

Российский национальный исследовательский
медицинский университет им. Н.И. Пирогова

Кафедра философии

Очерки истории русской философии



Очерки истории русской философии: Сборник статей. (Под общей редакцией профессора И.З. Шишкова) Москва, 2013. -166 с.

Редактор-составитель: доцент Л.М. Абдулова

В подготовленном коллективом кафедры философии сборнике статей рассматриваются основные особенности и характерные черты русского способа философствования, исторические этапы в развитии русской философии. Особое внимание в работе уделено спору славянофилов и западников в контексте «русской идеи», творчеству Г.С. Сковороды, В. С. Соловьева, Ф.М. Достоевского, С.Н. Булгакова, а также такому оригинальному философскому направлению, как русский космизм.

Сборник предназначен для студентов и аспирантов, а также всем тем, кто интересуется историей русской философской мысли

Оглавление

Предисловие.....	5
Шишков И.З.	8
Особенности русской философии и русского способа философствования.....	8
Рюмина М.Т.	20
Истоки и начало русской философии.....	20
Моисеенко Г.В.	44
Жизнь и учение Григория Сковороды.....	44
Телегина Н.В.	69
Спор славянофилов и западников в контексте русской идеи	69
Моисеенко Г.В.	77
Философия положительного всеединства Владимира Соловьёва.....	77
Шумова Е.А.....	100
Достоевский и проблема свободы	100
Абдулова Л.М.	114
Идейный контекст и эволюция миропонимания С.Н.Булгакова.....	114
Моисеенко Г.В.	137
Философские идеи русского космизма.	137
Введенская Е.В.	137
Особенности космизма и утопизма в русской философии.	151
Наши авторы:	1666

Предисловие

Предлагаемый читателю очередной сборник статей коллектива кафедры философии РНИМУ им. Н.И. Пирогова посвящен истории русской философии. Авторы не ставили перед собой невыполнимую в принципе задачу дать общую панораму всей истории русской философской мысли, они попытались только наметить её отдельные контуры, обозначить её отдельные штрихи, что и определило очерковый характер данного сборника.

Обрисовать общую панораму русской философии, по крайней мере, в рамках объема данного сборника, представляется задачей невыполнимой хотя бы потому, что философствование каждого русского мыслителя столь оригинально, что оно не поддается никакой классификации, типологизации, никаким «...измам». Характерная для западного философствования практика типологизации философских концепций и учений на отдельные школы, направления, течения неприемлема для русской философии. В лучшем случае, видимо, можно говорить о некоторых параллелях, «родстве душ», поверхностной «схожести» философских дискурсов отдельных русских и западных философов. Так, в отечественной литературе принято говорить о «русском Сократе», так именуют Г. С. Сковороду, «русском Кьеркегоре» - Л. И. Шестова, «русском Ницше» - Ф.М.Достоевского, «русском Фрейте» - В.В. Розанова, «русском Шпенглере» - Н.Я Данилевского, «русском экзистенциалисте и персоналисте» Н. А.Бердяеве. Но это всего лишь ассоциации, параллели и не более того.

Учитывая эту нетипологизируемость русского способа философствования, авторы данных очерков избрали в качестве объектов своего исследования те персоналии, знакомство с философским творчеством которых позволит хотя бы проникнуться атмосферой, духом того, что именуется русской философией, приобщиться к её проблематике и темам на разных этапах её исторического развития.

Так, в статьях профессора И.З. Шишкова и профессора М.Т. Рюминой *реконструируются особенности и характерные черты русского способа философствования*, основные исторические этапы его развития. Этапу становления и формирования русской философии в XVIII в. посвящен очерк доцента Г.В. Моисеенко о *философии Г. С. Сковороды*, которого по праву называют первым подлинным русским философом. Первая пол. XIX столетия (30-40-е гг.) знаменует собой формирование двух основных философских идеологических течений - *славянофильства и западничества* - в решении фундаментальной и сквозной для русской духовности проблемы - проблемы судьбы России. Данный период стал предметом анализа в очерке доцента Н. В. Телегиной. Вторая пол. XIX в. - период зрелости и расцвета русской философии, вершиной которого явилась *фундаментальная система философии всеединства величайшего русского мыслителя Вл. С. Соловьева*. Реконструкции и анализу её посвящена статья доцента Г.В. Моисеенко. К этому же периоду примыкает *творчество великого русского писателя и мыслителя, лучшего знатока человеческой души, «тайновидца духа» (Д.С.Мережковский) Ф. М. Достоевского*, философские идеи которого рассматриваются в очерке доцента Е.А. Шумовой. Так называемый «серебряный век» (начало XX в.) русской философии представлен *философским наследием С.Н. Булгакова*, эволюция миропонимания которого реконструирована в статье доцента Л.М. Абдуловой. И, наконец, в статьях доцента Г.В. Моисеенко и старшего преподавателя Е.В. Введенской анализируется такое оригинальное научно-философское направление, как *русский космизм*.

Безусловно, вне поля зрения авторов данного сборника остались отдельные направления (философия и идеология евразийства, философия и идеология народничества, философия русского позитивизма и другие), целый ряд значимых для истории русской философии таких выдающихся фигур, как автор нашумевших «Философических писем», стоявший у истоков идеологии славянофильства и западничества, «басманный философ»

П.Я. Чаадаев, позднейшие славянофилы Н.Я Данилевский и К.Н. Леонтьев, создатель экзистенциального персонализма Н. А. Бердяев, творцы философии имени П. А. Флоренский и А. Ф. Лосев, русский герменевтик Г.Г. Шпет, ближайшие последователи Вл. Соловьева братья Е.Н. и С.Н. Трубецкие, «руссейший из русских» В.В. Розанов, «философ абсурда» Л. Шестов и многие другие. Всё это открывает широкие перспективы для работы авторов над разработкой важнейших тем и проблем русской философии.

Ноябрь 2012 года.

Доктор философских наук
профессор И.З. Шишков

русского способа философствования

Проблема начала русской философии

Обращение к теме «Русская философия» сопряжено с целым рядом весьма сложных вопросов, самый значимый из которых ставится в риторической форме: «А есть ли вообще русская философия?». На первый взгляд этот вопрос представляется нелепым, а в лучшем случае - праздным. Но если вдуматься в него, то оказывается, что это один важнейших вопросов русской духовности, ибо он тесно увязан с необходимостью определить, что именно подразумевается под «философией», т.е. ответ на него предполагает решение фундаментального вопроса философии, касающегося существа, сущности самой философии как таковой, вопроса о том «что есть философия?»

Как представляется, для ответа на данный вопрос следует воспользоваться широко известной методологической установкой, существо которой можно выразить так: *сущность объекта, логическое может быть достигнуто лишь через историческое, через историю развития исследуемого объекта*. Применительно к сформулированному выше вопросу это означает, что существо русской философии может быть раскрыто лишь через реконструкцию её истории. Стало быть, вопрос о сущности русской философии трансформируется в вопрос о её генезисе, начале.

По вопросу о начале истории русской философии в отечественной литературе нет единой, общей позиции. Диапазон мнений столь широк, что порой встречаются прямо исключаящие друг друга позиции. Так, *А.И. Введенский (1861-1913)* связывал возникновение русской философии с годом от-

крытия Московского университета, т.е. с 1755 годом. При этом он считал, что до открытия Московского университета преподававшаяся до той поры в духовных академиях Москвы и Киева под именем философии «безжизненная схоластика» не могла «дать России даже и формально-логическую подготовку к философскому мышлению, какую давала схоластика на Западе»¹. Примерно к этому же времени относит возникновение философии в России и А.Ф. Лосев, который отмечал, что «впервые философские интересы пробуждаются в России в XVIII веке, когда русский ум был затронут идеями французского Просвещения и одновременно идеями просвещенного абсолютизма».² Этой же позиции придерживается и Э.Л.Радлов (1854-1928), считавший, что «потребность в философии на Руси до восемнадцатого века была невелика».³ Со второй половиной XVIII в. связывает первые начатки самостоятельного творчества в области философии в России известный историк русской философии В.В. Зеньковский (1881-1962). Так, в своем известном труде по истории русской философии он отмечал: «До XVIII в. мы не находим в России никаких самостоятельных трудов или набросков философского характера, - и в этом смысле история русской философии должна начинать свое исследование лишь с XVIII века».⁴ Еще более категоричен в этом плане Н. А. Бердяев: «Только XIX век был у нас веком мысли и слова. До него народ русский был почти бессмысленным и бессловесным... До Петра древняя Русь знала высокую пластическую культуру, зодчество, иконопись, культуру быта и исключительно народную литературу. Были у нас великие святые и культ святости. Но мысли религиозной, богословской и философской у нас не было...»⁵

Этой позиции противостоят мнения некоторых современных отечественных историков русской философии. Так, М.Н. Громов и Н.С. Козлов

¹ Введенский А.И. Судьбы философии в России. //Введенский А.И., Лосев А.Ф., Радлов Э. Л., Шпет Г.Г. Очерки истории русской философии. – Свердловск: Изд-во Урал. Ун-та, 1991. С.28.

² Лосев А.Ф. Русская философия. //Там же. С. 68.

³ Радлов Э. Л. Очерк истории русской философии. //Там же. С.101.

⁴ Зеньковский В.В. История русской философии. Т.1. Ч.1. – Ленинград: «Эго», 1991. С.31.

⁵ Бердяев Н.А. О характере русской религиозной мысли XIX века. // Н. Бердяев о русской философии. Ч.2. – Свердловск: Изд-во Урал. Ун-та, 1991. С.3.

полагают необходимым начинать историю русской философии с древнерусского периода, с допетровской Руси, а именно с XI века. Этому же мнению придерживаются А.А. Галактионов и П.Ф. Никандров, считая, что «философия в России... возникла вместе со становлением классового общества на территории нашей страны»,¹ что хронологически соответствует периоду Киевской Руси, т.е. периоду христианизации.

Безусловно, данная точка зрения чрезмерно *философизует* средневековую русскую культуру, пытаясь выявить в ней то, чего собственно в ней не существовало никогда. Прав был в этом отношении Г.Г. Шпет (1879-1937), когда он характеризовал духовность средневековой Руси как «*невегласие*» (т.е. невежество), которое не только не способствовало зарождению философии, но даже не давало оснований для развития богословия.²

Если попытаться понять, почему философия в России возникает с таким отставанием, с чрезмерной запоздалостью только в XVIII столетии, - в столетии, которое в Европе обычно именуют веком разума, веком торжества философского и научного разума, в столетии, когда властителем философских дум европейцев был великий И. Кант, а классическая наука и философия триумфально шествовали по Европе – то причины, корни этой «философской запоздалости» России, вероятно, следует искать в самобытности, оригинальности русской духовности.

Особенности русского стиля философствования

Безусловно, мышление человека едино, оно не имеет ни государственных, ни национальных границ. И, тем не менее, философия как «квинтэссенция эпохи», культурной эпохи всегда несет в себе колорит национальной культуры. Именно особенности русской культуры, её самобытность наложили свой отпечаток и на русское философствование, на национальное своеобразие русской философии.

¹ Галактионов А.А. Никандров П.Ф. Русская философия IX-XIX вв. 2-е изд. – Л.: Изд-во Ленинградского ун-та, 1989. С.20.

² См.: Шпет Г. Г. Очерк развития русской философии. //Введенский А.И.... С.225-260.

В свою очередь своеобразие, самобытность русской культуры были детерминированы особенностями русской истории, а именно: особенностями российской государственности, экономики, которые во многом определялись особым географическим положением России. Широта географических просторов России, которые протянулись на многие тысячи километров с Запада на Восток и с Севера на Юг, нанесли национальные штрихи Запада и Востока на общий облик России, который очень тонко и точно выразил *Н. А. Бердяев (1874-1948)*: «Россия есть целая часть света, огромный Восток - Запад, она соединяет два мира».¹ И далее: «Россия стоит в центре Востока и Запада, она – Восток-Запад».² В этом смысле можно говорить о России как о русском Востоке и русском Западе.

Эти своеобразия, самобытность России предопределили и важнейшую проблему русской духовности, которая, как сквозная проблема, красной нитью проходит через всю историю русской культуры. Эта проблема – проблема *судьбы России*. Славянофилы рассматривали эту проблему в свете антитезы «Восток и Запад». Не случайно русская мысль в течение всего XIX в. вращалась вокруг споров славянофильства и западничества. В таком направлении русской мысли нашла свое выражение идея о том, что для русского сознания основная тема – тема Востока и Запада, тема о том, является ли западная культура единственной и универсальной и не может ли быть другого и более высокого типа культуры?

В отличие от таких крупных европейских государств, как Германия, Франция, Великобритания, которые изначально связывали судьбы своих стран с общей мировой исторической судьбой всего человечества, русское национальное самосознание в лице славянофилов уже в самых своих истоках было *мессианским*: русскому человеку издавна было присуще чувство, что Россия имеет особенную судьбу, русский народ - народ особенный, ему предначертана особая судьба в истории человечества.

¹ Бердяев Н.А. Русская идея. //О России и русской философской культуре. Философы русского послеоктябрьского зарубежья. М.: Наука, 1990. С.44.

² Бердяев Н.А. Судьба России. М.: Советский писатель. 1990. С.122.

В глубине народного сознания была заложена мессианская идея православного царства, призванного хранить в мире истинную веру. Однако оригинальность русской мысли не исчерпывалась одним мессианизмом. С последним тесно связана *историософическая тема* русской философии: она пытается разгадать, что помыслил Творец о России, каков путь России и русского народа в мире, какова судьба человека, всего человечества?

Мессианизм и историософия, задавшие основные ориентиры русской мысли, наложили свой отпечаток и на характер, способ русского философствования. Если европейская философия - философия разума, а восточная – философия чувства, созерцания, то русская философия не есть ни то, ни другое, она, скорее есть их синтез. И как их синтез её можно было бы именовать философией *мыслечувствования*, в которой своеобразно преломляются и сочетаются черты западного и восточного способа философствования. Этот срединный путь развития русской философии тонко подметил *В.Ф. Эрн*(1882-1917): «Русская философия занимает *среднее* место между философской мыслью Запада, находящейся в неустанном течении и порыве, и философской мыслью Востока, парящей в орлиных высотах и находящейся в неустанной напряженности вдохновенного созерцания».¹ На эту характерную черту русской философии указывал и *А.Ф. Лосев* (1893-1988), который усматривал её основание в метафизическом и божественном *Логосе*. В связи с этим он писал, что «русская самобытная философия представляет собой ... борьбу между западноевропейским абстрактным *ratio* и восточно-христианским, конкретным, богочеловеческим Логосом».² Стало быть, она зиждется на столкновении между *Рацио* и *Логосом*, являя собой *сверхлогическое, интуитивное* творчество. Это столкновение у каждого мыслителя выражалось по своему: у одного на первый план выходил Разум, у другого – Логос. В одном случае имели дело с абстрактным рационализмом, в другом – с интуитивизмом, скорее, с алогическим мистицизмом.

¹ Эрн В.Ф. Нечто о Логосе, русской философии и научности. //Эрн В.Ф. Сочинения. М.: Правда, 1991. С.82.

² Лосев А.Ф. Русская философия // Введенский А.И., Лосев А.Ф., Радлов Э. Л. Шпет Г.Г. Очерки истории русской философии. – Свердловск: Изд-во Урал. Ун-та, 1991. С.73.

Интуитивный, даже можно сказать, мистический характер русской философии делает её бессистемной. Даже такой величайший русский философ, как *Владимир Соловьев (1853-1900)*, которому принадлежат фундаментальные работы по основным вопросам философии, не оставил после себя завершённой философской системы, мы находим у него скорее только общий план системы. Причину такой бессистемности русской философии многие усматривают во внутреннем строении русского философского мышления. Так, Н.А.Бердяев, характеризуя творчество теоретической главы славянофильства *А. С. Хомякова (1804-1860)*, отмечал, что философия основателей славянофильства была отрывочной, полна глубоких интуиций, ибо «духовная жизнь России рождает из своих недр высшее постижение сущего, высшую, органическую форму философствования».¹

Таким образом, русская философская мысль не была систематической и совершенной по форме, она фрагментарна и отрывочна. Русская философия – это протест против созерцательности, отвлеченности, абстрактности, схематизма. В отличие от европейской философии ей чуждо стремление к чисто интеллектуальной систематизации взглядов, она суть чисто внутреннее, интуитивное познание сущего, которое может быть постигнуто не в логических понятиях, а в образе посредством силы воображения и внутренней жизненности.

Эта «живость» русской философии предопределила и её основной жанр. Подобно европейскому Возрождению, в рамках которого, как известно, философия существовала преимущественно в форме искусства, в основном в виде живописи, русская философия находит свое выражение в таком искусствоведческом жанре, как *художественная литература*, которая, по словам А.Ф. Лосева, «является кладезем самобытной русской философии».²

Есть ли это её недостаток? Напротив, как представляется, художественная форма русской философии – это не её недостаток, а преимущество, до-

¹ Цит. по: Лосев А.Ф. Русская философия. С.70.

² Там же. С. 71.

стоинство. Западноевропейской философии, имевшей в своем распоряжении развитый понятийный философский аппарат, проще было разрабатывать и разрешать фундаментальные философские вопросы. Русской философии же, в типичной литературной форме которой, по словам С.Л. Франка, «отразилась юношеская непосредственность, так сказать, внешняя незрелость русского духа»,¹ для разрешения великих философских вопросов приходилось схватывать всеобщность сущего посредством художественных образов. Иными словами, она была вынуждена выражать абстрактное через конкретное, что, безусловно, требует невероятных усилий и большого искусного мастерства. Именно потому своей вершины русская философская мысль достигает не в философии как таковой, а в великой русской литературе, которая есть величайшее творение русского национального духа. А величайшим его творцом, его «тайновидцем», величайшим русским метафизиком и наиболее экзистенциальным был *Ф.М. Достоевский (1821 -1881)*, в котором вся русская философия. Его величие в том, что он наиболее тонко уловил и выразил позицию русского духа в области душевного как «духа симфонической собранности».² Именно Достоевский показал, что проникнуть в тайны и темные бездны человеческой души, в его бесконечные глубины можно лишь на пути метафизического постижения бытия как такового. Таким же метафизическим духом было пронизано и лирическое творчество поэта-мыслителя *Ф.И. Тютчева (1803-1873)*.

Поскольку русская мысль была более религиозной философией, чем богословием, то она была религиозно направленной и обоснованной. Но её религиозность следует понимать не как личную религиозность русских философов, а как религиозность первопринципа их способа философствования. И как таковая она существенно антирационалистическая и антисхоластическая. И хотя русское мышление абсолютно антирационалистично, это отнюдь не значит, что оно иррационалистично, оно - эмпирично. Но его эмпиризм осо-

¹ Франк С.Л. Русское мировоззрение. //Франк С.Л. Духовные основы общества. М.: Республика, 1992. С.474.

² Левицкий С.А. Очерки по истории русской философии. М.: Канон, 1996. С. 279.

бый, он принципиально отличается, например, от английского эмпиризма, для которого опыт идентичен с чувственной, непосредственной данностью, очевидностью. Для русского мышления же опыт есть прежде всего *живой, жизненный опыт*, получаемый посредством *сопереживания* в себе данных чувственного восприятия. Стало быть, предмет осваивается не внешним образом, а в его живой целостности, достигаемой посредством его сопереживания, которое понимается как особое интимное, физиологическое состояние субъекта познания. Так, один из самых оригинальных русских философов *В. В. Розанов (1856-1919)* считал, что истина, истинное знание – то, чем можно умиляться и любоваться, а ложь – это холод, голод, пустыньность. Даже Бог как верховная истина познается «физиологически»: «Бог есть самое теплое для меня. С Богом никогда не скучно и не холодно».¹

Стало быть, постижение бытия не возможно посредством ни чувственного восприятия, ни рационального мышления. Для подступа к сущему необходимо *внутреннее* свидетельство бытия, являющее себя в непосредственной очевидности, в мистическом проникновении. Только таким путем возможно достичь подлинного знания, пронизанного жизненностью. Это истинное, полное знание один из первых теоретиков славянофильства *И. В. Киреевский* именовал «*живознанием*», противопоставляя его традиционному абстрактному познанию.

С понятием жизненного опыта, живознания *С.Л. Франк* связывает другую характерную черту русского мышления как *тяга к реализму*, точнее, к *онтологизму*. Онтологизм проявляется в том, что русская философия, в отличие от новоевропейского гносеологизма, утверждает принципиальную обусловленность гносеологии онтологией. В этой своей направленности русская философия выступила с притязанием преодолеть рационализм европейской философии, декартовское «*cogito ergo sum*» и утвердить взамен него путь от «*sum*» к «*cogito*». А это значит, что прежде чем что-то познать, необходимо *быть*. Именно через это совершенно непосредственное и первичное бытие и

¹ Франк С.Л. Указ. раб. С. 485.

постижимо всякое бытие. Стало быть, человек познает постольку, поскольку он сам есть, что он постигает бытие через реальное укоренение в него, которое возможно сквозь призму жизненного опыта. То есть реальная связь между «я» и бытием осуществляется через *жизнь*. Отсюда понятно, почему понятие жизненного опыта как основы подлинного знания тесно связано с *онтологизмом*. Согласно последнему, бытие открывается лишь целостной жизни духа, лишь разуму, органически соединенному с волей и чувством, как любил говорить А.С. Хомяков, «волящему разуму» и «разумной воле».

Другая характерная черта русской философии – отрицание субъективизма и любовь к объективному, познанию действительности, а не явлений только, познанию Абсолюта. Только этим можно объяснить, почему философия Канта не смогла прижиться на русской почве и отсутствие интереса к наукоучению И. Фихте и вместе с тем значительный интерес к натурфилософии, эстетике и философии откровения Ф. Шеллинга и в целом к философской системе Г. Гегеля.

Очень важная черта русского мышления, выделяемая традиционно русскими философами, – *«предубеждение против индивидуализма и приверженность к определенному рода духовному коллективизму»*.¹ Последний ничего общего не имеет с экономическим коллективизмом, характерным для коммунизма. Этот коллективизм отнюдь не враждебен понятиям личной свободы и индивидуальности. Суть его наиболее полно выражается таким характерным для русской духовности понятием, как *соборность* (А.С. Хомяков) или, *общинность* (И.В. Киреевский). Понять смысл этого своеобразного для русской мысли понятия можно, если исходить из его противоположности западноевропейскому духу, который, как известно, по преимуществу (за исключением «Я» и «Ты» Л. Фейербаха и М. Бубера) исходит из «Я», индивидуализма. Соборность же предполагает в качестве отправной точки духовной жизни не «я», а «мы», в котором каждое «я» не растворяется целиком в «мы», а содержится в нем и в каждом «я» внутренне содержится «мы». Стало

¹ Левицкий С.А. . Очерки по истории русской философии. М.: Канон, 1996. С. 57.

быть, соборность можно определить как внутреннюю гармонию между живой личной душевностью и надындивидуальным единством, как «единство во множестве». Очень тонко уловил суть соборности А.С. Хомяков, определив её как «*хоровой принцип*» русской жизни. Соборность противостоит как индивидуализму, разрушающему человеческую солидарность, так и коллективизму, нивелирующему личность. Она противостоит западному культу «разумно эгоистической» личности. Как «единство во множестве» соборность оберегает человеческую общность и в тоже время сохраняет неповторимые черты каждого отдельного человека. В дальнейшем это славянофильское понятие *соборности*, которое было введено А.С. Хомяковым в качестве основного принципа деятельности православной церкви как *органического целого*¹, трансформировалось в понятие *всеединства* как метафизической основы философии Вл. Соловьева.

Как уже отмечалось выше, соборность отнюдь не исключает индивидуальность, а раскрывается через личность и в личности. В этом смысле можно говорить о своеобразном *персонализме* как характерной черте русской философии.

Следующая характерная черта – преимущественный интерес к *этическим вопросам*, притом не теоретическим, а именно к применению этических теорий на практике, к переустройству жизни согласно принятым на веру теоретическим принципам. Все русские мыслители – моральные проповедники и среди них великий морализатор Л. Н. Толстой. В этом смысле слова русское мышление – *практическое*: оно всегда рассчитано на улучшение мира, мировое благо и никогда – лишь на одно понимание мира. Оно никогда не является «чистым познанием», бесстрастным теоретическим пониманием мира, но всегда эмоционально-страстным познанием, схватывающим конкретно-онтологическую живую истину как конечную цель духовного поиска.

¹ «Соборность, - отмечал Н.О. Лосский, - означает сочетание единства и свободы многих лиц на основе их общей любви к богу и всем абсолютным ценностям». – Лосский Н. О. История русской философии. М.: Советский писатель, 1991. С.474.

А потому знаменитая Спинозовская максима: «не плакать, не смеяться, но понимать», совершенно чужда русскому духу.

Эмоционально-страстное постижение бытия тесно сопряжено с *религиозным* поиском спасения, в котором выражена, по сути, *религиозная сущность* русского духа. Религиозность пронизывает все внешние и внутренние сферы духовной жизни. В этом смысле, по словам С.Л. Франка, «русский дух...насквозь религиозен. Он, собственно, не знает ценностей, помимо религиозных, стремится только к святости».¹ Всё - мораль, наука, искусство, право и т.д. – как таковое, само по себе не имеет для русского никакой ценности. Оно обретает свою ценность лишь благодаря своему отношению к *Абсолюту, Абсолютному*. В этом состоит принципиальный радикализм русского духа. Он не знает середины: либо всё, либо ничего – вот девиз русского духа. А потому если не существует Бога как абсолютной ценности и абсолютного мерила всего, то всё дозволено. «Русскому, - по словам С.Л. Франка, - не приходит в голову, что можно чувствовать себя связанным автономными моральными, правовыми и государственными...»² Характерен в этом плане анекдот про русского офицера, рассказанный Достоевский: русский офицер, прислушавшись к атеистическим речам, в состоянии глубочайшего сомнения спрашивает себя: «Но если нет Бога, как я могу оставаться майором?». Стало быть, для него выполнение им своего офицерского долга и обязанностей имеет смысл только в связи с Богом.

Религиозность как канва, на которой разворачивается русский дух, характерна для всех русских мыслителей, которые были одновременно религиозными философами и богословами: не профессиональными богословами, а светскими свободными мыслителями и писателями.

Наряду с религиозностью другим центром, вокруг которого разворачивается русское мышление, является *человек*. Русская философия глубоко *антропоцентрична*. *Человек, его судьба, смысл человеческой жизни* – центр

¹ Франк С.Л. Указ. раб. С.491.

² Там же.

духовных интересов, философских изысканий русских мыслителей. Величайшим антропологом был Ф.М. Достоевский, который совершил великие открытия в области постижения человека, заложив тем самым основы новой антропологии – метафизику человека. Ядро этой метафизики образует экзистенциальная диалектика, раскрывающая противоречивую и трагическую природу и сущность человека.

Л И Т Е Р А Т У Р А:

1. Бердяев Н.А. О характере русской религиозной мысли XIX века. // Бердяев Н.А. О русской философии. Ч.2. – Свердловск: Изд-во Урал. Ун-та, 1991.
2. Бердяев Н.А. Судьба России. М.: Советский писатель. 1990.
3. Бердяев Н.А. Русская идея. //О России и русской философской культуре. Философы русского послеоктябрьского зарубежья. М.: Наука, 1990.
4. Введенский А.И. Судьбы философии в России. //Введенский А.И., Лосев А.Ф., Радлов Э. Л., Шпет Г.Г. Очерки истории русской философии. – Свердловск, Изд-во Урал. Ун-та, 1991
5. Галактионов А.А. Никандров П.Ф. Русская философия IX-XIX вв. 2-е изд. – Л.: Изд-во Ленинградского ун-та, 1989.
6. Зеньковский В.В. История русской философии. Т.1. Ч.1. – Ленинград: «Эго», 1991.
7. Левицкий С.А. Очерки по истории русской философии. М.: Канон, 1996.
8. Лосский Н. О. История русской философии. М.: Советский писатель, 1991.
9. Франк С.Л. Русское мировоззрение. //Франк С.Л. Духовные основы общества. М.: Республика, 1992.
10. Эрн В.Ф. Нечто о Логосе, русской философии и научности. //Эрн В.Ф. Сочинения. М.: Правда, 1991.

Истоки и начало русской философии

Русская философия как оригинальное и самостоятельное явление русской культуры появляется достаточно поздно – во второй половине XVIII века. В XIX веке русское философское движение разворачивается все шире, и апогея этот процесс достигает в начале XX века. Этот период в развитии русской культуры получил название «русского серебряного века». Но возникает вопрос: почему философия появляется в России столь поздно? Но можем ли мы сказать, что в России не было до конца XVIII века философии. Нет, не можем, так как философские вопросы ставились и решались в рамках религии, подобно тому, как это было в средневековой Европе. Просто эпоха средних веков продолжалась в России дольше, до конца XVII века. Культура до этого периода носила целостный характер и определялась господством религиозного мировоззрения. В XVIII веке начинается процесс секуляризации, и именно в этот период появляются первые философские направления.

Своеобразие русской философской мысли определяется корневой связью философской мысли с православием и с тем психологическим складом, который сформировался под многовековым влиянием христианского мировоззрения. И мы не поймем особенностей русской философской мысли, если не будем учитывать этот существенный момент, а будем судить о русской философии по образцу европейской. Тогда могут возникнуть такого плана недоразумения, как это произошло с Г.Шпетом, отрицавшим само существование оригинальной русской философии в «Очерке развития русской философии» (Петроград, 1922), или с Б.Яковенко, который в своей большой работе по истории русской философии («Очерки русской философии. Берлин, 1922) постоянно укоряет ее в неоригинальности и «обличает» русских философов в

«ошибках». В.Зеньковский расценивал такой подход как просто непонимание особенностей русской философии¹.

Можно выделить следующие основные черты русской философии.

1. *Духовность* русской философии. Приоритет духовного начала в жизни человека бесспорен для любого русского мыслителя, в том числе и материалистической направленности.

2. Ее *религиозный* характер. В случае атеистической направленности философии, ее религиозность не пропадает, а трансформируется в «атеистическую религиозность», где также веруют в коммунизм, как и прежде в Слово Божье. С. Булгаков писал о К. Марксе как о религиозном типе.

3. *Морализм*, который представляет собой предельную сосредоточенность на этической проблематике. В качестве примера, можно вспомнить панморализм Льва Толстого или «Оправдание добра» Владимира Соловьева.

4. *Историософская направленность* русской философии. Историософия – это размышление об истории с религиозной точки зрения. Вспомним о историософии митрополита Илариона или о историософской концепции «Москва – III Рим».

5. Стремление к *синтетичности* и *целостности* взгляда на мир. Принцип соборности славянофилов или принцип всеединства как исходный принцип философии В.Соловьева – это примеры проявления мышления мира как целостности.

6. Утверждение *единства теории и практики* является одной из характернейших черт русского типа философствования. Когда Н.Г.Чернышевский в своей книге выдвигал новые основания будущего общества, он не только мыслил теоретически и художественно, он стремился изменить реальную жизнь, звал Русь «к топору», к револю-

¹ Зеньковский В.В. История русской философии. В 2-х частях. Л.: «Эго»,1991.

ции. Это стремление воплотить свои идеи в жизнь отличают любого русского мыслителя.

7. Следующую черту можно охарактеризовать как «эстетический гуманизм», который раскрывает эстетическое, «софийное» начало русской философии. Эстетическое говорит нам о выраженности идеи в зримом образе, созданном при помощи слова или красок. Поэтому такое значительное место в русской культуре занимает художественная литература или живопись. Так, иконопись – «умозрение в красках», по мысли Е.Н. Трубецкого, является формой философствования. Знаменитую икону «Троица» Андрея Рублева он рассматривает как философский трактат.

8. А «гуманизм» характеризует следующую черту русской философии – *антропологическую направленность*, сосредоточенность на проблеме человека.

Гносеологическая проблематика никогда не занимала в русской философии первенствующего положения, какое утвердилось за ней в западноевропейской философии. Поэтому и те критерии философского рассуждения, которые сформировались в западноевропейской философии в Новое время, не всегда применимы к русской философии, особенно, к ее древнерусскому этапу.

В истории русской философской мысли можно выделить следующие этапы:

1. **Древнерусская философия – X-XVII вв.** В этот период философские проблемы ставились и решались в рамках религиозного сознания. Это такие проблемы, как: что есть мир? И что есть человек? Какое место занимает в мироздании человек? Как мир появился и как он устроен? Что есть добро и что есть зло? Что такое красота и другие важные философские проблемы

2. **Русская философия XVIII века.** Это период появления оригинальных философов на русской почве. Наиболее яркие представители этого периода – Г.С.Сковорода, М.В.Ломоносов, А.Радищев.

3. **Русская философия XIX века.** Это время самоопределения русской культуры и период философского понимания своеобразия путей русской культуры. К этому периоду относится спор между славянофилами и западниками о судьбах России, творчество выдающихся писателей-мыслителей Н.В.Гоголя, Ф.М.Достоевского, Л.Н.Толстого, а также появление первой системы русской философии – системы В.С.Соловьева.

4. **Русская философия XX века.** Начало века принято называть «серебряным веком» русской культуры, можно сказать, что и философии. В этот период начинается деятельность таких выдающихся русских мыслителей С.Булгакова, П.Флоренского, Н.Бердяева, С.Франка, В.Розанова, братьев Е. и С. Трубецких, И.А.Ильина, А.Ф.Лосева и др. После революций 1917 года сначала Февральской, а потом Октябрьской, кардинально изменяются общественная ситуация в России, и судьбы философов и философии. Кто-то принял революцию и приветствовал построение социализма в России, кто-то не принял и эмигрировал, кто-то был выслан из страны. Ведущим направлением философии в самой России стал марксизм-ленинизм.

5. **Русская философия после 1991 года по настоящее время.** Этот период характеризуется поисками путей самоопределения, постановкой важных проблем будущего России, многообразием философских позиций.

В этой статье остановимся на характеристике первых двух этапов развития русской философской мысли, которые раскрыли истоки и начала русской философской мысли.

Древнерусская философия

Сама постановка вопроса о древнерусской философии является проблемой. Вспомним, что Г. Шпет назвал этот период в русской философии «Невегласием» в своей работе «Очерк развития русской философии» (Петроград, 1922). Он утверждал, что на Руси отсутствовала всякая наука, даже богословская¹. Э.Радлов связывал появление самобытной русской философии с появлением идеологии славянофилов и с творчеством В.Соловьева («Очерк истории русской философии». СПб, 1912). Он выделяет два периода в русской философии – «подготовительный» (до М.В.Ломоносова) и «построительный». Эта позиция сходна с подходом к иконописи, как к предыстории живописи. Подобная точка зрения господствует в современной западной литературе и до сего дня. В этом проявляется старая болезнь и русской и западной культуры – европоцентризм, для которого идеальным критерием чего-либо становятся формы культуры Западной Европы. А все, что от них отличается признается ненастоящим, неподлинным, вообще несуществующим. Однако забываются неканонические образы самой западной философии. Например, ее средневековый период, когда философия выступала в союзе с религией и даже была ее «служанкой». Это единство с религией характерно и для древнерусской философии, так как средние века в России длятся до XVII века и процессы секуляризации (обмирщения) культуры начинаются только в XVIII веке.

Кроме того, мы можем выделить уже в древнегреческой философии разные типы философствования: во-первых, философский метод Сократа – нравственно-практический; во-вторых, философский метод Платона – художественно-эйдетический; в-третьих, философский метод Аристотеля – метод логического анализа, понятийно-дискурсивный. Если аристотелевский метод получил наибольшее развитие в Западной Европе, то сократовский и платоновский методы философствования были распространены в древнерусской

¹ Замалеев А.Ф. Философская мысль в средневековой Руси. М.: Наука, 1987. С.11.

философии. Мышление в эйдосах может проявляться в художественных текстах и в других формах искусства, а может выступать как «практическое делание», как искусство самой жизни. Например, идея Софии Премудрости Божией, символа благоустроенности бытия, была выражена в архитектуре храмов Святой Софии в Киеве, Новгороде, Вологде. А идея Бога Троицы была проявлена в иконе Троицы Андрея Рублева, на которой изображено как три ангела ведут неспешную беседу о смысле бытия. Этот образ можно рассматривать и как символическое выражение идеи восхождения духа к вершинам познания тайн мироздания. «И русская икона с какой-то вещественной бесспорностью свидетельствует о сложности и глубине, о подлинном изяществе древнерусского духовного опыта, о творческой мощи русского духа», - отмечал Г.Флоровский¹.

Специальных сочинений по философии в древнерусской философии не было, но философская мудрость была выражена в религиозных текстах, в произведениях литературы, живописи, архитектуры. Основные вопросы, которые особенно интересовали древнерусскую философскую мысль – это проблема человека, его судьбы и самосовершенствования, историософия, проблема добра и зла, идеала красоты.

Узловым событием русской истории является принятие православной христианской веры князем Владимиром в X веке и крещение им Руси. С христианством пришла на Русь письменность и книжная культура. Святые Кирилл и Мефодий создали славянскую грамоту и перевели на древнеславянский язык Библию. Им же принадлежит заслуга создания первой философской славянской терминологии. Они ввели такие философские понятия, как «естество», «свойства». «сущность», «природа», «вселенная», «закон», «бытие» и др. Св. Кириллу, которого называли Философом, принадлежит первое, данное на славянском языке определение философии. Он понимал филосо-

¹Флоровский Г. Пути русского богословия. Париж, 1983.С.2.

фию как приближение к Богу, как любовь к Софии, Премудрости Божией, как понимание разумом божественного и человеческого.

На Руси получили распространение философские сочинения св.Иоанна Дамаскина («Источник знания») св.Кирилла, св.Василия Великого («Шестоднев»), сборники изречений христианских мыслителей («Добротолубие») и др. Св.Иоанн Дамаскин, византийский богослов VIII века, понимал философию предельно широко, она объемлет всю мудрость и любовь к Богу, само богословие является для него частью философии. Философия – это любовь к мудрости, истинная мудрость – это Бог, поэтому истинная философия и есть любовь к Богу. Такой подход к пониманию философии получил распространение вслед за Византией и на Руси.

Философия понималась в средние века не только как отвлеченное теоретизирование, но и как практический путь преобразования своей жизни по заветам Бога. Единство жизни и философии выражено в словах, запечатленных в сборнике изречений из собрания графа Уварова: «И се есть истинный философ, иже кто душу свою спасет от вечные муки. И се есть чудный мудрец, иже кто свободиться от сетей бесовских, сему лепо есть ревновати». В понятие «духовная жизнь» вкладывалось и философское содержание преобразования своей жизни в соответствии с христианскими идеями. И это мыслилось как «художественное делание». «Сосредоточить ум в сердце у Отцов называется художественным деланием молитвы», - говорит об этом св. Игнатий Брянчанинов¹.

Можно выделить следующие этапы развития древнерусской философии.

- 1) Киевский период – X-XIII вв.
- 2) Эпоха феодальной раздробленности и татаро-монгольского нашествия (XIII-XIV вв.)
- 3) Московский период (XV-XVII вв.).

¹ Св. Игнатий Брянчанинов. Отверзите двери Богу... М.: Сибирская Благовонница, 2009. С.23.

К Киевскому периоду относится творчество таких русских мыслителей, как летописец Нестор (автор «Повести временных лет»), Климент Смолятич, Феодосий Печерский, Владимир Мономах, Кирилл Туровский, митрополит Иларион и др.

Творчество св. Феодосия Печерского является примером синтеза сократовского и платоновского метода философствования. Он вместе с св. Антонием Печерским является основателем Киево-Печерской лавры, центра монашества и книжной культуры Древней Руси. Будучи игуменом монастыря, он заложил знаменитый Успенский собор, который стал прообразом главных храмов на Руси. Св. Феодосий Печерский вел активную социально-политическую деятельность: помогал бедным, вдовам и сиротам, обличал князей, попиравших закон, поощрял книгопечатание, создал больницу при монастыре. Одиннадцать сочинений Феодосия Печерского дошло до нас¹. Среди них: два послания к князю Изяславу Ярославичу, восемь поучений и одна молитва. В посланиях к князю Феодосий Печерский призывает князя быть милостливым ко всем людям независимо от их веры и национальной принадлежности. Широту гуманистического мировоззрения демонстрируют сочинения Феодосия Печерского. В своих поучениях Феодосий заложил первый камень в основание концепции взаимодействия светской и церковной властей. Он создал концепцию «богоугодного властелина», которая заняла господствующее положение в идеологии эпохи удельной раздробленности². Он считал, что мирские владыки призваны защищать православную веру. Не подобает, писал Феодосий, хвалить чужую веру. Кто хвалит чужую веру, тот как бы хулит собственную. Кто же хвалит и свою и чужую, впадает в двоеверие, ходит близ ереси. Выше политики стоит истина веры.

Одно из самых известных произведений Киевской Руси – это «Слово о законе и благодати» митрополита Илариона (1037-1051). В этом произведении выражена глубокая историософская концепция. Оно состоит из трех ча-

¹ Замалеев А.Ф. Философская мысль в средневековой Руси. М.: Наука, 1987. С.41-46.

² Там же. С.45.

стей. В первой части речь идет о сопоставлении Нового и Ветхого заветов. Тут автор прослеживает всемирный ход истории, которая вершится по Божественному провидению. Все новые народы приобщаются к «благодати», вливаются, как и русский народ, в семью христианских народов. Вторая часть посвящена русской истории в контексте мировой истории. Митрополит Иларион рассказывает о распространении христианства на Руси. В третьей части провозглашается похвала князю Владимиру Ярославичу и его сыну Ярославу за крещение Руси, за мудрое правление.

В основе философско-исторической концепции митрополита Илариона лежит идея равенства всех народов перед «благодатью», то есть перед Богом. Он считает, что «молодые христианские народы» могут быть «новыми механизмами для старого вина» и отрицают претензии «старых народов» и Византии на безусловное владение истиной¹. Эпоха «закона» символизируется образами тени, Луны, рабыни Агари, а эпоха «благодати» - образами Солнца, разлившегося океана, свободной Сарры. Иларион утверждает великую будущность вчерашних язычников, главная задача которых теперь заключается в удержании веры православной на земле. В этом митрополит Иларион видит предназначение русского народа. Он первый стал называть в литературе русский народ русским народом. До него употреблялся термин «русская земля». Он раскрывает смысл мировой истории и смысл русской истории в прошлом и в будущем. Книга Илариона являет собой пример эстетического (платоновского) типа философствования.

К этому же типу философствования относятся и притчи Кирилла Туровского (ок.1130-1182), творчество которого является вершиной древнерусского торжественного красноречия. «Притча о человеческой душе и теле» («Притча о слепце и хромце») посвящена проблеме человека, взаимоотношению между телом и душой. «Слепец» - аллегория души, а «хромец» - тела. Объединившись вместе, они совершают преступление – расхищают вино-

¹ Русская философия. Малый энциклопедический словарь. М.: Наука, 1995.С.213.

градник, который им поручено стеречь, то есть праведную жизнь человека, толкают его на путь греха. «Вертоград», обнесенный стеной – это символ благоустроенного человеческого бытия, ограждаемого твердыми нравственными заповедями. Хозяин виноградника – Творец, поручивший беречь его. Нарушившие закон душа и тело, сурово наказываются за свое преступление. В образной метафорической форме автор выражает идею о единстве души и тела в человеке и об ответственности его за свое нравственное самосовершенствование, за свою судьбу.

В «Сказании об иноческом чине» Кирилл Туровский сравнивает монашеский костюм с воинской формой, а самого монаха с воином Христовым, ведущим борьбу с дьяволом и с его приспешниками. Жизнь монахов сурова, подчинена уставу, они сражаются и гибнут, сознательно жертвуя собой во имя избранной ими идеи. Но основой этой борьбы является брань монаха со своими грехами, где гордыня является «матерью всех пороков».

Владимир Мономах, великий князь Киевский, в XII веке написал знаменитое «Поучение» своим детям. В древнерусской литературе Владимир Мономах выступает в образе идеального правителя, антипода окаянного Святотополка, братоубийцы и клятвопреступника. В своем произведении он ставит вопрос: «Что есть человек?». Князь говорит о красоте окружающего мира, венцом которого является человек. Он призывает своих детей следовать Христовым заповедям, покровительствовать бедным, слабых не притеснять, клятвы не нарушать, почитать духовных наставников. Он рассказывает, как править подданными, как вести войну, призывает к прощению обид, к преодолению ненависти ради единства Русской земли. Его отличает высокое чувство ответственности и долга перед своими подданными.

Творчество Серапиона Владимирского (нач.XIII-1275) относится к периоду татаро-монгольского нашествия на Русь. До нас дошли пять «Слов» Серапиона, которые являются его проповедями¹. В них он сравнивает нашествие с землетрясением, стремится выявить причину народных страданий.

¹ Русская философия. Малый энциклопедический словарь. М.: Наука, 1995. С.464.

Серапион считает, что источником народных бедствий является падение нравственности князей и народа, и за это Бог и наказывает Русь. Это так называемая «теория казней Божиих»¹. Он призывает отступить от зла, грехов и беззакония, это, по его мнению, является условием освобождения страны от иноземного владычества. Серапион порицает княжеские распри, считая, что они есть источник бедствий. Он борется против моральной деградации соотечественников, против предательства веры и отечества. Историю человечества он рассматривает как борьбу добра и зла. Это особое видение мира с обостренным нравственным мировосприятием является своеобразной историософией. Подобный подход является онтологизацией морального воззрения на мир. Он приводит примеры того, как народы страдали, но крепкие духом выживали и побеждали. В периоды катастроф в народе наблюдается разделение, с одной стороны, на людей, склонных к деградации, предательству, падению нравов, а, с другой стороны, на людей, стремящихся к моральной чистоте и духовной крепости. Для Серапиона сохранение веры есть залог обретения независимости отечеством.

Для Древней Руси большое значение имела историософская концепция «Москвы – III Рима»². Эта концепция принадлежит иноку Филофею, старцу псковского Елеазарова монастыря, которую он изложил в послании великому князю Василию III, отцу Ивана Грозного. Суть ее заключается в том, что поновому интерпретируется пророчество Даниила из Ветхого Завета, что «два Рима пали, третий стоит, четвертому не бывать». Рим – это государство, связанное с православной верой, призванное способствовать ее сохранению на земле. Рим – это странствующий град. Первый Рим – это Рим, который в 325 году принял христианство в качестве официальной религии Римской империи. Вторым Римом – Константинополь, он стал им, когда в 1054 году произошел раскол церкви и Рим стал католическим. Но и Константинополь пал в 1453 году, когда он пал под ударами турок-османов. Тогда только Москов-

¹ Там же. С.464-465.

² Там же. С.348.

ское царство осталось независимым православным государством. И Москва приняла на себя миссию сохранения веры православной на земле. Царь Иван Грозный концепцию инок Филофея принял в качестве официальной идеологии для Московской Руси. Таким образом, церковь способствовала выработке государственной идеологии на всех этапах истории развития Руси.

Большое влияние на русскую духовную культуру оказал исихазм – учение афонских монахов (XIII-XIV вв.) о преображении человека и о способности его к «обожению» - приобретению благодати Божьей. Это учение восходило ко всей святоотеческой традиции. Киево-Печерское монашество придерживалось практики исихазма. В исихазме человек рассматривался как нераздельное психосоматическое единство, в котором любое движение души вызывает телесную реакцию. И поэтому душа не может молиться одна, вместе с ней в молитве участвует и тело. Соединение тела и души осуществляется через соединение молитвы с ритмами дыхания, через низведение ума в сердце. Сердце понимается как средоточие всей чувственной и телесной жизни человека, его души и тела, в одном наряженном движении к Богу. Это называлось святыми отцами «художественным деланием молитвы»¹.

Теоретическое обоснование монашеская практика исихазма («исихия» по-гречески означает «безмолвие») получила в трудах св. Григория Паламы². Суть учения Григория Паламы заключается в том, что он говорит, что человек может познать бога, но не в Его сущности, которая непознаваема, а в Его энергиях, проявлениях, которые также есть сам Бог. Энергии Божии – это благодать, идеи и силы, которые присутствуют в мире и они имеют нетварную, Божественную природу³. Познавая божественные энергии, человек познает Бога. Но познать энергии Божьи человек может не интеллектуально, а всем своим естеством и жизнью, всей целостностью человека, единством

¹ Св. Игнатий Брянчанинов. Отверзите двери Богу... М.: Сибирская Благовонница, 2009.

² См. об этом: прот. Мейендорф И. Введение в святоотеческое богословие. Клин, 2001. С.362-363. Лосский В.Н. Догматическое богословие. //Лосский В. Н . Очерк мистического богословия восточной церкви. Догматическое богословие. М.,1991. С.247.

³Григорий Палама. Триады в защиту священнобезмолствующих. // История средневековой философии. В 2-х частях. Ч.1. Патристика. Хрестоматия. Минск, 2002.

души и тела, чувства и разума. Исихасты считали, что человек при жизни может Бога узреть, соединиться с Богом, если человек совершенно преобразит свою жизнь, подчинит ее только одному стремлению к Богу. И тогда Бог ему откроется как нетварный Фаворский свет. Учение Григория Паламы не было воспринято на Западе, оно вместе с православной традицией было воспринято Русью. Многие русские святые следовали традиции исихастского «умного делания» и «умной молитвы», как, например, Сергей Радонежский или Серафим Саровский.

Последователем исихазма на русской почве был и св. Нил Сорский, инок Кирилло-Белозерского монастыря (1433-1508). Он был на Афоне. Познакомился с учением исихазма и, вернувшись, в Белозерском краю на реке Соре основал скит в соответствии с исихастским идеалом монашества. У него было много последователей, которых называли «нестяжатели». Он считал, что путь монаха – это «умное делание», это постоянная сосредоточенная работа духа над своими греховными помыслами и страстями, борьба с ними. Нил Сорский выдвигал на первый план значение личности человека. Ее духовное самосовершенствование направлено на глубокое познание человеческой психики с целью изучения возможностей ее управления.

В своем сочинении «Большой устав» Нил Сорский говорит, что борьбу со злом надо начинать с очищения своего сознания. Он дает психологический анализ возникновения страстей в человеческой душе, создает учение о борьбе с грехами. Он выделяет пять стадий формирования греховной страсти в человеке, каковыми являются гордость, тщеславие, гнев, блуд, уныние, печаль, сребролюбие и чревоугодие. Во-первых, вначале в душе возникает «прилог» - первоначальное впечатление, независимое от желания человека. Оно этически нейтрально, безгрешно. Во-вторых, это – «сочетание». Тут возникает заинтересованность в данном образе, мысли, чувстве, мысленное собеседование с помыслом, его принятие. И оно уже зависит от воли человека, уже не безгрешно. В-третьих, «сложение» - это уже начало стремления, увлечения, привязанности души к помыслу. В-четвертых, «пленение» - это под-

чинение уже внедрившемуся в сознание образу. В-пятых, это – заключительная стадия, когда формируется всепоглощающая страсть - постоянная греховная страсть, неотделимая от природы человека.

Нил Сорский выделяет четыре противоборства страстям: во-первых, отсечение на начальном этапе прилогов. Во-вторых, должна постоянно присутствовать в душе человека внутренняя сосредоточенность духа, не допускающего внешнего воздействия. В-третьих, необходимо для борьбы с грехом постоянное творение Иисусовой молитвы («Господи Иисусе Христе, Сыне Божий, помилуй мя, грешного»). В-четвертых, необходимо постоянное размышление и быстротечности земного бытия. И восьми смертным грехам Нил Сорский противопоставляет восемь добродетелей: смирение, пост, целомудрие, нестяжательство, милосердие, вера, терпение, скромность¹.

Последователи Нила Сорского «нестяжатели» выступали за отшельническое житие и за ликвидацию монастырских владений. С ними полемизировали «иосифляне», последователи св. Иосифа Волоцкого, основателя Иосифо-Волоколамского монастыря. Иосиф Волоцкий (1439-1515) в своем главном произведении «Просветитель» призывает бороться с еретиками жидовствующими, отрекшимися от православной веры. Они, по его словам, отреклись от исповедания христианского Бога – Троицы. Хотя их последователи и дискутировали между собой по вопросу о монастырских владениях, сами святые Нил Сорский и Иосиф Волоцкий в борьбе с еретиками на церковном Соборе 1504 года, на котором еретики были осуждены, были едины во мнениях. Иосиф Волоцкий выступал за общежитийный устав монастырей, который предполагал совместный труд и житие монахов, и за монастырские владения. Последние необходимы церкви, как он полагал, чтобы вести просветительскую и благотворительную работу, чтобы помогать бедным и больным людям. Монастыри – это школа монашеской жизни для Иосифа Волоцкого и опора для государства.

¹ Громов М.Н., Козлов Н.С. Русская философская мысль X-XVII веков. М.: Изд-во МГУ, 1990.

Русская философия XVIII века

XVIII век – это век Просвещения в Европе и век начала процессов секуляризации разных сфер жизни в России. Этот процесс, прежде всего, включает в себя процесс «обмирщения» государства, завершившийся в реформах Петра I. После смерти патриарха Адриана Петр воспротивился выбору нового патриарха и установил для православной церкви синодальное управление, иными словами, церковь потеряла независимость в своем управлении. Русское самодержавие становится абсолютным и постепенно выходит из-под влияния церкви. «Церковь... не только утратила свое влияние, но сама подпала под власть царя, - и постепенно впала в крайне унижительную и для Церкви опасную зависимость от верховной власти»,¹ - отмечал В.В.Зеньковский в своей «Истории русской философии». Он же говорит о том, что «одновременно начался и другой процесс – обмирщения национального сознания; идея «Святой Руси» становится риторической формулой, национальное сознание воодушевляется уже идеалом «великой России». Все это вместе и определяет новый стиль русской культуры, который окончательно оформился уже в XIX веке»².

В философии XVIII века можно выделить религиозное направление (Г.С.Сковорода, св. Тихон Задонский, Паисий Величковский и др.) и светское (А.Радищев, М.М.Ломоносов и др.).

Первого русского мыслителя – Георгия Саввича Сковороду (1722-1794) называли украинским Сократом. Стремление к свободомыслию – это его очень характерная черта. В.В.Зеньковский так писал о Г.С.Сковороде: «Сковорода был свободным церковным мыслителем, чувствовавшим себя членом церкви, но твердо хранившим свободу мысли, - всякое же стеснение ищущей мысли казалось ему отпадением от церковной правды»³. Сковорода стремился жить так, как мыслил, в этом его сходство с Сократом. Он родился

¹ Зеньковский В.В. История русской философии. В 2-х частях. Ч.1. Т.1. Л.: Эго, 1991. С.60

² Зеньковский В.В. История русской философии. В 2-х частях. Ч.1.т.1. Л.: Эго, 1991. С. 60.

³ Там же. С.69.

в Полтаве в семье простого казака. Сковорода получил хорошее образование, закончил Киево-Могилянскую академию, но не принял священнический сан, прожил жизнь странника. Отправился путешествовать, слушал лекции в европейских университетах.

Философию Сковорода утверждал как свободное рассуждение о Боге, мире и человеке. Ему принадлежит трактат по этике: «Начальная дверь ко христианскому добронравию», философские диалоги «Наркисс», «Асхань», «Беседа, нареченная двое», «Потоп змиин» и другие произведения, которые при его жизни напечатаны не были¹.

Г.С.Сковороде принадлежит учение о существовании «двух натур» и «трех миров. В трактате о Боге он пишет, что весь мир состоит из двух натур: видимой и невидимой. Видимая натура называется им «тварь», а невидимая – «бог». Богу у древних людей были разные имена, например, натура, бытие вещей, вечность, время, судьба, необходимость, фортуна и пр. А у христиан, согласно мысли Г.С.Сковороды, ему имена следующие: дух. Господь, царь, отец, ум, истина. Что касается видимой природы, то ее также можно назвать многими именами, например: вещество или материя, земля, плоть, тень и пр.

Итак, есть две природы – это природа духовная и материальная, форма и материя, природа невидимая и видимая. Все три мира обладают двумя природами. Первый мир – это Вселенная, макрокосм. Он вечен и безграничен. Второй мир – это микрокосм, мир социума и человека. Третий мир – это мир символический, данный в Библии. В Библии также присутствует двойное измерение – знака и смысла. Библия дает ключ к пониманию тайн мира и человека.

Формы – это идеи Платона, образы, виды, видения. «Они суть перво-родные миры нерукотворные, тайные веревки, преходящую сень, или материю, содержащие...»². Идеи – это предвечные парадигмы вещей, первичные

¹ См.: Сковорода Г.С. Сочинения. В 2-х тт. М.: Мысль, 1973. Т.1.

порождающие модели, прикасаясь к которым материя обретает бытийный статус. Онтологическая концепция Сковороды сходна с неоплатонической. Сущее возникает путем развертывания сверхсущего Блага (Единого). На всех уровнях бытия проявляется как Единое, так и материя. Все ступени иерархии бытия оказываются зеркальным отражением одна другой, где исходное «зеркало» - это Бог¹. Каждая ступенька бытия, таким образом, оказывается «зеркалом» Бога. Зеркало тут есть образ, показывающий отражение идеи в материи. В этом случае идея утрачивает свое совершенство и распадается на множество копий, несовершенных подобий, отблесков.

В каждом человеке проявляется только подобие истинного совершенного человека: «телесный наш болван и сам есть едина токмо тень истинного человека». Тела людей – это «зерцаловидные тени». Мир – это расставленные венцом зеркала, которые отражают творящуюся борьбу в человеке между его разумом и страстями.

Разработкой учения о «двух природах» и «трех мирах» у Сковороды стала софиология, учение о Софии-Премудрости Божией. София есть принцип упорядоченности мироздания, его красоты и гармонии. София – это как бы план Божий мироздания в целом и в подробностях. Мир – это «вертоград божий», взращенный премудростью, это – яблоневый сад, где философ ведет беседы со своими стремящимися к истине друзьями². Космос «софиен» и София «космична». В Софии заключены «модели», идеальные образцы государства, города, семьи.

Постижение внутренней природы Сковорода связывает с познанием красоты. Она ассоциируется с Софией. Внешняя форма – это случайное явление, а внутренняя природа – истинный источник красоты. Поэтому внутреннее движение самопознания является для Сковороды позитивным, а движение вовне по социальной лестнице неподлинным, ложным. Движение вовнутрь к самопостижению является «сродным» трудом для человека, бла-

¹ Русская философия. Малый энциклопедический словарь. М.: Наука, 1995. С.471.

² Русская философия. Малый энциклопедический словарь. М.: Наука, 1995. С.472.

годаря этой «сродности» раскрывается суть человека. Совокупность всех «сродностей» и представляет собой София.

С точки зрения софиологии макрокосм может быть описан как «вселенский чудотворный театр», а София становится сценарием этого космического спектакля. В мире символов София будет сценарием, лежащим в основе символическо-аллегорического представления Священного Писания. В сфере микрокосма София мыслится как принцип общественного порядка, для индивида – это его «роль» в «божественной комедии»¹. «Театральная софиология» Сковороды – это попытка решения проблемы зла. Зло – это беспорядок, не-строение самих по себе благих, гармоничных элементов мироздания. Истоки зла – в своеволии человека, отказ от своей роли и принятие на себя чужой, в лицедействе. Тогда весь мир предстает как низменный маскарад, театр суеты.

В своей философии Сковорода отходит от ортодоксального православного христианства и его философская позиция может быть обозначена как пантеизм. Бога он понимает, скорее, в духе Спинозы, как природу в целом. «Бог – это бытие всему и сам себе бытие». Идеал человека для Сковороды тоже отличается от традиционного христианского идеала. Этот идеал скорее напоминает античный идеал философа-гностика, который реализует себя в практике самопознания, медитации над сакральным текстом, исполнении заповедей и в воспитании людей в добродетели. Для него идеальный гностик – это Христос. В таком понимании образа Христа и христианства значительно ослаблен собственно религиозный момент спасения человечества через подвиг Иисуса Христа, а усилен гностический, философский аспект, когда восхождение к Богу понимается как процесс познания и самопознания. Софиология Сковороды окажет большое влияние на дальнейшее развитие русской философии, в том числе на творчество его дальнего потомка В.С.Соловьева.

Г.С.Сковорода в памфлете «Сон» (1758) дает сатирическое изображение общественного строя России XVIII века и выражает свою социально-

¹ Там же.

политическую концепцию. В царских покоях веселится знать, каждый в маске, никто не имеет человеческого лица. Повсюду господствуют пороки. Сильные мира сего – «ястребы, которые живут жизнью жаворонка» (простого человека), «о тело его точут когти». Сковорода переживает за угнетенный бедный народ, который еще «спит», но, может быть, проснется. Открыть двери народу к свободной жизни должны просвещение, наука, философия¹.

Главная преобразующая сила общества, по его мнению – это новая мораль. Мораль для него – это основной действующий фактор истории. Средоточие этой силы – душа, разум, сердце человека. Сковорода мечтает о социальном равенстве и торжестве в обществе такой моральной нормы, когда труд станет всеобщей формой деятельности. Он считает, что труд – высшее моральное требование. Труд есть «живой и неусыпный всей машины ход... венец радости». Вся трудовая деятельность должна быть согласована с наукой. Для него этической нормой является необходимость «на зло отвечать злом, на добро добром». В этом он отходит от христианского этического принципа «любви к ближнему», доведенной до любви к врагам, и обращается к ветхозаветной этике, главный принцип которой гласит: «око за око, зуб за зуб».

Г.С.Сковорода верит в возможность подлинного счастья простого человека в будущем на земле. Идеал будущего устройства общества для него – это республика. Он идеализирует крестьянский быт, казачью вольницу. Он пишет похвалу Богдану Хмельницкому за то, что он боролся за свободу украинского народа от польской шляхты, за то, что он способствовал осуществлению союза украинского народа с Россией.

А.Н.Радищев

Книга Александра Николаевича Радищева (1749-1802) «Путешествие из Петербурга в Москву» вышла в 1790 году в острый момент политической

¹ Шкуринов П.С. Философия России XVIII века. М.: Высшая школа, 1992. С.130-150.

жизни и наделала много шума в обществе. Книга была направлена против крепостного права и содержала острую критику помещичьих порядков и всей деятельности дворянского сословия. Она же стала причиной его приговора к смертной казни Екатериной II, которая заменена была ссылкой в Сибирь на 10 лет. Павел I освободил его, а Александр I привлек его к разработке новых реформ и законопроектов.

В Сибири А.Н.Радищев написал свой философский трактат «О человеке, о его смертности и бессмертии» (1792-1796). В социально-политических взглядах Радищев был последователем идей французских просветителей. Радищев интересовался материализмом, но последовательным сторонником его не был. Общество возникает, как он полагает, в результате общественного договора. Власть призвана к тому, чтобы следить за осуществлением этого негласного общественного договора. Радищев является противником самодержавной монархии во всех ее проявлениях. Для него идеалом является республика, когда сам народ управляет государством. Все граждане в республике должны быть равны и должны трудиться. Женщины должны обладать равными правами с мужчинами, должна присутствовать свобода вероисповедания и запрет на крупную земельную собственность. Воззрения Радищева отличаются радикализмом, даже по сравнению с французскими просветителями. Радищев обращает внимание на различие моральных норм у правящего класса и народа. Он показывает нравственное разложение дворянства, его стремление к богатству любыми путями, ложь и лицемерие, и противопоставляет морали правящего класса естественность и простоту народного образа жизни.

В своем главном философском труде «О человеке, о его смертности и бессмертии» Радищев ставит проблему человека. Он задается вопросом: бессмертна ли душа человека? Работа построена как диалог: в первых ее частях анализируются аргументы против бессмертия души человека, а в последних приведены доводы, утверждающие ее бессмертие. Сам Радищев занимает позицию деизма, которая признает существование Бога, но сводит его присут-

ствие в мире к минимуму. Радищев пишет, что в природе смерти нет, а одно только преобразование одного явления в другое. Тела состоят из атомов¹. Телесная субстанция обладает следующими свойствами: пребывание в пространстве и во времени, механическое движение, тяжесть, делимость, форма и другие свойства. Он полагает, что существует духовная субстанция, обладающая простотой, непротяженностью, неделимостью. Отличие духовной субстанции от материальной, души от тела приводят Радищева к мысли о бессмертии души. Поэтому он считает, что после смерти человек остается жив, душа его разрушиться не может и гарантом этому служит – Бог.

Концепция общественного развития А.Н.Радищева опирается на теорию естественного права и теорию общественного договора. Для исполнения «безмолвного» общественного договора создается власть, которая должна исполнять народную волю. «Государство – великая машина, коея цель есть блаженство граждан, а не процветание самодержца»,² - пишет Радищев. Он выступал против самодержавной монархии. Он считал, что неограниченная власть монарха противоречит естественным правам человека.

Для него идеальной формой государственного правления является республика³. Все граждане должны быть равны в этой республике, все должны трудиться, женщины равны в правах с мужчинами. В таком идеальном государстве должна быть свобода вероисповедания и запрет на крупную земельную собственность. Радищев выступал на стороне угнетенного народа против его угнетателей, которые, по его мнению, обладают моралью «зверей алчных». Для них характерны алчность, ложь, лицемерие, стремление к богатству, жестокость. «Звери алчные, пиявицы ненасытные» оставляют крестьянину только то, что взять не могут – «воздух, один только воздух». Морали и образу жизни дворянства Радищев противопоставляет естественность и простодушие народа. Он выступает против индивидуализма, за приоритет в обществе «общественного сожития», общего, коллективного, родового нача-

¹ Русская философия. Малый энциклопедический словарь. М.: Наука, 1995.С.434.

² Цит. по: Русская философия. Малый энциклопедический словарь. М.: Наука, 1995.С.434.

³ Там же.

ла в человеке. Он считал, что человек человеку друг настолько, что он скорее избирает беспокойную жизнь разбойника, чтобы жить с себе подобным, нежели преисполненную покоя жизнь пустычника. Совершенствование общественной жизни связано с раскрепощением народной крестьянской массы¹.

М.В.Ломоносов

М.В.Ломоносов (1711-1765) является не только выдающимся ученым, но и замечательным мыслителем. Ему принадлежит учение о природе теплоты, разработка основ кинетической теории газов, открытие атмосферы Венеры. Он высказал идеи о возникновении органической жизни из неорганической, об определенных эпохах развития Земли. Электричество и магнетизм он объяснял движением частиц. Совместно с Абрамом Петровичем Ганнибалом, прадедом А.С.Пушкина, М.В.Ломоносов разрабатывал новый географический атлас России.

Философию он изучал у Х.Вольфа в Марбурге, последователя философии Г.В.Лейбница. Универсальная разносторонность интересов Ломоносова проявилась в разработке им фундаментальных проблем химии, физики, географии, минералогии, геологии, лингвистики, истории, логики и других наук. Среди его философских работ можно назвать: «Физическая диссертация о различии смешанных тел», «Заметки по физике и корпускулярной философии», «Элементы математической химии»². М.В.Ломоносов считал, что в ведении ученого находится и разработка философских основ тех наук, которыми ученый занимается. Теоретические основы естествознания включают в себя и основные законы мышления и бытия, к которым Ломоносов относил закон противоречия и закон достаточного основания. Наиболее известна «корпускулярная философия» Ломоносова - учение об атомах и корпускулах.

¹ Шкуринов П.С. Философия России XVIII века. М., Высшая школа, 1992. С.186-201.

² Шкуринов П.С. Философия России XVIII века. М., Высшая школа, 1992. С.111-120.

Целостная картина мира предполагает определенное понимание материи. Он считал, что материя есть то, из чего состоит тело и от чего зависит его сущность. Ломоносов утверждает материальное единство мира. Основной признак материи – «непроницаемое протяжение». Все тела состоят из материи и формы, и последняя состоит из первой. Ломоносов разрабатывал учение о двух формах частиц, невидимых и неосязаемых. Во-первых, это – элементы, мельчайшие частицы вещества. Во-вторых, это – корпускулы, соединения элементов. Если элементы неделимы, то корпускулы делимы. Природа, таким образом, в основе своей материальна. По мнению Ломоносова, теплота есть результат движения этих частиц, а не теплорода, как считало большинство ученых того времени. Все качественные, химические изменения тел возникают в результате движения корпускул.

При объяснении природных процессов Ломоносов не обращается к Богу и религии, но и не отвергает их. Он полагал, что наука и религия – это «две дщери родные, дщери единого Всевышнего родителя». Наука и религия не противоречат друг другу, а взаимно дополняют друг друга, так как у них разные предметы – мир и Бог, и разные функции – объяснение мира и спасение души. Ломоносов выступал за союз науки и религии.

ЛИТЕРАТУРА:

1. Зеньковский В.В. История русской философии. В 2-х частях. Л.: Эго,1991.
2. Замалеев А.Ф. Философская мысль в средневековой Руси. М.: Наука,1987.
3. Флоровский Г. Пути русского богословия. Париж, 1983.
4. Русская философия. Малый энциклопедический словарь. М.: Наука, 1995.
5. Св. Игнатий Брянчанинов. Отверзите двери Богу... М.: Сибирская Благовонница, 2009.
6. Прот. Мейендорф И. Введение в святоотеческое богословие. Клин, 2001.
7. Лосский В.Н. Очерк мистического богословия восточной церкви. Догматическое богословие. М.,1991.
8. Григорий Палама. Триады в защиту священнобезмолствующих. //История средневековой философии. В 2-х частях. Ч.1. Патристика. Хрестоматия. Минск, 2002.

9. Громов М.Н., Козлов Н.С. Русская философская мысль X-XVII веков. М.Изд-во МГУ, 1990.
10. Шкуринов П.С. Философия России XVIII века. М.: Высшая школа, 1992.
11. Сковорода Г.С. Сочинения. М.: Мысль,1973. Т.1.

Жизнь и учение Григория Сковороды



Русская философия, истоки которой мы можем увидеть в Древней и Средневековой Руси, проявила себя как самостоятельный феномен духовной жизни России, пожалуй, только в 18 веке.

Россия постепенно становилась обширным многонациональным феодально-абсолютистским государством. Бурные перемены в социальной и культурной жизни страны в конце 17-го – первой четверти 18-го столетия

были связаны с деятельностью Петра Великого. Последующие десятилетия, во время которых произошло несколько следующих друг за другом дворцовых переворотов, в целом способствовали реализации петровских реформ в сфере образования и культуры. Особенно яркими и плодотворными были периоды правления дочери Петра I - Елизаветы Петровны (1741-1761) и Екатерины II (1762-1796). В результате внешней политики, проводимой Россией в 17-18 веках Малороссия или Левобережная Украина, включая Киев, в 18-м веке входила в состав Российской империи.

Своеобразная ситуация в Российской Империи первой половины 18 века сложилась в сфере образования. Оно носила чисто сословный характер и, прежде всего, была рассчитано на выходцев из дворянской среды. Тем не менее, появляются определенные возможности и для получения образования для представителей других сословий. Прежде всего, это касалось, обучения в богословских учебных заведениях. Важное значение в истории русского просвещения XVIII века имела Киево-Могилянская академия - первое высшее высословное учебное заведение на Украине. Возможность для получения светского внесословного образования давала созданная Петром I Славяно-греко-латинская академия. Однако обучение в эти учебных заведениях проходило на латыни, что было серьезным препятствием для поступления сюда выходцев из низших сословий.

Своеобразным феноменом в жизни России этого периода явилось появление в эту эпоху в числе значительных деятелей науки и культуры таких имен, как М.В.Ломоносов, В.К. Тредиаковский, С.П. Крашенников, Н.И. Попов, Д.И. Виноградов, С. К. Котельников, Г.С., Сковорода и др., происходивших из среды купечества, духовенства, крестьянства или солдатского сословия.

Жизненный путь Григория Сковороды.

«Мир ловил меня, и не поймал.»

Автоэпитафия Гр. Сковороды

Григорий Сковорода (1722-1794) был выходцем из малоземельных казаков родом с Полтавщины (Украина, с. Чернухи в Полтавской губернии). Своё начальное образование он получил у сельских странствующих дьячков. Он сразу обратил своё внимание на упрямый свободолюбивый нрав и большую охоту к обучению. Также обнаружилось, что у юного Грицко прекрасные голос и музыкальный слух. Он был поставлен первым певцом в церковном хоре, а дьяк-скрипач давал читать книги (большая ценность и редкость в те времена), учил Грицко нотной грамоте, готовил к дальнейшему образованию. В 1733 году Г.Сковорода поступил в Киевскую духовную академию - одно из трех ведущих учебных заведений в Украине. Полный курс обучения должен был занять 12 лет обучения. В академии Сковорода стал одним из лучших учеников и «скоро превзошел сверстников своих успехами и похвалами».

Но в 1741 году, когда на русский престол вступила императрица Елизавета Петровна – «любительница музыки и Малороссии», его певческий и музыкальный талант были оценены по достоинству и Григорий был зачислен в Императорскую певчую капеллу. Так он оказался в Петербурге, столице Российской империи. Певчие при дворе, в том числе и выходцы из Украины, получали безбедное жильё, роскошную жизнь, полную увеселений и праздности, строили карьеру, обретали «сановитый вид». Среди них были дети и значительных малороссийских панов - Разумовские, Стоцкие, Головачевские. Только Григория Сковороду такая жизнь не привлекла и через три года он возвращается в Киев.

В 1744 году он снова продолжает своё обучение в Киевской духовной академии: изучает еврейский, греческий и латинский языки, философию, математику, естественной историю и богословие. Через шесть лет, по окончании полного курса обучения, ему было предложено принять постриг (стать монахом), что открыло бы для него путь к высшим академическим и церковным должностям. Но к этому Сковорода совсем не был расположен, а потому, чтобы избежать подобной участи пошёл на хитрость – «притворился сумасбродным, переменял голос, стал заикаться».

Видимо, Сковорода ещё не чувствовал в себе завершенности образования. Познавательный интерес толкал его к поискам и расширению кругозора. Вскоре ему представилась возможность увидеть мир и побывать за границей Российской империи. Друзья познакомили Григория с находившимся проездом в Киеве генералом российской службы Ф. Вишневым. В составе российской посольской миссии, «занимая необременительную и сносно оплачиваемую должность», Г. Сковорода отправился в Венгрию. Благодаря знанию языков и предоставленную ему относительную свободу он использует такую возможность для ознакомления с жизнью в Центральной Европе. Согласно его библиографам, Григорий побывал в Австрии, Чехии и Польше, очевидно, также в Германии и Северной Италии. Пишут, что он, по возможности, посещал университетские лекции и, согласно Гее де Кальве, мог даже слушать И. Канта. Так или иначе, но за время путешествия, которое продлилось около двух с половиной лет, Сковорода хорошо познакомился с основными духовно-философскими течениями Европы середины XVIII века.

В 1753 г. он возвращается на родину и занимает место учителя поэтики в Переяславской семинарии. С этого времени начинается период жизни Сковороды, когда он занимается преподаванием: сначала в официальных учебных заведениях (например, в Харьковском Коллегиуме), потом становится домашним учителем. Но вольный нрав, неортодоксальные взгляды, своеобразный подход к образованию, смелость высказываний, а порой, и резкость выражений приводили его к увольнению и смене места жительства.

С 1769 года он ведёт скитальческую жизнь «странничка». В своём ветхом одеянии он бредёт от селения к селению с посохом в руках, с котомкой за спиной, в которой лежит Библия и ведёт дружеские беседы на нравственно-просветительские темы с представителями разных сословий и званий. Останавливается на временное жительство у своих друзей на хуторах, в имениях или монастырях, живёт «милостыней и гостеприимством».¹ Фактически вся Слободская Левобережная Украина от Днепра до Дона его знала как ду-

¹ Эрн В. Григорий Саввич Сковорода. Жизнь и учение. М., 1912, С. 137.

ховного подвижника и проповедника, как своеобразного отшельника в миру, который прославился своим благочестием, нестяжанием и пламенной преданностью служения Богу и людям. Он поистине стал народным любимцем. Его песни пел простой народ, басни пересказывались, а религиозно-философские трактаты неоднократно переписывались и передавались из рук в руки.

Его друг и ученик Михаил Ковалинский составил первую биографию философа: «Жизнь Григория Сковороды» (1794), которая, по мнению многих исследователей, до сих пор признаётся лучшим источником о Г. Сковороде.

Сочинения Г. Сковороды.

Григорий Сковорода был украинским философом, поэтом-баснописцем, музыкантом, педагогом. В творческой деятельности Григория Сковороды выделяют два периода: литературный (50—60-е годы) и собственно философский (70—80-е годы).

Его мировоззрение тесно связано с мудростью, с нравственно-практическим опытом народа и «здравым смыслом». Мыслитель почти в каждом из своих произведений ссылается на мудрость украинских, русских, латинских пословиц.

Его художественное наследие объединяет около пятидесяти песен и стихотворений. Тридцать из них Сковорода включил в сборник под названием «Сад божественных песен, проросших из зёрен Священного Писания». В них часто содержится призыв к духовным ценностям и радостям, трудолюбию, к сердечному «веселию» и активной жизни души, а не тела. В ряде его песенных произведений слышен сатирический пафос, направленный осуждение богатства и наживы, несправедливости и зла в современном ему обществе. Уже в поэтическом творчестве обнаруживается тяга Сковороды к философской проблематике: ряд его песен сопровождается философскими комментариями.

Как писатель-прозаик Сковорода создал цикл басен, объединенных под общим названием «Басни Харьковские»(1774 г.), состоящий из тридцати произведений, в которых восхваляются дружба, любовь, разум и другие положительные человеческие черты. Вместе с тем многие басни имеют обличительный характер по отношению не только к человеческим порокам, но и устоям несправедливых отношений в обществе. Имея большое самостоятельное художественное значение, басни Сковороды вместе с тем предваряют и способствуют формированию философского творчества мыслителя.

Философское наследие Григория Сковороды насчитывает четырнадцать диалогов, пять трактатов, и переводы произведений Цицерона, Плутарха и др. Можно выделить основные темы его размышлений, превалирующие в том или ином его философском труде:

1. Учение о двух натурах и трёх мирах:
 - трактат "Начальная дверь ко христианскому благонравию" (1766), явился конспектом курса, прочитанного философом в харьковском коллегииуме;
2. Самопознание:
 - «Наркисс. Разглагол о том: узнай себя»;
 - «Симфония, нареченная книга Асхань, о познании самого себя»;
3. Библия как символический мир:
 - «Израильский змий» (1775–1776);
 - «Книжечка, называемая silenusalcibiadis или Икона алкивиадская»;
 - «Книжечка о чтении Священного Писания, нареченная Жена Лотова»(1780–1788);
4. Проблема человеческого счастья и сродности:
 - «Разговор пяти путников об истинном счастье в жизни»;
 - «Разговор, называемый алфавит, или букварь мира»;
5. Философские притчи:

-«Благодарный Еродий»;

- «Убогий жаворонок»;

6. Аллегорические диалоги:

- «Пря беса со Варсавою»;

- «Брань архистратига Михаила со Сатаною о сем: легко быть благим» (1785);

7. Учение об истинном человеке:

- «Диалог. Имя ему: Потоп Змиин» (1791) - последнее большое философское произведение, сочетающее в себе формы трактата, диалога, притчи и стиха.

Выделенные темы, по сути, являются «сквозными», то есть развиваются, практически в каждом произведении украинского мыслителя.

В философии Сковороды прежде всего заметно влияние христианской традиции и большой интерес к исследованию Библии, а также античной философской традиции, которые он не противопоставляет, а сближает в ряде работ. В своих трудах он часто прибегает к цитированию библейских текстов, но также ссылается на высказывания и учения таких античных авторов как Фалес, Пифагор, Сократ, Платон, Эпикур, Сенека, Цицерон, Плутарх и некоторых других. Украинский философ показал своё знание и трудов отцов Церкви, а именно Дионисия Ареопагита, Максима Исповедника, Григория Богослова¹. Определённые идеи философа перекликались с идеями о мире и человеке Августина Блаженного.

Согласно И.В. Иваньо, «исключительные познания Сковороды в области античной философии и критическое использование ее положений при создании собственного учения свидетельствуют, что это учение возникло не в стороне от развития мировой истории философии. ... У нас нет прямых доказательств знакомства Сковороды с произведениями Джордано Бруно, Николая Кузанского, но связь учения мыслителя с основными идеями этих философов достаточно очевидна. Сказанное в определенной мере касается и связи

¹ Зеньковский В.В. История русской философии, 2005. С. 66.

взглядов Сковороды с пантеизмом Спинозы, идеями Хр. Вольфа и некоторых других философов, изучение которых входило в философский курс академии»¹. Григорий Сковорода владел несколькими языками, в первую очередь *латынью, древнегреческим, древнееврейским и немецким*. В работах Сковороды обращают на себя внимание множество вставок, касающихся смысла определённого термина и его значения в других языках. Кроме вышеназванных имеются его цитаты на *польском, немецком, французском и турецком языках*.

Ни одно из сочинений украинского мыслителя не было опубликовано при его жизни. На предложения публикации его трудов он всегда отвечал отказом. Видимо потому, что все его работы имели конкретного адресата, а потому не предназначались для широкого круга читателей.

Русский Сократ.

«Отче наш, иже еси на небесех. Скоро ли ниспослѣшь нам Сократа, который бы научил нас наипервое познанию себя, а когда мы себя познаем, тогда мы сами из себя выведем науку, которая будет наша, своя, природная.

Да святится имя Твоё в мысли и помысле раба Твоего, который замыслил умом и пожелал волею стать Сократом на Руси».

Молитва Г. Сковороды. ²

Юрий Лоциц, автор книги «Григорий Сковорода» пишет следующее: «Говорили же о нем действительно самое разное, настолько иногда разное, что не верится: неужели это все — об одном человеке?»

¹ Иванъо И.В., . Шинкарук В.И.. Философское наследие Григория Сковороды. //Сковорода Г. Сочинения в двух томах. М.: Мысль, 1973. Т. 1. С. 19-20.

² Эрн В.Ф. Борьба за Логос. //Эрн В.Ф. Сочинения. М.: Правда, 1991. С. 116-117.

...я решаюсь назвать его русским Сократом; ...стойк-философ и Харьковский Диоген; ...меня поразило его духовное родство со Спинозой; ...тайным отцом славянофильства был Сковорода; ...один из первых в России крестьянских демократов; ...мнимо народный философ; ...первый философ на Руси в точном смысле слова; ...апостол рационализма; ...погрузился в мрачную бездну мистицизма; ...мистик рационалистический, если можно так выразиться;...он не верил в мистически потусторонний мир; ...истинный сын рационалистического века Просвещения...¹

В советском кинематографе в 1959 году на киностудии им. А.П. Довженко был снят фильм «Григорий Сковорода», в котором мыслитель был представлен борцом с несправедливостью, революционером, непримиримым обличителем феодально-средневековых пережитков в духе Вольтера, в образе внешне напоминающем французского философа 18-го века Жан - Жака Руссо.

Русский философ и богослов Зеньковский В. В. считает, что Григорий Сковорода был «свободным церковным мыслителем, чувствовавшим себя членом Церкви, но твердо хранившим свободу мысли».²(1; 69)И хотя такая точка зрения имеет определённые основания, всё-таки личные отношения Сковороды с Церковью складывались непросто и, скорее, говорят о разрыве с нею.

По сути, деятельность Сковороды не просто была свидетельством внутрицерковной секуляризации, носила реформаторский характер и противостояла, прежде всего, религиозному догматизму служителей церкви. При этом духовность украинского философа, действительно, было связана со свободным неортодоксальным аллегорическим толкованием Священного писания. А его жизненный подвиг сближает его с образами православной святости.

И всё же нельзя не вспомнить, что именно античный философ – Сократ бы для него примером, нравственно-практическим ориентиром. Жизнь Гри-

¹ Лошиц Ю. Григорий Сковорода. //Лошиц Ю. Избранное. В 3 тт. Т.1. 2008. С. 28-29.

²

гория Сковороды, действительно, очень напоминает жизнь античного мыслителя – самоотверженная, чуждая стяжательству. Украинский мыслитель не стремился ни к почестям, ни к славе, ни к карьере, ни к богатству, избегал ценностей светской жизни.

Каждый из них посвятил её бескорыстному служению людям, просвещению, пробуждению интереса к духовным ценностям. Их сближала преданность философии, интерес к человеку, принцип «познай самого себя», диалоговый метод общения с учениками, нестяжание; то, что не искали славы, богатства и привилегий, фактически занимались просветительской и педагогической деятельностью, и даже то, что им обоим заменили кафедру площади и рынки, а также круг друзей-учеников...

Жизнь, взгляды и поступки были глубоко согласованы, а слово не расходилось с делом. Оба философа сохранили истинную приверженность собственному учению до последнего вздоха. Оба мыслителя как жили, так умерли в согласии с собственным учением.

Сковорода – философ «от бога» - по «сродности» души, - именно в античном понимании слова «философии» как любви к мудрости. Он философ сократовского толка, несмотря на то, что этих двух мыслителей разделяли даже не столетия, а тысячелетия. Как то так случилось, что в их учениях Греция и Россия связаны единым духовным корнем и подвижническим образом жизни.

«Познай самого себя!»

«Познай самого себя» - надпись на храме Аполлона в Дельфах, ставшая своеобразным девизом для античного философа. Если этот тезис Сократа выводит его на внутренний голос (Даймон), «отвращающий его от дурных поступков, то обращение Сковороды «во внутрь» открывает ему основополагающую сокровенную природу бытия.

Сократ – рационалист. Он открывает в человеке вечные разумные истины: Благо, Истину, Добро, Красоту. А Сковорода? Ведь о том же, по сути,

пишет и украинский философ, только использует для формулировки своих идей древнеславянские эпитеты, характерные для 18-го века.

Согласно Сковороде, человек, обращающийся к самопознанию, открывает в самом себе внутреннюю сокровенную натуру. Раскрываются «умные очи» и через них познающий способен видеть невидимую натуру в вещах внешнего мира.

Тот, кто не познал себя, не прозрел для вечной жизни, он своими «тленными очами», «глупомудрыми сердцами» и «тленными младенческими умами» может воспринимать только чувственный изменчивый мир – мир эмпирических данностей.¹ Он воспринимает их как единственную реальность.

Учение о двух натурах.

Согласно Григорию Сковороде природа всего существующего двойственна. Всё имеет две стороны (натуры) – видимую и невидимую.

Видимая природа олицетворяет собой внешнее, текучее, временное, изменчивое, чувственно воспринимаемое - «плоть» и «тлен». Невидимая природа суть истинная, неизменная, скрытая, имманентная сторона бытия.

Исследователи отмечают в этом учении Сковороды платонические тенденции. Он, как и Платон, рассматривает эмпирическую данность чувственно воспринимаемых вещей, временных и изменчивых, и мыслимую реальность вечных и неизменных сущностей. Григорий Саввич, как и Платон, говоря о видимой природе вещей, называет их «тенями». Более того он связывает существование «теней» с истинными нетленными прообразами.

Однако говорить о прямом заимствовании идей у античного мыслителя весьма сложно, так как украинский философ не считает невидимую природу первичной. Мир идей Платона плюралистичен. Кроме того, онтологическая самостоятельность этого мира связана с иерархической упорядоченностью вечных и неизменных сущностей. Нечто подобное мы видим и в христиан-

¹ Сковорода Г. Сочинения в двух томах. Т. 1. М.: Мысль, 1973. С 4.

стве: с одной стороны, творение вторично по отношению к творцу, с другой – нетварный мир представляет собой иерархию ангельских чинов.

Платон, развивая идеи своего учителя Сократа, утверждал о существовании двух относительно самостоятельных миров – мире идей и мире вещей. Причём мир вещей вторичен по своему происхождению, а вещи – лишь «бледные тени» вечных неизменных сущностей. Ничего подобного в учении украинского мыслителя мы не видим.

В то же время и в русской философской традиции предшественников у Сковороды не было. Где же истоки его мировоззренческих взглядов?

Будучи европейски образованным человеком, Сковорода приобщается к интеллектуальной жизни Европы и учениям Нового времени.

Интересна некая параллель с дуалистической метафизикой французского философа XVII века Рене Декарта, который настаивал на существовании двух субстанций – материальной и духовной. Причём атрибутом материальной субстанции является протяжённость, а духовной – мышление. Григорий Сковорода говорит о «видимости» (то есть по сути протяжённости) вещей, и, одновременно, о мыслимой реальности невидимой природы.

Существенным отличием взглядов французского мыслителя является относительно независимое друг от друга существование этих субстанциональных начал. По учению же Григория Сковороды две природы существуют в неразрывном единстве, имеют общий корень. Например, в одном из своих диалогов он пишет, что тень от дерева не самостоятельна, она берёт своё начало от основания дерева.

Учение о двух природах Сковороды следует, скорее, логике Спинозы. Он признает единую реальность, но видит её двойственную природу. Эти две природы взаимосвязаны, не обладают существованием друг без друга, как своеобразный «двуликий Янус». Последнее нам позволяет говорить о своеобразном пантеистическом монизме украинского мыслителя и близости его воззрений к учению Бенедикта Спинозы.

Пантеизм Григория Сковороды.

Григорий Сковорода, несмотря на свою приверженность христианской традиции, отрицает факт божественного творения. Он считает, что мир как внешняя материальная натура со-вечен Богу как невидимой духовной натуре.

В связи с этим учением Сковороды вспоминается учение о двух природы Бенедикта Спинозы: *natura naturans*, т. е. «порождающую природу», и *natura naturata* - «порожденную природу». Именно производящую Природу Бенедикт Спиноза отождествлял с Богом. Такой Бог, согласно Спинозе, находится не вовне, он «имманентен» природе. Пантеизм Спинозы заключается в том, что Бог проявляет себя во всем и присутствует во всем.

На наш взгляд, именно этому учению близки онтологические воззрения Сковороды. Украинский философ понимает Бога именно как порождающую природу, пишет о нём как о «...премилосердной матери нашей блаженной натуре».¹

Две природы в его учении тесно связаны между собой, словно в согласии с законом «взаимопроникновения противоположностей» Гегеля. С одной стороны, эти две природы не могут существовать друг без друга, но с другой, по отношению друг к другу они являются антагонистами.

Усиливая подобное противостояние натур Григорий Саввич приписывает им христианские эпитеты. Мир видимый, внешний, согласно аллегорическому толкованию мыслителя, есть Сатана. В противовес ему внутренняя сокровенная природа есть Бог. Он есть «вечная глава и тайный закон в тврях».²

Но Сатана, согласно Сковороде, не есть абсолютное зло. «Змей есть, знай же, что он же и бог есть».³ Бог есть имманентная духовная природа вещей. Не случайно украинского мыслителя сравнивают и с Дж. Бруно в связи с его знаменитым тезисом «бог в вещах». Если Бог есть сокровенная духов-

¹ Сковорода Г. Сочинения. Минск, 1999. С. 157.

² Там же. С. 153.

³ Там же. С. 373-374.

ная сторона мира, то Сатана представлен как чувственно воспринимаемый мир.

Нашему непосредственному восприятию доступна только внешняя чувственная природа. «Весь мир спит... .. Спит глубоко, протянувшись, будто убитый о землю».¹ Только познающему разуму человека доступна вечная сторона вещей. По логике Сковороды, если человек не видит божественной природы мира, он находится во власти «князя мира сего». Познавший себя прозревает для духовного видения. Он начинает различать внешнюю и истинную природу вещей. Если человек различает обе натуры, то его состояние можно описать как противоборство в самом себе. Согласно Сковороде, как только это противостояние будет превзойдено, открывается истина, что внешняя природа не есть зло. С позиции сознания, открывшего в себе сокровенную реальность, эмпирическая природа и мир чувственных вещей есть просто проявление Бога вовне.

Небольшое замечание: обычно при построении философской картины мира мыслители стремятся исходить из некоего единого первопринципа. Но Сковорода подчёркивает, что мир открывает свою двойственную природу лишь тогда, когда человек достигает определённых успехов в самопознании. Именно познание своей собственной духовной природы открывает внутреннюю сокровенную сторону вещей, позволяет видеть её и в мире в целом. То есть «тайное становится явным».

Три мира.

Учение о двух натурах Григория Сковороды связано с существованием трёх миров: макрокосма, микрокосма – человека и мира символического. Каждый из них имеет внутреннюю природу и внешнюю, видимую. Все три мира взаимосвязаны между собой и как бы отражаются друг в друге.

¹ Там же. С. 386.

Внешний мир Григорий Саввич называет макрокосмом или «миром миров», состоящим из множества малых. Макрокосм, большой мир или Вселенная, - это «всеобщий и мир обительный, где все рожденное обитает». ¹

В согласии с учением о двух натурах, макрокосм имеет две природы. Внешняя природа – это всё эмпирическое разнообразие вещей, входящих в большой мир. За миром вещей просматривается подлинная сокровенная природа большого мира – Бог, божественное бытие, истолковываемое Сковородой в христианско-неоплатоническом, в некотором смысле даже пантеистически-мистическом духе. Бог не есть творец мира. Он не существует вне мира. Он есть вечная неизменная сущность мира.

Микрокосм или малый мир – человек. Его жизнь протекает в большом мире, но он включает в себя и макрокосм. Две человеческие природы – это эмпирически «реальный» телесный человек, и истинный человек – подлинный, духовный. Именно его должен достичь в самопознании каждый. И таким образом можно «прозреть таящуюся в теле своем вечность и будто искру в пепле своем вырыть. Сия искра — прочие миры, и сия мысленная зеница провидит в них вечность». ² Каждому человеку предстоит «родиться» для мира духовного и почитать его в других людях

«В великом и в малом мире вещественный вид дает знать об утаенных под ним формах, или вечных образах. Такое же и в символичном, или библейном, мире, собрание тварей составляет материю». ³

Это третий мир - символический мир, представленный, согласно Сковороде, прежде всего Библией. «Мир символов» также проявлен в мифологических образах, фольклоре, философских суждениях. Этот мир объединяет в себе макро- и микрокосм, являясь посредником между ними.

«Библия есть символический мир, затем что в ней собраны небесных, земных и преисподних тварей фигуры, дабы они были монументами, веду-

¹ Сковорода Г. Сочинения в двух томах. Т. 2. М.: Мысль, 1973. С.348.

² Сковорода Г. Сочинения в двух томах. Т. 2., С. 349.

³ Сковорода Г. Сочинения в двух томах. Т. 2. , С. 352.

щими мысль нашу в понятие вечной природы, утаенной в тленной так, как рисунок в красках своих».¹

Сакральной основой внутренней природы всех трёх миров является София - Премудрость Божья. Пребывая в каждом из трёх миров, она является разумной основой мира, доступной для познания человека. Человек, живущий согласно Софии, уже не подвластен смертной природе вещей.

Об Истинном (внутреннем) Человеке

«Стань ... на ровном месте и вели поставить вокруг себя сотню зеркал венцом. В то время увидишь, что один твой телесный болван владеет сотнею видов, от единого его зависящих. А как только отнять зеркала, вдруг все копии скрываются во своей истинности, или оригинале, будто ветви в зерне своем. Однако же телесный наш болван и сам есть единая только тень истинного человека».

Г. Сковорода²

Человек есть малый мир, мир, которому доступно познание других миров – больших и малых. Потому что они присуще ему внутренне. Потому что в человеке присутствует «искра божие» - «матерь наша» – Премудрость Божия. Это внутренняя изначальная природа человека.

Внешний человек – житель внешних миров, свидетель их материального проявления. Этот эмпирический человек живёт заботами внешнего мира, стремится его познать и использовать результаты этого познания для решения своих внешних проблем. Так внешний мир тлена затягивает человека в пучину мирских мыслей и желаний.

Он забывает о призыве древнего оракула: «познай самого себя!». Но что это значит – познать самого себя? Это значит – познать вою внутреннюю со-

¹ Сковорода Г. Сочинения в двух томах. Т. 2. М., С. 348-349.

² Сковорода Г. Сочинения в двух томах. Т. 1., С. 301.

кровенную природу, познать в себе Софию - Премудрость Божию. Только внутренняя невидимая природа, недоступная телесному оку, может даровать человеку бессмертие. Эта вечная невидимая натура в человеке есть истинный Человек.

Григорий Сковорода, верный своему дуализму миров не устаёт напоминать: «два сердца, два!», «два ока, два!». Одно сердце физическое, подлежащее тлену. Мысли, возникающие в этом сердце, есть сами «сено тлен». Око внешнего человека способно воспринять только тени материальной природы. А значит, поработщено ложным миром.

С загадкой человека у Сковороды связан образ древнего античного чудовища – *сфинкса*, который предстаёт перед путником с девичьим лицом и телом льва и задаёт ему задачу. Если человек не в силах дать верный ответ на поставленный вопрос, чудовище терзает его лютой смертью.

Загадка сфинкса скрывает в себе тайну двойственной природы человека и тайну его бессмертия. В большом мире человек путник, путник и скиталец, ищущий пристанища. Только нет его в тленном мире. Здесь каждый обречен на смерть. Этот мир, который страстно привлекает молодого человека, который пробуждает в нём желания и побуждает к активным действиям, тем самым, лишь только запутывает в свои сети, обрекая на страдания и смерть.

В этом же диалоге Сковороды «Имя ему – потоп змиин» появляется образ ещё одного чудовища – исполинского змея, ползущего по земле. Аллегорический образ змея в философии Сковороды неоднозначен. В данной своей ипостаси змей является олицетворением видимой материальной природы, увлекшей за собой Адама и Еву, а за ними и весь род людской. Внешний мир, полный искушений, лжи, тлена – это его порождение. И это есть он сам. Это он устроил мировой потоп, в котором тонут люди – во лжи и суевериях. Это он закрыл пути-дороги к познанию блаженной природы и истинного Человека. Ползущий змей есть злое начало мира. «.. мы ползаем по земле, как младенцы, а за нами ползет и змий».¹

¹ Сковорода Г. Сочинения. Минск, 1999, С. 375.

«Но не всегда он вредит». Сковорода обращает внимание на образ змея, поднятого над землёй Моисеем. В этом случае он символизирует Воскрешение, способность к преобразованию и обновлению. Змей «Лжив, но не истинный. Юрод, но и премудр. Зол, но он же и благ. ... Будет, в нём станешь видеть одну злость и плоть, не перестанет тебя уязвлять и питать...».¹ «Подними прежде не змеиное, но твое самое сердце, куда? К вечному, а змей во след твой самовольно вознесется в гору и повиснет на дереве, а тебе на шее. ... Он только тогда вреден, когда по земле ползает.»²

Змей, свитый в кольцо... «Змей он и Бог есть.». Он символизирует собой уже ПРЕДЕЛ материального мира, являет собой образ радуги, открывая тайну присутствия бога в мире.

Задача человека – сквозь видимую «натуру» (материю, плоть) прозреть «натуру» невидимую – «безначальное единоначало», софийную основу каждого из трех «миров»: иерархию форм-эйдосов-архетипов. Чтобы победить смерть, нужно обратиться внутрь себя и познать – найти в себе истинного Человека. Так где же его искать?! Нет его нигде!

Диоген среди бела дня с фонарём в руках на людной площади искал его.. - Не нашёл. Многие его ищут. Но бессмысленно ищут. Не ведают, как искать. «Многие ищут его в единоначальствах кесаря Августа, во временах Тибериевых, во владениях Пилатовых и прочее. Но все-то ищут. Где? Здесь!

В мире сем! Между мертвыми... Пожалуй, поищи поискнее. «Нет здесь!» Многие волочатся по Иерусалимам, по Йорданам, по Вифлеемам, по горам Кармилским, по Фаворам, по холмам Синайским и Афинским; нюхают между Евфратами и Тиграми реками. Тут-то он, конечно, думают: «Вот-вот! Здесь Христос! Здесь! Вот он!» Кричат и другим: «Здесь Христос!» «Знаю, — кричит ангел, — Иисуса распятого ищите». «Нет здесь! Нет!» Многие ищут его по высоким мирским частям, по великолепным домам, по церемониальным столам и проч. Многие ищут, зевая, по всему голубому

¹ Сковорода Г. Сочинения. Минск, 1999, С. 374.

² Сковорода Г. Сочинения. Минск, 1999. С. 375.

звездоносному своду, по Солнцу, по Луне, по всем Коперниковым мирам... «Нет здесь!» Ищут в долгих молениях, в постах, в священных обрядах... Ищут в деньгах, в столетнем здоровье, в плотском воскресении, в плотском очейсцелении... «Нет здесь!» Что за беда? Да где ж он? Конечно ж, тут он, если красно говорить в проповедях, знать пророческие тайны, переставлять горы, воскрешать мёртвых, раздать имение, мучить своё тело стужей и.. Но молниевидный ангел одно им кричит: «Нет здесь!» Конечно ж, его нигде нет, когда и тут нет. Тьфу! Конечно, друг мой, нет его для тебя. Затем, что его не знаешь и не видишь его...»¹

Если философское учение Григория Сковороды начинается с девиза «Познай себя!», то его завершением является его учение об истинном человеке, как результата познания его собственной жизни.

«Зачем вы тут? Ищете человека?.. Нет здесь! Восстал!» ... «Нет его царстве сих мертвецов! Он всегда жив. Там ищите его. В царстве живых. ... Да где же там? – «По ту сторону (...) Иордана, на святом месте, уже не тленном. На горе нагорной, высокой. Обетованной.. Туда-то он воззрел, увидел человека. Познал и поклонился ему, владыке своему».²

Этика.

Этическое учение призвано быть практическим ориентиром и руководством к действию, переводящим размышления в практическое русло.

Основой и средоточием этического учения Гр. Сковороды является учение о счастье. Именно для него живет человек. Многие мысли Сковороды так или иначе перекликаются с идеями античного философа Эпикура и стоиков.

Счастье возможно при отсутствии страданий. Страдать может как человеческое тело, так и душа. По сути, чтобы избежать физических страданий, удовлетворить его естественные потребности человеку нужно совсем немного. Корень всех человеческих несчастий – желания его души. Стремясь до-

¹ Сковорода Г. Сочинения. Минск, 1999. С. 392.

² Сковорода Г. Сочинения в двух томах. Т. 2. М.: Мысль, 1973. С. 395

стичь и получить всё желаемое, человек тратит на это все свои душевные силы. И порой на это уходит вся жизнь.

Счастье человек переживает как наслаждение. Вопрос в том, что приносит ему истинное наслаждение и что является причиной страданий? Если человек устремляется за телесными наслаждениями, то его жизнь будет непрерывно связана со страданием, ибо всего, что приносит нам наслаждение, приходится добиваться дорогой ценой. И такие наслаждения не приводят человека к счастью. Его радости от обладания источником наслаждения временны, и это обладание либо приводит к пресыщению, либо к потребности постоянного обладания им. Осознать это необходимо, чтобы избежать излишних страданий.

Счастье, согласно Сковороде, есть наслаждение. Но высшее проявление наслаждения в «веселии сердца». Именно этому посвящена жизнь и деятельность любого человека. Ради этого состояния человек готов идти на многое и многим пожертвовать. Но многие люди выбирают средства, которые являются, на их взгляд, более продуктивными для достижения счастья, но при этом не согласуются с их душевной природой. Это только отдаляет их от желаемого.

Счастье не вне человека, оно внутри. Это самое «сродное», естественное состояние для любого человека. Оно не зависит ни от его окружения, ни от того, чем он обладает.

Счастье внутри человека. И оно оказывается достижимым для того, чья жизнь проходит в согласии с внутренней природой, кто занимается тем видом деятельности, которая является естественной для него, вытекает из природы его души. На формирование подобных взглядов Сковороды могли повлиять идеи платоновского учения об идеальном государстве – о том, что в «идеале» каждый человек должен занимать своё место в обществе в согласии с типом и склонностями его души.

Сковорода «открывает» нехитрую стоическую истину, что счастлив не тот, кто всего добивается и много имеет, но тот, кто довольствуется малым.

Если человек обращён не к внешнему видимому миру, а к невидимой природе, скрытой в нём самом, он тем самым устраняет все возможные внешние источники страдания. Его счастье является уже возможным. Если человек познал свою собственную духовную природу, он будет стремиться и во внешнем мире жить в согласии со своей внутренней природой. И, прежде всего, это будет выражаться в выборе рода деятельности для себя. Но этот выбор, обязательно будет согласован с естественной склонностью души.

Человек, познавший самого себя, свою сокровенную внутреннюю природу, делает делом своей жизни служение Христу - той Премудрости божией, которую открыл в себе. И не столь важно, в каком виде деятельности в миру и проявится это служение. Свидетельством и критерием правильности подобного выбора является то, что этим *хочется* заниматься без принуждения, без насилия над собой, что это *легко*, приносит *радость и «веселие сердцу»*. А это и есть СЧАСТЬЕ.

Сам Григорий Сковорода неоднократно указывал, что если его «*жребий быть самым малым*» в человеческом мире, то он нашёл в себе силы смириться с этим. Потому он отказался от всего, что может сулить внешний мир: от успеха, славы, карьеры, богатства и пр. Он занимался не тем, что от него требовало окружение и «*сильные мира сего*», но тем, чем жила его душа. Он дарил своё творчество тем, кому оно было необходимо. И он обрёл счастье и наслаждение в служении богу – богу в себе и богу в другом человеке. Он ничем не обладал, но обрёл главное – мир, любовь, счастье и истинных друзей. Потому он мог сказать о себе: «Мир ловил меня, но не поймал».

Исторические судьбы философского учения Г.Сковороды.

Г. Сковороду с полным правом можно назвать первым русским философом. Его философия есть целостное явление, имеющее свои истоки как в античном мире, так и в новоевропейских учениях Европы, а также православной святоотеческой традиции. Учение мыслителя самобытно, сформировано

на русской православной традиции, обладает определёнными чертами пред- философии.

Интерес к античной традиции выражен в трудах Сковороды в отношении жизни и исканий Сократа, а также философии Платона, Эпикура и стоиков.

Русская мысль первой половины XIX века имела общественно- публицистический характер и носила во многом черты протеста против самодержавия и крепостничества. После отмены крепостного права в России философская мысль возвращается к онтологической, гносеологической, антропологической и нравственно-этической проблематике. Формируется религиозное направление в русской философии. Крупнейшим русским философом не только XIX, но и XX вв. является Владимир Сергеевич Соловьёв.

А.Ф. Лосев обратил внимание на то обстоятельство, что мать Вл. Соловьёва, Поликсена Владимировна, происходила из украинско-польского рода и имела своим предком «замечательного мыслителя XVIII в.» Григория Саввича Сковороду.¹ С точки зрения автора данной статьи, от прадеда Владимиру Соловьёву «передались» не только философские идеи, но и некоторые черты характера и обстоятельства жизни. Так Лосев пишет о Вл. Соловьёве, что он был «бездомный» человек, без семьи и без определённых занятий. «Человек он был экспансивный, восторженный, порывистый и ... живал большей частью в имениях своих друзей...».² Эти слова с полным правом можно было отнести к жизни и его предка и украинского мыслителя Григория Сковороды.

Стержневыми чертами философии Соловьёва были идея всеединства, философский пантеизм, большой интерес к духовно-нравственной проблематике, неортодоксальные христианские взгляды, определённые мистические проживания, а также преданное служение философии сердцем, мыслью и жизнью своею. Не случайно В.Ф. Эрн в работе «Борьба за Логос» называет

¹ Лосев А.Ф. Творческий путь Владимира Соловьёва. //Соловьёв В.С. Сочинения в 2-х тт. Т.1. М., 1990. С. 4.

² Там же. С.7

Г.С. Сковороду «русским Сократом», а В.С. Соловьёва – «русским Платоном».¹

Представляет для исследования интерес работа Владимира Соловьёва «Три разговора о войне, прогрессе и всемирной истории, с включением краткой повести об антихристе и с приложениями» именно в соотношении с содержанием и жанровым своеобразием «Разглаголов» украинского философа XVIII века как диалога.

Важные черты философского учения Григория Сковороды - напряжённые духовно-нравственные поиски, непрестанная внутренняя работа, будут характерны и для жизненного и творческого пути великого русского писателя Льва Николаевича Толстого. Обращённость «внутрь себя», склонность к самопознанию и «философия сердца» получит дальнейшее развитие в экзистенциалистских и персоналистических идеях Н.А. Бердяева, Л. Шестова, П.Д.Юркевича и многих других русских мыслителей XX столетия.

Осуществление идеалов «правильно понимаемого христианства» и формирование нового религиозного сознания, которое помогло бы установлению «царства Божия на земле», в начале XX в. станут центральными идеями для традиции богоискательства - религиозно-философского течения, возникшего в среде русской либеральной интеллигенции. С этим же периодом «серебряного века русской культуры» связано увлечение символизмом - многогранного явления, которое нашло своё выражение в литературе, живописи, музыке, театре, философии.

Метод символического (аллегорического) понимания текстов Библии Григория Сковороды даёт начало русской герменевтической традиции истолкования библейских текстов.

Личность Сковороды и философские идеи получают отражение в русской художественной литературе, а именно в «галерее праведников» Н. С. Лескова, в романе М.Булгакова «Мастер и Маргарита» и некоторых других. Замечательный русский поэт Арсений Тарковский (1907-1989) посвятил филосо-

¹ Эрн В.Ф.. Борьба за Логос. // Эрн В.Ф. Сочинения. М.: Правда, 1991. С. 87.

фу свои стихотворения 1976 года: «Где целовали степь курганы» и «Григорий Сковорода»:

*«Не искал жилища, ни пищи,
В споре с кривдой и с миром не
в мире,
Самый косноязычный и нищий
Изо всех государей Псалтыри.
.....
Но и сквозь обольщения мира,
Из-за литер его Алфавита,
Брезжит небо синее сапфира,
Крыльям разума настезь открыто».¹*

Особый интерес к изучению философского и литературного наследия Григория Сковороды проявился на его родине – Украине, где его именем названо село Сковородиновка (ранее Пан-Ивановка) на Харьковщине, где 29 октября 1794 года, в имении М. Ковалинского окончил свою жизнь философ.

Институт философии НАН Украины, как и Харьковский педагогический университет носят имя Г.С. Сковороды.

Сложился термин «сковородоведение», проводятся Всеукраинские Сковородинские чтения. На Полтавщине в казацком городке Чернухи каждое первое воскресенье октября посвящается литературно-художественному празднику «Благословенніви, слідимандрівника Сковороди».

Жизнь и творчество Григория Саввича Сковороды оставили значительный след в украинской и русской культуре.

Литература:

1. Зеньковский В.В. История русской философии, 2005.
2. Иваньо И.В., В. И. Шинкарук. Философское наследие Григория Сковороды. //Сковорода Г. Сочинения в двух томах. М.: Мысль, 1973. Т. 1.

¹ Тарковский А. Книга травы: стихотворения. СПб.-М., 2012. С. 213-214.

3. Ковалинский М.И. Жизнь Григория Сковороды //Сковорода Г. Сочинения. Минск,1999.
4. Лосев А.Ф. Творческий путь Владимира Соловьёва. //Соловьёв В.С. Сочинения в 2 т. Т.1. М.: Мысль, 1990.
5. Лошиц Ю. Григорий Сковорода.//Лошиц Ю. Избранное. В 3 тт. Т.1. 2008.
6. Сковорода Г. Сочинения. Минск,1999.
7. Сковорода Г. Сочинения в двух томах. Т. 1. М.: Мысль, 1973.
8. Сковорода Г. Сочинения в двух томах. Т. 2. М.:Мысль, 1973.
9. Сковорода // Таранов П. С. 150 мудрецов и философов. Жизнь, судьба, учение, мысли: Интеллектуальный энцикл. справ.: Учеб. пособие: В 2 т. Т.2. — Симферополь-Запорожье: НАРУС-М, 2000.
10. Табачников И.А. Григорий Сковорода. М.: Мысль, 1972. (сер. Мыслители прошлого).
11. Тарковский А. Книга травы: стихотворения. СПб.-М., 2012.
12. Эрн В.Ф. Борьба за Логос. // Эрн В.Ф Сочинения. М.: Правда, 1991.
13. Эрн В.Ф. Григорий Саввич Сковорода. Жизнь и учение. М.,1912.

Спор славянофилов и западников в контексте русской идеи

П.Я. Чаадаев создал оригинальную концепцию философии русской истории, которую подхватили самые разнообразные течения. Особенно притягательным оказался её главный тезис о том, что русский народ имеет огромный скрытый, нереализованный потенциал, и что социально-экономическая отсталость России может обернуться для неё историческим преимуществом.

Обращаясь к русской идее, обсуждаемой в данной статье, подметим, что взгляды П.Я. Чаадаева ей созвучны. Он остро чувствует религиозное, христианское единство Запада и России; одинаково сопереживает, сочувствует Западу, который теряет христианские ценности, и России, которая их не вполне приобрела. Он отходит от европоцентризма, в котором его часто упрекают, и приходит к идее всечеловеческого единения, к русской идее, когда верит: «У России большое преимущество – мы призваны решить большую часть проблем социального порядка, ответить на важнейшие вопросы, которые занимают человечество».¹ Такие возвышенные прогнозы будущности русской цивилизации и перенесли в свои схемы славянофилы и западники.

Эти идейные течения в русской философии возникли в середине XIX века как продолжение спора о судьбе России, который зачинает П.Я. Чаадаев. Предваряя анализ этих двух течений, обратим внимание на высказывание Н. Бердяева о том, что после Пушкина и Чаадаева наиболее целостен Ф.М. Достоевский. Тогда становится понятным, почему П.Я. Чаадаева и западники, и славянофилы считают своим; в нем еще нет той трагической раздвоенности

¹ Чаадаев П.Я. Апология сумасшедшего. //Русская идея М., 1992, С. 45.

единого русского цельного сознания, которое, по мнению Ф.М. Достоевского уже характерна для славянофилов и западников. Ф.М. Достоевский считал этот спор недоразумением, но *великим*, потому что *необходимым*. Н. Бердяев дает по-настоящему философскую оценку знаменитой полемике, считая, что это был диалектический момент в развитии русской идеи. Русское самосознание должно было пройти через это горькое самоотрицание, чтобы вновь вернуться к себе в философии Ф.М.Достоевского, В.С.Соловьева, Л.Н.Толстого, - в философии всеединства.

Рассматривая западничество и славянофильство в контексте русской идеи, обращает на себя внимание тот факт, что у этих двух течений много точек соприкосновения, а значит, тяга к преодолению этой трагической раздвоенности, к единению всегда присутствовала. Одинаково отрицательный, уничижительный пафос, недовольство современным состоянием России. Это парадоксально все-таки для славянофилов, уж они-то должны любить всё русское. Но именно теоретик славянофильства А.Хомякову принадлежат не менее обличительные, чем у П.Я. Чаадаева, строки:

«В судах полна неправды чёрной,
И игом рабства клеймена.
Безбожной лести, лжи тлетворной
И лени мертвой и позорной,
И всякой мерзости полна...»

Однако, мы уже отмечали, что этот обличительный пафос был характерен для православного сознания, которое исповедовали славянофилы.

Одинаково характерен интерес к реформам Петра I, которые и те, и другие, считали решающим событием в истории России. Оценка деятельности Петра I, конечно, разная. Согласно западничеству, эти реформы были живительными, они позволили России войти в семью европейских народов. А вот всё, что было до Петра, вся многовековая древняя русская история – неистинная, ненастоящая, предыстория. Для славянофилов,

наоборот, – Петровские реформы были губительны, они прервали естественное, нормальное течение русской жизни, и теперь – все ложь и фальшь. Такое пренебрежительное отношение к целым пластам истории своей страны, такое её забвение невозможно для истинно русского патриота, знатока «русского духа», каковым был А.С. Пушкин, написавший эти строки:

«Два чувства дивно близки нам -
В них обретает сердце пищу -
Любовь к родному пепелищу,
Любовь к отеческим гробам».

Но, недовольные современными порядками, все одинаково болели, переживали за Россию, верили в её великое будущее.

Для западников (Т. Грановский, К. Кавелин, Б. Чичерин, А.Герцен, Н. Огарев, В. Белинский, Н. Чернышевский, И. Тургенев) Россия – одна из западноевропейских стран, но только сильно отставшая в своем развитии. Её будущее связано с продолжением тех европейских традиций, которые внес в нее Петр I: развитие промышленности, индивидуальной инициативы, демократических порядков, секуляризация культуры, развитие науки и образования. В своих философских воззрениях многие из них тяготели к западноевропейскому материализму, атеизму и диалектике. Ф.М. Достоевский отмечал, что именно идеология западничества, предполагающая существование единой европейской цивилизации, наиболее вписывается в контекст русской идеи.

Славянофилы (А.Хомяков, И.Киреевский, К. и И.Аксаковы) настаивали на национальной исключительности России, полагая, что у неё особый, отличный от Запада, путь.

И.Киреевский в статье «В ответ Хомякову», характеризуя западную культуру, отмечал, что под влиянием католичества и религия, и человек стали рассудочными. Такая религия и такой человек всегда довольны собой и недовольны другими. Наша же образованность шла не из университетов, а из православных монастырей. Русский человек остро чувствует свои

недостатки, и чем выше поднимается по лестнице нравственного самосовершенствования, тем более требует от себя. Будущее России будет основано на православии с его общинностью и соборностью, что в экономике должно проявлять себя как коллективизм, артельность, а в политике – укрепление самодержавия.

Ф.М. Достоевский упрекает славянофилов за искажение христианской, православной идеи, которая наднациональна и всемирна. Упрекает он их и за нелюбовь, даже ненависть к Западу. Это не вполне справедливо. Именно славянофил А.Хомяков назвал Европу «страной святых чудес», а все вместе ласково называли Европу «старушкой». Если для западников Европа стала непосредственным образцом для подражания, то и для славянофилов Запад – эталон, образец, идеал: стать такой же экономически и политически состоятельной, догнать и перегнать Запад, пусть и на своем особом славянском пути, - вот такая задача была поставлена славянофилами перед Россией. А значит, всегда оставалось уважение к Европе, стремление вести с ней диалог.

Западник А.И. Герцен, побывав на Западе, начинает исповедовать идеи русского социализма, выступает против революционного насилия и призывает реформаторов опираться на русскую общину, коллективистское начало в народе русском.

В свою очередь славянофилы, критикуя западную культуру за её рационализм и рассудочность, подвергали критике основную идею православия о непримиримости религии и философии, призывали к созданию светской русской философии, желая соединить православные истины с идеалами Просвещения. Соединяя веру и разум, преодолевая разрыв между ними, русская мысль создаст ту «цельность духа», на которой будет строиться «цельность бытия».

Ф.И. Тютчев, несомненно, - славянофил, ибо «умом Россию не понять,... в Россию можно только верить». В своих публицистических статьях он осуждает западноевропейский индивидуализм, которому противостоит

русское начало, как отказ от индивидуализма и эгоизма. Но много лет живет в Европе, два раза женат на немках, письма пишет по-латыни. А какие чувства выражены в стихах:

«О, этот Юг, о эта Ницца!
О, как их блеск меня тревожит!»

Его восхищает, тревожит жизненная энергия, напор, «блеск, и движение, грохот и гром...», тот динамизм, который есть на Западе, и которого ему не хватает в России:

«Здесь, где так вяло свод небесный
На Землю тощую глядит, -
Здесь, погрузившись в сон железный,
Усталая природа спит...»

В конце концов Ф.И. Тютчев приходит к идее примирения Запада и Востока:

«В вражде ль они между собой?
Иль солнце не одно для них
И, неподвижного средою
Дела, не съединяет их?»

Таким образом, идея примирения, единения порой бессознательно, но всегда присутствовала в этом споре, а значит, прав был Н.И.Бердяев - отрицание было действительно диалектическим, не голым, не зряшным, оно сохраняло в себе рациональное, положительное начало и привело в конце концов к возрождению русской идеи в концепции всеединства.

Князю Андрею, раненому под Аустерлицем, в чужой стране откроется единое, бездонное, неизмеримо высокое, пусть не солнечное, не безоблачное, с хмурыми облаками, небо. И вместе с тем откроется смысл бытия: «Все пустое, все обман, кроме этого бесконечного неба». А юному Пете Ростову в ночь накануне сражения, в котором ему предстоит погибнуть, явится вся музыка мира. Л.Н. Толстому удалось отойти от европоцентризма, он будет рассматривать Россию в единстве с мировым сообществом и завещает всем

хорошим людям на Земле объединиться. Лев Николаевич будет искать свою религию, своего Бога и найдет его в сердце человеческом. Он проанализировал все основные религии мира и увидел сходство их морально-этических принципов, при этом в его религиозной концепции отчетливо просвечивается влияние религий Востока: буддизма, мусульманства, конфуцианства... Его религиозная концепция станет надправославной, наднациональной.

Почвенничество Достоевского, несомненно, связано со славянофильством, но уже есть его преодоление. Идея «почвы», родственного единения с народом, провозглашена была славянофилами, однако, их идеология оставалась элитарной, оторванной от народа и поэтому непонятной ему.

Суть почвенничества Достоевского – интеллектуальная элита сама должна учиться у народа русского: «...сколько сил хранится в этих сорока миллионах людей...сколько могло бы быть даровитейших тружеников науки, если б открыты были двери для талантов, таящихся в ней...»¹. А.С. Пушкину, по мнению Достоевского, открылась тайна «русского Духа», «русской души» простого православного человека. «Пушкин провел перед нами целый ряд положительных прекрасных русских типов, найдя их в народе русском. Никто, никогда не соединялся так задушевно и родственно с народом своим православным, как Пушкин»², - говорил Ф.М.Достоевский в своей «Речи о Пушкине», сказанной в связи с открытием памятника Пушкина в Москве 8 июня 1880 года.

Эта речь есть ни что иное, как страстная проповедь почвенничества. Главной добродетелью русского народа, являющейся залогом его блестящего будущего, Достоевский считал то, что в народе сохранилась живая вера в истинного Христа. Он не согласен со славянофилами, которые настаивали на исключительности русской нации, ибо у каждой нации – своя миссия.

¹ Достоевский Ф.М. Два лагеря теоретиков. – Хрестоматия по занимательной философии. М., 1996, с. 135.

² Достоевский Ф.М. Пушкин. //Русская идея. М., 1992, с. 142.

Миссия православной России – служение, примирение, единение.

«И как только Пушкин прикоснулся к силе народной, он создает произведения, в которых засияли идеи всемирные, отразились образы других народов, и воплотились их гении. В этой всемирной отзывчивости Пушкина и выразилась его национальная русская сила. Да, назначение русского человека есть, бесспорно, всемирное... Мы не враждебно, а дружественно, с полной любовью приняли в душу гении чужих наций, умея... снимать противоречия, извинять и примирять различия, и тем уже высказали склонность нашу ко всеобщему общечеловеческому воссоединению»¹, - в этих словах Ф.М.Достоевского наиболее отчетливо выражена основная идея русского самосознания, идея всечеловеческого единения.

Примечательно, что после произнесения этой речи произошло символическое примирение западников и славянофилов. Славянофил И. Аксаков, который отказался от своего выступления потому, что «Достоевский все разъяснил», обнимался с западником И. Тургеневым, и оба говорили, что нет больше между ними противоречий. В своей историософской концепции Федор Михайлович выходит за рамки европоцентризма и делает прорыв к всеединству. «Необходимо, - писал он, - совершенное изменение взглядов на себя как на европейцев и признание, что мы и азиаты, и миссия наша в Азии даже более важная, чем в Европе. В Азию, в Азию!»².

У Владимира Соловьева философия всеединства получает свое окончательное оформление. Все человечество представляет собой единый живой организм, представленный тремя силами: католический Запад, мусульманский Восток и славянский мир, к которому принадлежит и Россия. У него, пожалуй, впервые так четко обозначено, что эти три силы не противостоят, а дополняют друг друга и поэтому друг другу необходимы. В статье «Великий спор и христианская политика» Соловьев ставит проблему примирения и с католическим Западом, и с нехристианским Востоком как

¹ Там же, с. 145.

² Цит. по: Зеньковский В.В. Ф.М.Достоевский, Владимир Соловьёв, Н.А.Бердяев. //Русская идея М., 1992, С. 344.

важную, истинно русскую задачу.

У Н.Бердяева, который, как считается, завершает жанр «русская идея» - Россия – великий Востоко-Запад, и поскольку она стоит на границе двух миров, её миссия – объединительная и спасительная.

Русский космизм в лице Н.Федорова, А.Чижевского, В.Вернадского есть дальнейшее развитие «русской идеи», идеи всечеловеческого единения. У всего человечества есть единый, общий дом – прекрасный, разумный, одухотворенный Космос, и нужно уживаться, договариваться и всем вместе беречь его.

В своем фильме «Война и мир» выдающийся русский, советский режиссер С. Бондарчук применяет замечательный художественный прием: камера от этой прекрасной населенной людьми земли, от её необъятных просторов поднимается к небу, ввысь; земля и небо сливаются, образуя великое неделимое и общее пространство - Мир, Космос. Фильм получил мировое признание именно потому, что в нем новое поколение землян увидело и осознало свое родство, свою общность... И пока жива будет русская культура, будет жить и развиваться этот её вечный и любимый жанр - «русская идея».

Литература:

1. Бердяев Н.А. Русская идея. //Вопросы философии? М., 1990г., №№ 1,2.
2. Достоевский Ф.М. Два лагеря теоретиков. – Хрестоматия по занимательной философии. М., 1996г., с.115-140.
3. Достоевский Ф.М. Пушкин. //Русская идея. М., 1992г., с.136-147.
4. Зеньковский В.В. Ф.М.Достоевский, Владимир Соловьёв, Н.А.Бердяев. //Русская идея. М., 1992г., с.341-362.
5. Киреевский И.В. В ответ А.С.Хомякову. //Русская идея». М., 1992, С.64-72.
6. Соловьёв В.С. Великий спор и христианская политика. //Спор о справедливости». М., 1999г.
7. Чаадаев П.Я. Апология сумасшедшего. //Русская идея. М., 1992, С. 37-49.

Философия положительного всеединства Владимира Соловьёва.



*«И я хочу, средь царства заблуждений,
Войти с лучом в горнило вещей снов,
Чтоб отблеском бессмертных озарений
Вновь увенчать умолкнувших певцов».¹*

Вл. Соловьёв

Философия Владимира Соловьёва (1853-1900) знаменует собой начало начала нового этапа в развитии русской философии – этапа зрелости и рас-

¹ Соловьёв В. С. Три свидания. //Соловьёв В.С. Стихотворения и шуточные пьесы. Ленинград, 1974. С.116.

цвета. С его деятельностью связано и окончательное становление такого направления мысли как русская религиозная философия.

Периоды творчества Владимира Соловьева и основные труды.

В деятельности Соловьева можно выделить три основных периода.

Первый период (вторая половина 70-ых - начало 80-х гг.) связан со становлением и формированием теоретических положений его философии. Основными трудами этого периода являются: «Кризис западной философии (против позитивистов)» (1874 г.), «Философские начала цельного знания» (1877 г.), «Критика отвлеченных начал» (1880 г.), «Чтения о Богочеловечестве» (1877-81 гг.), «Религиозные основы жизни» (1882-1884 гг.) Работа «Философские начала цельного знания» явилась первым наброском его обширной философской системы. На этот период творчества, создания справедливого государства, которое осуществит христианские идеи в общественной жизни. Эти идеи получили отражения в трудах: «Духовные основы жизни» (1882–1884), «История и будущность теократии» (1885-1887), «Русская идея» (1888), «Россия и Вселенская церковь» (1889).

Третий период деятельности философа, прежде всего, сконцентрирован на проблеме теургии, а также связан с вопросами судеб человечества. Основные работы этого периода — «Смысл любви» (1892-1894), «Оправдание добра» (1895), «Теоретическая философия» (1897-1899), «Три разговора о войне, прогрессе и конце всемирной истории», которые включают в себя "Краткую повесть об антихристе" (1900).

Философия Владимира Соловьева.

Первые работы Владимира Соловьева «Кризис западной философии (против позитивистов)» и «Критика отвлеченных начал» имели явно критическую направленность. Прежде всего, это касалось его отношения к философии Гегеля. Он отмечал абстрактно-умозрительный характер его философской системы и всей традиционной западной философии в целом. Подобный

образом Соловьёв как бы расчищал пространство для своей собственной философии и нащупывал основу и положения своего будущего учения.

Во «Введении» к первой из вышеназванных работ он, прежде всего, отмечает: «Философия в смысле отвлеченного, *исключительно* теоретического познания окончила свое развитие и перешла безвозвратно в мир прошедшего».¹ Молодой мыслитель скрупулезно уточняет смысл категорий и старается выстраивать из них целостное учение, базирующееся, прежде всего, на принципе единства противоположностей.

Таким образом, заметно и обратное влияние гегелевской диалектики на философию Соловьёва. Русский мыслитель по аналогии с Гегелем в своих ранних теоретических работах увлекался логическими построениями и «неизменно стремился к последовательности, ясности изложения и доходящей до схематизма систематичности».²

Владимир Сергеевич старался мыслить диалектически и явно ориентировался на исторический подход – эти черты, а также критическое отношение к отвлеченно-умозрительному характеру гегелевской философии сближает Соловьёва также с идеями марксизма. Это - идея историко-практического преобразования общества на основе гуманизма и справедливости. Именно марксизм практику делает инструментом общественного преобразования.

Уже диссертационные работы молодого мыслителя свидетельствуют не только о его эрудированности и прекрасной осведомлённости в учениях западноевропейской философии, но и глубоком освоении им основных положений совершенно разных и часто противоречащих друг другу теорий. Соловьёв обращается в этих работах и к античной традиции (Фалес, Анаксимандр, Гераклит, Эмпедокл, Парменид, Анаксагор, Платон, Аристотель и др.), и к философии средневековья и Ренессанса (Эригена и Фома Аквинский, Бруно и Телезий), и к эмпирической и рационалистической традициям Нового вре-

¹ Соловьёв В. С. Сочинения в 2 т. Т.2. М.: Мысль, 1988. С.5.

² Лосев А.Ф. Творческий путь Владимира Соловьёва. //Соловьёв В. С. Сочинения в 2 т. Т.1. М., 1988. С. 8.

мени (Декарт, Спиноза, Лейбниц, Бэкон, Локк, Юм и др.). Русский молодой философ оценивает достижения и выступает с критикой определённых положений признанных классиков немецкой философии – Канта, Фихте, Шеллинга и Гегеля. Он также отмечает достоинства и ограниченность материалистической традиции от философов эпохи Просвещения до Фейербаха и марксизма.

Знаменательным является и то, что в первой своей диссертационной работе «Кризис Западной философии» мыслитель обращается к учениям позитивизма (Конта, Милля, Спенсера). Следовательно, Владимира Соловьёва можно считать одним из первых критиков этого молодого и громко заявившего о себе направления в философии XIX века.

В результате обширной проделанной работы Владимир Сергеевич отмечает историческую ограниченность и ложность каждого «отвлеченного», то есть отдельно рассматриваемого учения. На деле противоречащие друг другу направления лишь дополняют противоположную позицию. Материализм и идеализм одинаково несостоятельны с исторической точки зрения. Субъективистские учения и общественные теории, разорванные друг от друга, сами по себе не приведут к достоверному познанию. «Позитивная наука», как и умозрительная философия, также далеки от истины, ибо истинное учение должно отражать жизнь во всей её полноте и многообразии.

«Итак, экономический социализм в области общественной, позитивизм в области знания и утилитарный реализм в сфере творчества — вот последнее слово западной цивилизации. Есть ли это вместе с тем последнее слово всего человеческого развития?»¹ Соловьёв, вскрывая явные противоречия в состоянии западной философии, провозглашает приближение эпохи «великого синтеза», которая призвана превзойти все ограниченности «отвлечённых начал».

«Под отвлеченными началами я разумею те частные идеи (особые стороны и элементы всеединой идеи), которые, будучи отвлекаемы от целого и

¹ Соловьёв В. С. Сочинения в 2 т. Т.2. М.: Мысль, 1988. С. 168.

утверждаемы в своей исключительности, теряют свой истинный характер и, вступая в противоречие и борьбу друг с другом, подвергают мир человеческий в то состояние умственного разлада, в котором он доселе находится».¹

Учение о «положительном всеединстве».

Вся творческая деятельность Соловьёва – это своеобразный гимн любви к Богу, служению высшему божественному началу. Как цельная натура он стремился осуществить грандиозный синтез – охватить и понять жизнь как таковую во всех многогранных формах её проявления. С точки зрения этого мыслителя, философское учение должно охватывать в себе всё наличное многообразие бытия, «собирать» его в единое целое. Главной целью, которую он поставил перед собой, было создание всеохватывающего целостного учения и дальнейшего воплощения его в жизнь.

Всеединство – это главный системообразующий принцип учения Владимира Соловьёва, но одновременно, и цель его, и своеобразный метод познания.

Всеединство объемлет всё и представлено всем. Это всеобщая связь между божественным Абсолютом и физическим миром, между человеком и Богом. Осуществляется это единство через единый процесс, который, с одной стороны, является теокосмогоническим, с другой – богочеловеческим.

Несмотря на явно критическое отношение Соловьёва к философии Гегеля, на наш взгляд, именно у этого западноевропейского мыслителя он заимствовал основную идею: связать и объединить все многообразные проявления мира через единый принцип в едином учении, представить в целостности. Кроме того, диалектический метод, который был вполне усвоен русским мыслителем, помог ему не просто логически выстроить полноту мира, но и представить всё существующее как развивающийся процесс, началом и концом которого является божественное начало. Русский мыслитель при рассмотрении той или иной проблемы выделяет в предмете исследования проти-

¹ Там же. С. 586.

воположности и примиряет их в последующем синтезе. Он не отрицает ни одно из жизненных проявлений, старается осознать роль и определить ему место в едином мировом процессе.

В философии Гегеля идея христианского Бога трансформировалась в философское понятие Абсолютной идеи и Абсолютного духа. В учении Соловьёва божественный Абсолют является «положительным всеединством», проявляющим себя во множестве, объемлющим это множество и включающим его в себя.

На первый взгляд их позиции очень близки, но можно отметить и существенные расхождения. Прежде всего, Соловьёва не устраивает, что Абсолют Гегеля лишь *абстрактная* Идея, очищенная от содержания. А именно *наполненность* делает сущее бытием. Эта мысль философа является своеобразной конкретизацией мысли, высказанной ещё ранними славянофилами о том, что действительность есть "живое целое", которое может быть познано только целостным духом. Таким образом, идея всеединства выступает в философии Соловьёва в качестве онтологического принципа.

«Абсолютно-сущее, ... необходимо *для нас*, то есть требуется нашим разумом, нашим чувством и нашей волей».¹ Это абсолютное начало, которое мы имеем в нас самих «в непосредственном чувстве» как «*единое во всем*», согласно Соловьёву «обладает положительной силой бытия».²

А дальше мыслитель приходит к мысли совершенно невозможной с точки зрения «непримиримого» дуализма идеализма и материализма. Он пишет: «...абсолютное необходимо во всей вечности различается на два полюса или два центра: первый - начало безусловного единства или единичности как таковой, начало свободы от всяких форм, от всякого проявления и, следовательно, от всякого бытия; второй - начало или производящая сила бытия, то есть множественности форм. С одной стороны, абсолютное выше всякого бытия,

¹ Соловьёв В. С. Сочинения в 2 т. Т.2. М.: Мысль, 1988. С 232.

² Там же. С. 233.

есть безусловное единое, положительное ничто; с другой стороны, оно есть непосредственная потенция бытия или первая материя».¹

Подобное положение недопустимо с позиции классической философии, но, пантеистическое, по сути, оно напоминает «производящую природу» Спинозы. Впрочем, мысль Николая Кузанского, что «Единому ничто не противоположно» вполне согласуется с мыслью русского философа о том, что Абсолютное должно сочетать в себе как духовное, так и материальное начало. Таким образом, Соловьёв вводит, фактически, в своё учение второй Абсолют. Или другими словами, единый Абсолют содержит в себе самом два полюса: «абсолютное есть *ничто и все*: ничто - поскольку оно не есть что-нибудь, и все - поскольку оно не может быть лишено чего-нибудь»². И эти два полюса *соединяются* третьим – любовью. «Бог есть любовь» - повторяет Соловьёв вслед за апостолом. Или Логос как бытие.

Таким образом, как христианский Бог, так и Абсолют Соловьёва троичен: Абсолютно-сущее как безусловно единичное, первая материя (*materia prima*) как «непосредственная потенция бытия», бытие как действительность. Или словами философа: «мы имеем: *сущее, сущность, бытие*, или *мощь, необходимость, действительность* или *Бог, идея, природа*».³

Учение о Софии.

*Не веруя обманчивому миру,
Под грубою корою вещества
Я осязал нетленную порфиру
И узнавал сиянье божества...⁴*

Учение о Софии, на наш взгляд, является наиболее оригинальным, многогранным и, в некотором роде, даже неожиданным в философии Владимира Соловьёва. Необычным является то, что Она, София, была трижды явлена философу в его мистическом опыте как олицетворение невыразимой жен-

¹ Там же. С. 235.

² Там же. С.794.

³ Соловьёв В. С. Сочинения в 2 т. Т.1. М.: Мысль, 1988. С. 241.

⁴ Соловьёв В. С. Три свидания. //Соловьёв В.С. Избранное. СПб, 1998. С. 168.

ственности, как лик божества. Образ Софии сопровождал мыслителя с девятилетнего возраста, когда произошла первая встреча с Нею, и далее на протяжении всей его жизни вплоть до кончины. За два года до смерти поэтический гений философа смог его воплотить в поэме «Три свидания»:

«И в пурпуре небесного блистанья
Очами, полными лазурного огня,
Глядела ты, как первое сиянье
Всемирного и творческого дня».¹

София явилась не просто результатом разумно-логического постижения запредельной реальности абсолютного начала, но его ярким живым переживанием - «на зов души твой образ был ответ».

Конечно, этот образ явно поэтический, и не случайно З. Минц отметил, что «влияния Соловьёва наиболее отчетливо проявились в культуре Прекрасной Дамы (Блок), в мистицизме «Золота в лазури» (А. Белый), в эсхатологии и мистико-схоластических «выкладках» Д. С. Мережковского, в символистской поэзии Вяч. Иванова, в запоздалом воспевании «небесной возлюбленной» у В. Пяста».²

Вопрос о том, какое влияние могут оказать сильные переживания, в том числе мистические, на формирование той или иной теории выходит за рамки рассматриваемой темы. Но в данном случае мы должны вспомнить о неопубликованной в течение жизни Соловьёва рукописи с названием «София», которая включает в себя три главы в диалогической форме и ещё три главы в форме статей. По сути это рукопись представляет собой черновые наброски и выписки из каббалистической и гностической литературы, «тот первобытный хаос, из которого впоследствии выделяются

¹ Соловьёв В. С. Три свидания. //Соловьёв В.С. Избранное. СПб, 1998. С. 175.

² Минц З. Владимир Соловьёв. //Соловьёв В.С. Стихотворения и шуточные пьесы. Ленинград, 1974. С.56.

строгие и законченные схемы»¹. Содержание первых глав этой рукописи раскрывает в своей монографии Соловьёв-младший, а именно племянник Владимира Соловьёва – Сергей Михайлович.

Первый диалог между философом и Софией касается вопроса о возможности существования единой вселенской религии. От имени Софии в рукописи провозглашается, что «вселенская религия есть плод великого дерева, корни которого образованы первоначальным христианством и религией средних веков. Современные католицизм и протестантизм — это иссохшие и бесплодные ветви, которые время срезать. Если ты называешь христианством все дерево, тогда вселенская религия, без сомнения, только последний плод христианства, христианства в его совершенстве. Но если ты даешь это имя только корням и стволу, тогда вселенская религия не есть христианство»².

Далее ведётся разговор о том, что есть «абсолютное начало всех вещей» и возможности его познания. Выясняется, что «абсолютное начало не есть бытие» и то, «что абсолютное начало в себе самом есть единое и простое, так как множественность предполагает относительность. Это единство и абсолютная простота есть первое определение абсолютного начала...»³.

Во втором диалоге «*Le principe absolu comme dualite*» («Абсолютное начало как двойственность») рассматривается как «единое и простое в себе» самореализует себя переходом в иерархию существ.

Если в первом диалоге абсолютное начало или Бог определяется как бытие или потенция бытия, то во втором диалоге София дает такое же определение материи как потенции. Но при этом «абсолютное начало есть потенция положительная..., свобода бытия... », а материальное начало, «будучи необходимым стремлением, тяготением к бытию, есть его потенция отрицательная» как «только лишение, отсутствие бытия... ».⁴

¹ Соловьёв В.С. «Sophie». Цит. по кн.: Соловьёв С.М. Владимир Соловьёв. Жизнь и творческая эволюция. М.: Республика, 1997. С. 116.

² Соловьёв В.С. «Sophie». // Там же. С. 111.

³ Там же. С. 114.

⁴ Там же. С. 115.

Третья глава «Софии» называется «Процесс космический и исторический». В этой главе идёт речь о двух мирах - мире душ и мире тел. Во втором мире вражды и разделения господствуют противоположные начала: множественность, разделение, ненависть, грубая материальность. Происхождение такого мира объясняется падением мировой души, которая находится между двумя силами. Космологический процесс понимается автором рукописи как результат борьбы Сатаны и Демиурга. При этом Душа находится в состоянии распада и страдания, является материей или субстратом процесса. История также есть результат борьбы тех же сил, их «бесконечная вражда и война». Сатана стремится подчинить себе как можно большее число людей и создать видимость единства. Эгоистическая воля в человеке есть сила Сатаны, а разум и справедливость – свидетельство пребывания в нём Демиурга.

Цель мирового процесса — произведение совершенного социального организма - Церкви. Пройдя через крестную смерть, воскресение и вознесение, Спаситель стал единым главой Церкви невидимой и видимой как единого живого организма. С этих пор начинается окончательное влияние мира невидимого на видимый. Но борьба между силами добра и зла продолжается. В борьбе с империей и феодализмом Церковь потеряла свой чисто духовный и мирный характер и преобразовалась в воинственную монархию пап. Разум, подавляемый церковным авторитетом, возмутился и разрушил церковь. Теперь, когда разрушились все внешние или демиургические силы жизни, Душа должна искать в себе самой принципы новой жизни - отвлечь свои силы от внешнего и вернуться к себе. Это возвращение Души нашло своё отражение в развитии современной поэзии и спекулятивной философии, которые стремятся к созданию внутреннего мира. Мысли души сообщаются людям, тем современным философам, которые, способны понять и выразить ее откровения. Развитие современной философии - это теоретическое воплощение Софии (Яков Беме, Сведенборг, Шеллинг). Но реальным воплощением Софии станет вселенская религия.

В маленькой третьей главе «La morale et la politique» («Мораль и политика») мораль вселенской религии выводится из понятия любви. Любовь здесь разумеется эротическая, которую Владимир Соловьев всегда считал наиболее высокой и совершенной формой Любви.

Любовь имеет три степени. Любовь *натуральная*, которая в своем происхождении есть любовь половая, обладает самопроизвольной силой, но у нее недостает всеобщности. Любовь *интеллектуальная* устремляет нас к тому, что недоступно непосредственно нашим чувствам (патриотизм, любовь к человечеству, любовь к Богу как общему началу всего или мировой субстанции). *Абсолютная любовь* есть синтез двух предыдущих типов любви, а потому совмещает в себе самопроизвольную силу натуральной любви со всеобщностью любви интеллектуальной.

Данная рукопись «Sophie» представляет собой первый набросок будущей системы Соловьева, которая заключает в себе некоторые положения, отстаиваемые мыслителем на протяжении всей своей жизни.¹ Первоначально Владимир Сергеевич задумал её как написание докторской диссертации, но позже от отказался от этой идеи, так как наличие в ней элементов из каббалистической и гностической литературы могло отрицательно сказаться на защите подобной темы. Тем не менее необходимо отметить, что проблема Софии получила своё развитие в дальнейших работах Соловьёва и заняла одно из центральных мест в его философии.

София имеет двойственную природу. С одной стороны она божественна по своему происхождению, так как являет собой Мудрость *Божью* и, одновременно, воплощённую Женственность в отношении к Абсолюту. С другой стороны, София в философии Соловьева является всеобщей мировой Душой. В этой своей ипостаси она есть материнское лоно для всего многообразия материальных явлений тварного мира.

¹ Соловьёв В.С. «Sophie». // Соловьёв С.М. Владимир Соловьёв. Жизнь и творческая эволюция. М.: Республика, 1997. С. 117-125.

Имея двойственную природу, София объединяет в себе тварное и нетварное, божественное и земное, духовное и материальное начала. А потому именно София как Премудрость Божия, является основой для воплощения «положительного всеединства».

«Падшее» состояние мировой души не есть заключительное и истинное состояние Софии. «Мы знаем природу и материю, отделенную от Бога и извращенную в себе, но мы *верим* в ее искупление и ее соединение с божеством, ее превращение в *Богоматерию* и посредником этого искупления и восстановления признаем истинного, совершенного человека, т. е. *Богочеловека* в Его свободной воле и действии. Истинный, рожденный свыше человек нравственным подвигом самоотречения проводит живую силу Божию в омертвевшее тело природы и весь мир образует во вселенское царство Божие».¹ Высшим проявлением Софии на земле является объединённое человечество, сознательно включающееся в дело вселенского созидания.

Учение Соловьёва о Софии оказалось неприемлемым с точки зрения православной церкви, для которой дуализм и неравенство тварного и нетварного является принципиальным. Тем не менее, софиология как учение оказала заметное влияние на современников философа, заложила основу для традиции богоискательства, способствовала формированию так называемого, «нового религиозного сознания» (Д. Мережковский, В. Розанов, З. Гиппиус, С. Булгаков, Н. Бердяев, С. Франк и др.) - направления, в котором была предпринята попытка отказаться от традиционного «исторического христианства» и создания новой «истинной» религии, которая могла бы явиться «стержнем культуры» и «центром общественности».

Этика всеединства.

Всеединство как единый мировой процесс, согласно учению Соловьёва, подразумевает важную роль нравственного начала. Основные положения

¹ Соловьёв В. С. Сочинения в 2 т. Т.1. М.: Мысль, 1988. С. 313.

этики всеединства были выработаны философом в его работе «Оправдание добра».

Этика всеединства есть учение о сознательном служении человечества высшему божественному началу. Суть его - в признании Добра и его объективного существования в Абсолюте как некой идеальной сущности.

Добро как высшая категория этики Соловьёва является основообразующим и направляющим началом человеческой истории. В жизни общества, по Соловьёву, именно нравственное начало определяет все общественные отношения, в том числе политические, правовые и даже экономические.

В этике Соловьёв отводит особую роль свободе воли. Если в природе действует слепая сила механического детерминизма, то в этом смысле природа есть зло для человека. Таковой она является потому, что противна истинной природе человека. Он, как носитель нравственности и свободной воли, по своему реальному состоянию ограничен рамками законов эмпирической реальности.

Но сама по себе природа не есть зло. Она является необходимым звеном в цепи *последовательных* этапов, составляющих единый теокосмогонический процесс. Согласно Соловьёву, уже в эволюции природы заложен нравственный смысл. Это стремление к Абсолюту как к цели, как осуществления возможности «положительного всеединства». Природа есть всеединство в состоянии становления.

Этапы эволюции есть ступени осуществления реального всеединства в Абсолюте. Философ выделяет пять последовательных ступеней: минеральное, растительное, животное, человеческое и божественное царства. Логика подобного развития такова: в минеральном царстве получает своё существование то, что должно *быть*, растительное царство даёт начало *живому* бытию, на этапе животного царства живое становится *сознательным* и активным, в человеческом царстве сознательное становится *разумным*, разумное в божественном царстве достигает своего *совершенства*.

Таким образом, можно отметить, что эволюционное учение Владимира Соловьёва есть одна из философских форм креационизма. В историческом аспекте оно явилось предшественником грандиозных эволюционных учений Анри Бергсона и Тейяра де Шардена. Можно провести некоторые параллели между учением Соловьёва и идеями Шардена о центробежном и центростремительном движениях. Божественный Абсолют Соловьёва, по сути, является началом и концом, «альфой и омегой» всеединого мирового процесса.

Главной же идеей этики русского философа можно считать мысль, что *всеединство нравственно*, а эгоизм безнравственен. Эгоизм как состояние отдельности есть пережиток, атавизм предшествующих этапов развития природы. А потому эгоизм с точки зрения человеческого бытия есть зло, препятствующее реальному становлению всеединства – единения *многого* в Абсолюте.

Учение о человеке и Богочеловечестве.

В истории также действуют противоположные силы. Одни из них стремятся к объединению, другие – к разобщению. Но и те, и другие необходимы для осуществления реального всеединства.

Одним из самых значимых моментов учения Соловьёва является учение о личности. Идея личности как особого индивидуального состояния содержится уже в Абсолюте. Абсолютное есть *единство* многого - максимально возможного количества единиц бытия. Оно само представляет собой абсолютно уникальную *Индивидуальность*. Как отмечает Владимир Соловьёв, индивидуальность представляет собой разнообразные отношения *внутри* неё самой – между её внутренними составляющими. И чем больше этих внутренних элементов, тем сложнее совокупность связей между ними, и тем значительнее данная индивидуальность будет отличаться от других. И тем более

будет индивидуальна личность. Абсолют есть не только *всё*¹, он есть нечто абсолютно *индивидуальное*.

Но, объединяя в себе всё, Абсолют осуществляет невольное насилие над множественностью единичных элементов, содержащихся в нём. Он не может быть удовлетворён таким состоянием. Потому теокосмологический процесс есть одновременно процесс последовательной реализации свободы. Мировая идея, которая составляет внутреннее содержание абсолютного, получила возможность самоосуществления и реализации сначала как материи (чистой потенции бытия), потом как мировой души (*единство* многого), а потом как множество *единичного*. Этот процесс, согласно терминологии Шардена, мы могли бы соотнести с центробежным движением – разбеганием от центра как источника. У Соловьёва этот процесс связывается с «грехопадением» мировой души, которая разорвав связь с абсолютным, тем самым потеряла и контроль над многим как множеством единичных существований. «Свободным актом мировой души объединяемый ею мир отпал от Божества и распался сам в себе на множество враждующих элементов; длинным рядом свободных актов все это восставшее множество должно примириться с собою и с Богом и возродиться в форме абсолютного организма».²

Таким образом, материя «рассыпается» на мельчайшие атомы. Но это же событие логически является необходимым моментом для начала обратного центростремительного движения – к Абсолюту. Так атомы начинают собираться вместе и объединяться. Эта тенденция в природе проявила себя как закон всемирного тяготения, который проявляет соответствующее и пока бессознательное состояние «отпавшей» от божественного начала мировой души. Такое стремление *единичного к единению* как бы просыпается внутри самого единичного. Но этот своеобразный инстинкт подталкивает элементы природы к возникновению новых образований и более сложных систем. Так возникает природный мир, сначала неорганический, а потом органический.

¹ Вспомним, к примеру, мысль Николая Кузанского, что Бог есть не только максимум, но минимум.

² Соловьёв В. С. Сочинения в 2 т. Т.2. Чтения о богочеловечестве. Философская публицистика. М.: Правда, 1989. С.137.

Реальное всеединство может стать таковым лишь при *свободном* воле-
проявлении – свободном устремлении многого *единичного* к объединению.
Но для этого каждый отдельный элемент бытия должен стать относительно
самостоятельным, самодостаточным, индивидуальным, то есть независимым
от внешнего детерминизма, так сказать, «уподобиться богу», поскольку в от-
ношении Абсолюта не существует ничего внешнего.

В истории, как частном случае единого мирового процесса, ситуация
подобная же. В историческом процессе возникновение общества знаменовало
собой появление человеческого рода. Но, осуществляя возможность бытия
человека в пределах общественных отношений, общество должно обеспечить
проявление свободы воли каждого человеческого существа.

Сам по себе человек есть ничто, просто элемент множества. Обществен-
ный способ бытия даёт возможность выжить этому множеству человеческих
элементов. Но на определённом этапе существования общественная и госу-
дарственная доминанта оказывается тормозом на пути реализации всеедин-
ства. Поэтому необходимо обратное – свободное самоопределение каждого
человека как свободной индивидуальности в пределах общественного бытия,
- как личности.

«Человеческая личность только потому может свободно, изнутри со-
единяться с божественным началом, что она сама в известном смысле боже-
ственна, или точнее — причастна Божеству. Личность человеческая — и не
личность человеческая вообще, не отвлеченное понятие, а действительное,
живое лицо, каждый отдельный человек — имеет безусловное, божественное
значение».¹

В результате такого самоотрицания общество обретает единство лично-
стей, сознательно стремящихся к объединению, проявляющих себя в свободе
доброй воли и творческом акте созидания. Личность есть полнота, но для за-
вершения этой полноты она нуждается в обществе. *Солидарность* же, со-
гласно Соловьёву, - всеобщий факт мирового развития человечества.

¹ Соловьёв В. С. Сочинения в 2 т. Т.2. Чтения о богочеловечестве...С.20.

«Нравственное значение общества, не зависящее, таким образом, ни от материального, или природного, начала в человеке, практически выражающегося в отношениях экономических, ни от его рационального начала, практически выражающегося в отношениях юридических и государственных, определяется религиозным, или мистическим, началом

в человеке, в силу которого все члены общества составляют не границы друг для друга, а внутренне восполняют друг друга в свободном единстве духовной любви». ¹

Сущность свободы, по Соловьеву, есть добровольное усвоение человеком божественной воли. Она не навязывается человеку извне, но как бы рождается внутри него самого и проявляется в свободном волепроявлении. Сам по себе человек есть ничто, но становится человеком только в единстве с Богом. Человек является связующим звеном между божественным и природным мирами.

В объединении человечества себя являет «лик божества» или София. «Если в божественном существе — в Христе первое, или производящее, единство есть собственно Божество — Бог как действующая сила, или Логос, и если, таким образом, в этом первом единстве мы имеем Христа как собственное божественное существо, то второе, произведенное единство, которому мы дали мистическое имя Софии, есть начало человечества, есть идеальный или нормальный человек». ²

Это идеальное человечество, принимая участие в мировом космогоническом процессе, становится Богочеловечеством и проявляет себя тройко — в теургии, теософии и теократии.

Учение о свободной теургии, теософии и теократии.

Проблемы осуществления свободной теургии, теософии и теократии Владимир Соловьёв разрабатывал в таких трудах как «Критика отвлечённых

¹ Соловьёв В. С. Сочинения в 2 т. Т.1. М., 1988. С.588.

² Соловьёв В. С. Сочинения в 2 т. Т.2. Чтения о богочеловечестве... С.113.

начал» и «Философские начала цельного знания». Теургический, теософский и теократический процессы, по сути, являются единым созидательным процессом становления Богочеловечества в реальном осуществлении божественного всеединства. «Откровение и слава сынов Божиих, которой с надеждою ожидает вся тварь, есть полное проведение свободной богочеловеческой связи во всем человечестве во все сферы его жизни и деятельности...»¹

Свободная теократия или *цельное общество* есть свободный внутренний союз церкви как духовного общества с обществом как политическим, так и экономическим. Вместе они представляют собой один цельный организм. Каждая система органов в нём сохраняет свою самостоятельность и свободно распоряжается «своими собственными средствами и силами»². Так своеобразно проявляется принцип разделения властей в идеальном государстве Соловьёва. Но на долю церкви выпадают контролирующие функции по отношению к двум другим «ветвям власти», чтобы они осуществляли именно «высшие потребности» человечества.

Суть любой власти в объединении, собирании людей в Боге. Управление обществом должно осуществляться во БЛАГО всего народа. Поэтому государи и властители должны править не ради собственных интересов, преследуя корыстные цели, но объединять и сплачивать людей во имя божественного всеединства.

Поскольку государственная власть, как правило, ограничена светскими интересами, она должна координировать свои действия и усилия с церковной властью – властью служителей бога. Владимир Соловьёв был сторонником сближения и непосредственного постоянного взаимодействия этих двух ветвей власти - светской и духовной. При этом представители государственной власти должны быть ведомы Церковью, представляющей собой и осуществляющей божественное начало в обществе. Сферы же государственная и эко-

¹ Соловьёв В. С. Сочинения в 2 т. Т.2. Чтения о богочеловечестве. ... С. 160.

² В данном учении Соловьёва можно увидеть и отголоски идеального государства Платона, которое должно было базироваться на трёх сословиях: философов-правителей, стражей-воинов и производителей (ремесленников, земледельцев, купцов).

номическая должны служить формальной и материальной основой для такого осуществления. Таким образом, мы видим, что Владимир Соловьёв является сторонником теократической формы правления в государстве.¹ С точки зрения философа «истинное, нормальное общество должно быть определено как свободная теократия».²

Но, в силу того, что византийско-московская церковь, согласно Соловьёву, есть «мёртвая церковь», лишь «казённое православие», находящееся в полной зависимости от государства, а потому не обладающая духовной свободой и не способная возглавить единую духовную власть на земле, он устремляет свой взгляд на Запад.³ Он не только мечтает о взаимосвязи и взаимодействии русского государства и католической церкви, но и возлагает свои надежды на то, что папа римский возьмет на себя роль духовного предводителя в отношении правительства России.

Подобная идея была воспринята с недоумением и неприязнью как российской общественностью, так и православной церковью, и отвергнута. Славянофилы, посчитав его за предателя национальных интересов, исключили из своих рядов и причислили к лагерю западников.

Другой весьма спорной идеей философа была идея объединения церквей. В молодые годы он увлёкся возможностью создания единой вселенской религии, которая, по его мысли, должна была бы объединить в себе все существующие конкретные религии мира. В более зрелом возрасте он будет стараться объединить три христианские концессии под эгидой папы римского.

Для осуществления этих своих идей Владимир Соловьёв предпринял попытку связаться с представителями католической церкви, «завёл дружбу с целым рядом католических деятелей», и даже в сентябре 1886 г. посетил в Загребе епископа И. Г. Штроссмайера, который тоже был восторженным сторонником объединения церквей. А.Ф.Лосев замечает, что, благодаря ста-

¹ Теократия, букв.— боговластие, (греч. θεοκρατία, θεός — бог и κράτος — власть) // Философская энциклопедия. М., «Советская Энциклопедия», 1970. Т. 5. С. 199. Ст. Теократия.

² Соловьёв В. С. Сочинения в 2 т. Т.1. М.,1988. С.589.

³ Лосев А.Ф. Творческий путь Владимира Соловьёва. //Соловьёв В. С.Сочинения в 2 т. Т.1. М.,1988. С.16-17.

раниям этого пожилого епископа Соловьёва ждали в Ватикане с дружественным визитом. Но по каким-то причинам эта поездка так и не состоялась¹.

«Реализация божественного начала в действительности», согласно русскому мыслителю, есть задача мысли созидающей (или творчества). Вся природа, все элементы эмпирической реальности должны быть организованы и подчиняться духовному началу. В этом заключается главная задача теургии.

Свободная теургия или *цельное творчество* – это созидательный мировой процесс, который охватывает собой всё мироздание, «свободное, общечеловеческое творчество, в котором свои высшие идеалы человечество осуществляет в материальной действительности, в природе»². Под свободной теургией здесь подразумевается и искусство в самом широком понимании этого слова. В искусстве заключён колоссальный творческий потенциал человечества, который реализует себя в практической области, преображает и одухотворяет природное бытие. «Задача искусства в полноте своей, как свободной теургии, состоит ... в том, чтобы пересоздать существующую действительность, на место данных внешних отношений между божественным, человеческим и природным элементами установить в общем и частностях, во всем и каждом, внутренние, органические отношения этих трех начал»³.

Согласно Владимиру Соловьёву, из трёх общих сфер «нормального человеческого Бытия» свободная теургия и свободная теократия не связаны и никаким образом не зависимы от воли или деятельности какого-то отдельного лица. «Только в одной сфере - свободной теософии или цельного знания — отдельный человек является настоящим субъектом и деятелем, и здесь личное сознание идеи есть уже начало ее осуществления»⁴. Труд в этой сфере, таким образом, становится возможностью и даже обязанностью для каждого человека, осознающего свою причастность к общему делу.

Свободная теософия в философии Соловьёва – это учение об Истине, олицетворяющей собой «цельное знание», объединившее в себе естествен-

¹ Лосев А.Ф. Творческий путь Владимира Соловьёва. ... С.18.

² Соловьёв В. С. Сочинения в 2 т. Т.1. М., 1988. С.10.

³ Соловьёв В. С. Сочинения в 2 т. Т.1., С. 744.

⁴ Соловьёв В. С. Сочинения в 2 т. Т.2. М., 1988. С. 177-178.

нонаучные достижения человечества, философские изыскания и религиозное откровение. Содержанием свободной теософии и целью её деятельности является Истина. В таком случае, учение о свободной теософии как учение о познании истины выступает как гносеологический аспект концепции «положительного всеединства».

Вл. Соловьёв как необходимые признаки истины предположил её безусловную реальность и безусловную рациональность. Всё знание, которым обладает человечество, независимо от характера содержащихся знаний на самом деле имеет своим источником Бога. «Этого безусловного характера истины мы не находим ни в отвлеченно-эмпирическом, ни в отвлеченно-рациональном познании, ни в отвлеченной науке, ни в отвлеченной философии; первая дает нам только относительную реальность, вторая — только относительную разумность».¹ Но для свободного и сознательного осуществления божественного начала в практике необходимо убеждение в его безусловной истине.

Человек стремится к познанию мира, но человеческие знания разрознены. Мы привыкли различать естественнонаучные знания, философские познания и религиозные истины. Для обыденного взгляда эти виды знаний не просто самостоятельны, но и противостоят друг другу. Но философ отмечает, что ни один из них сам по себе не может претендовать на истинность.

Мудрость заключается в объединении знаний, их взаимодействии и взаимодополнении. Любой предмет исследования, согласно Соловьёву, может быть рассмотрен и с точки зрения науки, и философии, и с религиозной точки зрения. Без поддержки опыта философские знания остаются бесплодными и умозрительными, а знания естественных наук должны быть рационально обработаны и осмыслены. Но особую роль и в этом триединстве Вл. Соловьёв отводит религии.

¹ Соловьёв В. С. Сочинения в 2 т. Т.1. М., 1988, С. 589.

Кроме перечисленных видов знаний самоценным является личный мистический опыт. Подобные прозрения и откровения помогают человеку *непосредственно* соприкоснуться с Истиной, с Мудростью как таковой. В результате он начинает осознавать ограниченность разрозненных знаний. А потому все, с чем он сталкивался в своих духовных поисках: естествознание, философия, религия и даже мистика – он стремился объединить в своем учении в единое целое.

Таким образом, центральной идеей творчества В. С. Соловьёва была идея всеединства. Она является стержневой, определяющей для всей философии мыслителя. Полнота «положительного всеединства» достижима только в Абсолюте. Основанием, «материнским лоном» всеединства является мировая душа. Осуществление его падает на долю Богочеловечества – истинного человечества, то есть Софии. Оно связано с собиранием (соборности) в Боге всего множества индивидуальных сознательных единиц бытия в трояственном процессе – теургии, теософии и теократии.

Значительным вкладом в развитие философской мысли, на наш взгляд, является своеобразная «реабилитация» философом материи, «восстановление её прав» в мировом богокосмическом процессе и придание ей статуса божественности. Традиционно философскую систему считают идеалистической, но, как раз в силу вышеизложенного, отнести его философию к «идеалистическому лагерю» сложно. Соловьёва называют русским религиозным мыслителем, но проблематика его философии выходит за рамки религиозной мысли в собственном смысле слова. И, несмотря на то, что основные идеи Соловьёва базировались на идеях христианства, слишком уж сложными были взаимоотношения философа и церкви, как православной, так католической.

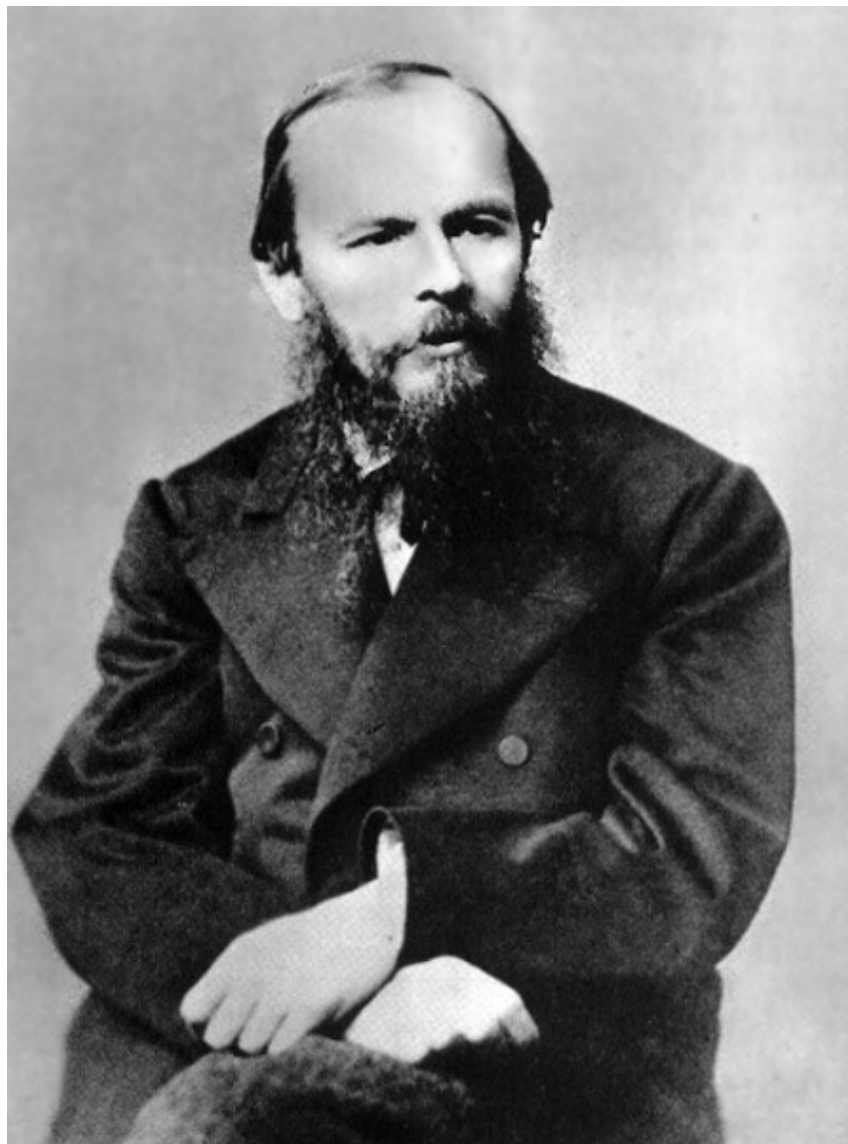
Несмотря на элементы эклектицизма, его учение представляет собой целостную систему. Именно из-за того, что учение всеединства вбирает в себя все возможные крайности, объединяет самые разнообразные учения и проявления жизни, отнести его философию к какому-то определённом направлению, на наш взгляд, весьма проблематично.

В целом учения и труды Владимира Сергеевича Соловьёва подняли русскую философию на значительный уровень в сравнении с её предшествующим состоянием; были критически усвоены достижения западноевропейской философии, «пропущены» через национальное самосознание, сформированы проблематика и основные направления русской философии. Многие учения Владимира Соловьёва получили своё развитие в трудах П.Флоренского, С.Булгакова, Н.Бердяева, Л. Шестова и многих других.

Литература:

1. Асмус В.Ф. Владимир Сергеевич Соловьёв. //Соловьёв В. С.Сочинения в 2 т. Т.1. Философская публицистика. М.: Правда, 1989.
2. Блок А.М. В.С. Соловьёв: «Благо через истину к красоте». //Философия. Культура. Медицина. Теория и история. Лекции по философии и культурологии. М., 2009.
3. Гайденко П.П. Об авторе и его герое. //Соловьёв С.М. Владимир Соловьёв. Жизнь и творческая эволюция. М.: Республика, 1997.
4. Гулыга А.В. Философия любви. //Соловьёв В. С. Сочинения в 2 т. Т.1. М.: Мысль, 1988.
5. Козырев А.П. Парадоксы незавершенного трактата. //Логос № 2, 1991, С. 152-170.
6. Лосев А.Ф. Творческий путь Владимира Соловьёва. //Соловьёв В. С. Сочинения в 2 т. Т.1. М.: Мысль, 1988.
7. Майоров Г.Г. Роль Софии-Мудрости в истории происхождения философии. //Логос № 2, 1991, С. 139-151.
8. Минц З. Владимир Соловьёв //Соловьёв В.С. Стихотворения и шуточные пьесы. Ленинград, 1974.
9. Мотрошилова Н.В. Владимир. Соловьёв. //История философии: Запад-Россия-Восток. М., 1996.
10. Соловьёв В.С. Избранное. СПб, 1998.
11. Соловьёв В. С.Сочинения в 2 –х тт. М.: Мысль, 1988.
12. Соловьёв В. С. Сочинения в 2 т. Т.2. Чтения о богочеловечестве. Философская публицистика. М.: Правда, 1989.
13. Соловьёв В.С. София. //Логос, № 4,1993. С. 274-296; Логос, № 2, 1991. С. 171-198; Логос № 7, 1996. С. 145-167.
14. Соловьёв С.М. Владимир Соловьёв. Жизнь и творческая эволюция. М.: Республика, 1997.

Достоевский и проблема свободы



Жизнь Фёдора Михайловича Достоевского (1821-1881 гг.) драматична. Он многое пережил: потери близких, хроническую болезнь, ссылку, взлёты и падения, прижизненную славу. По окончании Петербургского главного инженерного училища он рано занялся литературной деятельностью. Уже его повесть «Бедные люди», вышедшая в свет в 1846 году, была отмечена

Б.Г.Белинским и сделала его известным в русской общественности. В Петербурге и в Москве сразу заговорили о появлении нового яркого дарования.

В 1847 году он занялся политикой. Это было время споров западников и славянофилов о путях развития России. Достоевский примкнул к радикально настроенному кружку петрашевцев, сторонников идей теоретического социализма в духе Ш.Фурье. В это время в правительстве преобладали охранительные тенденции, всякое инакомыслие преследовалось. В 1849 году участники кружка и в том числе Достоевский были арестованы. Он пережил «опыт конца» на эшафоте, приговор в последнюю минуту был заменён 4-х-летней каторгой, сослан на поселение в Омск, служил в армии рядовым. Тяжёлые условия в ссылке усилили склонность к эпилептическим припадкам, которым он был подвержен с юных лет. Всё это заняло 10 лет его жизни. Можно представить, какое впечатление тяжёлые потрясения произвели на его нервную, утончённую натуру!

Лишь в 1859 году Фёдор Михайлович получил разрешение поселиться в Твери, затем в Петербурге. Послесибирский период был самым плодотворным для его творчества. Вышли главные его романы: «Преступление и наказание» (1866г.), «Идиот» (1870 г.), «Братья Карамазовы» (1879-1880 гг.). В это время были написаны «Бесы» и другие работы. Вообще время творчества Достоевского – яркий период золотого века русской культуры, литературы и искусства, а для философии – время становления русской религиозной философии, обдумывания «русской идеи», теории всеединства В.С.Соловьёва, определения основных течений русской философии конца XIX – первой половины XX века.

В послесибирский период у Достоевского серьёзный пересмотр основных идейных установок. Он обращается к «почвенничеству», к поискам «народного корня», хочет для себя понять особенности русской души, размышляет над тем, что «русские люди – широкие люди» (как говорит один из его персонажей Свидригайлов: в западные мерки русский человек не укладывается, он не удовлетворится мещанским уютом, если ему нужно «мысль

разрешить»). Как и Владимир Соловьёв, он размышляет над «русской идеей».

Всю жизнь Достоевский изучал философскую литературу. Особенно его интересовали Аристотель, Ф.Бэкон, Декарт, Кант, Гегель. В романах и повестях он ставит и стремится разрешить мировоззренческие проблемы; достаточно чётко прослеживается эволюция от традиционного для русской литературы гуманного, сострадательного отношения к «маленькому человеку» типа Макара Девушкина и до высоких философских обобщений романов последнего периода. В романе «Идиот» - идеальный человек в мире отчуждённых отношений и красота, прекрасное как гармония и как благо для человека и общества. В «Преступлении и наказании» даётся своё, оригинальное понимание того, может ли сильная личность стать по ту сторону отношения к праву и морали. В последнем большом романе «Братья Карамазовы» - исследование сложности и противоречивости семейных чувств и внутрисемейных отношений, роли бессознательного, которое может выйти из-под контроля и проявиться в критических обстоятельствах, и главное – проблема свободы.

Он принимал активное участие в осмыслении главных философских и социологических проблем своего времени, оказал большое влияние на русскую религиозную философию, особенно на В.С.Соловьёва, Н.А.Бердяева, Л.И.Шестова, С.Л.Франка. В романах изложена его христианская антропология, этика, его религиозные размышления.

Достоевский не создаёт философской системы подобной кантовской или гегелевской, ибо он всё-таки не философ, а художник-философ. И в то же время он вносит весьма высокий вклад как в философскую теорию, так и в развитие диалектического метода. Более того, им намечены пути решения важнейших философских проблем разных школ внутри традиции антицинизма от Ницше до экзистенциализма, начиная с конца XIX века до наших дней.

Для русской философии это прежде всего проблема всеединства В.С.Соловьёва (этическая и эстетическая сторона), а также «русская идея»

(что так актуально на сегодняшний день), отличия личности от неличности (в персонализме Л.И.Шестова и Н.А.Бердяева).

До Ф.Ницше он всесторонне продумывал отношение сильной личности к морали и праву.

Главное для него – понять смысл человеческого существования. Поэтому во всех романах и повестях в центре события – свобода человека, причём, ему интересен каждый персонаж, как он может и как он осуществляет свою свободу. Уже в XX веке проблема свободы получила особое развитие в неофрейдизме у К.-Г.Юнга и Э. Фромма.

На сегодняшний день большинство исследователей определяют его мировоззрение как философствование экзистенциального типа, т.е. как «философию человеческого существования».

М.М.Бахтин в своей известной книге «Проблемы поэтики Достоевского» (здесь проводится, может быть, самое глубокое изучение творчества Достоевского) исследовал внутреннюю форму диалога культурных миров в полифонии Достоевского. В основе этой полифонии – сократовский принцип иронии. И сократовский диалог у него выступает как форма изложения философских идей.

Всё творчество Достоевского, прежде всего, антидогматично. Он неоднократно писал, что человеческая натура сложная и противоречивая: «Сложен всякий человек и глубок как море, особо современный нервный человек».¹

Как писатель, мыслитель и художник он оказал огромное воздействие на литературу, эстетику и философию.

Мысль о силе эстетического у Достоевского – одна из центральных. Обращение к действительности с позиций эстетического есть синтез научного и нравственного подходов. Мысли о силе красоты, её влияние на душу человека особенно впечатляюще выступают в романе «Идиот». По поводу красоты Настасьи Филипповны и тех чувств, которые она вызывает (потребительские у Тоцкого и его компании, собственно эстетические и платоническая любовь

у Мышкина, страсть Рогожина, которая её и погубила). С самого начала в романе ощущается трагический настрой по отношению к этой красоте, к этой женщине с надломленной душой, проводится мысль, что красота нуждается в защите, ее нужно охранять. Красота есть гармония, то, к чему человек и человечество стремятся. Достоевский задает вопрос, кто измерил влияние на человечество «Илиады»? Никто. А вдруг, - говорит он, - «Илиада» - то полезнее зовущих к активности произведений, причем полезнее и теперь во время переломное. Вдруг своей гармонией она окажет влияние на чье-то незаурядную душу, а душа эта отзовется действиями, общественно весьма значимыми»¹. Действие красоты трудно измерить, чаще всего она вообще не поддается измерению. Безобразная, лишенная красоты действительность превращает жизнь человека в суету.

Прекрасное, по Достоевскому, не может быть ложным или безнравственным. В этом плане широко известный тезис, высказанный князем Мышкиным, согласно которому «красота мир спасет», означает, что мир может быть спасен истиной и добром, составляющими в совокупности прекрасное как синтез личности во всех ее аспектах.

За несколько лет до выхода в свет работы Ницше «Так говорил Заратустра» Достоевский написал роман «Преступление и наказание», где поставил вопрос: Может ли стать выше права и морали сильная личность? Надо сказать, что классическая литература XIX века в той или иной форме показывает влияние наполеоновской легенды на молодых людей нескольких поколений. Это и Жюльен Сорель у Стендаля («Красное и черное»), Эжен Растиньяк у Бальзака («Отец Горио») и др. Нашло это отражение и в русской классической литературе. Но именно в этом романе Достоевского на примере уголовной истории об убийстве старухи-процентщицы и ее сестры Лизаветы, ставшей невольным свидетелем преступления, тщательно прослеживаются тайные мотивы, приведшие Раскольникова к убийству, его состояние после преступления, явка с повинной и жизнь на каторге.

¹ Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч. Т.9. С.75-76

Раскольников колеблется до самого события (идти на преступление или нет) и после него (приходить с повинной или нет). Его сбивает с толку мысль о сильных людях: «Нет, те люди не так сделаны, настоящий властелин, которому все разрешается, громит Тулон, делает резню в Париже, забывает армию в Египте, тратит полмиллиона людей в Московском походе и отделяется каламбуром в Вильне; и ему же по смерти ставят кумиры, – а стало быть, и все разрешается. Нет, на таких людях, видимо, не тело, а бронза»¹. Он считает, что эти люди лишены человеческих слабостей, угрызений совести и он как бы завидует им. И в разговоре с Соней, который признается, что совершил преступление, видно, что он осознает волюнтаристские мотивы его: ... мне надо было узнать тогда, и поскорей узнать, вошь ли я как все или человек? Смогу ли я переступить или не смогу... Осмелюсь ли я нагнуться или нет? Тварь ли я дрожащая или право имею?»²

После совершения убийства состояние Раскольников представляет просто клиническую картину горячки, временного помешательства. Достоевский показывает, что в своем первом выходе на улицу, чтобы спрятать награбленное, Раскольников отчетливо осознает, что он стал по ту сторону, вне человеческого существования, стал вне закона и морали, почувствовал, что он – нелюдь: «Одно новое, непреодолимое ощущение овладевало им все более и более почти с каждой минутой: это какое-то бесконечное, почти физическое отвращение ко всему встречающемуся и окружающему, упорное, злобное, ненавистное. Ему гадки были все встречные, – гадки были их лица, походка, движения. Просто наплевал бы на кого-нибудь, укусил бы, кажется, если бы кто-нибудь с ним заговорил».³

Раскольников чувствует, что совершил преступление, гибнет нравственно. Постепенно пробуждается совесть, ощущение ответственности за содеянное. И под влиянием окружающих близких ему людей, он признается в совершенном преступлении и принимает наказание за убийство.

¹ Достоевский Ф.М. Романы. М., 2009. С.416

² Там же. С.610.

³ Там же. С. 437.

Достоевский абсолютно не принимает мысль о величии людей, совершающих преступления. Жестокость, человеконенавистничество – признак не величия, а низости.

Интересно, что Ницше при чтении Достоевского писал о том, с какой глубиной и силой его излюбленные идеи были исследованы раньше него Достоевским – «признаны во всех возможных исходных крупницах правды, но тут же и опровергнуты».¹

Изучение трудов Достоевского поражает глубиной проникновения в психологию человека, которая не сводится только к сознанию, она шире сознания. Сложность человека – в факторах, его формирующих (биологическое и социальное), в структуре психики (сознательное и бессознательное), в его нравственности (добро и зло). Можно сказать, что хорошо зная социальную составляющую человеческого бытия, он все-таки основное внимание уделяет своей натуре, инстинктам, бессознательному. В психике биологическое – глубинное, и Достоевский умел его видеть и показывать во всей противоречивости.

Последняя глава романа «Братья Карамазовы» называется «Судебная ошибка»: неправильно несправедливо осудили на 20 лет каторги Митю Карамазова за убийство отца – за преступление, которого он не совершал. Убил Смердяков, внебрачный сын Федора Павловича Карамазова, перед судом покончивший с собой. Доказать что-либо было трудно. Все решило второе выступление на суде бывшей невесты Мити – Катерины Ивановны: у нее было письмо, написанное Митей в пьяном виде с предположением, что он мог бы убить отца (чего он не сделал). Это-то письмо при своем втором выступлении на суде в истеричном состоянии Катерина Ивановна и предъявила суду. Ею двигала месть, крайнее раздражение, ревность к сопернице Грушеньке, впечатление от выступления Ивана Карамазова и т.д. То есть в этой сцене на поверхность как бы выходит стихия бессознательного. Тут видно и столь важное, впоследствии для экзистенциализма, понятие пограничной ситуации:

¹ Палиевский П.В. Русские классики. М., 1987. С.181.

«О, разумеется, так говорить и так признаваться можно только какой-нибудь раз в жизни – в предсмертную минуту, например, всходя на эшафот»¹. И автор тонко замечает, что даже судьям было стыдно за нее: «Им всем, может быть, было стыдно так пользоваться ее исступлением и выслушивать такие признания... а показания все-таки вытянули то обезумевшей женщины в истерике»².

Бессознательное у героев проявляется через чувство неопределенной тоски, так часто владеющей персонажами Достоевского. Кроме того, еще и через страх, боязнь чего-то, смутно ощущаемую в глубине души.

Большое значение Достоевский придает интуиции в понимании человека. Так, в «Преступлении и наказании» следователь Порфирий Петрович показывает себя глубоким психологом. Он, не имея улик, находит убийцу, опираясь только на наблюдение за его натурой, за бессознательным. Всякая попытка Раскольникова скрыть преступление от этого следователя, оборачивается неудачей. Вот он, придя со своим другом Разумихиным к следователю, пытается скрыть свою тревогу за беззаботным смехом - и тем выдает себя. Все три разговора следователя с преступником – пример того, как один человек, умудренный жизнью, может проникнуть в душу другого.

Интуитивное восприятие в этом романе – самое безошибочное. Не говоря ни слова, Раскольников и его друг Разумихин смотрят в глаза друг другу – и Разумихину становится ясно, что Раскольников совершил преступление: «В коридоре было темно; они стояли возле лампы. Минуту они смотрели друг на друга молча. Горевший и пристальный взгляд Раскольникова как будто усиливался с каждым мгновением, проницал в его душу, в сознание. Вдруг Разумихин вздрогнул. Что-то странное будто прошло между ними. Какая-то идея проскользнула, как будто намек; что-то ужасное, безобразное и вдруг понятное с обеих сторон. Разумихин побледнел как мертвец. Понимаешь теперь!... – сказал вдруг Раскольников с болезненно искривившимся лицом»³.

¹ Достоевский Ф.М. Романы. М., 2009. С.1141.

² Там же.

³ Там же. С. 550.

Часто повторяющаяся в романах «абсурдность» поведения связана с выражением общей сложности, так же как и всевозможные неожиданности, скандалы.

Часто бессознательное проявляется через сны. Впоследствии Фрейд назовет сны *Via Regia* бессознательного. В снах предстает нечто еще не оформленное на уровне сознания, но уже существующее в бессознательном. Сны раскрывают человеку то, чего он еще не знает о себе, иногда он может видеть во сне будущее. Достоевский говорит о снах: «В болезненном состоянии сны часто отличаются необыкновенной выпуклостью, яркостью и чрезвычайным сходством с действительностью»¹.

Сны Раскольникова обладают социальной значимостью. Например, сон об избиваемой лошади, который он видит перед тем, как решится пойти на преступление. Он и воспринимает его как четко стоящую перед ним перспективу: быть лошадкой, которую бьют или стать Миколкой, который бьет. Именно так он воспринимает в это время суть общества и под влиянием так же и этого сна решается совершить убийство.

Можно вспомнить и сон Раскольникова на каторге о моровой язве, идущей из Азии в Европу. Подобный этому свой собственный сон описывает К. Г. Юнг уже в XX веке: этот сон оказывал давление на его психику предчувствием мировой войны.

Задолго до психоанализа Зигмунда Фрейда Достоевский показал такое явление как комплекс. Это прежде всего комплексы, связанные с бедностью, с унижением человеческого достоинства безысходностью жизни в нищете. Это и положение Сони Мармеладовой и ее близких людей: робость, неуверенность в себе, чувство вины и т.д. Это - Эдипов комплекс в романе «Братья Карамазовы»: амбивалентное отношение к отцу и соперничество в любви к Гришеньке у Мити Карамазова. Его отчаянные крики: «В крови моего отца я неповинен!» показывают ужас при одной мысли о таком деянии. Вся неприязнь к отцу разбивается об осознание того, что это его отец. И он действи-

¹ Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч. в 30-ти тт. Т.6. Л., 1974, С.45-46

тельно его не убивал. Сама допустимость мысли об убийстве отца доводит до белой горячки Ивана Карамазова. В этом романе представлены разные аспекты Эдипова комплекса.

У Зигмунда Фрейда есть интересная статья «Достоевский и отцеубийство», где этот роман анализируется через Эдипов комплекс и личность его автора исследуется в этом же ключе. Фрейд очень высоко оценивает Достоевского как писателя, как автора именно этого романа и Легенды Великом Инквизиторе: «Братья Карамазовы» - самый грандиозный роман из когда-либо написанных, а «Легенда о великом инквизиторе – одно из высших достижений мировой литературы, которое невозможно переоценить»¹.

Обратим внимание также на суждение Фрейда о Достоевском не только как о великом писателе, но и как о невротической личности. Нам представляется это важным, так как об этом существует много противоречивых суждений. По этому поводу Фрейд высказывается достаточно сдержанно: «Достоевский сам называл себя – и другие считали так же – эпилептиком из-за своих периодических тяжелых припадков. При таких обстоятельствах наиболее вероятно, что эта так называемая эпилепсия лишь симптом его невроза, который в этом случае нужно было бы классифицировать как истероэпилепсию, то есть как тяжелую истерию.

Полной ясности нельзя добиться по двум причинам: во-первых, потому что данные анамнеза о так называемой эпилепсии Достоевского недостаточны и ненадежны; во-вторых, потому, что нет ясного понимания болезненных состояний, связанных с эпилептоидными припадками»².

По поводу «Легенды о Великом Инквизиторе» Фрейд говорит: «К сожалению, психоанализ вынужден сложить оружие перед проблемой писательского мастерства»³.

Легенда о Великом Инквизиторе – как бы самостоятельное произведение, сочиненное Иваном Карамазовым и рассказанное им своему брату Але-

¹ Фрейд З. Художник и фантазирование. М., 1995. С.285.

² Там же. С.286.

³ Там же..

ше, т.е. произведение внутри романа. И здесь Иван, конечно, alter ego самого Достоевского, но в то же самое время в легенде ощущаются скепсис, ирония, которыми автор наделил своего героя. Легенда эта, бесспорно, отличается таинственностью и притягательностью, многие исследователи, особенно среди русских философов, ее анализировали, высказывали свои суждения. И по содержанию и по форме она предстает как пересечение диалогов: Инквизитора с заповедями Христа, Ивана с Алешей. Но и этим диалогичность не исчерпывается.

Авторы исследований обычно рассматривают Легенду как синтез философии человека у Достоевского, как своеобразную философию истории и как его теодицею, как высокий уровень его богоискательных и богоборческих размышлений, которые автор передает Ивану: «Я не Бога не признаю, а мира этого не признаю, где допускаются слезы невинных людей»¹. Легенда дополняется рассказом о жестокосердном помещике, на глазах у матери затравившем голодными псами ее маленького ребенка.

Но обратимся к самой легенде. Действие происходит в шестнадцатом столетии, в Испании, в Севилье, на городской площади, где накануне было массовое аутодафе, проведенное Великим Инквизитором.

И вот неожиданно на городскую площадь снизошел Христос: «Он появился тихо, незаметно, и вот все – странно это – узнают его»². Он молча проходит среди людей, все тянутся к нему, «целуют землю, по которой он вступает» и т.д. И в это время появляется со стражами Великий Инквизитор, девяностолетний суровый старик, называет Христа еретиком, приказывает взять его, народ в испуге склоняется перед Инквизитором, никто не попытался защитить Христа, и того отводят в тюрьму. Ночью в тюрьму приходит Инквизитор, и в своем монологе высказывает молча слушавшему его Христу заветные мысли о природе людей, об истории и т.д.

¹ Достоевский Ф.М. Романы. М., 2009. С.840.

² Там же. С.849.

Христос молчит, а Инквизитор полемизирует с самой сущностью учения Спасителя. Христос исходит из сложной природы человека, признает главным в человеке личность. Он очень высоко ставит человека, считая, что человек должен быть свободным, верить по своей свободной воле и свой жизненный путь определять и осуществлять самостоятельно. Эта мысль уже в XX веке получила развитие в теории неопрецидизма у Э. Фромма как дилемма: «иметь» или «быть». А в заповедях Христа это выражено в словах «Не хлебом единым жив человек», как учитель, считает автор, Христос больше всего заботился о свободе человека, о его духовности, о добровольном единении людей, не на принуждении основанном.

Инквизитор говорит, что когда-то для него самого были убедительны эти установки, но затем он ушел от Христа, ибо, по его мнению, свобода доступна многим, большинству она даже не нужна, они ее просто отталкивают от себя. У Эриха Фромма это стержневая идея в книге «Бегство от свободы».

Для доказательства своей правоты Инквизитор, вспоминая дьявола, искушавшего Христа в пустыни, ставит три вопроса: «Ибо в этих трех вопросах как бы совокуплена в одно целое вся дальнейшая история человечества и явлены три образа, в которых сойдутся все неразрешимые исторические противоречия человеческой природы на всей земле»¹.

Суть первого вопроса – «хлебы» и свобода. Что нужно прежде всего людям? Хлеб земной. По мнению Инквизитора, человек жив как раз хлебом и только, и ни о какой свободе и думать не хочет. Ради утоления жажды потребительской человек способен отдать все духовное, им пожертвовать. Таких, кто пойдет за Христом, очень мало – «тысячи, десятки тысяч». За хлебом же пойдут миллионы. Тех же, для кого важна духовность, можно не принимать в расчет.

¹ Достоевский Ф.М. Романы. М., 2009. С.851.

Кроме желания «иметь» человеку, как считает Инквизитор, человеку присуще желание перед кем-то преклоняться. Человек боится ответственности, хочет переложить ее на кого-то другого.

Второй вопрос это и есть – перед кем преклониться? Причем преклониться всем вместе перед каким-то авторитетом. Рассматривается тот эффект человеческой психики, который в XX веке получил название «конформное сознание». Большинство людей слабые. Они боятся свободы и ответственности, и сильные люди должны этим пользоваться «для блага самих слабых», которые будут сильным только благодарны. Они сами принесут им свою свободу и отдадут ее им в руки.

Освобождая человека от свободы, нужно опираться на три могучие силы: «Есть три силы, единственные три силы на земле, могущие навеки победить и пленить совесть этих слабосильных бунтовщиков, для их счастья, – эти силы: чудо, тайна, авторитет»¹. Люди не должны знать истинного смысла их существования, это должно быть тайной для них; они не должны надеяться на себя, должны верить в чудо, подчиняться авторитету. Но Христос не захотел воспользоваться этими тремя силами.

Третий вопрос – о потребности людей во всемирном объединении: «Приняв этот третий совет могучего духа, ты восполнил бы все, чего ищет человек на земле, то есть: перед кем преклониться, кому вручить совесть и каким образом соединиться наконец всем в бесспорный общий и согласный муравейник, ибо потребность всемирного соединения есть третье и последнее мучение людей, которое всегда человечество в целом своем стремилось устроиться непременно всемирно»². Для быстрого установления единения Христу предлагалось прибегнуть к силе – к мечу Кесаря... Но Христос отверг и это, не захотел установить единение силой.

Так же, как Христос отверг все искушение дьявола в пустыне, он не говоря ни слова, отверг все доводы инквизитора. Более того, он молча поцело-

¹ Достоевский Ф.М. Романы. М., 2009. С.853.

² Достоевский Ф.М. Романы. М., 2009. С.855.

вал инквизитора «в его бескровные девяностолетние уста» и тихо удалился. По-видимому, он сказал тем самым, что остался верен своим убеждениям и ему жаль заблудшего человека.

Л И Т Е Р А Т У Р А:

1. Бахтин М. М. Проблемы поэтики Достоевского. М.: Советская Россия, 1979.
2. Достоевский Ф. М. Романы. М.: ЭКСМО, 2009.
3. Кудрявцева Ю.Г. Три круга Достоевского. М.: Изд-во МГУ, 1979.
4. Палиевский П.В. Русские классики. М.: Художественная литература, 1987.
5. Новая философская энциклопедия. М.: Мысль, 2000, т.1, ст. Достоевский Ф. М.
6. Фрейд З. Достоевский и отцеубийство. // Художник и фантазирование, М.: Республика, 1995.
7. Фромм Э. Богатство от свободы. М.: Прогресс, 1990.
8. Фромм Э. Иметь или быть? М.: Прогресс, 1990.

Идейный контекст и эволюция миропонимания С.Н.Булгакова.



«Трудно найти человека, который, написав так много, столько глубокого и непреходящего, был вместе с тем в такой значительной степени не автором, а чем-то другим – тягловой силой духовной культуры».

/Роднянская И.Б./.

Высказанные С.Н. Булгаковым мысли значительно превзошли проблематику той эпохи, в которую они были высказаны (кон.ХІХ- нач.ХХ вв). В условиях углубляющегося кризиса российского общества закономерно обращение к собственному духовному наследию, замечательной частью которого является творчество С.Н. Булгакова. Мысль Булгакова стала отражением не только этого кризиса, но и его преодоления. Проблематика, связанная с религиозно-философским наследием С.Н. Булгакова, очень обширна. Булгаков – философ глубоко национальный, отразивший в своих работах многие проблемы, волновавшие современную ему русскую общественность. Он писал о судьбе России, о православии как духовном стержне русской культуры, о сущности и задачах русской интеллигенции. Его волновали вопросы, связанные с определением путей развития России, судеб российской государственности, с поиском духовных и общественных идеалов. Все эти вопросы стоят перед нами и сейчас.

Те философские проблемы, которые получили название «вечных», или проклятых вопросов, составляют сокровенный «жизненный нерв» булгаковского философствования. Эти вопросы - о Боге, о природе человеческого существа, о добре и зле, о смысле жизни и упорядоченности мирового процесса, а также, тесно связанная с ними, и находящая свое решение исключительно в их силовом поле, проблема совершенствования человека и общества – даны нам как предмет вечного искания, как загадка, которая, хотя и не допускает окончательного разрешения, однако, постоянно и настойчиво ставится нашему разуму. И каждый отдельный опыт их постановки и разрешения необычайно ценен и интересен. А потому, можно надеяться, что и философское наследие С.Н. Булгакова никогда не утратит своей актуальности.

Рассматривая идейную основу миропонимания Булгакова, отметим, что Сергею Николаевичу была характерна сдержанная и деловая манера философствования. Поэтому можно говорить о рационалистическом складе мышления, который, однако, соединялся с такими свойствами его интеллектуальной и эмоциональной организации, как пантеистические склонности и воин-

ствующая религиозность, влекущая за собой значительные элементы интуитивизма и иррационализма. Отметим так же, что при решении философских и историософских проблем Булгакову была присуща трагичность мироощущения, а также отношение к слову, как реальному носителю бытия.

Лев Зандер, ближайший друг и ученик С.Н. Булгакова, в двухтомном труде «Бог и мир» (1948 г.), выделяет личные и культурно-исторические факторы, влиявшие на его мышление. Рассмотрим их более подробно.

«Почвенность» его души властно звала его к конкретной и исторической реальности. «И потому: не отвлеченное мировоззрение, а духовная жизнь; не философская спекуляция, а действенная религия; не абстрактный идеализм, а живая вера; не религиозная установка, а непосредственное участие в жизни церкви; одним словом, не «идеализм», а православие, - вот итог этого пути, последним этапом коего было священство, - высшее и конкретнейшее осуществление его связи с предками, с родным народом, с его историей и судьбой»¹. Вспоминая значительно позже об атмосфере религиозной, патриархальной семьи и тихого глубинного русского городка о двух церквях, которая наложила отпечаток на его личность, Булгаков пишет: «Здесь я определился как русский»². В патриархальной семье в детях воспитывалось традиционное почитание, и возможно это и определило идею «сыновства», которая была доминирующей в размышлениях Булгакова о судьбах России. Последовательно трансформируясь на протяжении всей его жизни, эта идея не покидала Булгакова. Во многом именно идеей «сыновства» объясняются некоторые его пристрастия и симпатии, например, - утопический проект Н.Ф.Федорова³. В автобиографическом этюде «Моя родина» (1938), эта идея прозвучала мощным аккордом и осознана как возвращение к отчему дому, на родину. Можно сказать, что «сыновство» является чертой характера Булгакова сформированного в детстве, его «доминантой».

¹ Зандер Л.А. Бог и мир: Мирозерцания отца Сергия Булгакова. Париж: УМСА-Press, 1948. Т.1., с. 12.

² Булгаков С.Н. Автобиографические заметки: Посмертное издание. Париж: УМСА-Press, 1946, с. 15.

³ В «Философии общего дела» Н.Ф.Федорова представлен ряд таких глубоких философских идей, как «регуляция природы», мысли о космической взаимосвязи явлений, идеи патрофикации и построения психократического общества.

Другая особенность, связанная с почвенностью, - «эсхатологичность». Зандер выделяет «эсхатологию», как основную категорию мысли Булгакова, «как таинственную и волнующую мелодию, слышимую им и в экономике, и в философии, и в богословии»¹. Также Зандер, отмечает, что эсхатологизм нигде так не проявляется как в религиозной мысли отца Сергия. Он отвечает, той жажде современной души, которая не может удовлетвориться церковным позитивизмом и ищет себе ответа вне церкви; «знаменует собой возвращение в церковь всех человеческих чаяний, всей жажды и томления человеческого сердца, ищущего последних свершений; и вместе он является пробуждением в современной церковности мотивов первохристианства. Он есть жажда новых откровений; он есть стремление к той полноте осуществления, в отношении которой вся история церкви есть только начало и первый шаг в жизни будущего века»².

Третьим «личным» фактором, является необычайная способность Булгакова к философскому и богословскому синтезу. Зандер имеет ввиду, то «свойство ума, благодаря которому, преодолев те или иные точки зрения – он не отбрасывает их как изжитые и ненужные, но всегда стремится увидеть их частичную правду, выделить ее из окружающих заблуждений и включить в более высокий и полный синтез своей мысли»³. Все мыслители, с которыми он вступал в полемику, критиковал, возражал, никогда не оказывались просто отринутыми, забытыми. В каждом из них Булгаков находил крупицу правды, которая связывает их всех в цепь человеческой мудрости, делает их гражданами царства искания, созерцания любомудрия. В каждом из них жива жажда истины, но для того чтобы увидеть эту истину в их творениях и выделить ее, необходима глубокая укорененность в почве истории, вера в то, что жизнь человека есть не ряд недоразумений и ошибок, но полное трагических неудач стремление к единой и всеобъемлющей истине. Этот пафос имеет особое значение для его понимания Церкви и церковной истины, так как она

¹ Зандер Л.А. Бог и мир: Миросозерцания отца Сергия Булгакова. Париж: YMCA-Press, 1948. Т.1., с. 15

² Зандер Л.А. Бог и мир: Миросозерцания отца Сергия Булгакова. Париж: YMCA-Press, 1948. Т.1., с. 15-16.

³ Там же. С. 18

должна быть понимаема как высший синтез, включающий в себя добро, всю мудрость, всю красоту – все, чем прекрасна природа и богата человеческая история. Все научное и философское творчество С.Н.Булгакова, по мнению Зандера, есть, ни что, иное, как раскрытие истины в диалектических формах, как усмотрение печати творца, во всем многообразии его творения.

Еще одной чертой, повлиявшей на весь строй творчества Булгакова, является его чисто русское стремление доходить во всем до конца – как в жизни, так и в мысли. Он никогда не останавливался на полпути: поверив в молодости в экономический материализм и в религию прогресса, он отдался им всей душой. Разочаровавшись в марксизме, освободившись от «плена научности», с такой же силой отдается «мрачной герценовской резиньяции». Таким образом, вера далась нелегко: отец Сергей полностью испил чашу сомнений и душевной борьбы. Не только психологическое противление, просыпающееся к вере души, но и тяжелая работа ума: сначала в преодолении предрассудков и заблуждений, а затем – в осознании религии как высшей и абсолютной истины, в подчинении ей всех сфер знания и жизни. Эта черта отразилась и на всем творчестве о. Сергия. Она выражается не только в последовательности его мышления, доводящей все посылки до логического конца, но и в той бесстрашной свободе, в железной дисциплине, с которыми он подходит к исследованию всех философских и богословских проблем. Зандер отмечает, что научная добросовестность не позволяла Булгакову высказываться о чем бы то ни было, не ознакомившись с тем, как ставилась и решалась проблема до него¹.

Указанные выше отличительные черты духовного строя о. Сергия: почвенность, эсхатологичность, широта синтеза, стремление идти во всем до конца, придают ему облик чисто «русского мыслителя».

Но творчество мыслителя определяется не только его личными чертами, а также и условиями той эпохи и культуры, к которой он принадлежит. С.Н. Булгаков является типичным представителем и выразителем духовных

¹ Там же. С. 17.

исканий своего времени. Хотя этот путь характерен для многих, но у каждого из них он свой. Созвучность исканий и интересов эпохи, общность их языка, единство устремлений обосновано культурно-историческими факторами. Л.А. Зандер выделяет два фактора, влиявших на духовные искания мыслителя: во-первых, «общее движение мысли «от марксизма к идеализму и дальше к – Православию», и, во-вторых, «борьба и неизбежно связанное с нею подчинение влияниям немецкой культуры и науки, простиравших свою гегемонию на русское образованное общество».¹

Говоря о первом факторе, выделим общие, основные этапы пути, характерные для многих мыслителей современного Булгакову времени: - материалистическое мировоззрение, соединение его с революционно-социалистическим утопизмом; - его разрушение под влиянием философии – главным образом, гносеологии трансцендентального идеализма; - преодоление отвлеченного гносеологизма во имя онтологического реализма; - переход к религиозным проблемам и их философское истолкование; - Православие. Этому фактору в творчестве Булгакова, мы обязаны: экономическими темами; критической философией; преодолением неокантианства и стремлением религиозно обосновывать философское мировоззрение.

Второй объективный фактор, связанный со стилем эпохи – сложное отношение Булгакова к германской культуре. Духовная жизнь не может развиваться в стороне и независимо от Запада, но весь комплекс европейской культуры очень часто преломлялся через немецкое преломление. Отсюда и гегемония германского духа, которая чувствовалась в творчестве русских мыслителей, когда они ей подчинялись, или боролись.

Эти факторы, как личные, так и культурно-исторические, неоспоримо повлияли на мыслительный процесс С.Н. Булгакова.

Рассматривая процесс становления и формирования мировоззрения С.Н. Булгакова, кроме выше перечисленных факторов влиявших на его мировоззрение, необходимо отметить истоки влияния, под воздействием кото-

¹ Там же. С. 23.

рых была заложена «база» его взгляда на социальную жизнь. В основном эволюция мировоззрения Булгакова резюмируется формулой: от марксизма к идеализму и от него – к православной религиозности. Взгляды Булгакова формировались на протяжении этих периодов под влиянием: в первый – Маркса, во второй – Канта, в третий – Вл. Соловьева, Ф.М. Достоевского и круга русских идеалистических философов современников.

Идейная эволюция Булгакова шаг за шагом приближала его к богословию – к той сфере, в которой он реализовал себя наиболее полно как мыслитель и как личность. Тут и проявили себя в полной мере черты, выделенные Л.Зандером: необычайная склонность к философскому и богословскому синтезу и чисто русское стремление во всем идти до конца.

Как уже отмечалось, Сергей Николаевич был представителем русской религиозной философии. Свое окончательное завершение, его взгляды приобрели в эмиграции. Булгаков стал богословом, посвятив себя тому, что пытался сформулировать «позитивный» ответ на потребность модернизации и философского обоснования религиозного мировоззрения, метафизика «всеединства» которого должна была довести до конца изначальные тенденции «нового религиозного сознания».

Булгаков принадлежал к той волне богоискателей, которые более систематично и прилежно усваивали религиозно-философские идеи Вл. Соловьева, Ф.М. Достоевского, старших славянофилов. Он принял соловьевскую идею богочеловечества, согласно которой процесс взаимодействия между Богом и человеком составляет сущность истории. От Вл. Соловьева, почвенников и славянофилов был унаследован, постоянно присутствующий в работах, мессианизм и национализм. Но прежде чем обратиться к идеям Соловьева и к религиозно-идеалистическому наследию прошлого, им была пройдена определенная философская школа, главным образом неокантианская. В работах Булгакова мы видим, что помимо тесной связи с прежними религиозно-идеалистическими течениями, интенсивного общения с современными отечественными школами идеализма, он опирается на достижения

многовековой идеалистической традиции европейской мысли, используя идеи Платона и патристики, немецкого классического идеализма, Шопенгауэра, Ницше, Джемса, неокантианства. То, что Булгаков был очень хорошо знаком с учениями многих философов, говорят его многочисленные ссылки и обращения к их учениям в различных работах. Например, рассуждая о человеке и его влиянии на макрокосм в «Философии хозяйства», Булгаков дает определение, что «человек есть микрокосм», и ему принадлежит центральная, «единящая роль в макрокосме». «Человек представляет собой как бы «стянутую вселенную», а космос – потенциальное тело человека»¹. Возможность постепенного овладения природой в научном знании и хозяйственном воздействии основана, именно на этой связи. Поэтому понятие «трансцендентального субъекта хозяйства», есть «лишь особое, приуроченное к проблеме экономизма, выражение той идеи, которая с древности известна философии: это не что иное, как мировая душа Платона и Плотина, Бёме и Шеллинга, Баадера и Вл. Соловьева»². Здесь Булгаков говорит, скорее всего, не о трансцендентальном понимании мира, а о реализме, даже эмпиризме.

В трудах Булгакова мы находим отражение всех самых острых дискуссий современной ему эпохи. Ему был присущ огромный темперамент гражданского деятеля, социального диагноста и полемиста, ярко выражавшего в публицистике волнующие всех его современников проблемы. Уже в самых первых работах они находятся в центре: проблема закономерностей развития общества и его целей в историческом процессе и, проблема человека, поставленная и решаемая в духе христианской антропологии. Эти проблемы рассматриваются им во взаимосвязи, они отражаются друг в друге, то, что является главной чертой его раннего творчества. В судьбе Булгакова отразилась бурная, противоречивая и трагическая эпоха рубежа веков, который обозначил собой переход от мечтаний о социальной справедливости к опытам насильственного ее воплощения. Что же случилось с потомственным свя-

¹ Булгаков С.Н. Философия хозяйства. // Соч. в двух томах. Т.1. М.: Наука. 1993, С.303

² Булгаков С.Н. Философия хозяйства. // Соч. в двух томах. Т.1. М.: Наука. 1993, С.303

щеннослужителем, почему произошел этот поворот с пути предназначенным ему судьбой? Что же повлияло на обращение Булгакова к «легальному марксизму»?

По мнению Булгакова, марксизм был для общественного сознания шагом вперед, выходом «из томительного удушья 80-х годов». Кроме того, в России он не только и не столько служил научной доктриной, сколько «утолял религиозную жажду абсолютного». И, как отмечает С.С. Хоружий: «по той немислимой логике русских радикалов, алогизм которой афористически выразил Вл. Соловьев: «Человек произошел от обезьяны – и потому должен полагать душу свою за братьев своих»...»¹.

В работах, написанных во второй половине 90-х годов, Булгаков выступает как знаток и, в основном как некритический последователь учения марксизма в экономических и социальных вопросах. В этом нет ничего необычного, так как в соответствии с духом времени новое поколение мыслителей в понимании общества верило в необходимость и возможность разрешения общественных проблем строго научным образом. В статьях «О закономерности социальных явлений» (1896), «О рынках при капиталистическом производстве» (1897)², «Закон причинности и свобода человеческих действий» (1897), «Хозяйство и право» (1898), Булгаков защищает позиции марксизма. Эти статьи потом вошли в сборник «От марксизма к идеализму», изданный в 1902 году, и их «отличало стремление Булгакова быть, если можно так сказать, больше марксистом, чем сам Маркс»³. В сборнике Булгаковым выражена метаморфоза его мировоззренческих взглядов. Он, как и многие представители русской интеллигенции, был очарован марксизмом, так как марксистское учение пыталось точно объяснить причины несовершенства

¹ Хоружий С.С. София – Космос – Материя: устои философской мысли отца Сергея Булгакова. // С.Н.Булгаков: pro et contra. Антология в 2-х томах. Т.1. С.-П.: РХГИ, 2003, С. 819

² Эта работа была полностью построена на цитатах Маркса, но в то же время в ней использовались выводы Туган-Барановского (Булгаков примерял свое некритическое отношение к учению Маркса с критическим отношением Туган-Барановского). В.И.Ленин заметил по поводу этой работы: «Книжечка Булгакова недурна». В качестве многообещающего ученого приветствуют Булгакова Г.В.Плеханов, Адлер, Бебель, Каутский.

³ Смирнов И.П. «От марксизма к идеализму»: М.И.Туган-Барановский, С.Н.Булгаков, Н.А. Бердяев. С.57.

человека и общества, указать средства, которые могут спасти и искоренить несправедливость, построить общество всеобщего благоденствия. Принимая, как нечто абсолютное и экономические, и философские концепции Маркса, Булгаков старается быть максимально последовательным, доводить любые идеи марксизма до их логического конца. Сергей Николаевич объясняет причину своего перехода к идеализму и вообще всю свою «умственную эволюцию» поисками того фундамента, на котором можно было бы утвердить и обосновать свои постоянные идеалы. Философское наследие Вл. Соловьева, его философская система «положительного всеединства» и явилась для Булгакова этим надлежащим фундаментом¹. Современное сознание, по оценке Булгакова, более всего нуждается в положительном всеединстве, что и составляет основное начало всей философии Вл. Соловьева, которая дает целостное и последовательно развитое христианское мирозерцание.

Марксистские убеждения были глубоки и серьезны. И даже позже он признавал за ранним периодом марксистского движения немаловажные достоинства. Булгаков не прекращал отстаивать в социальной сфере те же ценности и приоритеты, что и в «марксистский» период творчества, дав им иное, идеалистическое или религиозное обоснование. Первые работы Булгакова были серьезным вкладом в марксистскую ученость, который замечен был и в Европе. Именно кризис во всех сферах жизни российского общества привел его к марксизму. Проблемы человека, общественной справедливости, этических абсолютов составляли сферу интересов Булгакова всегда. И в этот период своего увлечения марксизмом им ставятся вопросы, которые будут волновать его всегда: «Что значит человек? Откуда он пришел? Куда уходит? Кто живет там вверху над золотыми звездами?» И ему становится ясно, что «вопрос о социальном идеале, прогрессе и о социальных обязанностях не

¹ Об этом говорят статьи «Что дает современному сознанию философия Вл. Соловьева?», «Основные проблемы теории прогресса» и др.

может быть даже построен вне таких вопросов, и, наоборот, в разрешении последних сам собою разрешается и первый»¹.

В своем повороте к идеализму, Булгаков сам указывает на два главных фактора: во-первых, его марксистские позиции неожиданно оказываются подорванными изнутри, в результате его собственных исследований (обнаруживает непреодолимые недостатки марксистского подхода к аграрному вопросу); во-вторых, - критика метода и философских оснований марксизма с позиций гносеологии Канта. А также то, что в те же годы Булгакова начинают все более привлекать идеи и темы русской мысли, творчество Ф.М. Достоевского и Вл. Соловьева.

Впервые Булгаков, обращается под критическим углом зрения к рассмотрению марксистской политэкономии и социальному учению в заграничной поездке в Германию (1898), результатом которой стал двухтомный труд «Капитализм и земледелие» (1900). Исследуя капиталистические отношения в сельском хозяйстве, приходит к мысли о неприемлемости некоторых утверждений марксизма. Именно в Европе в нем все сильнее стал звучать голос религиозной веры. Этот внутренне неизбежный для мыслителя процесс ускорило его увлечение немецкой классической философией (Шеллинг, Фихте, Кант, Гартман), а также полное разочарование в западноевропейской цивилизации, представлявшей ему раньше действительным идеалом культуры.²

Но даже в период марксистской ортодоксальности, мировоззрение Булгакова содержало элементы, которые говорили о его самобытном философском характере, что делало Сергея Николаевича совершенно необычным представителем марксистской школы. Это выражалось в неудовлетворенности представлением о человеке, которое господствовало в марксизме, который понимал отдельную личность как «совокупность общественных отноше-

¹ Булгаков С.Н. О закономерности социальных явлений. // Труды по социологии и теологии. Т.1. От марксизма к идеализму: Сборник статей (1896-1903). М.: Наука, 1997. С. 15.

² В Дрезденской галерее происходит встреча с Сикстинской Мадонной, которая возродила в душе религиозные переживания, хотя в то время этот духовный сдвиг не был вполне осознан.

ний», что лишало ее религиозной глубины, делало человека и общество «прозрачным» и научно постижимым. Исходным постулатом, делающим осмысленными все наши мировоззренческие поиски, для Булгакова было наличие в человеке неразрешимой тайны, присутствие в каждой личности бесконечной иррациональной глубины, которая не поддается окончательному постижению.

Оживление интереса к религиозно-философскому наследию Вл. Соловьева, можно назвать «возвращением на духовную Родину», также этому интересу способствовало влияние круга общения в Киеве (Е.Н.Трубецкой). Работы Булгакова, опубликованные в 1902 году¹, темы этих работ, их герои – надолго определили область его интересов. Как бы «перепробовав все оттенки критицизма», отмечает В.Н.Акулинин, его философский вектор направлялся от Рилля до Вильдельбанда, «двигаясь «за Канта» - через Фихте, Шеллинга, Гегеля, Гартмана – к Соловьеву, система которого предстала перед ним как последнее слово философского развития, общественно-религиозный же – задала герценовская идея «русского общинного социализма». И сам он свидетельствует об этом: «Со всепобеждающей силой внутреннего переживания значение религии на русской почве было показано Достоевским; с мощью логической аргументации, опирающейся на философию идеализма, В.С. Соловьевым. Можно поэтому сказать, что Герцен, хотя и кружным путем, более отрицательным, чем положительным, ведет к ... Достоевскому и Соловьеву»².

Булгаков не был субъективистом в философии, чему способствовала его склонность к объективному идеализму и нелюбовь к религиозно-философскому декадансу, индивидуализму и психологизму. Для всей его системы был характерен общий имперсоналистический, трагический, суровый и аскетический дух. Булгаковская гносеология и методология – сложное син-

¹ «Иван Карамазов» (в романе Достоевского «Братья Карамазовы») как философский тип», «Душевная драма Герцена», «Васнецов, Достоевский, Вл.Соловьев, Толстой: Параллели, », «Основные проблемы теории прогресса».

² Акулинин В.Н. С.Н.Булгаков: Вехи жизни и творчества. // Христианский социализм (С.Н. Булгаков): Споры о судьбах России. Новосибирск: Наука, 1991. С.10.

критическое образование, которому присущи принципы антиномизма, интуитивизма и гносеологического онтологизма платоновского типа. Также Булгакову свойственны попытки использовать принципы кантовского трансцендентализма в обосновании своеобразной гносеологии религии. Уже во введении к «Свету Невечернему» была сделана попытка осуществить критику (в кантовском смысле) категорий, границ, возможностей и самого смысла религиозного сознания как трансцендентального явления с тем, чтобы расчистить дорогу для вероучения. Именно кантовский априоризм был взят за отправную точку построения религиозно философской системы.

Увлечение марксизмом, конечно, является наиболее сильным, но, тем не менее, работы марксизма будут по-прежнему Кантом, Фейербахом. В.В.Зеньковский отмечает, что Булгаков уже в ранние годы стал с вниманием изучать философию и примкнул к критическому рационализму Канта. «Должен сознаться, - писал Булгаков в предисловии к книге «От марксизма к идеализму», - что Кант всегда был для меня несомненно Маркса, и я считал необходимым верить Маркса Кантом, а не наоборот»¹. Уже в первой философской статье Булгакова «О закономерности социальных явлений» материалистическая диалектика оказывается отброшенной, а ее место занимает кантовский дуализм наряду с механистическим пониманием общественной жизни. Общая основа социальных явлений устанавливается им исходя из «единства мирового порядка ... обусловленного единством пространства и времени» и вытекающего из него «универсального» значения «закона причинности»².

Булгаков был одним из зачинщиков неокантианства в России, хотя он относился к Канту довольно таки осторожно. Неокантианская точка зрения на общественную жизнь требовала введения в хозяйственную деятельность принципа целеполагания, подключающего практический разум с его свободой и этическими нормами, которые в свою очередь выступали в качестве

¹ Зеньковский В.В. История русской философии. Л., 1991, Т.2., Ч. 1. С.786.

² Булгаков С.Н. О закономерности социальных явлений. // Труды по социологии и теологии. Т.1. От марксизма к идеализму: Сборник статей (1896-1903). М.: Наука, 1997. С. 18.

первичного фактора всякой деятельности (в том числе и экономической). По мнению В.А.Кувакина: «Этика должна была дополнить, вернее, обосновать и «оправдать» марксизм, послужить ему «базисом» и заменить собой основополагающее марксистское положение об определяющем значении материальной основы общественных отношений»¹. Так же отметим, что и в изучении проблемы человека Булгаков ссылался на Канта и под влиянием его философии мыслитель приходит к выводу, что основные принципы общественной и личной жизни должны быть выработаны на основе теории абсолютных ценностей добра, истины и красоты. Вслед за Кантом он объявляет, что никакая личность не должна быть средством и является «сама себе цель». Здесь им закладывается тема своего позднейшего исследования, соотнесение идеи богочеловека и человекобожия. Булгаков предлагает смотреть на проблему социализма с позиции нравственного мирозерцания, которую выводит за рамки экономических исследований, приближая ее к религиозному пониманию. Однако, в эту пору Булгаков надеялся придать приемлемую форму положительному учению экономического материализма, освободив его от абсурда. Но уже в дальнейшем процессе философских исканий на первый план ставится вопрос о «теории прогресса». «Историческая тема была у него на первом плане, и уже здесь выступала потребность пойти дальше чистого кантианства»². Булгаков как бы стоял перед вопросом о возможности средствами одной опытной науки построить такое мирозерцание, которое «давало бы теоретическое обоснование активному социальному поведению и идеалам общественного прогресса, короче: возможна ли научная теория прогресса?»³.

Если обратиться к сборнику статей «Проблемы идеализма» (1902)⁴, то увидим, что в этот период во взглядах Булгакова эклектически сочетаются

¹ Кувакин В.А. Религиозная философия в России. М.: Мысль, 1980 – С.187.

² Зеньковский В.В. История русской философии. Л., 1991, Т.2., Ч. 1, С.786.

³ Там же. С.786.

⁴ «Проблемы идеализма» — сборник статей, выпущенный Московским Психологическим Обществом в 1902 г. под редакцией П. И. Новгородцева и включавший в себе статьи всех крупнейших представителей русской идеалистической философии: С. Н. Булгакова, Е. Н. Трубецкого, Н. А. Бердяева, С. Л. Франка, С. Н. Трубецкого, П. И. Новгородцева, Б. А. Кистяковского и др. Под флагом пересмотра позитивизма с точки зрения "чистой" науки авторы сборника занимались обоснованием идеалистической этики при помощи "чисто" субъективных метафизических измышлений.

идеи гегельянства, неокантианства и философии Вл. Соловьева. Авторов сборника отличало различие в мировоззренческих позициях, философских интересах и проблемах, а также переходный характер их воззрений, но в то же время этот сборник стал первым коллективным выступлением религиозных философов, их программным документом борьбы с позитивизмом, материализмом и научным социализмом. «Это было обоснование этического идеализма..., - пишет Флоровский по отношению к этому сборнику, - Антитезой этому моралистическому мировоззрению был марксизм»¹. Для Булгакова, как и для большинства из них, было характерно обращение к проблемам, альтернативным науке и опыту, то есть к отысканию неких идеалистически понятых «вечных» и неизменных основ бытия, о путях истории и человека.

Если рассматривать эволюционный путь Булгакова по его работам, то сборник «Проблемы идеализма» знаменует конец периода «легального марксизма». Итогом практически двух периодов² является книга «От марксизма к идеализму» (1903). В этом сборнике статей мы видим, что его философствование смещается в религиозную область.

В вышедшем сборнике, в который вошли десять статей 1896-1903 гг., был подведен как бы своеобразный итог его мировоззренческим исканиям. Более прочным фундаментом для прогрессивной общественной программы в противоположность экономическому материализму, был объявлен «идеализм». Здесь же Булгаковым прослеживается тенденция – связать социальный идеал с основными постулатами этики христианства. Сборник не остался незамеченным, хотя и не вызвал бурной реакции.

Огромное влияние на интерес Булгакова к философским идеям Вл. Соловьева оказал С.Н. Трубецкой, взгляды которого он почитал и посвятил статью анализу его мировоззрения. Впрочем, у Булгакова очень много

¹ Флоровский Г. Пути русского богословия. Paris: YMSA-PRESS, 1937 (Четвертое издание с предисловием прот. И.Мейендорфа, 1988, С.453.

² Такая периодизация дается Кувакиным В.А. в работе «Религиозная философия в России»: начало XX века. М.:Мысль, 1980. Первый этап эволюции Булгакова – ранний (1896-1900); переходный (1901-1903); религиозно-философский, т.е. собственно богоискательский и веховский (1904- начало 20-х годов); после Октябрьской революции интерес Булгакова смещается в область богословия

статей посвященных анализу мировоззрения мыслителей, как отечественных так, и зарубежных, что опять-таки говорит о тех личных факторах, подчеркнутых Л. Зандером, т.е. о его склонности к философскому и богословскому синтезу (не просто отбрасывать или принимать, а именно синтезировать) и о стремлении во всем доходить до конца.

Значительное идейное воздействие оказали на Булгакова Е.Н. Трубецкой и П.А.Флоренский. Флоренский имел огромное влияние на него, об этом говорит то, что Булгаков принимает его софиологическую концепцию. В «Философии хозяйства», где, прежде всего, находит свое выражение философская система Булгакова, впервые представлена концепция Софии. Но постепенно Булгаков по-своему перерабатывает софиологическую концепцию, освобождаясь от влияния Флоренского. Они вместе участвовали в «Союзе освобождения», сотрудничали в сборнике «Проблемы идеализма», в религиозно-философском издательстве «Путь», а также в создании религиозно-философского общества памяти Вл. Соловьева и другой деятельности. Призыв Е.Н. Трубецкого обратиться к наследию Вл. Соловьева нашел горячую поддержку у Булгакова. Решая вопрос о теории прогресса и проблему «активного социального поведения во имя идеала», Булгаков пишет, что «вопрос о социальном идеале все яснее и яснее формулировался как религиозно-метафизическая проблема, затрагивающая самые глубокие корни метафизического мировоззрения»¹. Отсюда и начинается влияние Вл. Соловьева. Вслед за ним, Булгаков в своих философских построениях стремился показать единство, внутренне и органически связанных, философии, науки и религии. Такое единство, подчиняющее все целостному христианскому мировоззрению, свободное от слабостей официальной религии, может быть достигнуто, считает Булгаков, в рамках «положительного всеединства». Исходя из того, что философия является отправным пунктом этого единства, по Булгакову следует неизбежное признание ее теологией. И поэтому она должна искать Бога – это и есть высшая последняя и единственная задача филосо-

¹ Зеньковский В.В. История русской философии. Л., 1991, Т.2., Ч. 1.- С.786.

фии. «Философия неизбежно стремится к абсолютному, к всеединству – или к Божеству, насколько оно раскрывается в мышлении; в конце концов, и она имеет своей единственной и универсальной проблемой Бога и только Бога»¹. Трудно не согласиться с точкой зрения Зеньковского, который в своих исследованиях пишет, что «грандиозный синтетический замысел Соловьева тем и покорила себе Булгакова, что соответствовал его собственным исканиям»². В работе «Что дает современному сознанию философия Вл. Соловьева», Булгаков, определяя значение его философии и возможность ее использования при решении современных проблем, выделяет также существенные моменты: опыт философского синтеза религии, литературы и науки; свободное исследование содержания религиозного сознания; выделение христианства – высшим критерием при оценке всех явлений текущей жизни, считая обязательной «христианскую политику»; осуждение социалистического учения за унижение человека; критику права с точки зрения идеальных норм; осуждение крайнего славянофильства, а также осуществление желательного синтеза «славянофильства и западничества»³.

В работах Булгакова (особенно в «Трагедии философии») звучит тема, восходящая еще к Хомякову и возникающая у многих мыслителей церковной и славянофильской направленности, - тема о несовместимости новой западной философии с началами православной церковности. Эта тема вновь закрепляется в «Пути русского богословия» Г.Флоровского: «Немецкий идеализм был, в большей мере, рецидивом дохристианского эллинизма»⁴. Несмотря на всю категоричность критики, Булгаков стремится сохранить тщательность и непредвзятость анализа. И следует отметить, что в этой критике много справедливого, пронизательного. Многие аргументы перекликаются с высказываниями разных направлений современной философии, например,

¹ Там же. С.789.

² Там же. С.789.

³ Булгаков С.Н. Что дает современному сознанию философия Вл.Соловьева. // Книга о Владимире Соловьеве. М., 1991. С.389-447

⁴ Флоровский Г. Пути русского богословия. Paris: YMSA-PRESS, 1937 (Четвертое издание с предисловием прот. И.Мейендорфа, 1988).С. 511

феноменологии и экзистенциализма. Вот, что замечает по этому поводу С.С. Хоружий: «В историко-философских оценках Гуссерля, Хайдеггера, из русских авторов – Франка, найдется немало созвучного «Трагедии философии». Однако, трудно не согласиться, что ни философия в целом, ни мысль немецких классиков не сводимы всецело к тем сугубо односторонним типам философии, которые рисует Булгаков. Критикуемые им установки жесткого монизма, выведения всей философии из одного отвлеченного принципа, могли преодолеваться и преодолевались внутри самой философии – в частности, в феноменологическом подходе – и его анализ отнюдь не дает оснований для глобального приговора над всеми возможностями и всеми судьбами философской мысли»¹.

Итак, период «идеализма» заканчивается такими же глубокими переменами в мировоззрении философа, как и период «марксизма». Им делается вывод о неспособности философии служить адекватным средством для выражения православного мирозерцания. И результатом этого становится то, что Булгаков оставляет философское творчество, и развитие его мысли далее осуществляется в русле богословия. Однако следует подчеркнуть, что этот перелом сочетается с сохранением идейного единства. В основе учения, что на философском, что на богословском этапах, те же ведущие мотивы, те же центральные понятия – София и Богочеловечество.

Очень хорошо характеризует умонастроения Булгакова, статья, написанная в 1902 году «Иван Карамазов как философский тип». Эта работа стала поворотной в его творчестве – он, наконец-то, отдается вполне темам литературы, искусства, поглощен мыслями о России. Если раньше Булгаков стоял на позициях рационализма в философии и подтверждал Маркса Кантом, то теперь вступает на путь религиозной философии и идеалистической критики марксизма. Можно сказать, что это «духовный автопортрет» философа. Разбирая мировоззрение Ивана, постоянно подчеркивая, что в нем отражаются

¹ Хоружий С.С. София – Космос – Материя: устои философской мысли отца Сергия Булгакова. // С.Н.Булгаков: pro et contra. Антология в 2-х томах. Т.1. С.-П.: РХГИ, 2003. С. 827.

самые важные черты русской мысли, Булгаков в заключении говорит не о концепциях или идеях, а всего лишь о настроении, о некоторой душевной склонности, тенденции. Но именно это, в конечном счете, по мнению И.И. Евлампиева, оказывается самым важным: «нет никаких сомнений, что эта «тенденция» пронизывала умонастроение самого Булгакова – она проявляется абсолютно во всех статьях самого плодотворного периода его творчества, начавшегося после избавления от марксистского «искушения»¹. И только в конце этого периода философствование Булгакова становится несколько другим – более системным и подчиненным более «глобальным» целям – оправданию соборного, «всеобщего» мировоззрения Православия, а не только экзистенциально-личностного. Наиболее насыщенные философские труды Булгаков напишет в этот период, закончившийся разрушением всей его прошлой жизни и эмиграцией. Это - «Свет Невечерний» (1917), «Трагедия философии» и «Философия имени», созданные в 1918-1922 годах, но опубликованные только после его смерти. «Их итогом станет отречение от философии и принятие окончательной веры – уже не предполагающей сомнений и не связанной с теми бесконечными вопрошаниями о смысле человеческой жизни и человеческой истории, которые составляли саму суть творчества Булгакова в предшествующее двадцатилетие»².

Сжатая формула эволюции воззрений С.Н. Булгакова гласит (как уже неоднократно говорилось): от марксизма к идеализму и от него к православной религиозности. Подводя итог идейного контекста миропонимания мыслителя, с точки зрения влияния и наличия рациональных и иррациональных моментов в ней, отметим преобладание в марксистский период рационального, в идеалистический - рационального с компонентами иррационального, в богословский – иррационального, но с присутствием рационального осмысления социально-философским проблем. На изменения в его мировоззрении

¹ Евлампиев И.И. Религиозный идеализм С.Н. Булгакова: «за» и «против». // С.Н. Булгаков: pro et contra. Личность и творчество Булгакова в оценке русских мыслителей и исследователей. Антология Т. 1. С.-П.: РХГИ, 2003. - С.10.

² Там же. С.9.

повлияли много факторов, как личных, так и культурно-исторических, а также «идейные источники», т.е. учения многих школ и мыслителей. Под подавляющим влиянием немецкой философии он оказывается с самого начала своего марксистского периода, так как тогда теоретический марксизм, по существу, был ответвлением немецкой философской и экономической мысли. В этом аспекте переход к «идеализму» был лишь перемещением в пределах прежней орбиты. Основой философского строя и языка продолжала оставаться классическая немецкая философия, но были отвергнуты онтологические постулаты и идейные положения марксизма. Проследившая далее «путь» его мировоззрения и истоков мысли, позиции и интересы Булгакова все более входят в сферу православного мирозерцания и русской религиозно-философской традиции. Переходя к проблеме христианского учения о Боге и мире, Булгаков обретает новые источники, питающие его мысль и направляющие ориентиры (Достоевский, Вл. Соловьев, Федоров, писания отцов Церкви, а также, непосредственно в области церковного культа). Возможно, именно поэтому, как отмечает С.С. Хоружий, «в его философии возникало и нарастало раздвоение, расхождение между идейной основой, церковной и православной, и языком, категориями, методом, которые принадлежали «идеализму», т.е. в данном контексте, классическому немецкому идеализму (на первом месте по масштабу влияния стоял Шеллинг, дальше шел Кант, но и Гегель, и Фихте были тоже тщательно изучены и оставили свой след)»¹. Это расхождение является характерной чертой работ Булгакова в период «идеализма», которое, однако, не являлось скрытым для философа, и позже стало предметом всестороннего осмысления.

Одним из основных затруднений в философских сочинениях Булгакова является стремительная текучесть его взглядов, которые очень трудно оформить в виде единой строгой системы. Булгаков, несомненно, стремился построить «систему философии». Начало XX века - время крушения классиче-

¹ Хоружий С.С. София – Космос – Материя: устои философской мысли отца Сергия Булгакова. // С.Н.Булгаков: pro et contra. Антология в 2-х томах. Т.1. С.-П.: РХГИ, 2003. С.824.

ской парадигмы развития философской мысли, а представления о философии у Булгакова строго классические. Булгаков сам помещает себя в конце шеренги таких мыслителей, как Кант, Фихте, Шеллинг, Гегель, Вл.Соловьев. Невозможность построения системы философии Булгаков осознает как трагедию философии, что, безусловно, являлось и его личной трагедией как философа. Возможно, что именно эта неспособность завершить систему философии приводит Булгакова к границе между философией и теологией, которую он решительно переступает. «Только с принятием священства, только «переквалифицировавшись» из философа в богослова, Булгаков обрел и «цельность мировоззрения» и «мужество пристрастий», которых ему не доставало»¹. Став богословом, Булгаков собственное свое творчество рассматривает как предварительную ступень к богословию: «Философский идеализм есть необходимый путь к религии, представляет станцию, которой не может миновать современный человек в своем стремлении к религиозному мировоззрению»².

Однако «покончив расчеты со своей философской совестью», Булгаков еще не кончился как социолог. Впереди было еще одно открытие Булгакова – «христианская социология»³. Стремление философски постичь тайну человека соединялось у него с интеллектуальной страстностью, которая была присуща практически всем русским мыслителям, которые были до глубины души уязвлены страданиями человека. Мысль Булгакова была наполнена душевным состраданием и сопереживанием к людям, которые испытывали несчастья и горести.

¹ Сапов В.В., Филиппов А.Ф. «Христианская социология» С.Н.Булгакова. // Булгаков С.Н. Философия хозяйства. М, 1990. С.368-369.

² Булгаков С.Н. О реалистическом мировоззрении. //Вопросы философии и психологии. 1904. Кн. 3 (73). С. 72.

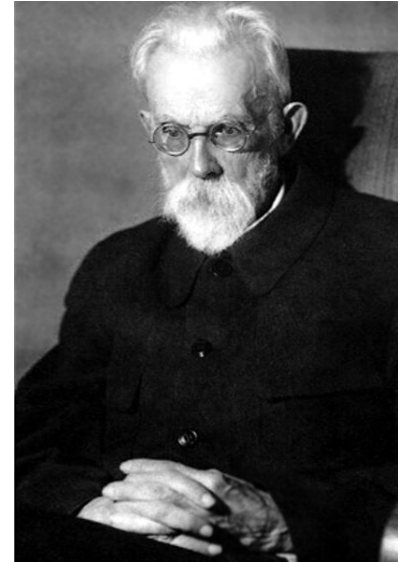
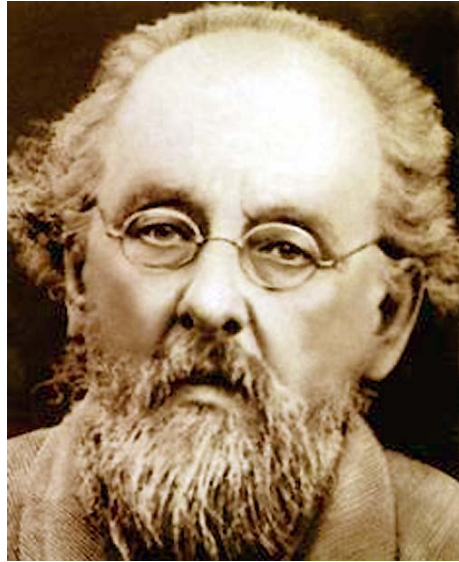
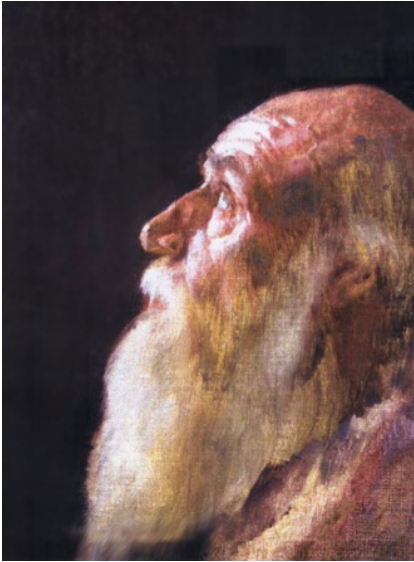
³ Сапов В.В., Филиппов А.Ф. «Христианская социология» С.Н.Булгакова. // Булгаков С.Н. Философия хозяйства. М, 1990. С.369.

ЛИТЕРАТУРА:

1. Акулинин В.Н. С.Н.Булгаков: Вехи жизни и творчества. //Христианский социализм (С.Н. Булгаков): Споры о судьбах России. Новосибирск: Наука, 1991. С. 5-24.
2. Булгаков С.Н. Автобиографические заметки: Посмертное издание. Париж: YMCA- Press, 1946.
3. Булгаков С.Н. Соч. в 2-х томах. Избранные статьи. Т.1. М.: Наука, 1993.
4. Булгаков С.Н. Соч. в 2-х томах. Избранные статьи. Т.2. М.: Наука, 1993.
5. Булгаков С.Н. Два града: Исследования общественных идеалов. М.: Путь, 1911. Т.1 303 с., Т.2. 313 с.
6. Булгаков С.Н. О закономерности социальных явлений. // Труды по социологии и теологии. Т.1. От марксизма к идеализму: Сборник статей (1896-1903). М.: Наука, 1997.
7. Булгаков С.Н. О реалистическом мировоззрении // Вопросы философии и психологии. 1904. Кн. 3 (73).
8. Булгаков С.Н. Философия хозяйства. // Булгаков С.Н. Соч. в двух томах. Т.1. М.: Наука. 1993.– С.49-308.
9. Булгаков С.Н. Что дает современному сознанию философия Вл. Соловьева // Книга о Владимире Соловьеве. М., 1991. С.389-447.
10. Евлампиев И.И. Религиозный идеализм С.Н. Булгакова: «за» и «против». //С.Н. Булгаков: pro et contra. Личность и творчество Булгакова в оценке русских мыслителей и исследователей. Антология Т. 1. С.-П.: РХГИ, 2003. - С. 7-59.
11. Зандер Л.А. Бог и мир: Мирозерцания отца Сергия Булгакова. Париж:YMCA-Press, 1948. Т.1.- 479 с.; Т.2.- 386 с.
12. Зеньковский В.В. История русской философии. Л., 1991, Т.2., Ч. 1.
13. Кувакин В.А. Религиозная философия в России. М.: Мысль, 1980.
14. Лосский Н.О. Бог и мировое зло. М.: Республика.,1994.
15. Сапов В.В., Филлипов А.Ф. «Христианская социология» С.Н.Булгакова. // Булгаков С.Н. Философия хозяйства. М, 1990.
16. Смирнов И.П. «От марксизма к идеализму»: М.И.Туган-Барановский, С.Н.Булгаков, Н.А. Бердяев. 284 с.
17. Флоровский Г. Пути русского богословия. Paris: YMSA-PRESS, 1937 (Четвертое издание с предисловием прот. И.Мейендорфа, 1988).
18. Хоружий С.С. София – Космос – Материя: устои философской мысли отца

Сергия Булгакова. // С.Н.Булгаков: pro et contra. Антология в 2-х томах. Т.1. С.-
П.: РХГИ, 2003. с. 816-863.

Философские идеи русского космизма.



«Познание человека покоится на предположении, что человек — космичен по своей природе, что он - центр бытия... Антропологический путь - единственный путь познания вселенной и путь этот предполагает исключительное человеческое самосознание.»

Бердяев Н.А.

Космистский подход к человеку имеет древнюю историю. Так случилось в человеческой истории, что сначала человек стал познавать космос, а не отдельные вещи мира. Причем, проникая в космос, в единство сущего и то общее, что лежит в основе мира, человек отталкивался от себя как центра мироздания.

Появление философии русского космизма было воспринято как феномен, как откровение. Это уникальное направление в русской философии второй половины XIX - первой половины XX века. Наиболее яркими представителями являются Николай Федорович Фёдоров, Константин Эдуардович Циолковский и Владимир Иванович Вернадский. Этим мыслителей объединяла мысль о единстве человека и космоса, вера в прогресс и в силу человеческого разума, поистине космических размах идей и проектов будущего человечества, не знающий ни временных, ни пространственных границ.

Родоначальником этого направления был **Николай Фёдорович Фёдоров (1829-1903)** – удивительный человек и истинный духовный подвижник, «необыкновенный библиотекарь» Румянцевского музея и наставник молодёжи, вокруг которого сплотились наиболее мыслящие посетители библиотеки. В круг общения Федорова входили великий русский писатель Лев Николаевич Толстой и крупнейший философ Владимир Сергеевич Соловьёв. Их достаточно интенсивное общение приходится на 80-90-ые годы XIX века. Заинтересовался идеями Фёдорова и Фёдор Михайлович Достоевский, но начавшаяся переписка не закончилась встречей из-за смерти последнего. Общее, что свойственно всем этим мыслителям – основательность и глубина мысли, новаторство, человечность, огромная требовательность к самому себе, неустанный нравственный поиск, стремление к самопознанию и самосовершенствованию. Также соразмерны и результаты их жизненного творчества, несмотря на то, что в советское время имя и наследие Фёдорова были забыты.

А при жизни его называли своего рода первосвященником или московским Сократом, поскольку его учение было в основном устным, и делился он своими идеями в узком кругу друзей и последователей. А если и выступал в печати, то непременно под псевдонимом или вовсе анонимно.

Наследие мысли Фёдорова – «Философия общего дела» не была целостным трудом в том смысле, что состояла из множества сравнительно небольших работ, которые он при жизни не издавал. Эти рукописные работы пере-

читывались и передавались, и переписывались по множеству раз мыслящей аудиторией. И уже после смерти автора рукописи по инициативе его учеников и последователей М.П. Петерсона и В.А.Кожевникова были собраны и изданы большим двухтомным изданием мизерным тиражом Мизерный тираж в несколько сот экземпляров, который сразу же сделал труды Федорова библиографической редкостью.

Обратимся к содержательной стороне учения «всеобщего дела». Суть труда отражена уже в самом названии. Речь идёт о той предстоящей титанической работе, которая не под силу ни одному человеку, ни одному народу. Только всё человечество в целом способно осуществить грандиозный проект, задуманный скромным дежурным по читальному залу, чья творческая мысль соразмерна мысли Владимира Соловьёва и Льва Толстова.

Николай Фёдоров был искренне верующим человеком, который вёл аскетический образ жизни и свято чтит Евангелие. Он был мыслителем по преимуществу религиозным, устремленным к высшим целям и нравственным идеалам. По его убеждению стратегический путь будущего развития человечества был показан тысячелетия тому назад жизненным подвигом Иисуса Христа. Спаситель при жизни не только укрощал силы природы (успокоение бури и «хождение по водам»), не только исцелял больных, но и воскрешал мёртвых. И не Страсти и Распятие Христово вдохновляли Николая Фёдоровича, а Его Воскресение. Оно и есть те «узкие врата», через которые, по мысли Фёдорова предстоит пройти Человеку Земли. Не случайно своё учение он называл Новой Пасхой и излагал в форме «пасхальных вопросов».

С идеей воскресения связана одна из фундаментальных идей Федоровского наследия – идея патрофикации – «воскрешения отцов», то есть всех поколений предков, живущих на Земле. Но это воскрешение не должно быть послано «свыше». Сам Человек, разумный и могучий, (по сути, Богочеловечество) должен изыскать возможности для реализации этого грандиозного

плана – «патрофикация будет дана уже не мыслью, не воображением, а делом».¹

Средством осуществления проекта «общего дела» должна стать наука с её колоссальным творческим потенциалом и возможностями, которые может предоставить человеку научно-технический прогресс. Главное дело науки – «регуляция природы» - «внесение в природу воли и разума».

«У человека, как существа разумного, есть один только враг — это слепая сила природы; но и этот враг лишь временный и станет другом вечным, когда между людьми не будет вражды, а будет соединение в познании и управлении ею...»² Но для этого необходимо объединение множества отдельных наук в науку как целое для ОБЩЕГО дела.

Стратегических направлений два – одно внешнее, связанное с овладением планетарных ресурсов, второе – внутреннее, направленное на преобразование и совершенствование внутренней природы человека.

За исходную идею для учения о внешней регуляции Николай Федоров принимает тесную взаимосвязь всего происходящего на нашей планете с целой вселенной, неотделимость Земли от космоса. Внешняя регуляция разворачивается от единой Земли к целостному миру и охватывает следующие ступени, восходящие по своему составу и сложности:

- 1/ планетную регуляцию, объектом которой является Земля как целое;
- 2/ системную регуляцию, которая распространится на всю Солнечную систему как целое;
- 3/ астрорегуляцию или всеобщую космическую регуляцию, объектом которой является бесконечная Вселенная.

«Единство метеорического ... и космического процессов (предполагаемое, конечно) дает основание для расширения регуляции на солнечную и другие звездные системы для их воссоздания и управления разумом».³

¹ Федоров Н. Ф. Сочинения. М.: Мысль, 1982. С. 529.

² Там же. С. 482.

³ Федоров Н. Ф. Сочинения. М.: Мысль, 1982. С. 527

Возможность для человечества приступить к освоению процесса метеорологической регуляции Фёдоров видел уже в ближайшем будущем. Для осуществления других стадий потребуется время, сопоставимое с нынешним сроком существования человечества на Земле, а может быть и самой жизни.

Регуляция внутренней природы человека связана с необходимостью победы над болезнями и смертью, последняя является главным врагом человечества. Внутренняя или психофизическая регуляция предусматривает управление слепой силой в нас самих. В процессе регуляции должен измениться сам организм человека, как преобразование телесного состава человека и его связей с окружающей средой.

Этот процесс необходим объективно, так как человек, стремящийся к бессмертию, не может стать бессмертным, сохраняя свой теперешний тип жизнедеятельности, принципиально конечный. Фёдоров намечает лишь самые общие направления трансформации физического состава человека. Он часто говорит о необходимости глубокого исследования механизма питания растений, по типу которого возможны будущие перестройки у человека. Обобщенная схема "нового тела", которое осуществляет непрерывное творческое самосозидание, основанное на всеобщем знании "метаморфозы вещества", включает в себя также "искусственные" элементы, созданные самим человеком, превращает их в "естественные", - в свои новые органы.

Психика, внутренний мир человека должны перестраиваться одновременно с физическим и даже немного раньше. Основная переориентация эмоциональной сферы человека связана прежде всего с обращением всей души живущих к умершим предкам, с достижением взаимознания, внутренней прозрачности людей друг для друга, что вместе с восстановленным во всей своей глубине чувством родства и братства приведет к особой форме общественного устройства, которую Фёдоров называет психократией, т.е. властью психики, чувства и разума, а не внешнего принудительного закона.

«В деле воскрешения сыны и дочери являются орудиями Бога отцов, представляя в своей деятельности живое подобие любви сына Божия и Духа

святого к Богу-Отцу...»¹ «Земля станет первою звездою на небе, движимую не слепую силою падения, а разумом... Не будет ничего дальнего, когда в совокупности миров мы увидим совокупность всех прошедших поколений. *Все будет родное, а не чужое...* Этот день будет дивный, чудный, но не чудесный, ибо *воскресение будет не делом чуда, а знания и общего труда.* День желанный день от века чаемый *будет Божьим велением и человеческим исполнением.*»²

Другим крупным представителем русского космизма является **Константин Эдуардович Циолковский (1857-1935)**. Вырос в семье лесничего, после перенесённой скарлатины почти совсем потерял слух и вынужден был перейти на домашнее обучение. Увлечения математикой и физикой побудили отца направить шестнадцатилетнего сына на обучение в Москву с рекомендательным письмом, обращённым к Н.Ф.Фёдорову. Последний принял дружеское участие в жизни К. Циолоковского, помог подслеповатому и почти глухому юноше с пытливым умом получить образование и экстерном сдать экзамены на звание учителя народных училищ. Позднее К. Э. Циолковский признается своему биографу К.Алтайскому, что именно Фёдоров «заменял ему университетских профессоров». Так начался творческий путь ещё одного мыслителя с космическим охватом мысли.

Несомненно, работы Фёдорова поразили воображение молодого человека и пробудили в его душе бурный отклик. Идеи «философии общего дела» легли в основу новой космической философии Циолковского. Мировоззренческое отличие обоих мыслителей всё же было. Менее образованного и менее одарённого в литературном отношении Циолковского более интересовали научно-технические изобретения, связанные с полётами над землёй. Получив место учителя, свободное от работы время он конструировал и экспериментировал с моделями летающих аппаратов. Это был чудак-самоучка, самобытный изобретатель, напоминающий образ Кулибина (из пьесы

¹ Фёдоров Н. Ф. Сочинения. М.: Мысль, 1982. С.527.

² Фёдоров Н. Ф. Там же. С.529.

Н.Островского «Гроза»). Одновременно он приступает к написанию своих собственных трудов научно-теоретического, натурфилософского и художественно-фантастического содержания.

Самостоятельные исследовательские работы в области аэродинамики он начал с того, что разработал основы кинетической теории газов. Он отослал свои расчеты в Русское физико-химическое общество, существовавшее при Петербургском университете и вскоре получил ответ от Менделеева, что кинетическая теория газов уже открыта 25 лет назад. Циолковский пережил это известие, ставшее для него как ученого ударом, и продолжил исследования. В Петербурге заинтересовались одаренным и неординарным учителем из Вятки и пригласили его войти в состав вышеупомянутого общества. В 1919 году Циолковский был избран в социалистическую Академию (будущую Академию наук СССР), а 9 ноября 1921 г. ученому была дарована пожизненная пенсия за заслуги перед отечественной и мировой наукой.

В настоящее время заслуги Циолковского как «отца космонавтики» серьёзно оспариваются некоторыми авторами. Среди них кандидат технических наук Гелий Салахутдинов, который утверждает, что технические работы К.Э. Циолковского просто непрофессиональны, ни одно его изобретение, включая знаменитый дирижабль, так и не поднялись в воздух, что его достижения были преднамеренно фальсифицированы по идеологическим причинам в годы советской власти.

Так или иначе, но содержание его натурфилософского учения для многих современников вызывает живой интерес. В отличие от Федорова в своих работах он утверждает, что является «чистейшим материалистом» и признает существование во Вселенной только различных форм материи. Это не мешает ему быть панпсихистом и утверждать, что вся материя обладает чувствительностью, что «отзывчива всякая частица вселенной», что нет ни одной частички материи в мироздании, которая не была живой. «Из известных нам животных чувствительнее всех человек. Остальные известные животные тем менее чувствительны, чем ниже их организация. Растения чувствительны

еще менее. Это — непрерывная лестница. Она не кончается и на границе живой материи, потому что этой границы нет»¹. «Мёртвые тела даже иногда отзывчивее живых. Так, термометр, барометр, гигроскоп и другие научные приборы гораздо отзывчивее человека».²

В основе таких взглядов лежит его учение об *атомах-духах* – истинных жителях («граждан») Вселенной. «Всякий атом материи чувствует сообразно окружающей обстановке. Попадая в высоко организованные существа, он живет их жизнью и чувствует приятное и неприятное; попадая в мир неорганический, он как бы спит, находится в глубоком обмороке и небытии».³ «Так как всякая материя всегда при благоприятных условиях может перейти в органическое состояние, то мы можем условно сказать, что неорганическая материя потенциально жива».⁴

Сообщества и ассоциации атомов представляют собой все проявления материальной и духовной жизни мироздания. Эти разнообразные формы жизни различны по времени своего возникновения и существования, по уровню организации, поэтому одни из них более совершенны, другие менее. Естественно, земная жизнь не является единственным мировым феноменом, более того она находится лишь в начале своей космической истории, человечеству предстоит ещё пройти длинный путь свершений, прежде чем оно будет принято мировым космическим сообществом как равное.

Феномен жизни он понимает неординарно и утверждает, что живые существа населяют также эфир. «Открытый миллион спиральных туманностей, или млечных путей, составляет также одну группу, одну астрономическую единицу 4-го разряда. Я имею основание называть ее эфирным островом».⁵ И таких «эфирных островов» бесчисленное множество. И они живут и умирают, одни исчезают, другие возникают-рождаются. «Вселенная прожила бес-

¹ Циолковский К.Э. Монизм вселенной. // Циолковский К.Э. Космическая философия. М., 2004, С.30.

² Циолковский К.Э. Там же. С.30.

³ Циолковский К.Э. Монизм вселенной. // Циолковский К.Э. Космическая философия. М., 200., С. 32.

⁴ Циолковский К.Э. Там же. С. 32-33.

⁵ Циолковский К.Э. Там же. С. 34-35.

конечность времени».¹ Смерти в онтологическом смысле просто не существует, все процессы в мироздании по сути - лишь феномены собраний и распада ассоциаций атомов-духов. Жизнь едина, но представляет собой единство мириад атомов. И эта жизнь, согласно Циолковскому, сознательна «как жизни мудрецов».

Таким образом, Циолковский в своих философских взглядах значительно расходится с учением Фёдорова, который признавал феномен жизни на земле единственным во Вселенной, высшей ценностью - человеческую жизнь, главным злом для человечества – физическую смерть, борьбе с которой по сути посвящено учение «всеобщего дела». Если «калужский мечтатель» увлекался техническими аппаратами как средством выхода человечества из своеобразного планетарного плена, то подвижник Румянцевского музея не уделял особого внимания подобны достижениям техногенной цивилизации, а ключевым направлением поиска путей для человечества считал изменение и преобразование внешней и внутренней природы человека. Одним из «долгосрочных» проектов Фёдорова является идея «*земнохода*». Если ресурсы Солнца – единственного источника энергии и жизни на Земле ограничены, то человечество должно работать в направлении создания искусственных спутников Земли для мощного обогрева и освещения планеты, способных собой заменить естественное светило. Затем планета может быть освобождена от необходимости движения строго по орбите, сведена с неё и направлена в недра Космоса.

Если для Фёдорова будущая разумность вселенной зависит от судеб человечества планеты Земля, то Циолковский считает, что «Во вселенной господствовал, господствует и будет господствовать разум и высшие общественные организации. Разум есть то, что ведет к вечному благосостоянию каждого атома. Разум есть высший эгоизм. Миры в младенческом состоянии, как Земля, в космосе составляют редкое исключение... Мучительная жизнь

¹ Циолковский К.Э. Там же. С. 36.

Земли редкость, потому что она получилась самозарождением, а не заселением. В космосе господствует заселение как процесс более выгодный».¹

Таким образом, Циолковского нельзя считать последовательным преемником идей Фёдорова, но общим для обоих мыслителей является обращение к далёкому будущему - на многие десятки-сотни тысяч лет, даже миллионы лет вперёд. Жизнь непрерывно совершенствуется, преобразуется, и с необходимостью расселится по вселенной. «Кругом Солнца, поблизости астероидов будут расти и совершенствоваться миллиарды миллиардов существ. Получатся очень разнообразные породы совершенных: пригодные для жизни в разных атмосферах, при разной тяжести, на разных планетах, пригодные для существования в пустоте или в разреженном газе, живущие пищей и живущие без нее — одними солнечными лучами, существа, переносящие жар, существа, переносящие холод, переносящие резкие и значительные изменения температуры. Впрочем, будет господствующим наиболее совершенный тип организма, живущего в эфире и питающегося непосредственно солнечной энергией. После заселения нашей Солнечной системы начнут заселяться иные солнечные системы нашего млечного пути».²

Есть одна проблема, которой касались оба мыслителя и по отношению к которой они проявляли удивительную солидарность. Это идея стратегического изменения и трансформации внутренней природы человека, суть которой сводится к *постепенному* отказу *человечества* от привычных продуктов питания последовательно: от грубой мясной пищи, вообще от продуктов биологического происхождения, затем вообще от грубой физической пищи и, наконец, через миллионы и миллионы лет — к полному переходу на автотропный тип питания. Циолковский описывает подобное бессмертное «существо, для которого неорганический мир не играет никакой роли, то есть это существо не нуждается ни в растениях, ни в почве, ни в атмосфере. Ему довольно одного своего тела и солнечных лучей. ... Я уверен, что зрелые миры

¹ Циолковский К.Э. Мониизм вселенной. // Циолковский К.Э. Космическая философия. С. 47.

² Циолковский К.Э. Мониизм вселенной. // Циолковский К.Э. Космическая философия. М., 2004, С. 45.

вне Земли давно уже дали таких существ: бессмертных, живущих солнечными лучами...».¹ Вообще эта проблема может вызвать бурную реакцию, близкую к возмущению или негодованию.

Но тем не менее ещё один представитель русского космизма **Владимир Иванович Вернадский (1863-1945)** посвятил этой теме отдельную работу «Автотрофность человечества», где на основе строго научного обоснования доказал не только саму возможность, но и неизбежность изменения формы питания и источников энергии, используемых человеком. Это произойдёт с точки зрения учёного в очень короткое время даже по сравнению с продолжительностью жизни человечества. «Пользуясь непосредственно энергией Солнца, человек овладеет источником энергии зелёных растений, той формы её, которой он сейчас пользуется через посредство этих последних как для своей пищи, так и для топлива».² Он ссылается в частности на работы немецкого химика Э.Фишера и его школы и не сомневается в конечном успехе. «Создание нового, автотрофного существа даст ему доселе отсутствующие возможности использования его вековых духовных стремлений; оно реально откроет перед ним пути лучшей жизни».³ Удивительно, что на первый взгляд «фантастически-беспочвенные» проекты могут оказаться вполне реальным и почти повседневным делом с точки зрения науки.

В.И.Вернадский родился в Петербурге в семье либерального профессора политэкономии. Его взгляды и истоки жизненных ценностей - это взгляды интеллигенции послереформенной России, призывавшей к преобразованию общества. Они формировались под влиянием растущего во всем мире авторитета науки, грандиозных открытий и их технических воплощений. От своих учителей (А. Н. Бекетова, А. М. Бутлерова, В. В. Докучаева, Д. И. Менделеева, И. М. Сеченова и др.) Владимир Иванович унаследовал широкий научный подход и высокие этические нормы.

¹ Циолковский К.Э. Научная этика. // Там же. С. 309-310.

² Вернадский В.И. Автотрофность человечества. // Русский космизм: Антология философской мысли. М., 1993, С. 301.

³ Вернадский В.И. Автотрофность человечества. // Русский космизм: Антология философской мысли. М., 1993, С. 303.

С точки зрения Вернадского Земля – сложное космическое образование, имеющее физическое тело – геосферу, атмосферу, гидросферу и биосферу, которая на определённом этапе своего развития приводит к возникновению ноосферы – сферы разума.

Вернадский создаёт целый комплекс наук о Земле – от генетической минералогии до биогеохимии, радиогеологии, учение о биосфере.

Понятие биосферы (от греч. *bios* — жизнь и сфера), т.е. «области жизни» было введено в биологию Ламарком (1744-1829) в Париже в начале XIX века, а в геологию Э. Зюссом (1831-11914) в Вене в 1875 году. В биосфере живые организмы (живое вещество) и среда их обитания органически связаны и взаимодействуют друг с другом, образуя целостную динамическую систему. Это область активной жизни, охватывающая нижнюю часть атмосферы, гидросферу и верхнюю часть литосферы.

У русского учёного биосфера получает совершенно новый смысл. Она понимается как **планетарное** явление **космического** характера. Вернадскому как представителю биогеохимии приходилось считаться с тем, что «жизнь (живые организмы) реально существует не только на одной нашей планете, не только в земной биосфере».¹ Он предполагал её существование на всех планетах так называемой земной группы (для Венеры, Земли и Марса). В.И.Вернадский разработал учение о биосфере как об активной оболочке Земли, в которой совокупная деятельность живых организмов (в т. ч. человека) проявляется как геохимический фактор планетарного масштаба и значения.

В структуре биосферы Вернадский выделял семь видов вещества: живое; биогенное (созданное живым веществом); косное (абиотическое, образованное вне жизни); биокосное (возникшее на стыке живого и неживого); вещество в стадии радиоактивного распада; рассеянные атомы; вещество космического происхождения.

¹ Вернадский В.И. Несколько слов о ноосфере. //Русский космизм: Антология философской мысли. М., 1993, С. 305.

Согласно взглядам учёного, живое и косное не могут иметь общее происхождение. Он считает, что «эволюционный процесс присущ только живому веществу. В косном веществе нашей планеты нет его проявлений. Те же самые минералы и горные породы образовывались в криптозойской эре, какие образуются и теперь. Исключением являются биокосные природные тела, всегда связанные так или иначе с живым веществом».¹

Ноосферные идеи Вернадский развивал в основном в 30-е гг., прежде всего в работе «Научная мысль как планетное явление». Небольшая работа посвященная сфере разума «Несколько слов о ноосфере» была написана в годы Второй Мировой войны. Учение о ноосфере В.И.Вернадского складывалось в соприкосновении с работами французских ученых Э. Леруа и П. Тейяра де Шардена, предложивших в 20-е годы XX века термин "ноосфера" для обозначения новой оболочки Земли, возникшей над биосферой и состоящей из духовной, мыслительной энергии, принадлежащей человечеству. Появление ноосферы Вернадский считал особой стадией важным этапом необратимой эволюции биосферы. Первой предпосылкой этого он считал расселение *Homo sapiens* по всей поверхности планеты и его победа в соревновании с другими биологическими видами.

Но именно XX век показал, что человечество становится реальной геологической силой в результате развития всепланетных систем связи, создания единой для человечества информационной системы; открытия таких новых источников энергии как атомная. Этому также способствуют социальные процессы, такие как победа демократий, доступ к управлению широких народных масс и все более широкое вовлечение людей в занятия наукой. Колоссальное изменение порядка вещей, какое происходит от вторжения человека в природу, он ставит здесь на точную научную основу, введя понятие культурной биогеохимической энергии. Отличительным «видовым признаком» человека стала форма энергии, «связанная с разумом», настолько неудержимо растущая и эффективная, что, по мнению ученого, несмотря на свое колыбельное, можно

¹ Вернадский В.И. Там же. С. 306.

сказать, «младенчество» относительно земных эпох, эта энергия уже стала главным фактором в геологической истории планеты.

Несмотря на то, что в одной из своих работ Вернадский оставил замечание, что в принципе со многими учениями Циолковского согласен, он как учёный и натуралист отличался от своих предшественников тем, что стоял на прочной базе науки. Его мысль не отрывалась от земли, не улетала в космические дали. «Геологическое миропонимание» Вернадского проявлялось, прежде всего, в его «космическом», а не приземлённом взгляде на планету в целом и на процессы происходящие здесь. Единое целое жизни планеты учёный мерил временными циклами соразмерными с геологическими процессами.

Формирование идей русского космизма во многом связано с той эпохой, которую в русской культуре называют Серебряным веком. Позднее это направление мысли пополнилось новыми именами. В его ряду наряду с Н.Ф.Фёдоровым, К.Э.Циолковским, В.И. Вернадским стоят такие философы и учёные, как А.В. Сухово-Кобылин, Н.А. Умов, А.Л.Чижевский, В.Н. Муравьёв, А.К. Горский, Н.А. Сентницкий, Н.Г. Холодный, В.Ф.Купревич, Н.В. Бугаев, А.К. Манеев. Идеи космической философии оказали воздействие и на творчество мыслителей русского религиозного Возрождения – В.С. Соловьёва, П.А. Флоренского, С.Н. Булгакова, Н.А. Бердяева.

ЛИТЕРАТУРА:

1. Вернадский В.И. Автотрофность человечества. //Русский космизм: Антология философской мысли. М., 1993.
2. Вернадский В.И. Несколько слов о ноосфере. //Русский космизм: Антология философской мысли. М., 1993.
3. Салахутдинов Г.М. Мифы о творчестве К.Э.Циолковского. М., 2003.
4. Семёнова С.Г. Николай Фёдоров: Творчество жизни. М., 1990.
5. Семёнова С.Г. Русский комизм. //Русский космизм: Антология философской мысли. М., 1993.

6. Фёдоров Н.Ф. Космос нуждается в разуме. //Хрестоматия по философии: Учебное пособие. М., 1997.
7. Фёдоров. Н.Ф. Как может быть разрешено противоречие между наукою и искусством? // Русский космизм: Антология философской мысли. М., 1993.
8. Федоров Н. Ф. Сочинения. М.: Мысль, 1982.
9. Циолковский К.Э. Космическая философия. М., 2004.
10. Циолковский К.Э. Очерки о Вселенной. Калуга, 2001.

Введенская Е.В.

Особенности космизма и утопизма в русской философии.

"Русский космизм" - уникальное направление научно-философской мысли. Как национальное явление базируется на богатейшей русской духовной традиции, а также на культурных ценностях всей человеческой цивилизации. Рассмотрим, что представляет собой космизм и выявим специфику космизма в России.

Космизм - это широкое направление в духовной и материальной деятельности человеческой цивилизации, связанное с пониманием человеком себя и своего места в мире не только в пределах окружающего мира, но и всей Вселенной когда роль человечества вообще и отдельного человека, в частности, рассматривается в связи с закономерностями развития всего мироздания, т.е. Космоса. Космизм занимается выявлением законов, распоряжающихся бытием Космоса и жизнью человека, выявлением влияния космоса на человека и человека на космос, что сближает космизм с астрологией. Но, в отличие от

астрологии, запечатляющей воздействие космоса, а точнее, воздействие движения небесных тел, на человека в различных гороскопах, космизм является, прежде всего, особым мировосприятием, характеризующимся целостностью; мир в космизме един в связности и обусловленности всех своих проявлений от космических до человеческих.

Само слово "космос" филологи интерпретируют двояко. Во-первых, узко, как "пространство, проектирующееся за пределами земной атмосферы (околоземное, межпланетное и межгалактическое) со всеми присутствующими в ней объектами" (такое толкование дает словарь иностранных слов), а во-вторых, - определенный миропорядок, мироустройство, происхождение мира и его эволюция. Именно такой смысл вносит в это слово изначально греческий, а затем и все другие языки, и в этом выражается идея "очеловечивания" мира, активного отношения к нему.

Космизм, являющийся в общем смысле представлением о живом взаимосвязанном мире, существует в любой культуре, поскольку именно с него начинается культ природного, божественного или антропоморфного Космоса, который создает культуру в ходе исторического развития. В этом смысле любая культура космична.

"Русский космизм", являясь неотъемлемой частью мирового космизма, несет на себе печать национальных особенностей России, что нашло отражение в отечественных культурных реалиях: православной религии, русской религиозной философии, отечественном искусстве, науке, всем укладе народного быта и государственного устройства.

Каковы же предпосылки возникновения "русского космизма"?

Вслед за А.В. Сусловым, обозначившим предпосылки возникновения космизма в русской философии в одноименной статье¹, мы можем выделить две основные предпосылки:

¹ Сулов А.В. Предпосылки возникновения космизма в русской философии. // Гуманитарные науки и современность. Ежегодный сборник научных трудов, вып. 3, Пенза, 1997.

1) русское стремление к радикализму, "крутому" эксперименту (вроде Петровских преобразований или Великой Октябрьской революции), становящемся делом радикального преобразования жизни, делом борьбы с главным врагом - смертью, с самим природным порядком бытия;

2) осознание особой метафизической, религиозной миссии русского народа. Суть русской мессианской идеи выражается в мысли, что России предстоит указать путь спасения всему миру. Это утверждение полностью подтверждается в текстах Федорова («Что такое русско-всемирная и всемирно-русская история?», «Русская история – международная история», «Значение поклонения трех царей»), где он говорит, что история России - международная история. Историческая миссия России, по Федорову, состоит не только в объединении Востока и Запада, но и в объединении всех людей для осуществления воскрешения умерших предков.

Начало формирования "русского космизма" мы можем отнести к середине XVIII века, когда идеи антигеоцентризма и безграничности творческих возможностей человека проникли в отечественную культуру с идеями просвещения под влиянием "коперниканской революции". В конце XIX века в России распространились идеи А. Бергсона о том, что жизнь – такая же вечная составляющая бытия, как материя и энергия, а разворачивание жизни является космическим процессом, движимым внутренним «творческим порывом». В России эти идеи были модифицированы в требование преобразовательной активности со стороны человека, направленной как на микрокосм, так и на макрокосм.

На "русский космизм" повлияли также философские идеи эпохи Возрождения (вера в неограниченные возможности человеческого разума) и Просвещения (вера в прогресс человечества, основанный на разуме и науке). Большое влияние на философию русского космизма оказали позитивистские эволюционные доктрины Спенсера, Конта и Ренана, концепция природы как саморегулирующегося живого организма, созданная Шеллингом, идеи Фейербаха и Ницше о человеке как о высшем существе, Сверхчеловеке, имеющем особую

миссию, некоторые утопические мотивы Фурье, а также идеи прагматистов У. Джеймса, Ф. Шиллера (о «пластичности» Вселенной) и Д. Дьюи (о практической целесообразности как критерии нравственности).

Сам термин "русский космизм" появился сравнительно недавно, в 70-е годы XX века, после выхода в свет работы "Из истории русского космизма" Н.К. Гаврюшина.

Существует две трактовки термина "русский космизм": широкая - научно-философское направление, умонастроение, мировосприятие, и узкая - естественнонаучная школа "русского космизма". В широкой трактовке, исходящей из древнегреческого понятия Космоса как порядка, гармонии, красоты, рамки "русского космизма" расширяются. В связи с этим в "русском космизме" начинают различать такие направления как: **естественнонаучный, религиозно-философский и поэтически-художественный**. К естественнонаучному течению принадлежат К.Э. Циолковский, В.И. Вернадский, А.Л. Чижевский и другие, к религиозно-философскому - Н.Ф. Федоров, В.С. Соловьев, П.А. Флоренский, к поэтически-художественному - В.Ф. Одоевский и А.В. Сухово-Кобылин.

В.Ф. Одоевского можно считать "предтечей" "русского космизма". Его роман-прогноз "4338 год" имеет явную космическую направленность. По "прогнозу" Одоевского в 44-м веке люди приобретут почти полную власть над природой, изменят климат, начнут управлять движением воздушных масс, обживут Луну, создадут новые сорта растений, разрешат проблему народонаселения и т.д., но главное - они выйдут в Космос.

Первое теоретическое оформление "русского космизма" связано с именем Н.Ф. Федорова. Федоров не писал роман, а создал целое учение, в котором развил идеи о возможности преобразования не только Земли, но и Вселенной, о необходимости бессмертия человека, о регуляции природы как сознательного управления эволюцией. Идеи Федорова о преобразовании Вселенной и о регуляции природы как сознательного управления эволюцией дали основание естественнонаучной школе "русского космизма" (Циолковский, Вернадский,

Чижевский). Однако, самого Н.Ф. Федорова нельзя отнести к естественнонаучной школе русского космизма, поскольку в его трудах преобладают неразрешимые противоречия религиозно-философских и естественнонаучных идей.

Замечательная плеяда русских мыслителей - Федоров, Циолковский, Вернадский, Чижевский - оплодотворили мировую культуру богатством идей, научных трудов и технических разработок, которые составили достояние "русского космизма". Именно благодаря их идеям, начались практические работы в области освоения Космоса и в области использования альтернативных источников энергии, таких как энергия Солнца, Мирового океана и т.д., а также работы, связанные с клонированием отдельных органов и целых организмов.

Для русских философов-космистов является типичным ряд идей:

1) Идея незавершенности развития мира и человека, что дает возможность для дальнейшего их совершенствования.

2) убеждение в могуществе разума;

3) активный характер отношения человека (и других высших существ космоса) к глобальной эволюции;

4) вера во всемогущество науки, которая является важнейшим принципом, поскольку служит способом решения задачи устройства бытия человека.

Эти идеи служили основанием уверенности в возможности достижения общественного идеала - построения силами человека справедливого и гуманного общества.

Стоит рассмотреть феномен "русского космизма". Анализу этого феномена посвящена работа Ф.И. Гиренка "Русские космисты" (1990). Ф.И. Гиренок, вслед за русским историком XIX века А.П. Щаповым, указывает на немаловажную деталь, проливающую свет на своеобразие космизма в России. Занимаясь исследованием слова "вселенная", Щапов пришел к выводу, что ни немцам, ни грекам это слово незнакомо, и в словарях этих языков нет ничего похожего на это слово. Слово "Космос" у них есть, а "Вселенная" нет. На самом деле,

если обратиться к энциклопедическому словарю Брокгауза и Эфрона¹, то там мы увидим, что слово «вселенная» - это церковно-славянский перевод греческого слова οἰκουμένη, которое обозначает обитаемую или населенную землю, вселенную. Греческое слово οἰκουμένη происходит от слова οἶκος (дом, жилище), то есть Вселенная как жилище. Значит, русское слово «вселенная» это калька с греческого слова οἰκουμένη.

Дело в том, что Космос русский человек понимает конкретно, в качестве того места, куда ему только предстоит вселиться, и поэтому называет его Вселенной. "Русский космизм потому и называется русским (в отличие от всех других космизмов), что космос в нем предстает в изначальном смысле слова "Вселенная", то есть как дом, в который еще надо вселиться. Но не поодиночке, а всем миром"²

В связи с тем, что Космос русскими философами понимается как Вселенная, появляется специфика "русского космизма", состоящая в том, что идея космизма обретает здесь четкую концептуальную форму, становясь основой для начала практических работ в освоении Космоса.

Русским космистам свойственно своеобразное понимание роли человечества во Вселенной. Человек воспринимается как разумное существо, образовавшееся из живого вещества нашей планеты, предназначенное стать активным фактором в космической эволюции. Достигнув космического сознания, он превращается в активное, действующее во Вселенной существо, могущее способствовать ее улучшению. Таким образом, космическая эволюция оказывается связанной с действиями человека по достижению самосовершенствования. Согласно "русскому космизму", мир сейчас находится в фазе перехода от "биосферы" (сферы жизни) к "ноосфере" (сфере разума). Во время этой фазы должно произойти объединение всего человечества в единый организм, что закончится образованием более высокого "планетарного сознания", способного разумно направлять дальнейшее развитие, изменяя и улучшая Вселенную,

¹ www.rubricon.com, энциклопедический словарь Брокгауза и Эфрона.

² Гиренок Ф.И. Русские космисты. М, 1990, с.10.

преодолевая болезни и смерть, и наконец, привести к появлению бессмертного человечества. "Образ человечества, распространяющего свое ноократическое правление на Вселенную, что дает ему возможность осуществить "всеобщий космический план" превращения себя во всемогущий бессмертный организм, и приобретающего таким образом статус Бога; это - образ, быстро раскрывающий свой безусловно мессианский и тоталитарный характер"¹. Это дает повод критикам "русского космизма" в лице А. Дугина и Н. Гаврюшина назвать его "теневой идеологией" русского коммунизма.

Ф.И. Гиренок также критикует "русский космизм", считая его слишком "провинциальным". Философ считает, что современный мир быстро провинциализируется, становится слишком плебейским, то есть в нем не остается ничего такого, до чего нельзя было бы дотянуться рукой. "Все под рукой и все возможно"².

Гиренок называет русский космизм "новым язычеством", которое "пасется около науки, при помощи которой делает бытие ручным"³. "Новое язычество" не поклоняется природе, как старое, а поклоняется только себе, оно не знает Бога вне мира и считает, что эволюция первенствует над творением.

На "русский космизм" нельзя смотреть только негативно, недаром такие мыслители, как А. Гулыга и С. Семенова, выступают его сторонниками, считая его величайшим достижением человеческой цивилизации, открывающим дорогу в будущее. «Рожден был космизм... стремлением взглянуть на жизнь человека как на космическое событие, увидеть в ней космическую ценность, преодолеть смерть, установив всеобщий рай на Земле»⁴.

¹ Хагемейстер М. Русский космизм - анахронизм или "философия будущего. //Россия и современный мир, 1994, № 3, С. 9.

² Гиренок Ф.И. Русский космизм: поворот к новому язычеству. // Труды XXVI чтений, посвященных разработке научного наследия и развитию идей К.Э. Циолковского. М.: ИИЕТ РАН, 1992, С. 13.

³ Гиренок Ф.И. Метафизика пата. Косноязычие усталого человека. М.: Лабиринт, 1995. С.27.

⁴ Гулыга А.В. Стать зеркалом души народа. // Вопросы философии М., 1998, С. 113.

«Течение русского космизма имеет значение общечеловеческое: поразительные предвосхищения, глядящие не только в современные, но и в значительно более далекие времена», - пишет С.Г. Семенова¹.

Сами русские философы-космисты уверены, что через призму их философских взглядов людям удастся решить проблемы, назревшие в развитии человечества и требующие разумных действий и решений. Такими проблемами являются экологические проблемы, проблема нравственной испорченности человека, его неразумность. Неразумность человечества, по мнению космистов, преодолима, поскольку они верят в совершенствование человечества, что определяет их определенный взгляд на устройство бытия, в соответствии с которым мир предстает как грандиозный поток развивающейся материи, в котором возрастающий разум человека занимает главное место. Не может не вызывать одобрение и тот факт, что в философии русского космизма соединяется забота о большом - Земле, Космосе, биосфере - с насущными запросами конкретного человека. Поэтому так много русские космисты рассуждают о жизни и смерти, бессмертии, преодолении болезней.

В "русском космизме" мир раскрывается не только в его данности, но и с точки зрения долженствующего быть. В этом смысле "русский космизм" тесно связан с утопизмом. Рассмотрим, что такое утопизм и утопия.

Слово "**утопия**" означает в переводе с греческого "место, которого нет". Утопия - это развернутое описание общественной, прежде всего государственно-политической и частной жизни воображаемой страны, соответствующей тому или иному социальному идеалу. Задачей всякой утопии является выработка оптимального варианта людского общежития, социального и духовного совершенствования человечества. Под утопией понимается описание идеального общественно-политического строя, созданного не на основе научного изучения реальных возможностей развития общества, а по принципу долженствования, выводимого из рационально определенного понятия справедливости, по принципу

¹ Русский космизм: Антология философской мысли. // Сост. С.Г. Семеновой, А.Г. Гачевой. М., 1993, С. 33.

конструирования идеальной системы. Утопии русских космистов выходят за рамки классического определения. У них утопия не ограничивается описанием общественной и государственно-политической жизни воображаемой страны, соответствующей определенному социальному идеалу. Они идут дальше этого описания и посягают не на тот или иной общественный строй, а на весь природно-мировой порядок.

Итак, в самом широком плане утопию можно определить как образ альтернативного существующему идеального общественного порядка, а также миропорядка в целом.

В настоящее время существует предметная и идеологическая смысловая неопределенность утопии. Предметная неопределенность связана с тем, что понятие утопии используется для характеристики и обозначения весьма разнородных явлений. Это - литературный жанр, сюжет мифологического или фольклорного повествования, социальный или политический проект, определенная идеологическая установка, локальный социальный эксперимент (община) и т.д.

Конкретный утопический проект нередко служит предметом самых противоречивых оценок. Одна и та же теоретическая конструкция может расцениваться одновременно как утопическая и как не-утопическая. Это представляет собой идеологическую неопределенность утопии. Вопрос о том, что назвать утопией, находится в существенной зависимости от политических и идеологических пристрастий, а также от определенных мировоззренческих установок.

В классических дефинициях¹ утопия наделяется такими признаками, как фантастичность, ненаучность, произвольность, неосуществимость. Сегодня эти качества уже не отражают в полной мере существа феномена. При этом следует подчеркнуть, что они не отброшены вовсе, но существуют прецеденты иных утопий, например, негативных. Негативная утопия, антиутопия, отличается от утопии тем, что изображает опасные, пагубные и непредвиденные последствия, связанные с построением общества, соответствующего тому или иному социальному идеалу. Антиутопия зарождалась и развивалась по мере закрепления утопи-

¹ Философская энциклопедия. М, 1965, т. 5, С. 295; Краткая философская энциклопедия. М, 1994, С. 470.

ческой традиции общественной мысли, часто выполняя роль необходимого корректива утопии.

Между тем, утопия-фантазия, утопия-мечта живет и сегодня, поскольку человек имеет способность и потребность мечтать. Вместе с тем, утопический замысел может и не быть абсолютно отрешенным от действительности, произвольным, а, напротив, может ориентироваться на комплекс ближайших практических действий, реализующих определенную социальную, экологическую, технологическую модель.

Исключительно негативная интерпретация понятия утопии, которая бытует в повседневной речи, в публицистической, художественной и отчасти философской литературе, где утопия является синонимом несбыточной мечты, химеры, не совпадает с тем смыслом, которым мы здесь наделяем понятие утопии. Надо отметить, что смысл, вкладываемый в понятие утопии, несколько раз модифицировался на протяжении одного XX века, когда она представала и в виде абсолютного идеала и в виде чудовищной крамолы и ереси, ибо наше столетие не раз демонстрировало способность утопии воплощаться в жизнь.

Будем исходить из положения, что утопизм, включающий в себя утопическое сознание, сами утопии как идеальные модели и их практическое воплощение, является одним из способов видения мира, который наряду с другими (религия, наука и искусство), ведет к формированию проекта его совершенствования, переустройства на основе определенного идеала, а значит, не может оцениваться однозначно позитивно или негативно.

Необходимо прояснить, что лежит в основании утопического сознания. Понятие идеала является важным конструктивным элементом утопического сознания. При оценке действительности утопист расчленяет в своем сознании всю действительность на два противоположных полюса - положительный и отрицательный (бедный-богатый, справедливый-несправедливый, нравственный-безнравственный). Отрицательные оценки фиксируют противоречия между субъектом и его стремлениями и существующими социальной действительностью и нравственным состоянием общества. Эти противоречия становятся

источником формирования идеала. Сам идеал возникает из неудовлетворенности человека наличным бытием. Ориентация на совершенное общество, на идеал является признаком утопии. Специфичным для утопии является, однако, не сама по себе ориентация на идеал, а его особое понимание, особое отношение к нему.

В утопии идеал приобретает имманентный эмпирической действительности характер, из ориентира превращается в цель. Утверждение возможности превращения идеала в действительность составляет суть утопизма. В утопическом сознании понимание идеала как регулятивного принципа, обеспечивающего возможность совершенства, как ценностного ориентира заменяется пониманием идеала как проекта, плана будущего совершенного общества. Как отмечал Г.В. Флоровский в статье "Метафизические предпосылки утопизма", утопист не исходит из идеала, а буквально приходит, точнее, намеревается прийти к нему.

Идеал, истолкованный в утопии как конечная цель преобразования общества, требует уже не оценки и осмысления, а служения и жертвоприношения. В частности, такие мыслители, как В.С. Соловьев, Ф.М. Достоевский, С.Л. Франк в своих работах показали, что самым большим злом утопизма является оправдание всех средств, в том числе и насилия, для достижения идеала.

Многие исследователи подчеркивают, что характерным признаком утопии является трансцендентность, понимаемая как выход за границы реальности.

Утопический идеал - это модель будущего совершенного общества и мироустройства. Место причинной зависимости здесь занимает идеал долженствования, а будущее предстает не как продолжение настоящего, а как его альтернатива.

Важной чертой утопии является антиисторизм, выражающийся в том, что утопист игнорирует генетическую связь событий, их историческую последовательность и искренне верит, что идеальное состояние общества может быть достигнуто одноразовым применением какой-то универсальной схемы. Для утописта настоящее и будущее находятся на разных полюсах шкалы ценностей и почти не соединяются логической нитью исторической преемственности. Антиисторизм утопического идеала проявляется не только в отношении к прошлому, но и в отношении к будущему: воплощение идеала означает преодоление всех

противоречий, а значит, завершение истории и достижение полной гармонии. Не случайно В.С. Соловьев, оценивая утопические проекты, писал, что "не тот настоящий утопист, кто хочет преобразовать общество, а тот, кто мечтает остановить ход истории"¹.

Отход от конкретной исторической почвы в область абстрактных принципов и понятий ведет утописта не только к произвольному конструированию образа будущего общества, но и к еще более произвольному конструированию в отношении выбора конкретных средств и путей реализации этого образа. Утопист здесь проявляет односторонность мышления, стремление возвыситься над историей, совершить над ней насилие.

Любая утопия основывается на двух посылах: на уверенности во всемогущести человека и его безграничных возможностях (идея титанизма, унаследованная от гуманистов эпохи Возрождения); и на предположении о чрезвычайной пластичности мира (идея, развитая прагматистами Ф. Шиллером и у. Джеймсом), его подвластности внешним воздействиям, допустимости переделки как социального, так и природного мира, если это требуется для реализации идеала.

Здесь важно привести слова С.Л. Франка об утопизме, "Под утопизмом мы понимаем не общую мечту об осуществлении совершенной жизни на земле, свободной от зла и страдания, а более специфичный замысел, согласно которому совершенство жизни может - а потому и должно быть как бы автоматически обеспечено неким общественным порядком или организационным устройством; другими словами, это есть замысел спасения мира устрояющей самочинной волей человека. В этом качестве утопизм есть типический образец ереси в точном и правомерном смысле этого понятия - именно такого искажения религиозной истины, которое увлекает человека на ложный и потому гибельный путь»².

Франк считает самым большим заблуждением утопизма само стремление "спасти" мир, то есть истребить зло и утвердить добро с помощью реформы порядка или устройства жизни, обеспеченного законами, представляющими

¹ Соловьев В. С. Мнимая критика: ответы В.Н. Чичерину. //Философские науки. М, 1990, № 3, С. 86.

² Франк С.Л. Ересь утопизма. // Квинтэссенция. Философский альманах. М, 1992. С. 379.

собой принудительные общие меры. Но закон может лишь ограничить произвол в его наиболее вредных для жизни проявлениях, но не в состоянии устранить общее несовершенство и греховность человеческой природы.

Утопизм и создание утопий характерны для русской культуры и философии вообще. "Дух утопизма веет вообще над русской мыслью"¹. "Русская философия утопична насквозь.... Россия не просто в будущем, но в будущем вселенском"². По словам М. Скэммела, «у русских это комплекс Христа: они все время воображают себе совершенный мир, где нет греха, где нет ошибок, где нет фальши. И они сравнивают наш действительный мир с таким совершенным миром, который у них в голове или лежит на душе, - можно сказать, что это комплекс утопии»³.

Отечественный ученый А.В. Иванов считает, что важной особенностью русского характера является "стремление к нравственному освящению социального времени, то есть к радикальному миропреобразованию, но непременно одухотворенному какой-нибудь высшей общечеловечески значимой целью, будь то установление тысячелетнего царства Божьего, построение коммунизма и т.д."⁴

К.М. Кантор вводит понятие "самоцельной проектности русской культуры". Он отмечает, что для русской культуры проектность ценнее воплощенности, ибо русский человек живет не столько настоящим, сколько стремлением к лучшему, к осуществлению идеала.

Мотив **Правды** является одним из центральных в процессе поиска идеалов. Русский человек стремится к установлению социального царства Правды, к воцарению в мире всеобщей Правды - истины, которая замыкает круг личной и, одновременно, космической гармонии. В этом кругу, связывающем "родное и вселенское", сосредоточены нравственные искания, предпринимаемые русской мыслью. Специфика категории Правды состоит в том, что идеал выходит за рамки устройства общественного бытия, принимая сверхсоциальный, космический характер (что полностью нашло отражение в философии русского космизма).

¹ Зеньковский В.В. История русской философии. Ленинград, 1991, Т. 2, ч. 1, С. 150.

² Шпет Г.Г. Очерк развития русской философии. // Шпет Г.Г. Сочинения. М, 1989, С. 53.

³ Цит. по: Седов Л.А. К истокам авторитарного сознания. // Тоталитаризм как исторический феномен. М, 1989, С. 187.

⁴ Иванов А.В.. Запад - Россия – Восток. М, 1993, С. 52.

Правдоискательство подразумевает не пассивное ожидание Правды, а ответственное ее приближение. Мотив Правды подразумевает практическое дело коренного изменения жизни. Справедливы в этом отношении слова А.Ф. Лосева: "...русскому духовному складу свойственен пафос не устроения жизни, а коренного ее переделывания и преобразования до конца"¹.

Еще одной важной категорией для понимания сути утопизма в русской философии выступает категория **Соборности**. Внешние обстоятельства жизни русского народа (тяжелые природные и климатические условия, постоянная угроза нападений извне) требовали совместного труда, взаимопомощи, приучали к заботе об общем благе, решению насущных задач "всем миром". Это нашло отражение в русской философии в трактовке понятия **Соборность** как категории всемирного единения, которая предполагает свободную консолидацию всего человечества вокруг общих духовных корней и целей деятельности. Жажда "вселенскости" и связанные с ней надежды на преобразование всего мира нашли яркое выражение в творчестве русского философа-космиста Н.Ф. Федорова.

Своеобразие русского утопизма обуславливают такие черты, как максимализм, устремление к абсолютным ценностям, "царству правды" и справедливости, отказ от индивидуальной свободы в пользу коллективности, нигилизм и стремление разрушать прошлое до основания.

Русская утопия в меньшей степени, чем западная, сосредотачивается на конкретных формах социальной организации. Эти формы рассматриваются как производные нравственного долженствования и служения. Их прообразы - Братство, Солидарность, Соборность - заключают в себе преимущественно этический смысл. С другой стороны, они растворяются во всецелом, в образе грядущей вселенской гармонии. Русская утопия, как правило, выходит за пределы устроения общественного бытия, принимая сверхсоциальный, космический характер.

¹ Лосев А.Ф. Основные особенности русской философии. //Лосев А. Ф. Философия. Мифология. Культура. М, 1991, С. 511.

Для русских философов вообще свойственно утопическое направление мысли, а для русских философов-космистов с их вселенским размахом выдвигаемых задач особенно. Можно сказать, что "русский космизм" превзошел самые смелые мечты утопистов предшествующих веков, которые, в основном, были заняты шлифованием идеальных моделей общественного устройства.

ЛИТЕРАТУРА:

1. Гиренок Ф.И. Русский космизм: поворот к новому язычеству. //Труды XXVI чтений, посвященных разработке научного наследия и развитию идей К.Э. Циолковского. М.: ИИЕТ РАН, 1992.
2. Гулыга А.В. Статья зеркалом души народа. //Вопросы философии М., 1998.
3. Зеньковский В.В. История русской философии. Ленинград, 1991, Т. 2, ч. 1.
4. Иванов А.В. Запад - Россия – Восток. М, 1993.
5. Краткая философская энциклопедия. М, 1994.
6. Лосев А.Ф. Основные особенности русской философии. //Лосев А.Ф. Философия. Мифология. Культура. М, 1991.
7. Русский космизм: Антология философской мысли. //Сост. С.Г. Семенов, А.Г. Гачевой. М, 1993.
8. М. Скэмел. Цит. по: Седов Л.А. К истокам авторитарного сознания. //Тоталитаризм как исторический феномен. М, 1989.
9. Соловьев В.С. Мнимая критика: ответы В.Н. Чичерину. //Философские науки. М, 1990, № 3.
10. Суслов А.В. Предпосылки возникновения космизма в русской философии. // Гуманитарные науки и современность. Ежегодный сборник научных трудов. Вып. 3, Пенза, 1997.
11. Франк С.Л. Ересь утопизма. //Квинтэссенция. Философский альманах. М., 1992.
12. Хагемейстер М. Русский космизм - анахронизм или "философия будущего". // Россия и современный мир, 1994, № 3.
13. Шпет Г.Г. Очерк развития русской философии. //Шпет Г.Г. Сочинения. М, 1989.
14. Философская энциклопедия. М, 1965, т. 5.
15. www.rubricon.com, энциклопедический словарь Брокгауза и Эфрона.

Наши авторы:

ШИШКОВ Иван Захарович –
доктор философских наук, профессор кафедры философии РНИМУ им. Н.И. Пирогова,
заведующий кафедрой.

РЮМИНА Марина Тулеухановна –
доктор философских наук, профессор кафедры философии РНИМУ им. Н.И. Пирогова

МОИСЕЕНКО Галина Викторовна –
доцент кафедры философии РНИМУ им. Н.И. Пирогова.

ТЕЛЕГИНА Наталья Викторовна –
кандидат философских наук, доцент кафедры философии РНИМУ им. Н.И. Пирогова.

ШУМОВА Елена Анатольевна -
кандидат философских наук, доцент кафедры философии РНИМУ им. Н.И. Пирогова.

АБДУЛОВА Людмила Михайловна –
кандидат философских наук, доцент кафедры философии РНИМУ им. Н.И. Пирогова.

ВВЕДЕНСКАЯ Елена Валерьевна –
кандидат философских наук, старший преподаватель кафедры философии РНИМУ
им. Н.И. Пирогова.