup>1</sup>. Россия в другом положении. Она всецело подавлена империалистическими монополиями и не может на равных участвовать в переделе мира. Это усиливает угнетенное положение русского пролетариата, ввергая его в состояние постоянного «возбуждения и всплеск». В результате центр мировой революции начинает все более перемещаться из Европы в Россию, вследствие чего она оказывается «впереди любой Англии и любой Германии»<sup>2</sup>.

Соответственно, рассуждает далее Ленин, и марксистская партия в России должна действовать иначе, чем на Западе. Ей вовсе не нужно ждать ни того, когда доля пролетариата составит большую часть населения страны, как того требует марксизм, ни того, когда он достигнет «определенного уровня культуры». Все зависит теперь только от ее собственных усилий. Вождь большевизма и в этом случае сообразовывался с политическими рецептами народников, в особенности Ткачева. Партия должна сама внести идеи социализма в рабочее движение, стать «авангардом пролетариата». Всего легче это сделать «революционным путем», т. е. захватив власть. Тогда, со всей откровенностью заявляет он, партия, не сковывая себя «никакими законами, никакими абсолютно правилами» и опираясь только на насилие, «освободит эксплуатируемых от их рабского положения, улучшит их условия жизни немедленно за счет экспроприированных капиталистов». Затем, «в ходе острой классовой борьбы», она возьмет в свои руки дело просвещения и воспитания трудящихся масс, с целью их сближения с пролетариатом, который поможет им избавиться «от их эгоизма, раздробленности, пороков, слабости, порождаемых частной собственностью», чтобы превратить «их в свободный союз свободных работников»<sup>3</sup>.

Вся эта «военная программа пролетарской революции» на деле вышла обычной иллюзией. Нельзя было с помощью одной только

<sup>1</sup> Ленин В. И. Речь на совещании председателей исполкомов // Ленин В. И. Полное собрание сочинений: В 55 т. — М.: Политиздат, 1969. Т. 41. — С. 355.

<sup>2</sup> Ленин В. И. О продовольственном налоге (Значение новой политики и ее условия) // Там же. Т. 43. — С. 216.

<sup>3</sup> Ленин В. И. Тезисы об основных задачах Второго конгресса Коммунистического Интернационала // Там же. Т. 41. — С. 186.

политики решить задачи создания новой экономики и новой культуры. Необходимо было, чтобы экономика страны определяла содержание и направленность политики. И здесь первостепенное значение имела инициатива самих масс, ее трудящихся классов. В этом скоро убедился и сам Ленин, провозгласив под давлением реальных обстоятельств «новую экономическую политику» («нэп»), которая, по существу, отменяла прежнюю «военную программу». Он надеялся, что возрождение капиталистических отношений поможет исправить тяжелейшее положение, сложившееся во всех отраслях «социалистического строительства», однако все при этом должно было происходить «под контролем и регулированием пролетарского государства»<sup>1</sup>.

Этим он устанавливал систему государственного капитализма, полностью воспринятую его преемником *Иосифом Виссарионовичем Сталиным* (Джугашвили, 1879–1953)<sup>2</sup>.

Первым шагом Сталина явилось ограничение действия демократии. Она для него была просто несовместима с «диктатурой пролетариата», т. е. фактически с диктатурой партии. В дополнение к этому он берет на вооружение тезис Ленина об усилении классовой борьбы по мере построения социализма. «Необходимо разбить и отбросить прочь, — говорил «ученик Ильича» на Пленуме ЦК ВКП(б) 3 марта 1937 г., — гнилую теорию о том, что с каждым нашим продвижением вперед классовая борьба у нас должна будто бы все более и более затухать... Наоборот, чем больше будем продвигаться вперед, чем больше будем иметь успехов, тем больше будут озлобляться остатки разбитых эксплуататорских классов, тем скорее они будут идти на более острые формы борьбы, тем больше они будут пакостить советскому государству, тем больше они будут хвататься за самые отчаянные средства борьбы, как последние средства обре-

<sup>1</sup> Ленин В. И. III конгресс Коммунистического Интернационала 22 июня — 12 июля 1921 г. // Там же. Т. 44. — С. 8.

<sup>2</sup> Сталин, характеризуя нэп, говорил в своей речи на Пленуме ЦК и ЦКК ВКП(б) в апреле 1929 г., что это такая хозяйственная система, которая, во-первых, означает «известную свободу» частной торговли и, во-вторых, ограничивает эту свободу «известными рамками», «при обеспечении регулирующей роли государства на рынке». «Таких особых и специфических порядков на рынке не бывает в капиталистических странах», — подчеркивал он. Все, разумеется, так, но из этой трактовки нэп вовсе не вытекает, что речь идет именно о построении социализма. — См.: Сталин И. В. О правом уклоне в ВКП(б). — Сталин И. В. Вопросы ленинизма. Изд. 11-е. — М.: Госполитиздат, 1952. — С. 251.

ченных»<sup>1</sup>. Под прикрытием идеи нарастания классовой борьбы при социализме сложился культ личности Сталина, ознаменовавшийся массовым террором и репрессиями в стране.

Хотя «сталинократия» была осуждена на партийном съезде в 1956 г., тем не менее формы руководства советским государством оставались прежние. Примат политики над экономикой привел к тому, что партия перестала вообще понимать, каким обществом она руководит. «Мы еще до сих пор, — откровенно признавался Генсек ЦК КПСС Ю. В. Андропов, — не изучили в должной мере общество, в котором живем и трудимся, не полностью раскрыли присущие ему закономерности, особенно экономические. Поэтому порой вынуждены действовать, так сказать, эмпирически, весьма нерациональным способом проб и ошибок»<sup>2</sup>. Пришедший после него к власти М. С. Горбачев попытался объяснить «недостатки» в стране тем, что партия действует на основании устаревших представлений о социализме. Он провозгласил лозунг: «Больше социализма!», который должен был стать идеологией «перестройки». «Тем, кто надеется, — высказывался Генсек, — что мы свернем с социалистического пути, предстоит горькое разочарование... Все свои преобразования мы осуществляем в соответствии с социалистическим выбором... Вся наша программа перестройки как в целом, так и в ее отдельных компонентах полностью базируется на принципе: больше социализма, больше демократии»<sup>3</sup>. Итоги горбачевской перестройки известны: СССР рухнул, подтвердив непреложность правила: нельзя сделать большим то, что вообще не существует. Десятилетиями партия «строила» социализм, не представляя себе его истинной сущности, но зато неуклонно совершая дрейф в сторону капитализма. Эта тенденция в конечном счете и восторжествовала в постсоветской России.

2. *Диалектический материализм.* По пути «схоластического теоретизирования» совершалось развитие и социалистической идеологии, ее ядра — диалектического материализма.

<sup>1</sup> Сталин И. В. О недостатках партийной работы и мерах ликвидации троцкистских и иных двурушников. — М.: Партиздат, 1937. — С. 20–21.

<sup>2</sup> Андропов Ю. В. Речь на Пленуме ЦК КПСС // Андропов Ю. В. Избранные статьи и речи. — М.: Политиздат, 1983. — С. 294.

<sup>3</sup> Горбачев М. С. Перестройка и новое мышление для всей нашей страны и для всего мира. — М.: Политиздат, 1988. — С. 32.

Свою философскую родословную диалектический материализм ведет от Гольбаха и Гегеля. Французский мыслитель учил, что все преобразования, совершающиеся в мире, вызваны движением материи, которое «изменяет и разрушает все существа, отнимает у них каждое мгновение какое-нибудь из их свойств, чтобы заменить их другими»<sup>1</sup>. Это положение легко сочеталось с гегелевским учением об абсолютности развития, которое и взяли на вооружение классики марксизма.

Однако ни Маркс, ни Энгельс не использовали в своих трудах термин «диалектический материализм», рассуждая преимущественно о «диалектической философии». Сущность последней обстоятельно раскрыта Энгельсом в его знаменитой брошюре «Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии» (1885). Диалектика Гегеля истолковывалась им как отрицание всего «раз навсегда установленного, безусловного, святого», кроме «непрерывного процесса возникновения и уничтожения, бесконечного восхождения от низшего к высшему». Это и есть то единственное абсолютное, которое признается диалектической философией, утверждал Энгельс<sup>2</sup>. При этом он даже не пытался согласовать диалектику с «нынешним состоянием естественных наук», поскольку был глубоко убежден, что «Гегелем вообще завершается философия», а стало быть, не остается ничего другого, как стремиться «к действительному положительному познанию мира»<sup>3</sup>. Правда, Энгельс в «Анти-Дюринге» говорит о диалектической природе новейшего материализма, но и в этом случае он не выходит за пределы представления о диалектике как учения об абсолютном развитии. Поэтому можно согласиться, что

<sup>1</sup> Гольбах П. Система природы. — М.: Соцэкгиз, 1940. — С. 29.

<sup>2</sup> Впрочем, Энгельс предупреждал, что «вышеприведенные взгляды не даны Гегелем в такой резкой форме», в какой они представлены в его брошюре. — Энгельс Ф. Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. В 39 т. Т. 21. — М.: Политгиздат, 1961. — С. 276.

<sup>3</sup> Там же. — С. 279. — Вернадский не без основания писал в своем дневнике: «Еще раз пересмотрел "Диалектику природы" Энгельса. Остается прежнее впечатление: черновые тетради alterlimlich. Есть кое-что интересное — но, в общем, в XX в. класть в основу мышления, особенно научного, такую "книгу" — совершенное сумасшествие... Виден философ и гуманист — но понимания естествознания нет, особенно нет понимания описательного естествознания, конкретных наблюдательных наук о природе». — Вернадский В. И. Дневник 1938 года // Дружба народов. 1991. № 1.2. — С. 245–246.

диалектический материализм — «это концепция, по существу своему чуждая философии Маркса»<sup>1</sup>.

Впервые понятие «диалектический материализм» употребил Георгий Валентинович Плеханов (1856–1918) в своей статье «К шестидесятой годовщине смерти Гегеля» (1891). Прежде всего он исходил из того, что материалистическое понимание природы, выработанное старым материализмом, не может быть автоматически распространено на объяснение истории. В природе действует строгая закономерность, вызванная необходимостью, и даже случайность в ней — это всего лишь непознанная необходимость. Совсем другое мы наблюдаем в жизни общества: здесь на всем лежит печать воли человека, его сознательной деятельности, которая воплощается в экономических отношениях. Именно на это обстоятельство, указывал Плеханов, обращает внимание Гегель, «подсказывая нам материалистическое понимание истории». Маркс в полной мере воспользовался «гениальной догадкой» немецкого мыслителя, соединив диалектику с экономикой, что, собственно, по мнению его русского последователя, и способствовало возникновению «современного диалектического материализма»<sup>2</sup>.

Данный термин Плеханова целиком принимает Ленин, хотя в то же время он признает, что первый русский марксист неправомерно ограничился осмыслением диалектического материализма только как материалистического понимания истории, тогда как необходимо было, на его взгляд, довести дело до истолкования самой диалектики как теории познания.

«Диалектика, — отмечает он в своих «Философских тетрадах», — и есть теория познания (Гегеля и) марксизма: вот на какую «сторону» дела (это не «сторона», а суть дела) не обратил внимания Плеханов»<sup>3</sup>.

Ленин развивает диалектический материализм в двух направлениях: во-первых, в сторону переосмысления понятия материи и,

<sup>1</sup> Jordan Z. Y. The Evolution of Dialectical Materialism: Philosophical and Sociological Analysis. — N. Y. 1967. P. 15.

<sup>2</sup> Плеханов Г. В. К шестидесятой годовщине смерти Гегеля // Избр. филос. Произв. В 5 т. Т. I. — М.: Гос. изд. полит. лит.-ры, 1956. — С. 444–445.

<sup>3</sup> Ленин В. И. Философские тетради // Полн. собр. соч. В 55 т. Т. 29. — М.: Изд. полит. лит.-ры, 1969. — С. 321.

во-вторых, в сторону уяснения «элементов», или категорий, диалектики.

В отношении понятия материи он руководствуется тезисом Энгельса, согласно которому с каждым крупным открытием в области естествознания материализм неизбежно меняет свою форму. Соответственно, его серьезно заинтересовал «кризис в физике» конца XIX – начала XX в., вызвавший полнейший переворот во взглядах на материю. Если традиционная физика в своих представлениях о материи исходила из «реальных элементов», считавшихся неизменными, непроницаемыми, то теперь, благодаря новейшим исследованиям, стали утверждаться феноменологические идеи относительно строения вещества, подосновой которых явилось понятие энергии. Тем самым в глазах философов теряла прежнее значение теория телесности материи, а вместе с этим и само существование материи. «Материя исчезла», — так, по словам Ленина, можно выразить основное философское «затруднение, создавшее этот кризис»<sup>1</sup>.

Но для него было очевидно, что речь должна идти не об исчезновении материи, а об исчезновении того предела, до которого мы знали материю до сих пор. То, что материя перестает связываться исключительно с телесностью, означает лишь, что выявились другие, более универсальные ее признаки. Таким признаком Ленин признает объективность, т. е. независимость материи от сознания, ощущений. Это позволяло ему вместо старого онтологического определения материи дать совершенно новое, гносеологическое:

*«Материя есть философская категория для обозначения объективной реальности, которая дана человеку в ощущениях его, которая копируется, фотографируется, отображается нашими ощущениями, существуя независимо от них»<sup>2</sup>.*

Это определение, с одной стороны, делало диалектический материализм менее зависимым от состояния развития естествознания, а с другой — открывало перспективу разработки диалектического метода в направлении «большой Логики», теории познания. Но для решения этой задачи, полагал Ленин, необходимо прежде прочитать «Гегеля материалистически», т. е. выбрать из него «ло-

<sup>1</sup> Ленин В. И. Материализм и эмпириокритицизм // Полн. собр. соч. В 55 т. Т. 18. — М.: Изд. полит. лит-ры, 1968. — С. 273.

<sup>2</sup> Там же. — С. 131.



гические (гносеологические) оттенки, очистив от *Ideenmystik*<sup>1</sup>. В результате этого можно будет выявить важнейшие «элементы диалектики», которые, на его взгляд, и составят каркас диалектической гносеологии. Сам он к таким «элементам» относил следующие: а) *объективность* рассмотрения вещей; б) учет всей совокупности их многообразных *отношений*; в) *собственное движение* (самодвижение) вещей с присущими им противоречивыми *тенденциями*; г) *переходы* каждой вещи, их качеств, черт, сторон, свойств в каждое другое; г) вещь как *сумма и единство противоположностей*; д) бесконечный процесс раскрытия *новых* сторон, отношений в познании мира; е) *повторение* в высшей стадии развития известных моментов низшей, т. е. «возврат якобы к старому (*отрицание отрицания*)»<sup>2</sup>. В целом Ленин определяет диалектику как учение о единстве противоположностей, подчеркивая тем самым целостность и нерасторжимость реальной действительности. Несомненно, он обладал изрядной философской интуицией, улавливая в «переливах понятий» Гегеля необходимые категориальные формы для развития диалектического материализма.

Возможно, Ленин смог бы создать нечто более значительное, нежели «Материализм и эмпириокритицизм», доведись ему прожить дольше<sup>3</sup>.

После смерти Ленина, в силу указанных выше политических причин, философские проекты «вождя пролетариата» остались в стороне от официального руслу развития диалектического материализма, представленного Сталиным. Воспринимая философию исключительно как средство теоретического решения практических задач, последний крайне упрощенно истолковывал и сущность диалек-

<sup>1</sup> Ленин В. И. Философские тетради. — С. 238.

<sup>2</sup> См.: Там же. — С. 202–203.

<sup>3</sup> Именно вследствие незавершенности его философских построений Ленину даже идеологи большевизма отводили место «Пантеоне марксистской философии» рядом с Плехановым (См.: *Быстрянский В. А. Ленин как материалист-диалектик*. — М., Л., 1925. — С. 107). «Ленин в философии, — писал также А. М. Деборин, — конечно же, является учеником Плеханова... Но то обстоятельство, что он учился у Плеханова, не мешало Ленину самостоятельно подходить к целому ряду вопросов и в некоторых существенных пунктах исправить Плеханова. Оба эти мыслителя в известном смысле дополняют друг друга. Плеханов прежде всего — теоретик, Ленин же прежде всего — практик, политик, вождь». — *Деборин А. М. Ленин как мыслитель*. — М., 1929. — С. 26.

тики, сведя ее фактически к формально-логическим приемам полемики, опровержения взглядов противника. При этом он ссылаясь на «древних философов», доказывая, что они считали «раскрытие противоречий в мышлении и столкновение противоположных мнений... лучшим средством обнаружения истины»<sup>1</sup>.

По мнению Сталина, диалектический метод исследует не то, что кажется в данный момент прочным, но начинает уже отмирать, а то, что «возникает и развивается, если даже выглядит оно в данный момент непрочным, ибо для него неодолимо только то, что возникает и развивается»<sup>2</sup>. Для осмысления этого процесса, на его взгляд, существует вполне объективный критерий — состояние производительных сил и производственных отношений. Поскольку они никогда не остаются неизменными, то из этого следует, что именно здесь кроются истоки всего нового, что возникает в обществе.

Свою точку зрения Сталин обосновывает на исторических примерах. Так, рабовладельческий строй — это «богатые и бедные, эксплуататоры и эксплуатируемые, полноправные и бесправные». При феодальной строе ситуация несколько смягчается: феодал уже не может убить крепостного и, кроме того, крепостной и ремесленник обладают правом на свое частное хозяйство, основанное на личном труде. При капитализме частная собственность получает дальнейшее развитие, усиливаясь до колоссальных размеров благодаря ускоренному развитию производительных сил. Это и приводит к взрыву сложившихся производственных отношений, способствуя их переходу к коллективным, общественным формам собственности.

Однако люди, полагает Сталин, «не сознают, не понимают и не задумываются над тем, к каким общественным результатам должны привести эти улучшения, а думают лишь о своих будничных интересах, о том, чтобы облегчить свой труд и добиться какой-нибудь непосредственной, осязаемой выгоды для себя»<sup>3</sup>. Они не обращают внимания на то, что конфликт между производительными силами и производственными отношениями чреват новыми идеями, которые хотя и не сознаются массами, однако позволяют организовать и мобилизовать их с помощью деятельности политической партии. Это

<sup>1</sup> Сталин И. В. О диалектическом и историческом материализме // Сталин И. В. Вопросы ленинизма. — С. 575.

<sup>2</sup> Там же. — С. 576.

<sup>3</sup> Там же. — С. 599.

особенно очевидно при социализме, где прежний стихийный процесс складывания общественной жизни заменяется сознательным управлением со стороны пролетарского государства.

Так философия диалектического материализма превращается в служанку партийной идеологии, наделенной непререкаемым авторитетом. Все усилия Сталина были направлены на то, чтобы утвердить «единомыслие» в советском обществе. Этим занимались и все его преемники, невзирая на все возраставший кризис социалистической системы.

## **2. Политико-идеологические течения русской пореволюционной эмиграции**

1. «Русское беженство». «Октябрьский переворот» 1917 г. вызвал трагический исход за рубежи отечества представителей самых разных сословий поверженной Российской империи — дворянства, чиновничества, интеллигенции. Примерная численность их достигала от 1,5 до 2 миллионов человек. П. Б. Струве сравнивал пореволюционное русское «беженство» с аналогичными процессами позднесредневековой эпохи, в особенности с такими явлениями, как «перемещение греческой образованности в Италию после падения Византийской империи и перемещение тех культурных элементов, которые должны были покинуть католические страны в силу религиозных преследований». «И если, — писал он, — только что упомянутые явления для всего мира представляют, быть может, большее значение, чем антибольшевистская эмиграция, то для самой России это явление имеет значение гораздо большее, чем для какой бы то ни было европейской страны имели какие-либо «исходы» из нее»<sup>1</sup>. Пореволюционная русская эмиграция состояла в основном из приверженцев идеологии монархизма, грезивших о «спасении России». Но наряду с ней в ее среде существовали и другие течения политической мысли, такие как социальный иерархизм, сменовеховство, евразийство, христианский социализм, возникшие в контексте идейного противоборства с «большевиизмом».

<sup>1</sup> Струве П. Б. Россия // Струве П. Б. *Patriotica: Политика, религия, культура, социализм.* — М.: Республика, 1997. — С. 410.

2. *Идеология неомонархизма.* Сторонники идеи монархии прекрасно отдавали себе отчет в том, что невозможно сохранить старые стереотипы представлений относительно специфики самодержавной власти. Тут оказывало влияние множество факторов: и отречение Николая I от престола, и победоносная большевистская революция, и гражданская война. Все это вынуждало их искать новые формы обоснования принципа единовластия, соответствующие новым политическим реалиям.

Осуществить это в полной мере удастся *Ивану Александровичу Ильину* (1883–1954), бывшему профессору Московского университета, яркому идеологу Белого движения. Свою концепцию неомонархизма он изложил в целом ряде работ, среди которых особенно выделяются трактат «О сущности правосознания», написанный им в 1919 г., а также двухтомный сборник политических статей под названием «Наши задачи» (1956), вышедших первоначально в виде отдельных выпусков на протяжении последних шести лет его жизни. Заслуживает упоминания еще одна книга мыслителя — «О монархии и республике», изданная в 1975 г. и подытоживающая его исследования о монархическом идеале.

В своей теории неомонархизма Ильин исходил из принципа «сильной власти». На его взгляд, право по своей сути есть не что иное, как «необходимая форма духовного бытия человека»; поэтому вне права «нет пути ни к мудрости, ни к добродетели, ни к Божеству, ни к последним и высшим удовлетворениям духа». Вместе с тем существование права обуславливается наличием соответствующего правосознания, которое зиждется на «истинном патриотизме» и «чувстве государственности». Более того, по мнению Ильина, именно патриотическое единение людей, имеющее «в корне духовную природу», составляет опору права и государства. Оттого всякое истинное правосознание соответствует «государственному образу мыслей», т. е. демонстрирует принадлежность человека к определенному государству. Человека делает гражданином не формальное подданство, а духовная солидарность с государством, «приятие государственной цели». Государство вообще, «по своей основной идее», представляет собой «духовный союз людей», обладающих «зрелым правосознанием», что в конечном счете и делает возможным существование права<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> См.: *Ильин И. А. О сущности правосознания* // Ильин И. А. *Собрание сочинений*: В 10 т. — М.: Русская книга, 1994. Т. 4. 298–305.

Верховное значение права в особенности демонстрируется в монархическом государстве. Монархия не может мириться «со всяким восхождением к власти», ибо в ней власть осуществляется единоличным усилием одного лица, а не «народом сообща». Монархическое правосознание, пишет Ильин, «всегда тянуло к самодержавному пониманию монархии».<sup>1</sup> Конечно, признает он, вполне допустима и оправданна борьба за власть, но только при условии, если она сохраняет свою «политическую природу», т. е. способствует укреплению монархии, а не разрушению ее.

Монархия — это «сильная власть», основанная на «культуре ранга» или, иначе, строгой иерархии, причем как в человеческих отношениях, так и в государственном строительстве. Ильин полемизирует с «поверхностными политиками» республиканского образа мыслей, которые, как он пишет, «сводят идею ранга к тому, что в монархиях образуются “неподвижные сословия”, чуть ли не “касты”»<sup>2</sup>. Напротив, утверждает он, «волевые и созидающие государи» всего более обнаруживают желание «находить повсюду качественных людей», обладающих «волевою энергией». В качестве примера он ссылается на А. Д. Меншикова, которого, по его словам, Петр Великий поднял из низов и поставил рядом с графом Шереметьевым. Следовательно, монархия, не исключает обновления и развития сословий; но она крепко держится порядок и поддерживает устойчивость государственной власти. В этом Ильин видит главное отличие монархии от республиканской формы правления.

Однако монархия, будучи воплощением сильной власти, не сводится к жесткой централизации. Она никоим образом не может отождествляться с тоталитарной властью, деспотизмом. Поэтому ее возрождение в прежнем статусе невозможно: необходимо учитывать новые реалии, внесенные в Россию большевистской революцией. Отличительной чертой «новой монархии», считает Ильин, должен явиться «сильный центр, децентрализующий все, что возможно децентрализовать без опасности для единства России». Одновременно с этим иначе должен ставиться и вопрос о пределах верности и повиновения подданных государю. Ильин допускает, что в определенной ситуации вполне возможно «диспенсирование», т. е. «уташение» сво-

<sup>1</sup> Ильин И. А. О монархии и республике. — Нью-Йорк: Содружество, 1979. — С. 215.

<sup>2</sup> Там же. — С. 102.

ей обязанности пожизненно служить монарху. Авторитетом в данном случае для него выступает Иосиф Волоцкий, который, говоря о нраве порочного царя, одержимого скверными страстями и неверием, совершенно недвусмысленно утверждал, что такому царю не должно оказывать «послушание», даже если он будет мучить и грозить смертью. Ильин, соглашаясь с мнением волоцкого игумена, выдвигает еще семь «типических возможностей», позволяющих ограничить или вообще упразднить автономию монарха. Все они связаны с признанием зависимости самодержавного правителя от разного рода внешних и внутренних обстоятельств, а именно: 1) от других членов династии; 2) от женщины или женщин; 3) от войска; 4) от деньгодателей и банкиров; 5) от придворных партий и камарильи; 6) от духовенства; 7) от временщика. Понятно, пишет Ильин, что «на всех этих путях монархия сталкивается с особыми, ей присущими опасностями и идет по неверным, больным путям»<sup>1</sup>. «Новая монархия» должна быть свободна от всех прежних ошибок и заблуждений, чтобы снова возродиться в качестве истинной национальной власти. «Мы не знаем, когда это будет; но мы твердо знаем, чего следует желать для спасения России»<sup>2</sup>, — убежденно заявляет идеолог неомонархизма.

3. *Теория социального иерархизма.* Идея ранга входит также в круг размышлений Питирима Александровича Сорокина (1889–1968), виднейшего русского социолога, высланного из советской России в 1922 г.

В своей «Системе социологии» (1920) он рассматривает общество как совокупность коллективных единств, связанных между собой разнообразными функциональными отношениями. Положение индивидов определяется ролью и значением тех социальных групп, в которые они входят. Это исключает их социальное нивелирование, равенство.

*«В человечестве, — отмечает Сорокин, — мы не видали и не видим ни одной, сколько-нибудь численно организованной группы, где бы не было деления на привилегированных и обделенных, на правителей и управляемых. Против этой фатальности не спасает ни социализм, ни синдикализм, ни демократия, ни*

<sup>1</sup> Там же. — С. 245.

<sup>2</sup> Ильин И. А. Наши задачи: Статьи 1948–1954 гг.: В 2 т. — Париж, 1956. Т. 1. — С. 269.

коммунизм. Все революции, пытавшиеся водворить равенство, только меняли роли актеров, но трагедию неравенства не уничтожали»<sup>1</sup>.

Единственным результатом революций, как правило, становится общий упадок общественных отношений, качественное и количественное разложение социальности.

Подробный анализ данной проблемы представлен Сорокиным в обстоятельной статье «Современное состояние России» (1922), охватывающей период с 1914 по 1920 гг. В ней показано, что никакое политическое движение «никогда не осуществляло в сколько-нибудь широком масштабе выставленных идеалов»<sup>2</sup>. В принципе все оборачивается обычнейшим, хотя и тщательно скрываемым обманом. Сорокин называет это законом социального иллюзионизма. Не составила исключения и Октябрьская революция. Она также провозгласила своей целью разрушение социальной пирамиды неравенства. На деле же вышла «простая перегруппировка»:

*«В начале революции из верхних этажей пирамиды массовым образом были выкинута старая буржуазия, аристократия и привилегированно-командующие слои. И обратно, снизу вверх, были подняты отдельные обитатели социальных подвалов»<sup>3</sup>.*

Таким образом, пирамида неравенства как была, так и остается. Она даже делается «круче и острее»<sup>4</sup>. Переместившиеся в верхи новые большевистские правители полностью перенимают образ жизни прежних господствующих классов, ничуть не заботясь более об оставшихся низах. Так они вместо уничтожения эксплуатации создают «небывалую эксплуатацию, настоящее крепостничество в одной из худших форм, в форме государственного рабства»<sup>5</sup>.

Но революции приносят и другие беды, напоминает Сорокин. Прежде всего это касается «отрицательной селекции» населения, когда убывают «лучшие элементы» страны и остаются жить и плодиться «худшие», «люди второго и третьего сорта». «Их дети будут

<sup>1</sup> Сорокин П. А. Система социологии: В 2 т. — М.: Наука, 1993. Т. 2. — С. 239.

<sup>2</sup> Сорокин П. А. Современное состояние России // Сорокин П. А. Общедоступный учебник социологии. Статьи разных лет. — М.: Наука, 1994. — С. 429.

<sup>3</sup> Там же. — С. 430.

<sup>4</sup> Там же. — С. 431.

<sup>5</sup> Там же. — С. 432.

творцами нашей истории»<sup>1</sup>, — с искренней тревогой восклицает он, явно преувеличивая трагический смысл воздействия революций на массы. Но в одном русский социолог, безусловно, прав: всякое разрушение сложившихся форм жизни ведет к ослаблению духовных и нравственных скреп общества, восстановить которые удастся лишь благодаря творческой деятельности нескольких новых поколений.

4. *Сменовеховство*. Это течение политической мысли возникло в русском зарубежье в 20-е годы, подготовленное к тому, с одной стороны, глубоким разочарованием в Западе, предавшем интересы «Белого движения», а с другой — несомненными успехами большевистской власти на поприще «сохранения России».

Сменовеховство получило свое название по сборнику «Смена вех», вышедшему в Праге в 1921 г.<sup>2</sup>. Замысел сборника проистекал из стремления его составителей противопоставить старым, дореволюционным «Вехам»<sup>3</sup> новую идеологию относительно понимания большевизма и русской интеллигенции. Веховцы были в свое время «незаконными марксистами», но поражение русской революции 1905–1907 гг. побудило их отказаться от всякого революционаризма и перейти на позиции «конкретного идеализма», мистики. Они призывали радикальную интеллигенцию «покаяться», т. е. «пересмотреть, передумать и осудить свою прежнюю душевную жизнь», проникнуться «новым религиозным сознанием»<sup>4</sup>. С их точки зрения, революции порождают лишь реакцию, приводящую к гибели культуры. Именно в социалистической ориентации они усматривали причину того, что русская интеллигенция «не продумала национальной проблемы», растворив ее без остатка «в классовой борь-

<sup>1</sup> Там же. — С. 425.

<sup>2</sup> Авторами сборника были: Ю. В. Ключников («Смена вех»); Н. В. Устрялов («Patriotica»); С. С. Лукьянов («Революция и власть»); А. В. Бобринцев-Пушкин («Новая вера»); С. С. Чахотин («В Каноссу»); Ю. Н. Потехин («Физика и метафизика русской революции»).

<sup>3</sup> Сборник «Вехи», вышедший тремя изданиями в 1909 г., содержал статьи Н. А. Бердяева «Философская истина и интеллигентская правда», С. Н. Булгакова «Героизм и подвижничество», М. О. Гершензона «Творческое самосознание», Б. А. Кистяковского «В защиту права», П. Б. Струве «Интеллигенция и революция», С. Л. Франка «Этика нигилизма», А. С. Изгоева «Об интеллигентской молодежи».

<sup>4</sup> Булгаков С. Н. Героизм и подвижничество (Из размышлений о религиозной природе русской интеллигенции // Вехи. Интеллигенция в России: Сборник статей. 1909–1910. — М.: Молодая Гвардия, 1991. — С. 73–74.



бе»<sup>1</sup>. Отсюда же они выводили «притупленность» ее правосознания, с особенной остротой, на их взгляд, проявившаяся в социал-демократическом движении, в большевизме.

Сменовеховцы оценивали роль и значение большевизма уже в свете «новой экономической политики» Ленина. Признавая необходимость и важность «октябрьской революции», они вместе с тем торжественно провозглашали, что Ленин, «идя на уступки», начал «эволюционировать», т. е. совершать шаги, которые «неизбежно совершила бы власть, враждебная большевизму». Это, на их взгляд, означало, что «Москва жертвует коммунизмом» и переходит «от великой утопии к трезвому учету обновленной действительности и служению ей»<sup>2</sup>. В этой ситуации русской эмиграции не оставалось ничего другого, как «идти в Каноссу», т. е. открыто признать, что «мы были не правы, мы ошибались»<sup>3</sup>. К «положительным сторонам» деятельности большевиков были отнесены, во-первых, «национальное дело собирания распавшейся было России», во-вторых, «создание крепкой дисциплинированной армии», способной защитить государство, в-третьих, полное исключение всякой возможности «возврата к прошлому, тому темному скорбному прошлому, которое послужило первоисточником нужды, темноты и озлобленности народных масс, неподготовленности и вялости нашей интеллигенции, всего того зла, которое обрушилось на Россию за последние годы»<sup>4</sup>.

Но возникал вопрос: чем может помочь «больному отечеству» интеллигенция? Что же ей, признавшей «свои политические ошибки», делать, идя в Каноссу?

Среди сменовеховцев на этот счет не существовало единого мнения. Одни видели «свой долг» в том, чтобы «всеми силами способствовать просвещению народных масс», «экономическому восстановлению родины»<sup>5</sup>, другие, напротив, считали, что русская интеллигенция должна просто сосредоточиться на богоискательстве, с целью выявления путей «примирения абсолютных требований духа с относительностью условий жизни на земле». «Тогда из внесудар-

<sup>1</sup> Там же. — С. 76.

<sup>2</sup> Устрялов Н. В. *Patriotica* // В поисках пути: Русская интеллигенция и судьбы России. — М.: Русская книга, 1992. — С. 262, 269.

<sup>3</sup> Чахотин С. С. В Каноссу // Там же. — С. 350.

<sup>4</sup> Там же. — С. 351.

<sup>5</sup> Там же. — С. 353, 354.

ственной и антигосударственной, — говорилось в сменовеховском сборнике, — она делается государственной и через ее посредство государство — Русское Государство — наконец-то станет тем, чем оно должно быть: "путем Божиим на земле"<sup>1</sup>.

Подобная неопределенность идеологических позиций сменовеховства справедливо вызвала нарекания как со стороны эмиграции, так и со стороны большевиков. Так, Питирим Сорокин характеризовал его как «совмещение национала с интернационалом»<sup>2</sup>, а «верный ленинец» Николай Бухарин с осуждением относился к «сменовеховским тормозам»<sup>3</sup> в политике.

Неудивительно, что сменовеховство так и осталось всего лишь любопытным эпизодом в истории политической мысли русского зарубежья.

5. *Евразийство*. В 20-е же годы в русском зарубежье выдвинулось еще одно идейное движение — евразийство. Его основателем был молодой, но уже прославившийся лингвист *Николай Сергеевич Трубецкой* (1890–1938), представитель знаменитого философской фамилии князей Трубецких.

В 1921 г. в Софии вышла его небольшая книга «Европа и человечество», сразу объединившая вокруг себя многих видных ученых русской эмиграции — философов, правоведов, этнографов, историков, экономистов. В ней он последовательно отстаивает антизападнические позиции, сближаясь в этом отношении со славянофилами. Согласно Трубецкому, европеизация всегда была «не благом, а злом» России. А все потому, что принятие чужой культуры приводит к расчленению «национального тела» государства, его «национального единства». Европеизированный народ, по его мнению, отбрасывает свое прошлое, заклеив его эпитетом «варварство». Все свое самобытное, традиционное ему начинает казаться пустым и ничтожным, он не испытывает больше психологического комфорта в собственной культуре. «Патриотизм и национальная гордость в таком народе, — пишет он, — удел лишь отдельных единиц, а национальное само-

<sup>1</sup> Ключников Ю. В. Смена вех // Там же. — С. 250.

<sup>2</sup> Сорокин П. А. «Смена вех» как социальный симптом // Сорокин П. А. Общедоступный учебник социологии. — С. 406.

<sup>3</sup> Будущее интеллигенции (Диспут в Политехническом музее) // Судьбы русской интеллигенции. Материалы дискуссий. 1923–1925 гг. — Новосибирск: Наука, 1991. — С. 39.

утверждение большею частью сводится к амбициям правителей и руководящих политических кругов»<sup>1</sup>. Но это еще лишь половина беды. Нельзя забывать, что и сама европейская культура находится в состоянии «исторически последовательных изменений», поэтому приобщение к ней разных поколений порождает конфликт «отцов и детей», причастных к ее разным этапам. Ведь то, что для западных народов составляет органический процесс их собственного культуротворчества, к неофитам европеизма приходит в виде готовых результатов, не связанных между собой внутренним преемством. Оттого в европеизирующемся обществе всякое развитие принимает форму «скачущей революции», т. е. резкого перехода от застоя к взлету, и наоборот. Каждый скачок ознаменовывается новым заимствованием, а застой приходится на период освоения и переработки заимствованного. За время застоя, естественно, происходит очередное «отставание от Запада», на преодоление которого растрачиваются новые свежие силы, без действительной пользы для развития национальной культуры.

*«История европеизированных народов, — отмечает Трубецкой, — и состоит из этой постоянной смены коротких периодов быстрого "прогресса" и более или менее длительных периодов "застоя". Исторические прыжки, нарушая единство и непрерывную постепенность исторического развития, разрушают и традицию, и без того уже слабо развитую у европеизированного народа. А между тем непрерывная традиция есть одно из непременных условий нормальной эволюции. Совершенно ясно, что прыжки и скачки, давая временную иллюзию достижения "общеевропейского уровня цивилизации", в силу всех указанных выше причин не могут вести народ вперед в истинном смысле этого слова»<sup>2</sup>.*

В этом особенно наглядно убеждает пример России, утверждает Трубецкой. Так, до Петра Великого, на его взгляд, Россия по своей культуре могла действительно считаться чуть ли не самой даровитой и плодотворной продолжательницей Византии, после же его реформ, принявших романо-германские ориентации, «она оказалась в хво-

<sup>1</sup> Трубецкой Н. С. Европа и человечество // Трубецкой Н. С. История. Культура. Язык. — М.: Прогресс, 1995. — С. 95.

<sup>2</sup> Там же. — С. 97.

сте европейской культуры, на задворках цивилизации»<sup>1</sup>. Расплатой за весь этот «двухвековой режим» безудержной европеизации как раз и стала большевистская революция. И хотя зло, причиненные ею России, неизмеримо, но она в то же время имела и положительное значение, поскольку, обособив Россию от Запада, обратила ее взоры на Восток, в сторону Азии, заставила вспомнить, что она — Евразия. Таким образом, делает вывод Трубецкой, если поворот России к Западу, процесс европеизации «способствовали помутнению национального самосознания», то обращение к Азии, взгляд на Россию с Востока открыли действительный путь к познанию русской истории, русской государственности.

Политическая философия евразийства разрабатывалась такими выдающимися учеными и мыслителями, как Г. В. Вернадский, Л. П. Карсавин, П. Н. Савицкий, П. П. Сувчинский, Г. В. Флоровский; «последним евразийцем» был Л. Н. Гумилев, создатель классического трактата «Древняя Русь и Великая Степь» (1989).

**6. Христианский социализм.** Заслуживает упоминания еще одно течение политической мысли русского зарубежья — христианский социализм. Его видным идеологом был *Георгий Петрович Федотов* (1886–1951), философ-публицист, выбравшийся в эмиграцию только в 1925 г., благодаря чему ему довелось отчасти захватить момент зарождения столь ненавистной ему «сталинокрации».

В оценке этой властной системы он вполне сходил с Питиримом Сорокиным: «Россия под именем диктатуры пролетариата получила самодержавие, а под именем социализма — всеобщее крепостное состояние — в формах, не бывалых в истории»<sup>2</sup>. Однако Федотов остался верен «правде социализма», надеясь, что она может «поправить мир». Для него социализм был неотделим от христианства, евангельской истины. В уклонении социализма от христианства, полагает он, виновна прежде всего церковь, которая не только пренебрегала «социальной работой», но и постоянно срасталась со всеми деспотическими режимами, в том числе и с капиталистическими. Это привело к размежеванию социализма и христианства. Большевизм попытался построить безрелигиозный, атеистический

<sup>1</sup> Трубецкой Н. С. Верх и низы русской культуры // Там же. — С. 133.

<sup>2</sup> Цит. по: Волкова Е. А. Революция 1917 года в политической концепции Г. П. Федотова: причины, динамика и последствия // Вестник Воронежского университета. Серия 1. Гуманитарные науки. 1998. № 1.2. — С. 222.

социализм, но потерпел крах, ибо социализм, отторгнутый от христианства, не в состоянии воплотить в жизнь идеалы справедливости и равенства. Осознание этого, на его взгляд, и является главным результатом «октябрьского переворота». Теперь стало ясно, что «социализм есть блудный сын христианства», и он должен быть возвращен, «по крайней мере отчасти — в дом отчий»<sup>3</sup>.

Христианский социализм представлялся Федотову в виде некоего «проекта будущего», основанного на системе управляемого, или планового, хозяйства. Этим он, по мнению публициста, окажется созвучным современной технике, всецело ориентированной на воплощение начал «организации, урегулирования, технократии». Соединение социализма и техники позволит окончательно разрешить и проблему рынка, всегда порождавшую кризис капитализма. Федотов ратует за возведение в закон принципа внерыночного распределения, вытекающего, как ему кажется, из идеи христианской благотворительности.

*«Вечный кризис (капитализма. — А. З.), — пишет он, — происходит из закрытия (исчерпанности) внешних рынков. Чем заменить их? Как, кому продавать всевозрастающую массу товаров? Это главный вопрос современного хозяйства, в котором покупательная способность ограничена заработной платой. Ответ, в парадоксальной форме, таков: надо производить не для продажи, а для раздачи даром. Только эта свобода от суженного рынка дает возможность непрерывного расширения производства»<sup>4</sup>.*

Конечно, подобные «парадоксальные» рецепты могли бы понравиться обделенным благами социальным низам, но они совершенно бессмысленны в плане возможности их практической реализации. Социализм как был, так и остается утопией — безотносительно к тому, является ли он христианским или атеистическим.

Итак, проведенный анализ идеологических течений русской пореволюционной эмиграции показывает, что все их теоретическое содержание целиком определялось реалиями большевистской ре-

<sup>3</sup> Федотов Г. П. Основы христианской демократии // Федотов Г. П. Тяжба о России: Сборник статей (1933–1936). В 4 т. — Париж: ИМКА-Пресс, 1982. Т. 3. — С. 131.

<sup>4</sup> Федотов Г. П. Письма о социализме // Федотов Г. П. О святости, интеллигенции и большевизме: Избранные статьи. — СПб.: Изд-во СПбГУ, 1994. — С. 99.

волюции: она давала материал для политических размышлений и только в связи с ней строились соответствующие программы и планы — как промонархической, так и демократической направленности. В этом отношении русское зарубежье оставалось на уровне регионального философствования, не внося ничего нового в общую палитру европейской политической мысли.

### 3. СОВЕТСКАЯ «АПОКРИФИЧЕСКАЯ» ФИЛОСОФИЯ

1. *«Новое мышление»*. Как было сказано выше, в СССР, вплоть до начала «хрущевской оттепели», вызванной критикой культа личности Сталина (1956), безраздельно господствовала официальная идеология марксизма-ленинизма. С обличением «сталинократии» наметилась тенденция к формированию «нового мышления», которое отразилось во всех сферах духовной и интеллектуальной жизни советского общества — в политике, литературе, искусстве. Особенно влияние на эти процессы начинает оказывать наука, вырвавшаяся из тенет «диамата». Зарождается особого рода «апокрифическая» философия, в которой претворяется сциентистская методология, заключающаяся в признании того, что познание обусловливается включенностью человека в определенную систему и возможно только в тех пределах, которые задаются данной системой. Соответственно, утрачивает всякое значение прежнее противопоставление субъекта и объекта; вместо этого на первый план выдвигается представление о познании как целостном процессе, не расчленяемом ни на эмпиризм и рационализм, ни на материализм и идеализм.

2. *Философия как целое*. Этот исходный тезис сциентистской методологии наиболее последовательно развивает Александр Александрович Любичев (1890–1972), выдающийся специалист в области естествознания и генетики.

Он был одним из тех «диссидентствующих» мыслителей, которые категорически отвергали существование подлинной марксистской философии в СССР.

*«Марксистской философии, творческой и живой, — констатировал Любичев, — у нас нет, она полностью разрушена Сталиным, который думал за всех. Сейчас то, что*

называется философией, — это департамент препон и препятствий, предвиденный Салтыковым-Щедриным, "Центропунс" Маяковского»<sup>1</sup>.

Одновременно с этим он считал совершенно неприемлемым «диаматовское» разделение философии на материализм и идеализм. Это разделение, на его взгляд, лишено всякого смысла и свидетельствует лишь о непонимании логики познавательного процесса. В действительности же имеет место обычная «неустойчивость», «расплывчатость» философских воззрений, сопряженная с приблизительностью, относительностью наших знаний. Различные философские системы не только порождаются общим ходом развития науки, но и запечатлевают в себе ее достижения и недостатки. Это создает соперничество внутри самой философии, которое никак не связано с борьбой за материализм или идеализм. Споры в философии отражают различные подходы к познанию мира, и с этой точки зрения идеализм оказывал науке даже большие услуги, нежели материализм. Следовательно, если во всяком идеалисте видеть непременно «реакционера», иронизирует Любичев, то придется и всю науку признать «реакционной», поскольку главные ее творцы были по преимуществу идеалистами.

Объяснение данного факта он видит в том, что идеализм исходит из признания «призрачности» мира, т. е. его недоступности для полного и всестороннего «схватывания» в теоретическом мышлении. Познание действительности совершается не по принципу «монотонного» восхождения от истины одного порядка к истине другого порядка, как это думают материалисты, а по принципу «перехода из одного этажа в другой», причем «для работы в пределах одного этажа философского обоснования не требуется»<sup>2</sup>. Занимая «межэтажное» положение, философия способствует адаптации старых теорий из «нижних этажей» к изменившимся условиям познания на «высших этажах». В результате происходит возрождение старых приемов мышления «на повышенном основании», т. е. в формах более развитой теоретической философии.

<sup>1</sup> Любичев А. А. К столетию со дня рождения Мичурина // Любичев А. А. В защиту науки: Статьи и письма. — Л.: Наука, 1991. — С. 153.

<sup>2</sup> Любичев А. А. Линии Демокрита и Платона в истории культуры. — СПб.: Алетейя, 2000. — С. 94.

«Алхимики, — пишет Любищев, — утверждали превращение элементов друг в друга. Точная химия, начиная с Ломоносова, Лавуазье и других великих химиков, отвергла это положение и построила блестящее здание химии на базе учения о постоянстве элементов. Сейчас учение алхимиков восстановлено на повышенном основании... Значит ли это, что всю работу химиков (от Ломоносова до Менделеева включительно), признававших постоянство элементов, надо отвергнуть как ненаучную, метафизическую и вернуться к алхимикам? Конечно, такой абсурд ни один современный ученый не предложит... Прогресс точных наук всегда основан на том, что при самом радикальном изменении основных постулатов того или иного явления рабочий аппарат законов и формул используется: он уточняется, исправляется, обогащается, устанавливается связь с другими законами и проч., но никогда не отбрасывается целиком»<sup>1</sup>.

Ввиду сказанного иначе решается вопрос об истине. Поскольку, признает Любищев, ничто в науке не остается абсолютным и вечным, то «диалектический процесс смены теорий, конечно, бесконечен»<sup>2</sup>. Он с иронией относится к так называемому «крупциальному эксперименту» — эксперименту креста, руководствующемуся тем, что опыт, якобы, из двух возможных путей обоснования истины позволяет надежно выбрать один. В качестве примера он ссылается на Роберта Коха, который после открытия холерной бактерии выдвинул положение, что заболевание холерой является следствием попадания в кишечник человека этой бактерии. Против него выступил знаменитый немецкий гигиенист Петтенкоффер, считавший, что бактерии здесь ни при чем, а холера порождается влиянием определенных вредных условий. В подтверждение своей правоты он на глазах врачей выпил целую пробирку с огромным количеством холерных бактерий без каких бы то ни было последствий для своего здоровья. Но был ли этим опровергнут Кох? Для сторонников крупциального эксперимента, признает Любищев, — да, так как было опытно доказано, что человек может остаться живым, несмотря на поглощение опасных бактерий. Однако медицина сделала иное за-

<sup>1</sup> Любищев А. А. Об аракчеевском режиме в биологии // Любищев А. А. В защиту науки. — С. 36.

<sup>2</sup> Любищев А. А. Новое учение о биологическом виде // Там же. — С. 159.



ключение: истина в большей мере на стороне Коха, а не Петтенкоффера, и борьба с холерой должна вестись не столько путем создания условий в человеке, неблагоприятных для бактерий (хотя и это не отрицается), сколько уничтожением бактерий в питьевой воде — главном источнике заражения.

Следовательно, подчеркивает Любищев, ни одна истина не может быть до конца ни подтверждена, ни опровергнута. Для этого необходимо признать существование абсолютных истин, как это и делают диалектические материалисты. Правильней же считать, что в действительности существуют только непреложные, или бесспорные, истины, которые с развитием науки все более и более становятся приближенными. Оттого вовсе не случайно «слова “точная наука” сейчас получили иное значение: наука, умеющая определить меру своей неточности»<sup>1</sup>.

*«В каждой науке, — доказывает Любищев, — следует относиться с уважением к плодотворным и солидно обоснованным теориям; капризы при смене теорий совершенно недопустимы; но при наличии достаточных оснований каждый ученый не только имеет право, но и обязан подвергать ревизии любое положение науки независимо от его давности, плодотворности, кажущейся очевидности, гениальности его основателя и связи с тем или иным мировоззрением. Это положение вовсе не является разьедающим скептицизмом, а лишь полным освобождением от всякого догматизма»<sup>2</sup>.*

Исходя из этого, Любищев формулирует принцип «максимального либерализма, или максимальной терпимости», ставший ключевым критерием философии критического сциентизма. В русле этого направления начинают складываться новые идейные течения, возрождавшие духовные и мировоззренческие традиции русской дореволюционной философии.

Рассмотрим важнейшие из этих направлений.

3. *Эстетическая антропология.* Первое по значению место занимает эстетическая антропология Михаила Михайловича Бахтина (1895–1975). За основу своего учения он берет дуалистическую

<sup>1</sup> Любищев А. А. Философы из «Литературной газеты» (Письмо в редакцию) // Там же. — С. 181.

<sup>2</sup> Там же. — С. 179.

конструкцию: «Я» и «Другой», рассматривая их как два принципиально различных, но соотносенных между собой ценностных центра, вокруг которых распределяются и размещаются все конкретные моменты бытия. В то же время, согласно Бахтину, Я никак не определяется, а только признается: *Я есмь*. Кроме того, оно никогда не совпадает с самим собой, а следовательно, всегда находится «в точке выхода», т. е. пребывает в состоянии «внезаходимости». Наконец, к Я неприменимы никакие конечные атрибуты и «навязанные» закономерности. Исходя из этого, Бахтин признавал, что сущность Я раскрывается лишь через отношение к другому, конкретизирующееся в форме переживания и мышления.

Особо он останавливался на разборе мышления, выделяя в нем две сферы — теоретического познания, или «первой философии», и «участного мышления». Теоретическое познание имеет в глазах Бахтина три главных недостатка: во-первых, оно *неличностно*, т. е. «меня, действительно мыслящего и ответственного за акт моего мышления, нет в теоретически значимом суждении»<sup>1</sup>; во-вторых, оно пронизано гносеологизмом, вследствие которого «не может иметь вне себя другого сознания»<sup>2</sup>, и, в-третьих, в нем нет места должностованию, а значит, «ничего не остается» и для этики. Отвергая сопричастность Я и Другого, теоретическое познание чуждается выдвигания «определенных и в себе значимых нравственных норм»<sup>3</sup>. Это уже дело участного мышления, обуславливающегося восприятием жизни как сплошного поступления, сопряженного с переживанием.

Поступок есть *событие бытия*, и как таковой он может быть только *участно* описан, т. е. вплетен «в единую ткань моего эмоционально-волевого, действительно-живого мышления-переживания как

<sup>1</sup> Бахтин М. М. К философии поступка // Бахтин М. М. Человек в мире слова. — М.: Изд-во Российского открытого ун-та, 1995. — С. 23.

<sup>2</sup> «Гносеологическое сознание, — поясняет свою мысль Бахтин, — сознание науки, — единое и единственное сознание (точнее, одно); все, с чем имеет дело это сознание, должно быть определено им самим, всякая определенность должна быть его активной определенностью: всякое определение объекта должно быть определением сознания. В этом смысле гносеологическое сознание не может иметь вне себя другого сознания, не может вступить в отношение к другому сознанию, автономному и неспящему с ним». — Бахтин М. М. Эстетика словесного творчества. — М.: Искусство, 1979. — С. 79.

<sup>3</sup> Бахтин М. М. К философии поступка. — С. 24.

его существенный момент»<sup>1</sup>. В соответствии с таким пониманием поступка Бахтин даже изменял картезианскую формулу «Cogito»: вместо «Я мыслю, следовательно, я существую» он выставляет другой вариант: «Я мыслю — поступаю мыслью»<sup>2</sup>. Это значит, что момент свершения мысли есть активно-ответственная установка, отражающая индивидуальную неповторимость и незаместимость моего единого и единственного бытия.

*«То, что мною может быть совершено, — разъясняет Бахтин, — никем и никогда совершено быть не может. Единственность наличного бытия — принудительно обязательна. Этот факт моего не-алиби в бытии, лежащий в основе самого конкретного и единственного должествования поступка, не узнается мною, а единственным образом признается и утверждается»<sup>3</sup>.*

С другой стороны, Бахтин подчеркивает, что единственность наличного бытия, т. е. Я, осознается лишь в контексте соотношения с другим, причем это соотношение выступает не как нравственное только, но и как эстетическое, т. е. как одновременно «любящее и полагающее ценность»<sup>4</sup>. Следовательно, должествование вне ценностного различия Я и другого еще не формирует нравственной позиции; для этого необходима «ценностная категория другого, отношение к другому»<sup>5</sup>. «Человек, — отмечает Бахтин, — реально существует в формах Я и другого («ты», «он», «тап»)»<sup>6</sup>. Здесь имеет место не слияние и не удвоение человека, а диалог (борьба, противостояние) Я и другого, с целью утвердить себя в статусе «я-для-себя», т. е. единого и единственного события бытия. Я не может обойтись без другого не потому, что оно испытывает нравственную ответственность за право другого самому быть событием бытия, а потому, что «ценностное отношение к себе самому эстетически совершенно непродуктивно, Я для себя эстетически нереален»<sup>7</sup>.

<sup>1</sup> Там же. — С. 41.

<sup>2</sup> Там же. — С. 43.

<sup>3</sup> Там же. — С. 45.

<sup>4</sup> Бахтин М. М. Эстетика словесного творчества. — С. 79.

<sup>5</sup> Там же. — С. 164.

<sup>6</sup> Там же. — С. 319.

<sup>7</sup> Там же. — С. 163.

Таким образом, антропология Бахтина развертывалась в пространстве эстетики, а не этики, не морального сознания; оттого человек у него всегда открыт и свободен, о нем еще не сказано последнее слово и у него все еще впереди. В этом человек всецело разделяет уникальность и неповторимость мира, который, как признает Бахтин вслед за Достоевским, может спасти только красота.

4. *Теоретическая культурология.* Как уже отмечалось ранее, в XIX в. русская культурология развивалась на базе теории культурно-исторических типов, разработанной Н. Я. Данилевским. Большевизм сохранил основополагающий принцип этой теории, а именно идею самобытности, распространив ее на создаваемую им «пролетарскую» культуру. Она должна была, во-первых, отменить «всякую частную собственность на средства производства» и «уничтожить как различие между городом и деревней, так и различие между людьми физического и умственного труда»<sup>1</sup>. Затем предполагалось осуществить «уничтожение раздробленности человечества на мелкие государства и всякой обособленности наций»<sup>2</sup>, с тем чтобы довести дело до создания единой мировой цивилизации.

Однако реальная жизнь довольно скоро выявила утопичность подобных замыслов, и теоретическая мысль советского общества пошла по другому руслу, пытаясь прежде всего осмыслить сущность самого феномена культуры. Так возникло обобщенное представление о культуре как совокупности значений, ценностей и норм, которыми владеют взаимодействующие лица<sup>3</sup>. Культура начинает осознаваться в качестве «личностного аспекта истории»<sup>4</sup>, творческого усилия человека «по превращению мира в культуру»<sup>5</sup>. Эта идея находит отражение во взглядах многих советских культурологов (М. С. Каган, В. В. Сильвестров, М. Б. Туrowsкий), в

<sup>1</sup> Ленин В. И. Великий почин // Полн. собр. соч. В 55 т. Т. 39. — М.: Изд-во полит. лит-ры, 1963. — С. 15.

<sup>2</sup> Ленин В. И. Социалистическая революция и право наций на самоопределение // Там же. Т. 27. — М., 1962. — С. 256.

<sup>3</sup> См.: Степанов Ю. С. Константы. Словарь русской культуры. Опыт исследования. — М.: Школа «Языки русской культуры», 1997. — С. 17.

<sup>4</sup> Туrowsкий М. Б. Философские основания культуры. — М.: РОССПЕН, 1997. — С. 343.

<sup>5</sup> Муравьев В. Н. Овладение временем. — М.: РОССПЕН, 1998. — С. 108.

особенности приобретая широкий размах в трудах *Михаила Константиновича Петрова* (1924–1975) и *Юрия Михайловича Лотмана* (1922–1993).

а) *Учение о социокоде*. В своем подходе к рассмотрению феномена культуры Петров самым решительным образом отвергал взгляд на нее как на «форму объекта», исключаяющего «человеческую чувственную деятельность, практику», т. е. фактор субъективности. Для него принципиальное значение имели творческие потенции человека, его способность «быть “избыточным”, большим тех ролей и функций, в которых он взаимозаменяем и предстает лишь очередным носителем бессмертного социального начала»<sup>1</sup>.

Поэтому его подход к анализу социальных структур основывался на принципе распределения деятельности «по индивидам». Как видно, методология здесь та же, что и у славянофилов, только последние проводили различие социальных структур не «по индивидам», а «по вере». Соответственно, Петров выделял три типа социальных структур: а) *лично-именной* (охотничье, «первобытное» общество); б) *профессионально-именной* (традиционное земледельческое общество, «развивающееся» общество) и в) *универсально-понятийный* (общества европейской культурной традиции). Источник типологических различий этих обществ лежит в механизмах социального наследования.

Эти механизмы, согласно Петрову, способны «выполнять те же функции уподобления поколений по типу и способам извлечения из окружения средств к жизни, которые несут ген и биокод в биологической наследственности»<sup>2</sup>, а потому их можно обозначить термином «социокод». Единственным геном социальной наследственности служит «знак в его способности фиксировать и неопределенно долго хранить значение»<sup>3</sup>, т. е. все совокупное содержание знаний, выработанных поколениями. Но тут возникает одно затруднение, связанное с тем, что никакой индивид не в состоянии в полном объеме удержать и сохранить это знание, поскольку оно всегда превышает возможности отдельно взятого индивида.

<sup>1</sup> *Петров М. К.* Человек в научно-технической революции // *Вопр. философии*. 1990. № 1.5.

<sup>2</sup> *Петров М. К.* Язык, знак, культура. — М.: Наука, 1991. — С. 28.

<sup>3</sup> Там же. — С. 29.

*В этом случае, пояснял Петров, «корпус знания необходимо фрагментировать, иссекать по контурам вместимости индивидов в посылные для них части, а также интегрировать эти части в целостность корпуса знания. Именно фрагментация и интеграция, принятый в данном обществе способ фрагментации и интеграции знания определяют структурные контуры культурного типа, возможные для данного типа способы познания мира и изменения суммы обстоятельств»<sup>1</sup>.*

Таким образом, фрагментирование знаний — это один из видов общения, обеспечивающих функционирование социокода. Сам этот процесс Петров называл *коммуникацией*. Но этим дело не ограничивается. Наряду с коммуникацией он выделяет еще два особых вида общения в культуре: *трансляцию* и *трансмутацию*. Трансляция означает общение, направленное на социализацию входящих в жизнь поколений, на их уподобление старшим, прежде всего средствами обучения и воспитания. Трансмутация — это уже творческий вид общения, в результате которого в социокоде появляются новые элементы знания, или модифицируются наличные, или одновременно происходит то и другое. Данный вид общения, сопряженный с познанием мира, общества и человека, составляет существенный элемент европейской культуры, отличающий ее от всех остальных культурно-исторических типов. Следовательно, в оценке общего значения европейской культуры Петров придерживался концепции линейного развития человеческой цивилизации, определяя место отдельных ее форм степенью их «развитости».

*«Наш тип культуры, — отмечает он, — за последние двести-полтора лет значительно опередил другие типы... Общепризнанной причиной этого опережения и изменения статуса европейского типа культуры считается появление в этом типе опытной науки и институтов использования научного знания для обогащения и изменения технологического арсенала общества»<sup>2</sup>.*

Отныне, по мнению Петрова, любые попытки перехода из «развивающегося» в «развитое» состояние возможны лишь по западному образцу. Таким образом, беря за основу славянофильский принцип

<sup>1</sup> Там же. — С. 31.

<sup>2</sup> Там же. — С. 53.

множественности культурно-исторических типов, он в конечном счете подчинял их развитие логике европоцентризма. Это придавало его культурологии в значительной мере характер эклектической конструкции.

б) *Теория семиосферы*. Совсем иначе — в безличностном аспекте — подходил к исследованию культуры Лотман. Он определял культуру вообще как *текст*, под которым понимается любое отдельное сообщение, информация<sup>1</sup>. Культура-текст разделяется им на два разряда: неподвижный, статичный и подвижный, динамичный. Неподвижное состояние культуры свойственно доисторическому периоду, когда «временная протяженность вообще не играла роли, ибо не было развития, и только в определенный момент произошел тот взрыв, который породил динамическую структуру и положил начало истории человечества»<sup>2</sup>. В историческом периоде, озаменованном развитием, создаются все те смыслы и значения, которые составляют сферу культуры, или *семиосферу* (по аналогии с биосферой Вернадского). Семиосфера характеризуется рядом признаков. Во-первых, ей присуща определенная однородность, свидетельствующая о наличии границы в семиосфере. Граница — это «билингвальный механизм, преводящий внешние сообщения на внутренний язык семиосферы и наоборот»<sup>3</sup>. Во-вторых, семиосфера разделяется на ядро и периферию. Лотман усматривал в этом закон внутренней организации семиосферы. В ядре располагаются доминирующие семиотические системы, обеспечивающие культуре крепость и сохранение. Напротив, периферийные семиотические образования, принимающие смыслы извне, выполняют в структуре семиосферы «функцию катализатора... усиленного смыслообразования»<sup>4</sup>. Это создает условия для развития диалогизма на уровне разных семиотических систем, придавая определенную устойчивость их коммуникационным связям и отно-

<sup>1</sup> «Культура вообще может быть представлена, — писал Лотман, — как совокупность текстов; однако с точки зрения исследователя точнее говорить о культуре как о механизме, создающем совокупность текстов, и о текстах как о реализации культуры». — Лотман Ю. М. О семиотическом механизме культуры // Избр. статьи. В 3 т. Т. 3. — Таллин: Александра, 1993. — С. 333.

<sup>2</sup> Там же. — С. 341.

<sup>3</sup> Лотман Ю. М. О семиосфере // Там же. Т. 1. — Таллин: Александра, 1992. — С. 14.

<sup>4</sup> Там же. — С. 17.

нениям. В случае же, если давление периферии превышает возможности самосохранения ядра, тогда наступает «взрыв», приводящий к возникновению новой системы семиосферы.

Культурологическая схема Лотмана создавалась в обстановке все возрастающего влияния таких новых научных дисциплин, как семиотика, структурная лингвистика, кибернетика. Это давало возможность универсализировать концепт культуры, выведя ее за рамки национальных «отграниченностей», но вместе с тем превращало само культуротворчество, говоря словами Бахтина, в некое «техническое средство информации», не имеющее «познавательного творческого значения»<sup>1</sup>. Конечно, в этом был свой резон; об этом говорит и сам Лотман: надо было «деполитизировать науку», освободить культурологию от всякого рода политических и идеологических обязательств. Но он несправедливо упускал из виду тот факт, что культура и есть сфера проявления истинного человеческого гуманизма.

4. *Художественная философия*. «Новое мышление», вызванное «хрущевской оттепелью», затронуло и литературу, выразившись в двух основных направлениях: религиозном и «почвенном». И то, и другое направление было глубоко национальным и заключало в себе следы реального воздействия дореволюционного «ренессансного» сознания.

а) *Воланд и Бог*. Зарождение религиозного направления в русской постсталинской литературе было инспирировано публикацией романа Михаила Афанасьевича Булгакова (1890–1941) «Мастер и Маргарита»<sup>2</sup>.

В романе, как и у Достоевского, безверие признается проявлением дьяволического начала, носителем которого выступает Воланд, т. е. *дьявол*<sup>3</sup>. С первой же встречи с Берлиозом и Иваном Бездомным Воланд затевает разговор о Боге. Ему не терпится поскорее убедиться, насколько устойчивы его позиции в советском обществе. Узнав, что Берлиоз — атеист, он тотчас принимается за проверку порочности его убеждений. «Как же быть, — вроде бы недоумевает Воланд, —

<sup>1</sup> Бахтин М. М. Эстетика словесного творчества. — С. 352.

<sup>2</sup> Написанный еще в 30-е годы, роман Булгакова впервые был напечатан в журнале «Москва» за 1966 (№ 1.11) и 1967 (№ 1.1) гг.

<sup>3</sup> Имя *Воланд* читается как *дьявол*: здесь последний слог в перевернутом виде вынесен на первое место, а первый также в перевернутом виде поставлен на второе (старославянское «н» звучит как современное «и»).



с доказательствами бытия Божия, коих, как известно, существует пять». Он подразумевал схоластические аргументы средневекового теолога Фомы Аквинского. Берлиоз на это отвечает, что «в области разума никакого доказательства существования Бога быть не может», и человечество все их давно сдало в архив. Воланду нравится упрямство собеседника, и он охотно продолжает хитроумную игру. Именно так, говорит он Берлиозу, в свое время думал «беспокойный старик» Иммануил Кант, да вот только и ему показалось неуютно без Бога, и он «создал собственное шестое доказательство». Многознающий «иностранец» намекал на то, что немецкий философ в интересах морали сохранил веру. И опять Воланду приятно услышать, как Берлиоз сердито парирует: «Кантовские рассуждения по этому вопросу могут удовлетворить только рабов». С ним полностью согласен и Иван Бездомный: «Взять бы этого Канта, да за такие доказательства на три года в Соловки». Воланд в полном восторге: «Именно, именно». Он теперь знает, что если люди так рьяно отрекаются от Бога, значит, управлять ими будет «кто-то совсем другой», конечно же, он сам — дьявол<sup>1</sup>.

Советскому читателю, привыкшему смотреть на русскую литературу сквозь призму «эзоповского языка», не трудно было угадать подлинное имя «иностранца» — Сталина, тоже, как и Воланд, пришедшего из «ниоткуда». Раз Бога нет, то его обязательно заменит деспот, равнодушный и жестокий диктатор, попирающий достоинство и честь людей, превращающий их в покорное и беззащитное стадо. Булгаков явственно обнажил предельную дьяволиаду большевизма, воплотив ее в образах просветленной фантазии и мистики.

В числе других философских проблем его особенно волнует вопрос о соотношении добра и зла. Раз зло неистребимо в жизни, значит оно как-то необходимо для оттенения сущности добра. Зло и добро, дополняя друг друга, вечно пребывают в единстве, направляя действия и стремления людей. Их диалектическое единство лучше всего раскрывается в словах Воланда, обращенных к Левию Матвею, ученику Иешуа, отказавшему пожелать здоровья «духу зла и повелителю теней»: «Ты произнес свои слова так, как будто ты не признаешь теней, а также и зла. Не будешь ли ты так добр подумать над вопросом: что бы делало твое добро, если бы не

<sup>1</sup> Булгаков М. А. Мастер и Маргарита. — Минск: Мастацкая літаратура, 1988. — С. 10–12.

существовало зло, и как бы выглядела земля, если бы с нее исчезли тени?»<sup>1</sup>. Добро и зло борются в душах героев, живущих в Ершалаиме. Душевные муки переживает могущественный прокуратор Иудеи Понтий Пилат, вынесший приговор Иешуа Га-Ноцри. Ничуть не лучше и обстановка в Москве. Люди и здесь, утверждает Булгаков, остались теми же, чем они были всегда и везде. Автора «Мастера и Маргариты» страшно удручает эта неизменность присутствия в них добра и зла, а значит, и неотвратимость их страданий, упрочиваемых насильем.

б) «Пирамида». Обличению дьяволиады сталинизма посвятил свой последний роман «Пирамида» и Леонид Максимович Леонов (1899–1994), крупнейший писатель XX в., автор таких значительных произведений, как «Барсуки» (1924), «Вор» (1927), «Соть» (1930), «Русский лес» (1953) и др.

Фабула романа завязана вокруг «адского профессора» Штатаницкого, «нынешнего резидента преисподней на Святой Руси». Все действия дьявола направлены на то, чтобы дискредитировать Бога в глазах людей, показать, что ему нет никакого дела до страдающего человечества. Одна из самых больших его каверз — это намерение удержать от возвращения на небеса «ангелоида Дымкова» — ангела, принявшего по страстной вере Дуни Лоскутовой человеческое обличье. Штатаницкий старается всячески «оплотнить» его, чтобы тем самым окончательно привязать его к земле. Так он надеется отомстить Богу за собственное падение, а заодно дать понять и почитателям Всевышнего, кто действительно правит в посюстороннем мире. Действует сатана в образе разных лиц, в том числе и Сталина.

Сюжет романа навеян мифами апокрифической «Книги Еноха», повествующей о грехопадении ангелов. Автор проводит идею о том, что создание человека ничего не раскрывает в общемировом замысле Бога. Один из героев произведения, еретически настроенный священник отец Матвей, прямо задает себе «каверзный и никем дотоле не поднимавшийся вопрос»:

«А, собственно, зачем, в утоление какой печали Верховному Существо, не знающему наших забот, потребностей и вожделиний, понадобились вдруг грешные, дерзкие, скорбные люди и почему никто пока не усомнился в туманном богословском посту-

<sup>1</sup> Там же. — С. 632.

лате об изначальной любви к своим завтрашним творениям, ибо как можно заранее полюбить еще не родившихся?»<sup>1</sup>.

Отец Матвей предположил одно из двух: либо человечество было «изобретено» по хозяйственным соображениям, дабы не пропала даром излучаемая свыше благодать, либо «создание людей» позволяло «мастеру наградить себя своею собственной похвалой, для взыскательного художника вышею на свете». Последнее всего вероятней, решает он, ибо это полностью согласуется с библейским эпизодом, где «Создатель вселенной, по отраслям обзревая свое титаническое деяние, четырежды произносит ему скупую и щедрую оценку *хорошо*»<sup>2</sup>. Экзегеза старофедосеевского священника исполнена недоверия к тому, что человек для Бога — венец творения, как это утверждается в святоотеческом богословии. Поэтому и согрешение Адама не имеет никакой вселенской силы, выступая лишь следствием неведения и преслушания.

Что же остается делать человеку в этой ситуации? На чью сторону должна склониться чаша весов его спасения — на сторону Бога или дьявола? Леонов убежден: сила человека в нем самом, в его способности к созиданию, творчеству, которое недоступно ангелам (ангелоид Дымков может лишь воспроизводить внешние формы созданных человеком вещей), но которое и не является исключительно атрибутивным свойством Бога. В этом он близок Бердяеву, продолжая намеченную им линию философской антропологии. В творчестве — залог возвышения и спасения человека: таков закон бытия, по Леонову.

в) «Почвенничество». Это направление сложилось в рамках так называемой «деревенской прозы», представленной произведениями Федора Александровича Абрамова (1920–1983), Валентина Григорьевича Распутина (1937–2015), Василия Макаровича Шукшина (1928–1974) и др. В партийной печати их обращение к «истокам», почвенности было воспринято как символ возрождения национализма и консерватизма. «Литературная газета» в 1972 г. публикует статью одного из секретарей ЦК КПСС, в которой они были объявлены «воинствующими апологетами крестьянской патриархальности». «В представлении проповедников теории “истоков”, — говорилось, в частности, в ней, — именно

<sup>1</sup> Леонов Л. М. Пирамида // Наш современник. 1994. № 1.1. — С. 36.

<sup>2</sup> Там же.

деревня, причем старая, существующая главным образом в воображении этих проповедников, старый аул, затерянный хутор или кишлак, хранящие традиции застойного быта, в отличие от города являются главной питательной почвой национальной культуры, некоей «общенациональной морали». Тем самым культивируется любование патриархальным укладом жизни, домо-строевскими нравами как основной национальной ценностью»<sup>1</sup>. Причиной столь резкой критики служило, прежде всего, то, что «деревенская проза» изначально выставила на своем знамени лозунг «антисоциалистического реализма», решительно враждебного официальной литературе «соцреализма».

Философская сторона «деревенской прозы» заключалась в идее сохранения «русскости», «земляной России». Народность толковалась онтологически — как корневое начало вселенскости, космоса. Ни один народ не приходит в мир случайно, но проходит «невидимый и строгий отбор». Оттого каждый из них абсолютно уникален и представляет собой неоценимый «вклад во всеобщее развитие»<sup>2</sup>. Поэтому недопустимо никакое «ослабление почвы», выработанной веками культурной и духовной жизни народа.

Для России, согласно писателям-«деревенщикам», такой почвой является деревня. Ее разрушение стало причиной трагедии русского народа. Это вызвало «истаяние народной нравственности», в результате чего «давние черты русского характера — какие добрые потеряны, а какие уязвимые развились — они и сделали нас беззащитными в испытаниях XX в.»<sup>3</sup>.

О нравственности как первоэлементе народной жизни напоминает и Шукшин. Его ценностные ориентиры окрашены в «деревенские» тона. Он не против города вообще; напротив, даже признает, что именно «в городе додумались до простой гениальной мысли: “Все люди — братья”». Однако город — «чужой», в нем нет живой «закваски», которая заставляет «бродиться» национальное самосознание, животворит нравственные заветы и предания. Писатель не видит никакой «исторической необходимости» в том, чтобы из русской жизни исчезла вековая культура отцов и пращуров.

<sup>1</sup> Яковлев А. Н. Против антиксторизма // Литературная газета от 15 ноября 1972 г.

<sup>2</sup> Распутин В. Г. «Знать себя патриотом» // Правда от 20 июня 1988 г.

<sup>3</sup> Солженицын А. И. Россия в обвале. — М.: Русский путь, 1998. — С. 170, 172.

С ним в этом вопросе вполне был солидарен Федор Абрамов. Сожалел о «выветривании» патриархальности из русской жизни, он не без горечи признает: «Вместе с патриархальностью исчезает многое и в области нашей нравственности»<sup>1</sup>.

Сказанное вполне убеждает, что «деревенская проза», по существу, возрождает ретроспективные утопии старого славянофильства, не только не забытого в советский период, но даже еще более усилившегося в обстановке распада и крушения «коммунистической системы».

5. *Лингвофилософские концепции.* После продолжительной «немоты», вызванной сталинской критикой марризма<sup>2</sup>, наконец, в 70–80-е гг. вновь оживает интерес к проблемам философии языка. Широкой размах приобретает изучение языковых моделей языка, в том числе русского, с учетом возможности выявления реального соотношения и взаимодействия «объективного» и «субъективного», «когнитивного» и «коммуникативного», «логического» и «прагматического» в языковой картине мира.

а) *Вероятностная модель языка.* В общем потоке исследований особенно выделяется вероятностная модель языка *Василия Васильевича Налимова* (1910–1997), основанной на истолковании языка в категориях спонтанности, или случайности. Спонтанность опреде-

<sup>1</sup> Абрамов Ф. А. Правда вооружает... // Абрамов Ф. А. Сочинения: В 2 т. — СПб.: Русский остров, 2010. Т. 2. — С. 16. — Разорение русской деревни, особенно в постсоветский период, писатели данного направления вообще воспринимают как попытку «превратить великий народ в сброд», лишить его «будущего». — Из выступления Владимира Линчугина на XII съезде Союза писателей России. 23–25 мая 2004 года // Роман-журнал. XXI век. 2004. № 1.6. — С. 14.

<sup>2</sup> Согласно этому учению, созданному Николаем Яковлевичем Марром (1864–1934), глоттогонический (языкотворческий) процесс был общим для всего человечества и складывался на основе таких первоэлементов языка, как *сол, бер, ион, рош*. При этом ученый-лингвист подчеркивал, что язык относится к «надстройке» и, соответственно, все изменения в нем обуславливаются преобразованиями «базиса» (См.: Марр Н. Я. Язык // Сумерки лингвистики. Из истории отечественного языкознания. Антология. — М.: Асадемия, 2001). Таким образом, он хотел сблизить свое учение со сталинским историческим материализмом. Сталин отреагировал на это в своей обычной грубой манере: марризм есть «гадание на кофейной гуще», «аракчеевский режим» в языкознании (Сталин И. В. Относительно марксизма в языкознании. К некоторым вопросам языкознания. — М.: Партиздат, 1950. — С. 38–39). Это обусловило длительную застой в области изучения философии языка.

ляется им «как не обусловленная причинно-следственными связями, хотя и несущая элементы необходимости, распаковка того, что потенциально заложено в природе»<sup>1</sup>. Это же касается и языка, который, с одной стороны, отличается многогранностью и сложностью, а с другой — содержит в себе определенную логическую структуру, т. е. охватывает одновременно как спонтанность, так и необходимость.

*«Эти две, казалось бы, противоположные тенденции, — отмечает Налимов, — соединяясь в каком-то малопонятном взаимодействии, собственно и создают наш обыденный язык во всем его многообразии. И вряд ли можно достичь успеха, изучая эти две тенденции раздельно и независимо одна от другой»<sup>2</sup>.*

Налимов высказывает предположение, что язык есть свернутый вариант громадных пластов человеческого мышления. Этим вызвано наличие в нем разноуровневых смыслов, из сочетания которых вырастают все новые и новые смыслы. Таким образом, мы можем говорить о бесконечной делимости смыслов слов, что свидетельствует о непрерывности движения и изменения языка. Тем не менее он все же остается дискретным средством передачи информации, причем эта дискретность сочетается с континуальным, т. е. внелогичным, основанным на случайности, мышлением.

Исходя из этого положения, Налимов анализирует творческий процесс в научном исследовании. По его мнению, здесь совершается постоянный обмен между дискретной и континуальной основой нашего мышления, вследствие чего возникают два уровня понимания. Первый уровень берет слово просто как мысль, содержание которой нам известно. Это начальный уровень понимания. Второй уровень более глубокий. Он предполагает умение при помощи слов-понятий выразить суть проблемы, ее конкретные вопросы. Такой уровень понимания характерен для континуальной способности мышления.

Помимо дискретности и континуальности языка на процесс мышления значительное влияние оказывает «глубинное состояние сознания», которое, как отмечает Налимов, обладает какой-то иной существенной прерывностью, не сводимой к дискретности языка. Это

<sup>1</sup> Налимов В. В. Разбрасываю мысли. В пути и на перепутье. — М.: Прогресс-Традиция, 2000. — С. 134.

<sup>2</sup> Налимов В. В. Вероятностная модель языка. О соотношении естественных и искусственных языков. Изд. 2-е. — М.: Наука, 1979. — С. 68.

глубинное сознание «присутствует в нашей повседневной жизни, принимая непосредственное участие в нашем речевом поведении»<sup>1</sup>.

Таким образом, те элементы, из которых Налимов создает свою вероятностную модель языка, а именно дискретность, континуальность и глубинное сознание, хотя и не выразимы средствами логики, однако они вполне реальны и могут эффективно управлять процессами человеческого мышления и творчества.

б) «Новый реализм». Необходимо также отметить еще одно направление в русской философии языка, известное как «новый реализм». Это направление сложилось под влиянием американской и западноевропейской лингвофилософских традиций, получив определенное развитие в трудах Юрия Сергеевича Степанова (1930–2012), видного представителя отечественной семиотики.

В отличие от традиционных учений, занимавшихся главным образом проблемой соотношения слова и сущности, Степанов сосредоточивается на изучении проблемы истинности и предметности в языке. В данном контексте обобщению (моделированию) подвергаются данные об «эмпирическом субъекте», действующем в той или иной семантической ситуации. Это позволяет прийти к построению металогики, основывающейся на том факте, что в одном и том же естественном языке «сочетаются языки разных логических типов»<sup>2</sup>.

«Новый реализм» выделяет три таких модели языка.

Первая модель естественного языка включает слова, которые группируются только в один класс, т.е. «не могут быть сведены трансформацией к какому-либо другому более простому выражению», поскольку сами представляют собой «предельно простые выражения»<sup>3</sup>. Например: «кошка», «собака», «барсук» — таковы имена этого класса.

Вторая модель естественного языка содержит представление о единстве субъекта и объекта. «Кошка ловит мышь», «человек ест яблоко» — типичные высказывания этого класса языка. Соответственно, существенной чертой его становится «сочетаемость», благодаря которой все грамматические предложения принимают форму аналитических или синтетических суждений. В рамках этой

<sup>1</sup> Там же. — С. 254.

<sup>2</sup> Степанов Ю. С. Язык и метод. К современной философии языка. — М.: Языки русской культуры, 1998. — С. 430.

<sup>3</sup> Там же. — С. 433.

модели естественного языка возникает понятие интенционального, или возможного, мира, отличного от реального мира экстенционалов. «Интенционалы, — отмечает Степанов, — занимают срединное положение между выражениями языка и предметами внеязыкового, объективного мира»<sup>1</sup>. Таким образом, возможный мир создается средствами языка, и этим подтверждается, полагает он, истинность реальной философии Канта.

Третья модель языка характеризуется наличием элемента «я», т. е. имени говорящего. По существу, это особый класс имен — носителей данного языка. «Я» имеет свойство удвоения, дуализации. Степанов разбирает это на примере картезианского «Я мыслю, следовательно, я существую». В этом положении, доказывает он, подразумеваются два субъекта, два «я». Одно — то, которое мыслит или воспринимает мир, — эмпирическое, конкретное «я». Другое — то, которое как бы заставляет сказать: «Я мыслю» или «я воспринимаю мир». Первое, эмпирическое «я» принадлежит миру и должно быть устранено из теоретического рассуждения. Тогда и совершится «феноменологическая редукция», и оставшееся второе «я» станет надежной основой философско-логического анализа.

Следовательно, «новый реализм» подходит к решению проблемы языковой металогики с позиций философии гуссерлианства, отождествляя в конечном счете философию языка с философией вообще<sup>2</sup>. Тем самым содержание философии фактически ограничивалось пределами традиционной метафизики.

\*\*\*

*Резюме к разделу.* XX век был в значительной мере временем застоя в русской философии. Не говоря уже об идеологии «диамата», даже русское зарубежье, находившееся в условиях относительной свободы, не внесло сколько-нибудь перспективных идей в развитие отечественного любомудрия. Во всяком случае, никто из тех, кто оказался на «философском пароходе», т. е. ни Бердяев, ни Лосский, ни вообще кто-либо другой, не смог превзойти тех рубежей, которых они достигли в России. Неудивительно, что у них не было ни учеников, ни последователей: их сменили посредственные бого-

<sup>1</sup> Там же. — С. 451.

<sup>2</sup> См.: Там же. — С. 715.



слова и проповедники, с новой силой погрузившиеся в «богодуховенное учение святых отцов и предание католической церкви»<sup>1</sup>. Русское философствование в эмиграции не просто увяло — оно окончательно заглохло.

В советской России главным тормозом в развитии русской философии выступал официальный марксизм-ленинизм, десятилетиями насаждавший казенное «единомыслие» в сфере сознания и мышления. Несмотря на это, в стране под влиянием глубоких перемен постсталинской эпохи совершается новое духовно-творческое возрождение, приведшее к возникновению сциентистской («апокрифической») философии, которая, возможно, и станет судьбой всей умственной жизни России, ее будущего интеллектуального развития.

---

<sup>1</sup> См.: Флоровский Г. В. Святитель Григорий Палама и традиция отцов // Флоровский Г. В. Догмат и история. — М.: Изд-во Свято-Владимирского братства, 1998. — С. 377. — Желание оградить православие от философии заметно усиливается и в умонастроении современных церковных авторов, причем делается это с обязательной ссылкой на славянофилов. В качестве примера можно сослаться на профессора Московской духовной академии А. И. Осипова. Приведа слова И. В. Киреевского о том, что «особенность России заключалась в самой полноте и чистоте того выражения, которое христианское учение получило в ней» (Киреевский И. В. О характере просвещения Европы и о его отношении к просвещению России // Киреевский И. В. Критика и эстетика. — С. 291), он далее продолжает: на Западе все было иначе: «Первоначально в католицизме, потом и в протестантизме, рассудок выступает в качестве верховного и непогрешимого судьи во всех вопросах христианской веры и жизни». Это, на его взгляд, обусловило, «с одной стороны, бурное развитие философской мысли и научно-технических достижений, с другой — рост гордыни и презрения ко всему, что не таково, как в Европе». Россия же, полагает богослов, благодаря церковной вере сумела избежать подобной участи и сохранить в душах православных людей смирение и покаяние, несовместимые с какой бы то ни было философией. — См.: Осипов А. И. Россия сегодня и славянофилы // Наследие России и духовный выбор российской интеллигенции. Сборник материалов I Оптинского форума. Калуга — Оптина пустынь, 19–21 мая 2006 года. — М.: Калуга, 2006. — С. 107–110.

## ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Историческое введение в русскую философию подводит нас к трем основным выводам.

Во-первых, русская философия возникла не из «собственных стихий», как это было, например, в Греции, Китае или Индии, а явилась плодом усвоения и работы над чужим идейным материалом — сперва византийским, а затем и западноевропейским. Эта работа не сводилась к одной только подражательности, но была исполнена подлинного творчества, самобытности. Из сплава византийско-православных и европейско-просветительных начал складывается самобытная традиция русского философствования, с одной стороны, глубоко сопряженная с национальными стремлениями, а с другой — органично вплетенная в общую ткань развития мировой философской мысли.

Во-вторых, своеобразие русской философии состоит в ее *контекстности*, т.е. непосредственной соотнесенности с другими формами общественного сознания — религией, наукой, политикой, литературой. Это дает нередко повод обвинять ее в утилитаризме, погруженности исключительно в стихию «практических интересов». Однако если разобраться по существу, то окажется, что весь этот утилитаризм проистекает не из «непонимания подлинных задач философии», как утверждали веховцы, а обусловлен исключительно социально-духовными факторами ее существования. Поэтому ей не оставалось ничего другого, как следовать в русле «реальных требований», предъявляемых действительностью. И надо скорее удивляться не тому, что русская философия была «утилитарна», а тому, что она и в утилитарной форме сохраняла свое возвышенное значение, позволявшее ей соравенствовать со всеми другими национальными философиями Европы и всего мира.

В-третьих, как это ни покажется парадоксальным, но именно благодаря контекстно-утилитарной форме русская философия оказы-

вается наиболее прогнозируемой в плане уяснения возможных тенденций ее возрождения и развития на новом историческом этапе. Еще П. И. Новгородцев высказал предположение, что «глубочайшие межи, отделяющие одну философскую эпоху от другой, определяются различным отношением их к религии»<sup>1</sup>. В самом деле, если обратимся к истории, то увидим, что начавшееся в московский период «предвозрождение» ознаменовалось прежде всего исихастским пересмотром традиционных форм православного богочитания. Петровское западничество также отвергло «древлеотеческие предания», утвердившись на принципах деистического вольфианства. Наконец, самый духовный ренессанс конца XIX – начала XX вв. явился следствием возникшего богоискательства, вызванного жаждой углубленного восприятия истин веры. Исходя из этого, можно прийти к заключению, что если русская философия вновь осознает потребность творчества, то это должно быть непременно связано с соответствующим обновлением в сфере национального религиозного сознания.

Разумеется, это не единственный путь развития русской философии. В ее судьбах не меньшую роль играли литература, политика, наука. Поэтому можно вполне ожидать оживление философского интереса и на этих путях, всегда привлекавших отечественных мыслителей разных эпох и разных поколений. Во всяком случае, перефразируя Бахтина, можно сказать, что русская философия еще не сказала своего последнего слова о мире и человеке; мир для нее «открыт и свободен, еще все впереди и всегда будет впереди»<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> *Новгородцев П. И. О своеобразных элементах русской философии права // Русская философия права: философия веры и нравственности. — СПб.: Алетей, 1997. — С. 212.*

<sup>2</sup> *Бахтин М. М. Проблемы поэтики Достоевского. — М.: Советская Россия, 1979. — С. 193.*

### КРАТКАЯ БИБЛИОГРАФИЯ ПО ИСТОРИИ РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ<sup>1</sup>

1. *Андреевич (Соловьев Е. А.) Опыт философии русской литературы*. — СПб., 1905.
2. *Белов В. Н., Рожков В. П. История русской философии*. — Саратов: Изд-во Саратов. гос. ун-та, 2006.
3. *Бердяев Н. А. Русская идея: Основные проблемы русской мысли XIX века и начала XX века // Мыслители русского зарубежья: Бердяев, Федотов*. — СПб.: Наука, 1992.
4. *Введенский А. И. Судьбы философии в России // Очерки истории русской философии: А. И. Введенский, А. Ф. Лосев, Э. Л. Радлов, Г. Г. Шпет*. — Свердловск: Изд-во УрГУ, 1991.
5. *Вышеславцев Б. П. Вечное в русской философии // Б. П. Вышеславцев. Этика преображенного эроса*. — М.: Республика, 1994.
6. *Галактионов А. А. Русская социология XI–XX веков*. — СПб.: Лань, 2002.
7. *Громов М. Н., Мильков В. В. Идейные течения древнерусской мысли*. — СПб.: Изд-во РХГИ, 2001.
8. *Гидиринский В. И. Введение в русскую философию: Типологический аспект*. — М.: Русское слово, 2003.
9. *Евлатов И. И. История русской метафизики в XIX–XX веках. Русская философия в поисках Абсолюта*. — СПб.: Изд-во РХГИ, 2000.
10. *Емельянов Б. В. История русской философии: Избранное*. — Свердловск: Уральское издательство, 2015.
11. *Живов В. М. Язык и культура в России XVIII века*. — М.: Языки русской культуры, 1995.
12. *Замалеев А. Ф. Философская мысль в средневековой Руси (XI–XVI вв.)*. — Л.: Наука, 1987.
13. *Замалеев А. Ф. Самосознание России: Исследования по русской философии, политологии и культуре*. — СПб.: Наука, 2010.
14. *Замалеев А. Ф. Философская мысль в России XI–XX веков*. — СПб.: Петрополис, 2015.
15. *Зеньковский В. В. Русские мыслители и Европа*. — М.: Республика, 1997.
16. *Иванов И. И. История русской критики: В 2 ч.* — СПб.: Мир Божий, 1898.

<sup>1</sup> Исследования, указанные в тексте настоящей работы, не приводятся.

17. *Иванов-Разумник*. История русской общественной мысли. Индивидуализм и мещанство в русской литературе и жизни XIX в. В 2 т. 3-е изд. — СПб., 1911.
18. *Кохлович М. О.* История русского самосознания по историческим памятникам и научным сочинениям. — Минск: Лучи Софии, 1997.
19. *Лапте-Данилевский А. С.* История русской общественной мысли и культуры XVII–XVIII вв. — М.: Наука, 1990.
20. *Левицкий С. А.* Очерки по истории русской философии // Левицкий С. А. Сочинения: В 2 т. Т. 1. — М.: Канон, 1996.
21. *Лосев А. Ф.* Русская философия // Лосев А. Ф. Философия, Мифология. Культура. — М.: Политиздат, 1991.
22. *Лосский Н. О.* История русской философии. — М.: Высшая школа, 1991.
23. *Малинов А. В.* Очерки по философии истории России: В 2 т. — СПб.: Интерсоцис, 2013.
24. *Масарик Т. Г.* Россия и Европа. — СПб.: Изд-во РХГИ, 2000.
25. *Мотрошилова Н. В.* Мыслители России и философия Запада (В. Соловьев, Н. Бердяев, С. Франк, Л. Шестов). — М.: Республика; Культурная революция, 2006.
26. *Новиков А. И.* История русской философии. — СПб.: Лань, 2002.
27. *Столпович Л. Н.* История русской философии: Очерки. — М.: Республика, 2005.
28. *Тихомиров М. Н.* Философия в Древней Руси // Тихомиров М. Н. Русская культура X–XVII вв. — М.: Наука, 1968.
29. *Третьяков Н. Ф., Плицеев Н. Г.* Человек и Россия в русской философии XVIII–XX веков. — Омск: Изд-во Омск. гос. ун-та, 1998.
30. *Флоровский Г. В.* Пути русского богословия. — Париж: IMCA-PRESS, 1983.
31. *Флоровский Г. В.* Из прошлого русской мысли. — М.: Аграф, 1998.
32. *Хоружий С. С.* После перерыва. Пути русской религиозной философии. — СПб.: Алетейя, 1994.
33. *Шапошников Л. Е., Федоров А. А.* История русской религиозной философии. — М.: Высшая школа, 2006.
34. *Шапошников Л. Е., Пушкин С. Н.* Русская историософия: избранные школы и персоналии. — СПб.: РХГА, 2014.

#### СПРАВОЧНЫЕ ИЗДАНИЯ

1. *Алексеев П. В.* Философы России XIX–XX столетий: Биографии. Идеи. Труды. — М.: Академический проект, 1994.
2. Русская философия: Словарь / Под общ. ред. М. А. Маслина. — М.: Республика, 1995.
3. Русская философия. Малый энциклопедический словарь. — М.: Наука, 1995.

А. Ф. ЗАМАЛЕЕВ

**НАЧАЛЬНЫЙ КУРС  
РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ**

(ИСТОРИЧЕСКОЕ ВВЕДЕНИЕ)

ООО «Издательский дом «Петрополис»  
197101, Санкт-Петербург, ул. Большая Монетная, д. 16  
офис-центр 1, пом. 22, тел.: (812) 336-50-34

Корректор —

Услови. печ. л. 14,875

Формат 90 × 60/16

Тираж 1 000

Заказ №

Отпечатано в типографии «Град Петров»

ООО ИД «Петрополис»

e-mail: [info@petropolis-ph.ru](mailto:info@petropolis-ph.ru)

[www.petropolis-ph.ru](http://www.petropolis-ph.ru)

[www.petrobook.ru](http://www.petrobook.ru)