

БАКАЛАВРИАТ

ИСТОРИЯ
РУССКОЙ
ФИЛОСОФИИ

УЧЕБНИК



Электронно-
Библиотечная
Система
znanium.com



ИСТОРИЯ РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ

УЧЕБНИК

Третье издание, переработанное

Под общей редакцией **М.А. Маслина**

*Рекомендовано
Учебно-методическим советом
по философии, политологии и религиоведению
Учебно-методического объединения по классическому
университетскому образованию в качестве учебника
для студентов высших учебных заведений*

Москва
ИНФРА-М
2016

УДК 1(091)(075.8)
ББК 87.3я73
И90

ФЗ Издание не подлежит маркировке
№ 436-ФЗ в соответствии с п. 1 ч. 4 ст. 11

Рецензенты:

доктор философских наук, заслуженный профессор
Московского университета **В.В. Соколов**;
доктор философских наук, профессор **В.В. Сербиненко**

Редакционная коллегия:

М.А. Маслин, А.Г. Мысливченко, А.П. Поляков,
А.А. Попов

Научный редактор-составитель
П.П. Апрышко

История русской философии: Учебник. — 3-е изд., перераб. /
И90 Под общ. ред. М.А. Маслина. — М.: ИНФРА-М, 2016. — 640 с. —
(Высшее образование: Бакалавриат).

ISBN 978-5-16-006923-4

Настоящее издание представляет собой концептуальное систематизированное изложение взглядов русских мыслителей XI–XX веков. Книга дает развернутое представление об основных направлениях в истории отечественной философской мысли, ее проблемах, о своеобразии и взаимосвязях с мировой философией.

Авторы адресуют свой труд широкому кругу читателей, интересующихся историей философии в России. Книга рекомендована в качестве учебника для студентов и аспирантов высших учебных заведений.

ББК 87.3я73

Русская философия — органическая и вместе с тем своеобразная часть мировой философии. Как и философия в целом, русская философская мысль представляет собой специфическую форму духовной деятельности человека, ориентированную на постановку, осмысление и решение мировоззренческих вопросов, связанных с выработкой целостного взгляда на мир и место в нем человека, и стремящуюся к обобщению, синтезу всей наличной системы знания и совокупной человеческой культуры. Эта ориентация в отечественной философской мысли наиболее полно выражена в социально-нравственном отношении. И потому знакомство с опытом развития русской философии в условиях стремительно нарастающего ныне общего объема информации, продолжающейся дифференциации и специализации знаний и деятельности представляется весьма актуальным.

Предлагаемое вниманию читателя издание дает достаточно полное и систематизированное представление о многовековой истории отечественной философии начиная от многообразия философских идей, содержащихся в памятниках древнерусской письменности, до всего массива исследований и разработок, прямо или косвенно тяготеющих к философии, осуществленных вплоть до XX столетия, о творчестве не только профессиональных философов, но и выдающихся писателей, ученых, богословов и т. д.

Примечательная особенность данного учебника заключается в том, что в нем предпринята попытка выйти за узкие рамки характеристики творчества отдельных мыслителей и выявить общую логику развития философской мысли, ее основного проблемно-тематического содержания, концентрировавшегося вокруг осмысления вопросов бытия, теории познания и человека.

Издание учебника получило многочисленные положительные отзывы как в нашей стране, так и за рубежом.

Авторский коллектив

А. И. Абрамов (разд. III, гл. I — 1, 2), Л. Р. Авдеева (разд. III, гл. VIII), А. Л. Андреев (разд. VII, гл. II — 2), игумен Андроник (А. С. Трубачев) (разд. VI, гл. III в соавторстве), П. П. Апрышко (разд. III, гл. IV), А. И. Болдырев (разд. II, гл. II — 3, 4, 7), П. П. Гайденок (разд. V, гл. I—II; разд. VI, гл. V), М. Н. Грецкий (разд. VII, гл. III), А. А. Гусейнов (разд. IV, гл. II), В. Н. Жуков (разд. II, гл. II — 6; разд. III, гл. III — 2), П. В. Калитин (разд. II, гл. I — 3), А. П. Козырев (разд. VI, гл. II), В. И. Кураев (разд. VI, гл. VI), О. В. Марченко (разд. II, гл. II — 5; разд. VI, гл. VII), М. А. Маслин (разд. III, гл. I — 3, 4 в соавторстве, гл. II — 1, гл. VII— 2; разд. IV, гл. I), В. В. Мильков (разд. I, гл. I, II, III — 1 — 4), А. Г. Мысливченко (разд. VI, гл. IV), А. Т. Павлов (разд. III, гл. V), А. В. Панибратцев (разд. I, гл. III — 5; разд. II, гл. I — 1 — 2, гл. II — 1), И. К. Пантин (разд. III, гл. VI), В. Я. Пашенко (разд. VI, гл. VIII), С. М. Половинкин (разд. VI, гл. III в соавторстве), А. А. Попов (разд. III, гл. I — 4 в соавторстве, гл. II — 3, гл. III — 1), В. Ф. Пустарнаков (разд. III, гл. IX; разд. VII, гл. I), М. В. Романенко (разд. VII, гл. II — 1, 3), А. А. Тахо-Годи (разд. VI, гл. IX), С. Р. Федякин (разд. VI, гл. I), Л. Е. Шапошников (разд. III, гл. II — 2), М. О. Шахов (разд. II, гл. I — 4), П. С. Шкуринов (разд. II, гл. II — 2).

I СТАНОВЛЕНИЕ ФИЛОСОФСКОЙ МЫСЛИ НА РУСИ (XI—XVII вв.)

Древнерусское духовное наследие относится к исторической эпохе средневековья и охватывает по крайней мере семь столетий письменно-книжной культуры. В XVIII—XIX вв., когда в русском общественном сознании утвердились элементы европейской культуры, заданные стандартами западного образования, в том числе и философского, со всей остротой обозначился вопрос: существовала ли философская мысль в России до того, как страна встала на путь освоения опыта Запада?

Многим русским мыслителям было свойственно игнорирование своеобразия древнерусского культурного наследия, а нередко и нигилистическое отношение к нему. Древнюю Русь преимущественно считали обособленной от всего человечества страной, пребывавшей в застывшем состоянии. Эту позицию как бы подытожил в своем «Очерке развития русской философии» (1922) Г. Г. Шпет. Средневековый период умственной деятельности на Руси он охарактеризовал как «невегласие» (невежество), которое не только не способствовало зарождению философии, но даже не давало оснований для развития богословия. Ущербность отечественной культуры в тот период Шпет объяснял, в частности, тем роковым обстоятельством, что Кирилл и Мефодий ввели богослужение на славянском языке, и это, по его мнению, отсекло Русь от благотворных влияний культурных традиций античности и латинского Запада.

Но наряду с нигилистическим отношением к духовному наследию Руси складывались и более взвешенные взгляды, особенно по мере открытия и изучения неизвестных ранее памятников древнерусской культуры. В литературе XIX в. безоговорочное отрицание каких-либо форм философствования в идейном наследии Древней Руси сосуществовало с частичным признанием в той или иной форме древнейшего этапа русской философской мысли. Еще в 1839 г. архимандрит Гавриил (В. Н. Воскресенский) в своей «Истории философии» впервые предложил начинать историю отечественной философской мысли с периода христианизации. При этом он отделял религию от философии и считал, что последняя рассеяна в преданиях, повестях и нравах.

В. В. Зеньковский в «Истории русской философии» (1948—1950), хотя и начинал рассмотрение отечественной философии с XVIII в., полагал, что ему предшествовал период, который он называл прологом к русской философии.

Ныне можно констатировать, что негативизм по отношению к древнерусской философской мысли преодолен. Независимо от идейных позиций авторов, будь то приверженцы западного скептицизма или апологеты чрезмерной философизации средневековой русской культуры, все они сконцентрировали свои усилия на выявлении форм, в которых могла развиваться философская мысль в древнерусский период. Была ли она более или менее самостоятельна или существовала лишь в скрытом виде в нефилософских текстах — остается предметом дискуссии, как и само содержание понятия «древнерусская философия».

Глава I

ФИЛОСОФСКАЯ МЫСЛЬ В ДРЕВНЕРУССКОЙ КУЛЬТУРЕ И ЕЕ ОСОБЕННОСТИ

1. Что понимали под философией в Древней Руси и кого считали философом

Некоторые исследователи представляют древнерусскую культуру в виде некоего однородного образования, между тем на Руси такого единообразия не было, как не было его и в Византии, и на Западе. В частности, здесь можно выявить различные сосуществовавшие и соперничавшие между собой мыслительные традиции.

Самое древнее в славяноязыческой культуре определение философии было сформулировано в конце IX в. основоположниками кирилло-мефодиевской традиции. Оно содержится в «Житии Кирилла», составленном его братом Мефодием или кем-то из ближайших сподвижников просветителя славян. Под философией здесь понималось «знание вещей божественных и человеческих, насколько может человек приблизиться к Богу, что учит человека делами своими быть по образу и подобию сотворившего его». Мировоззренческие установки данной формулы нацеливали на познание природного мира и Бога. К компетенции философии соответственно относилось богопознание, что фактически означало право на исследование надприродной реальности. Таким образом, с философией отождествлялись как рационализированное богословие, так и мирская мудрость, которые не противопоставлялись одна другой, а взаимно дополняли друг друга, с тем чтобы служить осознанному нравственному выбору, «приближающему человека к Богу».

В этом определении философии просматривается синтез установки стоиков на знание вещей божественных и человеческих с платоновским учением, обосновывавшим стремление человека к Богу. В нем также нашел отражение аристотелевский принцип разделения философии на теоретическую и практическую, причем последнее исследует правильное «богоугодное поведение», в основе которого лежит не слепое и смиренное исполнение требований религиозной доктрины, а свободное волевое действие, базирующееся на знаниях. Перед нами своеобразное богословие, примиряющее веру и знание, сближающее религиозный и философский способы осмысления бытия.

Благодаря кирилло-мефодиевской традиции на Русь пришли наиболее насыщенные античными материалами тексты. Богатые

сведения об античной философии можно найти в «Шестодневе» Иоанна экзарха Болгарского, в «Хронике» Иоанна Малалы, а также в некоторых апокрифах, содержащих учение о четырех стихиях. В русле этой традиции находились творчество митрополита Киевского Илариона, идеи памятников древнерусской книжности — «Изборника 1076 года», «Палеи Толковой». В данных памятниках в той или иной форме подчеркивалась преемственность язычества и христианства. К сожалению, эта нацеленная на овладение знаниями, чуждая конфессиональному изоляционизму традиция в процессе византизации была вытеснена на периферию идейной жизни, и на Руси получили распространение несколько иные направления религиозной мысли.

Здесь прежде всего следует отметить трактовку философии, восходящую к переведенной с греческого не позднее XIII в. «Диалектике» известного христианского богослова и писателя Иоанна Дамаскина. Философия у него отождествлялась с «разумом сущих» (т. е. с высшей божественной истиной), с познанием вещей невидимых (или божественных) и человеческих (земных, доступных чувствам). Одновременно она определялась как «хитрость хитростям и художество художествам» (т. е. по существу как искусство искусств и наука наук). Наряду с этим философия понималась как любовь к мудрости, а это означало то же самое, что и любовь к Богу.

Главным назначением философии объявлялось постижение идеальной сферы, тогда как дела мирские и человеческие, в силу более низкого своего онтологического статуса, отодвигались на второй, лишенный самостоятельного познавательного значения план бытия. Философией здесь названо, по сути дела, богословие, задававшее мировоззренческие предпосылки для познания материального мира и установки «деятельной» философии, формулировавшие нормы правильного образа жизни. Ей придавался некий небытийный оттенок, поскольку она считалась ответственной за предуготовление к встрече с вечностью («помышление о смерти»), что нацеливало на уход от мира и его проблем.

Если кирилло-мефодиевское определение философии ориентировало на испытание бытия, раскрывающего перед познающим субъектом все сферы мира, вплоть до божественной, то смысл мировосприятия Иоанна Дамаскина заключался не столько в постижении тайн бытия, сколько в узнавании знаний уже сформулированных в христианской доктрине, полученных в готовом виде через откровение. Сфера божественного вообще объявлялась закрытой для рационального исследования. Таким образом, философии отводилась вспомогательная роль в защите и разъяснении богословских положений.

В соответствии с указанным пониманием философии сформировалось направление отечественной религиозной мысли, представленное текстами «Изборника 1073 года», творениями Владимира Мономаха, Кирика Новгородца и митрополита Никифора, в центре внимания которых было следование авторитету богодухновенных истин, не исключавших, правда, интереса к реалиям земного бытия.

В XVI в. митрополитом Даниилом на основе определения Иоанна Дамаскина было, по существу, сформулировано новое представление, в котором совсем отсутствует свойственное рационализированному богословию деление философии на божественную и мирскую. Вся философия теперь понималась как мистико-аскетическая монашеская мудрость, перенацеливавшая с размышления о жизни на жизнь в истине. Она стала трактоваться как подвиг божественного делания, устремляющего ум к Богу, как твердая приверженность православной вере и божественным заповедям, как жизнь не по плоти, а по духу, как страх Господень, являющийся началом премудрости. По сути дела, это был род сугубо практической философии, которая воплощалась в «нравственно-совершенном» поведении, выражающемся в молитвах, богоугодных делах и смирении.

Хотя данная концепция с ее иррациональными установками была сформулирована в XVI в., соответствовавший ей тип «философии», практиковавшей «умное делание», появился на Руси по крайней мере уже в XI в. вместе с традицией аскетического монашества. Это направление в русской мысли представлено Феодосием Печерским, писателем-агиографом Нестором, «монашески мудрствующими» подвижниками Киево-Печерского и прочих монастырей, а также Кириллом Туровским, Серапионом Владимирским, Сергием Радонежским, Нилом Сорским и другими идеологами аскетизма. В соответствии с существовавшими в культуре того времени представлениями эту идейно-религиозную традицию не следует отлучать от философии в средневековом ее понимании, тем более что она столетиями господствовала в отечественной мысли и представляла особый, духовный род практики.

Разным определениям философии соответствовала и разная содержательная наполненность термина «философ», обозначавшая отличавшиеся друг от друга типы духовной деятельности.

Кирилл, от которого ведет свое начало кирилло-мефодиевская традиция, вошел в память последующих поколений с почетным званием Философ. Это был тип философа, воплощавшего нерасчлененность мирской мудрости и монотеистической религиозности, которая в силу этого резко не противостояла внешней «еллинской» мудрости, т. е. идеям античной философии. Последователем Кирилла Философа в Древней Руси можно считать митрополита Климента Смолятича, о котором летописец писал, что это был «книжник

и философ», подобного которому не было в Русской земле. Несмотря на предъявлявшиеся ему обвинения в увлечении философией в ущерб вере, он не отказывался от возвеличивающих оценок древнегреческих мыслителей Гомера, Аристотеля, Платона и др. Доброжелательное отношение к достижениям античной философии мы встречаем в текстах Максима Грека, который высказывался о Платоне как о «главе внешних философов».

В идейно-религиозной традиции, идущей от Иоанна Дамаскина, философом считался богословски и разносторонне образованный человек, который наряду со знанием грамматики, риторики, математики и логики должен был знать и собственно философию. Фактически существовали как бы две философии: одна — высшая, представлявшая веру, а другая — традиционная (внешняя), связанная с наследием античности. Однако безоговорочного негативизма по отношению к внешней («еллинской») мудрости здесь не наблюдается. Для всех тех, кто оказывался в русле этой традиции, знание «внешней» философии, несмотря на ее критику, было обязательным.

Философски образованным проповедником был современник Владимира Мономаха митрополит Никифор. На родине в Византии митрополит-грек получил основательное богословско-философское образование, которое в то время давала высшая школа (прошедшие курс полного обучения получали право называться философами). В XII в. Кирик Новгородец освоил разносторонние знания в европейском объеме, после чего специализировался на занятиях «численной философией».

Среди людей, получивших университетское образование в Западной Европе и заслуживших у современников почетную характеристику философа, выделяется фигура Максима Грека (XVI в.). В оценках этого мыслителя, профессионально занимавшегося философствующим богословием, применялся целый букет восторженных характеристик: «зело мудрый в философии», «дивный философ», «искусный философ». Максима Грека можно считать не только представителем высокой университетской образованности, но и идеологом практической аскетической философии, хотя, в отличие от некоторых монашествующих антифилософов, он не отрицал полезности знаний «внешней» философии.

Мистико-аскетическое понимание философии как жизни во Христе строилось на жестком размежевании с «внешней» мудростью, хотя это не сопровождалось отказом от применения термина «философ». Философом считался отличавшийся праведной жизнью мудрец, а источником мудрости объявлялось Священное Писание. «Истинными философами» оказывались те, кто спасает душу от вечной муки, строго исполняет заповеди и на этом пути мудро освобождается от страстей мирских.

За выдающиеся монашеские подвиги звания философа удостоивались аскеты. К такому типу философа принадлежал основоположник древнерусского монашества Феодосий Печерский. В его «Житии» говорится, что подвижник, несмотря на свою необразованность, превосходил самых «премудрых философов». В многочисленных произведениях аскетической литературы содержались представления о превосходстве необразованных, но непоколебимых в вере монахов над обладателями философского многознания. Так, в «Успенском сборнике XII—XIII вв.» в истории «О двух Епифаниях» говорится, как необразованный монах Епифаний победил в прениях «великого ратора и философа» Епифания, имевшего глубокие познания в античной мудрости. Отрицая за «плотски мудрствующими» право быть настоящими философами, идеологи аскетизма присвоили это право себе. При этом мирская философия считалась источником ересей.

Примером подобного рода умонастроений можно считать точку зрения протопопы Аввакума (XVII в.), занимавшего непримиримую позицию в отношении «мудрости внешних». В своей «Книге бесед» он хотя и признает мирскую мудрость Платона, Аристотеля, Диогена, Гиппократы и Галена, но тем не менее всех античных мыслителей помещает в ад. В одном из своих поучений он предостерегал: «Не ищите риторики и философии, ни красноречия, но здравым истинным глаголом последующе, поживите. Понеже ритор и философ не может быть христианин!»

Мистико-аскетическое, антиинтеллектуальное понимание философии в Древней Руси развилось на основе резкого противопоставления земного небесному и убеждения, что материальное и идеальное начала мироздания не могут быть смешиваемы. Отождествление христианской веры с истинной философией указывало на внебытийный смысл такой философии. Мирские же знания, связанные по своей природе с материальной сферой мироздания, не воспринимались как истинные и полезные в деле устремления к Богу.

К сожалению, в негативных оценках древнерусского наследия и в скепсисе относительно присутствия в нем философской составляющей обычно фигурировала мистико-аскетическая, действительно антифилософская традиция русского православия, однако к ней нельзя сводить все многообразие идейной жизни Древней Руси, тем более сегодня, когда накопилось так много сведений о подлинном богатстве древнерусской духовности. В памятниках древнерусской мысли выявлено достаточное количество текстов, которые и по меркам философски образованного западника вполне философичны. Проблема заключается в особых для той эпохи способах выражения философских по своей сути идей.

2. Философски значимое содержание древнерусской книжности

В конце X в. Русь вместе с христианством получает письменность. В связи с этим кардинально изменяется тип культуры, которая становится религиозно-православной и книжной. Даже традиционные, генетически связанные с двоеверием идеи получают письменную фиксацию. Постепенно создается фонд отечественной рукописной книжности, который, несмотря на колоссальные утраты из-за войн, пожаров, да и просто естественного старения материала, и по сей день поражает богатством и разнообразием своего содержания.

Типичным для древнерусской эпохи являлось стремление к всеобъемлющему охвату действительности. Все вещи и явления было принято рассматривать одновременно как бы под разными углами зрения. В таком подходе тесно переплетались между собой идеи и представления, которые по привычным критериям можно было бы отнести к сфере онтологии, гносеологии, этики, эстетики, историософии. Одно дополнялось другим, представляя синкретическое нерасчленимое целое. Спрессованность смыслов усиливалась соединением христианства с элементами восточнославянского язычества.

В Древней Руси отсутствуют произведения, которые можно было бы зачислить в разряд чисто философской литературы. Вместе с тем многочисленные мысли и фрагменты философского содержания рассеяны в самых разнообразных по тематике и жанровой принадлежности сочинениях. Философские суждения и обобщения вплетены в общую канву произведений, где они сливаются с художественной формой и публицистическими задачами повествования. В результате объектом историко-философского исследования становятся то летописная запись, то слово или поучение, созданное по какому-то конкретному поводу, или даже тематическая подборка изречений в сборниках смешанного содержания. Развитие отечественной культуры и формирование философской мысли можно, по существу, рассматривать как единый процесс. Традиционный для философии круг проблем формулировался древнерусскими мыслителями не на языке науки, а на языке художественных образов и религиозных понятий.

В более или менее чистом виде философская проблематика присутствует в переводных с греческого текстах. Так, «Шестоднев» Иоанна экзарха Болгарского и «Изборник 1073 года» наряду с изложением основ христианского вероучения включали в себя обширные сведения об античной философии. С XIII в. на Руси стали известны главы «Источника знания» Иоанна Дамаскина. Появился и ряд

других текстов религиозно-философского содержания. Особую популярность с конца XIV в. приобрели «Диоптра» Филиппа Пустынника и тексты Псевдо-Дионисия Ареопагита, которые знакомили с идеями неоплатонизма. Сборники смешанного состава содержали немало отрывочных сведений о философских учениях древности и способствовали утверждению авторитета «еллинских мудрецов». Повышению интереса к богословскому философствованию служили некоторые тексты апологетов и отцов церкви, не отвергавших как безнадежное заблуждение «плотскую мудрость» философов.

Онтологические по своей сути вопросы поднимались в произведениях, затрагивавших предельные основания бытия и раскрывавших природу материального (природного) и духовного (божественного) начал. Широкое распространение получили представления об иерархии сущностей (Бог — ангел — душа), причем сам принцип небесной иерархии переносился на природу (человек — животное — неорганический мир) и общественные отношения.

В мистико-аскетической традиции онтологическая картина мира строилась строго на догматических основах привнесенного на Русь вероучения, провозглашавшего противоположность материального и идеального начал бытия. Вместе с тем в реальных условиях древнерусской жизни, где не всегда происходило полное вытеснение язычества христианством, складывалось своеобразное миропонимание, выражавшееся в смягчении дуализма духа и материи по сравнению с установками византийской переводной литературы. Гармонизация бытия нашла отражение в произведениях Илариона, Владимира Мономаха, Кирика Новгородца, в статьях «Изборника 1076 года» и «Успенском сборнике XII—XIII вв.», хотя в них восхищение миром обычно перерастало в гимн Творцу, привнесшему в земную жизнь красоту и порядок.

Те или иные онтологические взгляды выражались и в трактовке человека как связующего звена материального и духовного начал жизни. Когда речь шла о соединении в человеке двух начал, грань допустимого каноном нередко оказывалась довольно зыбкой. Так, любые рассуждения о тесной взаимозависимости души и тела заключали в себе опасность выводов об одухотворении-оживотворении материи. В конце XIV в. подобные умонастроения были достаточно широко распространены среди древнерусских грамотников, что выявила пантеистическая ересь стригольников. Запросам такого рода удовлетворяли неоплатонические тексты Псевдо-Дионисия Ареопагита и «Диоптра» Филиппа Пустынника, где сущностно связанная с божественным началом душа представлена внутренне присущим телу свойством. Кроме того, в оригинальных текстах «Изборника 1076 года», а также в произведениях митрополита Ни-

кифора и других авторов разрабатывались идеи непротиворечивого единства внутреннего и внешнего, духовного и плотского в человеческом естестве. Соответственно человек, как таковой, а не одна из его природ объявлялся равно причастным и греху и благодати. В то же время идеологи монашеского аскетизма (безымянные авторы антиязыческих поучений, Кирилл Туровский, Нил Сорский и др.) доказывали абсолютное превосходство духовного начала в человеке над плотским, отягощающим и ослепляющим душу.

В целом же для культуры Древней Руси показательным стремление к преодолению разрыва горнего и земного планов бытия. Даже у приверженцев наиболее строгого дуализма нацеленность на небесное не вытеснила из поля зрения конкретного переживания бытия. Под этим углом следует рассматривать и особенности натурфилософского осмысления действительности. Работа мысли в этом направлении была в значительной мере скована авторитетом Священного Писания. Жизнь, однако, требовала решения конкретных природоведческих вопросов, а заведомая данность картины мира не отменяла познавательного интереса к нему.

Сущность познания древнерусские мудрецы, как правило, объясняли двуединой природой человека, с плотью которого связано чувство, а с душой, характеризующейся как разумное начало, — способность к абстрагированию. Вместе с тем вопрос о соотношении между чувственным и рациональным, а также между верой и разумом решался по-разному. Если одни религиозные мыслители, которых было большинство, стояли на иррационалистических позициях и отдавали предпочтение откровению перед человеческими знаниями, то другие частично допускали разум в дела веры.

Так, в «Послании» к Владимиру Мономаху митрополит Никифор выстраивает своеобразную концепцию теологического сенсуализма. В соответствии с ней первоначальным орудием познания являются пять чувств, а добытые ими данные обобщаются умом, который выступает властителем души и тела и способен подняться до познания божественного. Только благодаря уму человек обладает даром слова и мыслительными способностями. Ум выполняет роль «ока души», ослепляемого плотскими страстями. Таким образом, речь идет о признании первичности чувственного восприятия в процессе познания и одновременно о превосходстве духовного орудия познания (разума) над материальным (чувствами).

О широких возможностях разума говорится в некоторых переводных сочинениях («Шестоднев» Иоанна экзарха Болгарского, «Изборник 1073 года»). К рациональному постижению действительности прилагалось лишь одно требование — чтобы доводы от разума не шли вразрез с христианскими догматами. На такой основе развивался умеренный (теологический) рационализм, противостоящий

«святому незнанию». Его элементы можно обнаружить в «Слове о законе и благодати» Илариона. Противопоставив закон благодати, он провозгласил превосходство «смысленностей» (личных способностей) над предписаниями навязываемых извне догм. На примере осознанного выбора князем Владимиром христианства Иларион доказывал, что разум (этим качеством наделяется властитель) является источником знания и веры одновременно.

Теологический рационализм таил в себе потенциальную опасность нарушения канонической чистоты, о чем, в частности, свидетельствует распря «О рае» тверского епископа Федора Доброго и новгородского архиепископа Василия Калики. Последний придавал большое значение индивидуальным особенностям восприятия и допускал возможность различного толкования одних и тех же положений Писания, что должно было способствовать более глубокому его постижению. Тем самым, по существу, он призывал не слепо верить, а размышлять. Если учесть, что и рай он помещал на земле, то станет вполне очевидной опасность перерастания теологического рационализма в ересь.

Соперничество философской и антифилософской ориентаций завершилось победой противников философии. Возобладало резко отрицательное отношение к «внешней» мудрости, т. е. к собственно философским знаниям. Некоторые перемены наметились только в XV—XVI вв. Идеологи православия вынуждены были совершенствовать логические средства для доказательства истинности своего учения, защищая его от нападок еретиков. Созданные в это время полемические трактаты Иосифа Волоцкого и Зиновия Отенского сравнимы с произведениями западноевропейской схоластики.

К христианской историософии можно отнести круг вопросов, которые касались соотношения глобального хода истории (от сотворения мира к его концу) с историей различных стран и народов, а также с историей своей страны. Осмысление эмпирической неповторимости поступательного хода событий открывало простор для оригинальных историософских построений. Русские мыслители не ограничивались описанием событий, они стремились к обобщениям. Резкие перемены и катаклизмы, случавшиеся в жизни страны, являлись побудительными мотивами к работе мысли, к поиску причин событий, которым не всегда находилось объяснение в Священном Писании.

В постижении общественных отношений и в суждениях о власти мыслители исходили из положений христианской религиозно-философской доктрины, но при расстановке акцентов нередко возникали принципиальные расхождения. За идейно-мировоззренческими предпочтениями стояли конкретные земные интересы того или иного автора. Так, для обоснования неограниченного

единодержавия Иван Грозный выказал себя горячим сторонником концепции предопределенности и утверждал на этой основе, что «везде несвободно есть». Его противники, наоборот, абсолютизировали принцип личного самовластия, обосновывая таким образом неповиновение самодержцу, присвоившему себе неограниченные права и выдававшему собственное своеволие за высшую божественную волю.

В целом канонические рамки оставляли мало возможностей для проявления творческой индивидуальности в построении глобальных историософских концепций, зато открывались перспективы для осмысления современного исторического бытия. В сочинениях на историческую тему по законам жанра резко преобладал эмпирический материал. Авторы не были склонны к отвлеченным теоретическим рассуждениям. Идейные и мировоззренческие пристрастия они вводили в контекст произведения и заявляли о своих взглядах соответствующей подборкой и трактовкой фактов.

В произведениях древнерусских писателей можно встретить представления, выходящие за рамки заданной христианством исторической схемы. Хронологическая глубина русской истории значительно увеличена ими за счет включения дохристианского периода как равноценного всей последующей истории «крещеной» Руси. Древнерусские авторы позволяли себе недопустимое с точки зрения канона прославление языческих князей. В отличие от линейного христианского представления об истории (как неумолимо движущейся к своему завершению) встречаются примеры циклического восприятия времени, на чем базировался жизненный оптимизм. Отдается дань и родовой традиции, согласно которой деяния отцов и дедов составляют основу «славы» живущих потомков. Эту историософскую традицию представляет «Слово о полку Игореве» и такие исторические повествования, как «Повесть о житии Александра Невского», «Повесть о разорении Рязани Батыем», «Слово о погибели Русской земли». Автор последнего, похоже, считал, что в обществе происходят перемены, подобные природной цикличности. По извечному закону природы жизнь приходит на смену смерти и загубленная земля должна возродиться.

Много внимания мыслители всех направлений уделяли выяснению как скрытого (символического), так и полезного (прагматического) значения исторических явлений. Не ограничиваясь трактовками, которые давала концепция божественного предопределения, познавательные устремления направлялись на поиск иных, наряду с божественными, сил, движущих общество. Высказывались гипотезы о посюсторонних причинах свершающихся перемен. В этой связи не ослабевал интерес к размышлениям над религиозно-нравственным состоянием общества. Здесь открывалась возмож-

ность постижения значения временного и быстротекущего бытия перед лицом вечности. Межличностные отношения оценивались по критериям правды, истины, справедливости. Историсофия, таким образом, ставилась в непосредственную зависимость от морального фактора человеческого существования.

Элементы нравственного и эстетического порядка постоянно наличествуют в самых разнообразных по жанру и тематике произведениях. При этом не имеет значения, идет ли речь о характере познания (красота знания, безнравственность невежества), свойствах мирового универсума (красота идеального, отсутствие ее в плотском) либо о смысле мирового исторического процесса (оценка нравственного состояния общества). Следует отметить, что присутствие морального содержания в трактовке почти всех без исключения религиозно-философских проблем определялось прежде всего установками христианской доктрины с ее понятиями греха и искупления.

Понимание нравственности и красоты в средневековый период тяготело к дуалистическому решению: либо абсолютное добро и красота, либо их антипод — абсолютное зло, которому соответствует безобразное. Такое разделение указывает на тесную связь данного круга проблем с христианской онтологией. На русской почве, однако, развились и оригинальные варианты, для которых было характерно смягчение онтологических крайностей и отсюда усреднение нравственных и эстетических оценок.

Синкретичность мировоззрения, нерасчлененность его форм, отражающая многоплановость древнерусской культуры, проявлялась в том, что даже такие кажущиеся чисто богословскими понятия, как греховность, искупление и спасение, приобретали вполне определенную философичность, ибо тесно примыкали к трактовке Бога, мира, человека. Все это имело непосредственное отношение к вопросам мировоззренческого порядка, при рассмотрении которых представители различных направлений по-разному формулировали в своих работах основные принципы бытия.

Глава II

ФИЛОСОФСКО-МИРОВОЗЗРЕНЧЕСКИЕ ИДЕИ В КУЛЬТУРЕ КИЕВСКОЙ РУСИ (XI—XIII вв.)

Начавшаяся в конце X в. христианизация Древней Руси, ставшая делом государственной политики, внедрялась сверху в общество, где веками господствовало язычество. Процесс смены и перестройки мировосприятия растянулся на многие столетия.

Христианство не просто шло на смену язычеству. Обе религиозно-мировоззренческие системы взаимодействовали и в своем противоборстве порождали сложные синкретические новообразования. Многие проявления этнонационального мышления рождались в сплаве внешних влияний с глубинными традициями. Без учета этого фактора нельзя понять ни древнерусского православия, которое было отлично от своего византийского прототипа, ни достижений в различных сферах отечественной культуры со свойственными ей чертами явного и неявного двоеверия.

1. Мировоззренческие идеи славяно-русского язычества

Изучение язычества славяно-русского общества сопряжено с большими трудностями, поскольку прямых письменных свидетельств о нем немного, при этом большинство источников — поздние, тенденциозные и касаются главным образом его пережитков. Поэтому о дохристианских воззрениях приходится судить на основании данных этнографии и фольклора, сохранивших в себе что-то от древней архаики, а также по археологическим источникам. Сегодня можно более или менее определенно говорить о самых общих идейно-мировоззренческих характеристиках язычества.

Языческая культура славян была культурой устной. Поэтому фольклор, исключая позднейшие наслоения в нем, можно считать универсальной формой выражения общественного сознания всего славяноязычного этноса. Это была подлинно общенародная культура, в которой из-за неразвитости социальной дифференциации еще не оформилась элитарная сфера. В рамках рода, общины, племени все были равноправными участниками (сотворцами) праздничных обрядов и религиозных ритуалов. Институт жреческого кастового сословия (волхвов, кудесников) находился в зачаточном состоянии. Славяно-русское язычество — это в своей основе доклассовый тип культуры, имевший мифологическое выражение.

Миф, со свойственным ему синкретизмом, отражал религиозный (связанный с сакрально-ритуальной сферой), познавательный, духовно-практический, нравственный, исторический, художественно-эстетический и дидактический (связанный с передачей традиций) опыт народа. По немногим сохранившимся фрагментам мифа можно заключить, что наряду с религиозными он выполнял мировоззренческие функции, другими словами, заключал в себе наиболее общие представления о мире и человеке. На этом основании некоторые исследователи начинают историю отечественной философии с дохристианской славянской культуры, в которой усматривают зарождение элементов философского отношения к миру.

Наличие в мифологии философом признавал даже такой строгий к классическому пониманию философии мыслитель, как Гегель.

Мифология — это специфическая форма осознания человеком своего места в мире на той стадии, когда он еще не обособился от природы, не противопоставил себя ей. Она представляет собой религиозно-мировоззренческую систему, выраженную образно-поэтическими средствами.

Вселенная представлялась мифологическому взору в нескольких взаимодополняющих друг друга образах. Некоторые апокрифы, излагавшие в той или иной форме древние мифы («Беседа трех святителей», «От скольких частей создан был Адам»), отождествляли Вселенную с огромным живым организмом, уподобленным по своим функциональным проявлениям человеку. Наделив природу свойствами живого, высшего по отношению к себе существа, общество выработало принципы, на которых основывались контакты между человеком и окружающим его вещественным миром. Обожествленную природу представляли не только по аналогии с человеком. Отдельные природные стихии представлялись в облике различных животных и птиц. Мифологические образы выполняли, по существу, функции систематизации и познания предметов и явлений. Можно назвать это чувствованием, художественным истолкованием предмета, но никак не строго научным его определением.

Наряду с уподоблением природных стихий частям человеческого тела, животным, птицам или даже графическим символам существовали обобщающие образы широкого масштаба, каковыми являлись мифологические характеристики богов. Представления, которые были связаны с богами, заключали в себе идеи мировоззренческого значения. Пантеон (т. е. совокупность всех богов) воплощал картину мироздания, поскольку божества олицетворяли собой природные стихии: 1) Небо — хранилище небесной влаги и тепла (Сварог, Род, Перун); 2) воздушное пространство и светила, т. е. сфера, с которой соотносились атмосферные явления, связывающие небесное с земным (ветер, знамения), представления о времени (Стрибог, Хорс, Дажбог); 3) обожествленная и все рождающая Земля, представлявшаяся находившейся в космогоническом браке с Небом (Мокошь, рожаницы). Подземных божеств славяне, по всей видимости, не знали, как не знали самого подземного царства. Обожествлялось все видимое пространство.

Мифы о богах отразили почитание главного в природе — рождающего начала, что, в свою очередь, было истолкованием изменений, наблюдавшихся в природе. Обожествление рождающего начала неотделимо от представлений о парности. Единство активного мужского и женского, рождающего, начала — непреложный принцип восточнославянской мифологии. Этому соответствова-

ли образы Рода и рожаниц и аналогичные пары других божеств (Ярило — Лада). Язык и фольклорные тексты отразили древние представления о неразрывной связи небесного и земного. Если Земля воспринималась как мать (рождающая), то с Небом связывалась идея оплодотворяющего начала. Отсюда такие понятия в языке, как дождь — «севень», жар солнца — «спорынья». Светоносное начало считалось одновременно и подателем жизни, и регулятором ее. Носители света — излюбленные персонажи народного творчества, они объекты почитания и воспевания одновременно: Солнце как главный источник всего живого; Луна как мерило времени; выражающие идею рока и судьбы звезды, а также утренняя и вечерняя заря.

Мир в воззрениях язычника в любом из своих образных уподоблений не представлял собою хаоса, не воспринимался как неупорядоченное многообразие явлений. Для языческих славян космос — это больше гармония, чем арена борьбы добра и зла. Поэтому дуалистические представления чужды древним славянам. Их мы не наблюдаем в обрядности, а также в образах фольклора. Сама природа сливалась с божеством и потому уже не могла быть не благой.

Органической частью мира являлся человек, он был неотделим от обожествленной природы (антропоморфизм) и от коллектива (единое родовое начало), на чем основывались типичные для родоплеменных порядков представления о всеобщем равенстве и высоком, священном статусе коллективной личности. Социальные отношения в рамках такого мировоззрения строились на принципах справедливости. Являясь священной традицией, они трудно поддавались изменениям и не способствовали социальному расслоению общества там, где долго держались пережитки язычества.

Наделение природных явлений антропоморфными и зооморфными свойствами свидетельствует о том, что вся природа оживотворялась. Это дает основание характеризовать языческое мировоззрение как пантеистический гилозоизм.

Пантеизм славян можно рассматривать как тип природоцентристского мировоззрения, для которого были характерны представления о единстве духовного и материального начал бытия. В картину мира включались только реально существующие природные явления, хотя характеристика действительности давалась в условно сказочной манере. Мифологические толкования действительности представляли собой смесь наивно-материалистических догадок с фантастикой.

Внимание мифологического сознания было приковано к обновляющемуся круговращению вечно живого, обновляющегося мира. Изменения в природе сводились к естественному процессу смены состояний по типу «рождение — зрелость — увядание — воз-

рождение». В рамках такого мировосприятия время представлялось вечно длящимся настоящим, включающим в себя то, что было прежде. В этом циклическом круговращении, сформировавшемся в результате наблюдений над процессами природы, нет места идее начала и конца. Циклизм, со свойственной ему верой в устойчивость мироздания и неизбежность возврата от нарушенного равновесия к состоянию гармонии, формировал оптимистическую мироустановку, усиливавшуюся еще и тем, что он исключал понятие смерти, поскольку уход из мира мыслился лишь как переход в иное качество вечной жизни.

2. Крещение Руси и его отражение в мировоззрении древнерусского общества

Крещение Владимира и его окружения в 988 г. открыло начало новой культурной эпохи, характер и типичные черты которой определялись христианским мировоззрением. Смена религиозных верований несла с собой принципиально отличный от язычества взгляд на бытие. В новой религиозно-мировоззренческой концепции провозглашался принцип абсолютного превосходства идеального и вечного первоначала над материальной реальностью. Бог как трансцендентная сущность выводился за пределы материальности. Причем именно этот надприродный (иной) мир был наделен статусом высшей реальности, которая объявлялась «бесконечно реальнее любой реальности». В условиях онтологической разорванности бытия возможность контакта человека с надприродным первоначалом переводилась в плоскость иррационально-мистическую. Предусматривалось преодоление материальной ограниченности в молитве, богослужении, а также в исполнении заповедей, обеспечивавших взаимодействие с Богом.

Сознание верующего переориентировалось на нравственное восприятие жизни, оценивавшейся с позиции моральных максимумов: либо безусловное благо и добро, либо зло и порок. Полярность моральных ориентиров также задавалась онтологическим противопоставлением духовного и материального.

В рамках христианской концепции бессмертие предполагалось только для идеальной человеческой субстанции — души. Вводился неизвестный язычеству элемент устрашения: либо наказание и вечные мучения в аду, либо наслаждение райским блаженством. Божество выступало в функции спасителя и мстителя одновременно. Воздаяние зависело от нравственного выбора личности.

Христианская религиозность в отличие от патриархального язычества вполне соответствовала идеологическим запросам феодализирувавшегося древнерусского общества. Действительность, как

богоданная, должна была смиренно приниматься такой, какая она есть. Протест против несправедливости переводился в сферу морали. Устранение несправедливости оказывалось возможным только в мире инобытия, ибо связывалось исключительно с Судом Божиим.

С христианством пришло представление об иерархической упорядоченности бытия. Земную иерархию предписывалось воспринимать как отражение небесной. Вся картина мира была построена по иерархическому принципу (Бог — архангелы — ангелы — человек — животный мир — неорганическая природа). При этом все подводилось под концепцию единоначалия.

Мировоззрение христианства прививалось средствами перекрестного воздействия церкви и властей на общество. Просветительские усилия миссионеров сопровождалась распространением текстов Священного Писания, святоотеческих сочинений, богослужебной, житийной и нравственно-назидательной литературы. Внедрению новых верований и представлений способствовала «наглядная агитация» — храмовая архитектура, церковная живопись, проповедничество в разных формах, включая личные примеры праведной жизни подвижников.

В деле христианизации княжеско-боярской среды и создания собственной духовной элиты огромную роль сыграли книги, содержащие в себе квинтэссенцию доктрины христианства. Среди древнейших рукописей присутствует значительный пласт произведений, каждое из которых как бы заменяло собой целую библиотеку, предлагая концентрированную сумму христианских воззрений. По жанру это произведения безусловно церковно-дидактические, но в силу обобщающего характера и общемировоззренческого значения они являлись наиболее философичными текстами древнерусской книжности.

Изложение основ монотеистического мировоззрения, актуальное в условиях христианизации Руси, давал пришедший из Болгарии (там он назывался «Изборник Симеона») «*Изборник 1073 года*». По составу труд представлял собой извлечения из наставлений апологетов и отцов церкви, среди которых предпочтение отдавалось представителям каппадокийского богословия (т. е. богословам, действовавшим в Каппадокии в Малой Азии, их главой был Василий Великий, IV в.), отличавшимся благосклонностью к интеллектуальным занятиям и античной мудрости. Наряду с чисто богословской проблематикой он содержал значительный объем знаний из области астрономии, географии, истории и т. д. Чтобы исключить искаженные представления о божественном, вводились также логико-философские пояснения, восходящие к «Категориям» Аристотеля. Здесь даны определения таким общим понятиям, как сущность, сущее, природа, ипостась, род, вид и т. д. Бог характе-

ризовался как качественно определенное бытие, не нуждающееся для своего существования ни в чем другом. Подчеркивался также принцип божественного управления миром. Физическая природа, в силу ее низшей ценности, специально не интересовала составителя труда. Из всего тварного мира выделен как «венец творения» человек, который соединяет в себе две природы: духовную и материальную.

При объяснении строения плоти человека здесь используется античное учение о четырех стихиях (элементах): воды, земли, воздуха и огня; говорится, что после смерти человеческое тело распадается на эти исходные элементы, а в момент воскрешения, по воле Бога, вновь восстанавливаются прежние комбинации. В силу более высокого статуса души, в отличие от первоэлементов, характеризуется как простое неразложимое нематериальное целое, которому не свойственны изменения; следовательно, душа нетленна.

Характер памятника противоречив. С одной стороны, признается высокое предназначение разума в познании божественных истин, с другой — теоцентрическая гносеология суживает сферу его применения в изучении природной действительности. Лишая философию права на существование, составитель «Изборника 1073 года» тем не менее дал самое объемное в древнерусской письменности воспроизведение философских текстов. Методологическая непоследовательность объясняется тем, что дуализм плоти и духа не доводится до абсолюта, столь характерного для мистико-аскетического направления в христианстве. Эту позицию можно отнести к умеренному теологическому рационализму.

Ключевым памятником для эпохи христианизации славянства является «Шестоднев» Иоанна экзарха Болгарского (конец IX — начало X в.). Не позднее XI в. он получил распространение на Руси, оказав значительное влияние на ее духовную жизнь.

Для Руси «Шестоднев» Иоанна является прежде всего памятником общемировоззренческого значения. Из него древнерусский читатель черпал представления о христианской онтологии, натурфилософии и антропологии. Рационалистически настроенных грамотников не могла не привлекать собственно философская сторона изложения, хотя она и выполняла по отношению к богословскому содержанию сугубо вспомогательную роль. Тем не менее здесь богослов еще не вытеснил окончательно философа. Поэтому в тексте содержалось немало экскурсов в историю античной философии.

Картину мира Иоанн экзарх воспроизводит по Василию Великому. Шаровидная Земля помещается в центре сферичного небесного свода, с наружной стороны которого располагаются воды, а с внутренней — светила. Сравнительно широкий кругозор позволял автору-составителю откорректировать библейскую космогонию и

представления о структуре мироздания и природных процессов, исходя из уровня развития античных знаний.

В трактовке физического мира Иоанн соединяет библейские представления о божественном творении с античным учением о четырех элементах, объясняя многообразие сотворенного мира их различными сочетаниями. Согласно «Шестодневу», сотворение Богом первоэлементов мироздания происходит одновременно с созданием Космоса. Источником творения названа воля Бога, а сам Бог в данном случае весьма сближен с демиургом из платоновского «Тимея». Отличие лишь в том, что субстанциальная основа мироздания не является извечной: Бог оказывается и Творцом, и преобразователем исходной субстанции бытия. Многообразие мира «Шестоднев» объясняет с помощью идей Аристотеля о материи и форме. Получается, что по замыслу Бога материя превращалась из потенциального бытия в реальное с помощью образов (форм). Вообще в «Шестодневе» присутствует обширный пласт сведений об античной, в том числе материалистической, философии. По их объему он намного превосходит все известные произведения славяно-русской книжности.

Представляя собой высокий образец рационализированной вероучительной литературы, «Шестоднев» являлся одним из наиболее философичных памятников древнерусской культуры. Его отличала насыщенность научно значимым материалом и отсутствие отчужденности от «внешней» христианству мудрости.

В своеобразной, не укладывавшейся в рамки ортодоксальности форме излагались основы христианских воззрений в одной из древнейших датированных рукописей, известной под названием «*Изборник 1076 года*». Этот памятник, так же как и «*Изборник 1073 года*», являлся некоей суммой исходных вероучительных истин. Отличие заключается в преобладании практических рекомендаций над теоретическими, в наличии неканонических мотивов.

Обращает на себя внимание своеобразная трактовка взаимоотношения Бога и мира. В тексте неоднократно говорится о возможности пантеистического слияния божества и человека, плоть которого определяется как «жилище Божие». Условием обожения названы молитвы, пост и чистое житие. Причем требования к праведному поведению выдвигаются весьма умеренные, далекие от строгих ограничений аскетизма: телесная чистота, нестяжание, воздержание, послушание, любовь, умение управлять эмоциями. Соединение с Богом при этих условиях — не что иное, как путь спасения малыми делами.

Особое внимание уделено мудрости, которая объясняется общим свойством Бога и человека. Стремление к мудрости отождествляется со стремлением к Богу, а истинная мудрость понимается как жизнь в Боге, как единение с ним. Источником мудрости объявля-

ются книги и искусственные наставники. Общение с мудрым приравнивается к общению с Богом. Понимание мудрости как обожения (как преодоление сущностного разграничения тварного и надприродного) приобретает пантеистический оттенок.

Идейно-мировоззренческое своеобразие «Изборнику 1076 года» придают содержащиеся в нем установки на фаталистическое восприятие действительности. В духе предопределенности судьба трактуется как воля Всевышнего. С точки зрения подобной роковой предопределенности действия власти, бедствия, социальную несправедливость следует принимать безропотно. Делается даже вывод о бесполезности обращения к Богу за помощью.

В целом «Изборник 1076 года» отражает раннее русское христианство, характерной чертой которого являлось то, что идеальная и материальная сферы воспринимались не как антиподы, а как части гармоничного взаимодополняющего друг друга единства. Отсутствие четкой онтологической разграниченности открывало возможность «усыновления» Богом (т. е. обожение человека).

Большую роль в перестройке общественного сознания сыграла «Палея Толковая» — одна из древнейших книг отечественной письменности, знакомство с которой отразилось уже на составе «Повести временных лет». Тематически содержание памятника составляют библейские, естественно-научные и исторические сведения, а в понятийном плане в нем рассматривается натурфилософская и историософская проблематика, присутствующая в богословском по своему характеру изложении. Вместе с тем «Палея Толковая» отразила становление начальных форм теоретического мышления, процесс их обособления внутри собственно богословского контекста.

Создатели «Палеи Толковой» сформулировали основные принципы средневековой онтологии, охарактеризовали сущностные стороны бытия. Абсолютное бытие в ней отождествлялось с Богом как высшей, самоотжественной надприродной сущностью. В разделе, посвященном ангелологии, подробно характеризовались идеальные сущности более низкого порядка (так называемые чистые сущности), обладающие тем не менее более высоким статусом, чем природа, и выступающие в качестве связующего звена между Богом и материальным миром.

Предельными материальными основаниями бытия в «Палее Толковой» названы четыре первоэлемента, представления о которых заимствованы непосредственно из античной философии. Это как бы потенциальное бытие, которое становится реальностью в акте творения мира. Материальные сущности описаны как временные (имеющие начало и конец), зависимые от внешних причин, изменчивые и стремящиеся к распаду (смерти). Будучи по природе своей

некой вторичной ценностью, они всецело подчинены идеальному надприродному началу.

Сюжеты, посвященные толкованиям различных форм органической и неорганической жизни, роли ангельского чина, схематике мироустройства и проблематике человека, опираются на довольно широкий круг источников. Кроме апокрифических и античных текстов они вобрали в себя заимствования из трудов учителей восточной христианской церкви (Василия Великого, Ефрема Сирина и др.).

«Палею Толковую» меньше всего интересует эмпирическая сторона исторических событий. В центре внимания — глобальный ход истории как грандиозной драмы человечества. Все внимание в тексте сосредоточено на ветхозаветной истории, которая рассматривается как символический прообраз новозаветных событий. Выстраивается как бы схема двух симметричных циклов. И хотя это касается только священной истории, важен сам принцип, согласно которому событие утрачивает свойство неповторимости в линейной последовательности исторического бытия. Прошлое или то, что стало небытием, получает возможность быть воспроизведенным вновь на очередном витке исторического развития.

Историософии «Палеи» близки идейно-мировоззренческие основы творчества некоторых ранних летописцев и митрополита Илариона. Как ветхозаветная история, по «Палею», присутствует в новозаветной, так славные деяния языческой эпохи, по убеждению первых древнерусских писателей, наследуются и приумножаются христианскими преемниками. Тем самым признается непреходящее значение в настоящем языческого прошлого, которое с точки зрения ортодоксальной христианской историософии приравнялось к небытию. Таким образом, в осмыслении истории отечественные авторы проявляли и глубокие знания, и творческую самостоятельность, отказавшись от рабского повторения схем византийской историографии.

Выдающимся выразителем идей древнерусской историософии был *Иларион* — первый Киевский митрополит из русских, возглавлявший в 1051—1054/55 гг. независимую от греков церковь. Летописец характеризует его как незаурядную личность: «Муж благ, и книжен, и постник». Иларион — крупнейший представитель отечественной мысли того времени, в творчестве которого нашли отражение животрепещущие проблемы истории и кардинальные перемены в верованиях и представлениях, обозначившиеся на стыке язычества и христианства. Он отличался глубокими познаниями и по своим взглядам не во всем вписывался в традиционные церковные схемы и догматические предписания. В рамках православия он искал собственные пути для самовыражения и преуспел на этом поприще, проявив незаурядный ум и высокое литературно-публицистическое дарование.

«Слово о законе и благодати» Илариона формально посвящено сопоставлению Ветхого и Нового Заветов, т. е. той же проблеме, которая находилась в центре внимания «Палеи Толковой». На деле автор стремится проникнуть в смысл событий далекого прошлого славян и дать оценку современной ему действительности.

Вселенский ход истории, согласно Илариону, сводится к общению все новых и новых народов к «благодати» христианской веры. Причем речь идет не о конкретных событиях, а об эпохальных этапах, рассматриваемых как смена состояний: от «идольского мрака» к «истине». Однако вместо обычного для христианской историографии подключения национальной истории к истории человечества, начинающейся с описания творения, экскурсов в ветхозаветную, новозаветную и последующие обозримые эпохи, Иларион всецело сосредоточивается на причинах тех изменений, которые переживала Русь в конце X — начале XI в., и обращает внимание на аналогичные примеры из жизни других народов. Таким образом, в национальной истории отражается ход вселенских перемен, а сама русская история соединяется с мировым историческим процессом, в рамках которого Русь наряду с другими народами переживает изменение своего исторического состояния: «ибо вера благодатная по всей земле простерлась, и до нашего народа русского дошла»¹. При этом «благодать» — это не предел, достигнутый в жизни того или иного народа, она — «слуга будущему веку».

Согласно историософской концепции Илариона, каждому народу на его пути уготовано пройти две стадии, два состояния, которые символизирует судьба двух сыновей Авраама в библейской притче о Сарре и Агари. Сын рабыни Агари Измаил олицетворяет собой рабство («закон»), а законнорожденный сын Сарры Исаак — освобождение («благодать»). Если «Палея Толковая» ограничивалась сопоставлением новозаветного и ветхозаветного планов истории, то Иларион раздвигал рамки временных аналогов до современности, тем самым подчеркивая, что история осуществляет свой ход через повторение уже бывшего.

Рассматривая взаимоотношение «закона» и «благодати», мыслитель вводит третью существенную реалию эпохи. Если в общечеловеческом плане «закон» предшествовал «благодати», то в конкретных условиях Руси «благодать» шла на смену языческой «лести». Фактически за образными определениями обнаруживается острейшая для того времени проблема взаимодействия трех религиозных систем: иудаизма, христианства и язычества.

Иларион дает религиозно-философское осмысление размежевания иудаизма (как национально замкнутого образования, представители которого претендуют на исключительность) и христи-

¹ Русская идея. М., 1992. С. 26.

анства (как космополитической религиозной общности). Автор предостерегает об опасности притязаний народов на превосходство. Попытки, подобные тем, которые делают приверженцы «закона», губительны, ибо они отсекают народ от постепенного приобщения человечества к истине.

Для Илариона в равной мере неприемлемы узконациональный эгоизм иудейства и амбиции стремившихся к религиозному превосходству византийцев. Почти такую же, как и к «закону», категоричную неприязнь проявляет Иларион и к единоверцам-грекам, кичившимся своим превосходством и претендовавшим на исключительное положение в христианском мире. Он утверждает право русского и других «молодых народов» на восприятие «благодати», которую пытались присвоить себе византийцы, пренебрежительно воспринимая христианизируемых ими в политических целях варваров, как народ, не имеющий прошлого. Между тем последние предназначены стать «новыми мехами для нового вина». Из христианской теории равенства Иларион сделал важный вывод: не претендуя на первенство (что «погубило» иудеев), он поставил русский и другие «новые народы» в один ряд со старыми, богатыми христианской традицией и культурными достижениями.

Ход событий автор «Слова о законе и благодати» рассматривал с позиций провиденциализма, т. е. исходил из того, что мировая история вершится по определенному Богом плану. По воле провидения к числу христианских стран примыкает Русь. Из осознания этой сверхъестественной надежности вырастает оптимистическая вера в грядущее, во все нарастающее накопление удач и успехов, объясняющихся покровительством Бога. Провиденциализм смыкается с адопционизмом, т. е. с уверенностью в божественном «усыновлении» человека. При этом в текстах Илариона снимается тема будущего суда и воздаяния и рисуется образ доброго, терпеливого к беззакониям и максимально приближенного к человеку Творца. Человеколюбивый Бог действует как заступник и попечитель, благодаря которому история движется в благоприятном для славян направлении.

Илариона можно считать единственным из высших представителей иерархии древнерусской церкви, который не занимал воинственной, резко обличительной позиции в отношении язычества. Заключительная часть «Слова» пронизана гордостью за языческое прошлое страны. Идеино-смысловая вершина его — похвала Владимиру и всему славному роду княжеских предков, деяния которых как бы распространяют действие «благодати» на дохристианское прошлое Руси. В прославлении настоящего через прошлое четко очерчена этнонациональная патриотическая идея. Дохристианское прошлое выступает также в качестве прообраза будущего могущества Руси, в которое со всей силой убежденности верит автор. Он

выдвигает идею сквозной связи времен, когда прошлое и будущее как бы стянуты к настоящему. Эта модель чем-то напоминает вечно длящееся время мифологического сознания.

Конечно, речь идет не о языческих симпатиях митрополита Илариона или прямом отступлении его в язычество, а о тех сюжетах, где дохристианские идеи и образы сливались с христианскими на основе некоей схожести их восприятия. Наверное, именно под влиянием традиционных фольклорных символов в речь Илариона вошли яркие природные образы.

Как язычество естественно вливается в христианство, являющееся одновременно и его сменой, и продолжением, так и божественный план бытия и земная материальная реальность, являясь антиподами, не противопоставляются в «Слове», а предельно сближены, почти взаимно проникают друг в друга. Установка на сближение божественного и земного, вечного и временного планов бытия формировала «смысленный разум», не ограниченное запретами познание общества, истории и божественного. Эта установка составляет саму основу творчества Илариона в его стремлении глубоко постигнуть действительность и раскрыть смысл давно прошедших событий.

Терпимость к язычеству свидетельствует о наличии у Илариона, хотя и в неявном виде, элементов православно-языческого синкретизма. В связи с этим со всей остротой встает проблема двоеверия¹ и его влияния на характер древнерусской отечественной мысли.

Соотношение христианского и дохристианского в пределах разных идеологических направлений и конкретных произведений колебалось от синтеза до противостояния. Примером крайних конфликтных ситуаций двоеверной духовности служат ереси. Двоеверную основу имели ранние русские ереси. Языческую окраску верованиям в покровительство Спаса и Богородицы придали еретичествующий самозванный епископ Федорец Владимирский (XII в.). Новгородско-псковские стригольники (XIV—XVI вв.) возродили пантеистические представления об обоженном Кос-

¹ Двоеверие — это свойство общественного сознания, в котором отражались смешанные, синкретические формы мировоззрения. При наличии пережиточных родоплеменных и общинных традиций переходные процессы в культуре растянулись на столетия, возникали различные формы двоеверия: от явного преобладания языческих элементов в народной культуре до скрытых, едва различимых примесей дохристианского наследия в культуре официальной. Так, пантеон многочисленных христианских святых вобрал в себя некоторые функции и свойства прежних языческих божеств. Наиболее почитаемыми в народе были персонажи-двойники: Илья, заместивший Перуна, Власий — Велеса, св. Георгий (Егорий) — Ярилу, Параскева Пятница — Мокошь. В культе Богородицы христианские формы совмещались с пережитками древних культов плодородия, поклонения обоженствующей земле. В церковной обрядности практиковались двоеверные трапезы Роду и рожаницам.

мосе. Наоборот, ортодоксально настроенные идеологи (Серапион Владимирский, Кирилл Туровский, Стефан Пермский и др.) стремились отстаивать чистоту христианской доктрины и наиболее последовательно искореняли пережитки язычества, поэтому в их творчестве нет мотивов двоеверного синкретизма.

Противостояние принципиально различных по идейным основам мировоззренческих систем не помешало их взаимопроникновению, осуществлявшемуся несмотря на целенаправленную борьбу церкви с дохристианскими пережитками. Это взаимопроникновение характеризует динамику соотношения между исходной наднациональной, привнесенной извне основой и этнонациональными, уходящими корнями в языческое прошлое элементами духовной культуры Древней Руси. Результатом перекрестного взаимодействия стала своеобразная средневековая культура славяно-русов. Двоеверие не позволяет ставить вопрос о зеркальном воспроизведении византийского христианства на Руси. Оно становится фактором православной культуры (в большей степени народной, в меньшей степени церковной).

В рамках двоеверия наследие дохристианской поры в явном или скрытом виде оплодотворяло культуру, придавая ей черты неповторимой выразительности, жизненной силы. Пожалуй, ярчайшим примером такого плодотворного влияния можно считать созданное в 80—90-х гг. XII в. «Слово о полку Игореве» — поэтический шедевр, порожденный органическим соединением языческих и христианских образов и понятий.

«Слово» содержит отзвуки славянских мифов (ветры — Стрибожьи внуки, вещий Боян, Влесов внуче, Див, Хорс, Кур); восходящее к язычеству циклическое видение событийной действительности, являвшееся основой жизненного оптимизма; священное отношение к природным стихиям (заклинательный плач Ярославны), пантеистическое оживотворение природы, положенное в основу поэтической образности (Тресветлое Солнце, Ветер-ветрило, Синеморе, Днепр-Словутич). Одновременно в тексте присутствуют реалии христианизированной Руси (храм Софии, церковь Богородицы Пирогощи), в том числе фразы и речевые обороты церковной литературы (поганые, душа, воскреснуть, дети бесовы, болван, «поборая за христианы на поганые полки»).

Автору «Слова о полку Игореве» свойствен широкий охват времен и событий, из чего вырастает оценочный подход к действительности и умение проникнуть в глубинную суть происходящих явлений. Хотя этот подход выражен не на языке понятий, а в поэтической образной форме, он включает в себе возможности философско-мировоззренческого рассмотрения текста. «Слово» представляет органичное единство мысли и эстетически совершенной формы,

оно рассчитано не столько на рациональное, сколько на эмоциональное восприятие.

Чисто внешне «Слово» посвящено неудачному походу Игоря на половцев в 1185 г., событию по значимости вроде бы невеликому, но выводящему на размышления об истории страны в самом широком смысле. В нем можно выделить три уровня постижения действительности, каждому из которых соответствует особый способ познания: эмпирический, художественный и символический. Все три способа типичны для древнерусской культуры, характеризуя в их единстве различные стороны познавательной деятельности человека. С одной стороны, автор точно воспроизвел реальности природного мира и исторической обстановки. Это как бы начальная стадия восприятия, после которой начинается обобщение, т. е. прежде всего образное, художественное, поэтическое осмысление отдельных явлений жизни, более глубокое проникновение в их суть. Символический план открывает уже вечный смысл событий и значительный объем непроговоренного смысла, в нем заключены скрытые пласты, объемлющие культурное наследие многих веков и даже тысячелетий.

Для выражения своих мыслей автор свободно пользуется мифологическим арсеналом. Мир природы и человека в «Слове» предстает предельно гармонизированным. В основе лежат представления о единстве всех сторон бытия, о чем свидетельствуют указания на близость и даже родство людей, природы и богов. Герои напрямую вступают в контакт с природой, при этом материальные объекты наделяются свойствами людей. Части мироздания оживотворены, в чем даже со скидкой на поэтическую форму просматривается пантеистическая основа.

Восприятие исторического бытия в «Слове» строится на жизнеутверждающей мировоззренческой основе. Она характеризуется глубиной охвата времен, обозримость которых теряется в «веках трояних». Легендарная эпоха сменяется историческим временем, которое распадается на три в ценностном отношении неравных отрезка: время дедов, отцов и внуков. Учитывая, что прошлое должно вернуться на круги своя, можно надеяться на возвращение величия новых «трояних веков». В циклическом видении событийной действительности заложен призыв к единению: как бы наводится мост от величия прошлого к идеалу будущего могущества Руси.

Памятник отразил то переходное состояние древнерусской культуры, когда христианство в полном объеме еще не было освоено обществом, когда распространявшееся усилиями греческого и немногочисленного русского духовенства монотеистическое учение в громадной массе народа не воспринималось как свое, а мифологические воззрения только начинали вытесняться из общественного сознания. Миф в изначальной своей функции отмирал, но из его

обломков возник высокий образец песенной, близкой к эпическому стилю поэзии. Хотя христианство и стало свершившимся фактом, оно не перекроило мировосприятия целиком. Понять богатый образный строй и символику «Слова о полку Игореве» мог только тот, кто не перестал (хотя бы в общих чертах) мыслить по-старому.

Итак, процесс смены языческого мировоззрения христианским проходил первоначально в рамках кирилло-мефодиевской традиции, не отличавшейся воинственностью в отношении дохристианских верований и представлений. Это способствовало появлению памятников мысли, обладавших национальным колоритом и идейно-мировоззренческой оригинальностью. Определенная преемственность по отношению к собственному языческому наследию имела следствием восприимчивость к античности, столь характерную для древнейшей книжной культуры Руси. Поэтому христианство во многом утверждалось в интеллектуализированном и рационализированном его варианте. В идейно-религиозной жизни того времени значительное место занимало, не чуждое философичности богословие, представленное письменными памятниками, посредством которых отечественной христианизировавшейся культурой осуществлялось сохранение античного и собственного языческого наследия.

3. Теологический рационализм и аллегоризм

В любой религиозной системе всегда присутствует стремление приучить общественное сознание воспринимать мир, не исследуя его и не рассуждая, т. е. видеть действительность в таком образе, который очерчен доктриной. Древнерусское православие здесь не исключение. Однако среди идеологов христианства (как в Византии, так и на Руси) существовали влиятельные авторы, считавшие, что приложение разума к исследованию физической природы, а в ограниченных масштабах и к познанию божественного, не противоречит вере и даже укрепляет ее.

Конечно, при тотальном господстве теологии разум не мог претендовать на то, чтобы быть единственным источником представлений о действительности. Речь может идти лишь о рационалистической тенденции, которая проявлялась в творчестве ряда представителей отечественной мысли и в переводных богословских текстах. Те мыслители, кто не удовлетворялся скупыми формулировками Священного Писания, прибегали к символическому толкованию текстов, поэтому аллегоризм объективно оказывался средством рационализации веры. Подобные теолого-рационалистические установки содержали «Шестоднев» Иоанна экзарха Болгарского, «Изборник 1073 года», «Палея Толковая», гносеологический принцип которых можно свести к формуле «по творению познай Творца».

Ярким представителем теолого-рационалистического направления был религиозный мыслитель *Никифор* — грек по национальности, возглавлявший русскую митрополию с 1104 по 1121 г. Будучи носителем византийской образованности, он склонялся к платонизму, за счет чего значительно интеллектуализировал богословие и выступил проводником культурного влияния, не типичного для греческой патриархии того времени, ограничивавшейся внедрением на Руси элементарных вероучительных истин. Полнее всего характеризует его взгляды *«Послание Мономаху о посте и о воздержании чувств»*, где тема поста служит поводом для отвлеченных философско-богословских рассуждений, которые выводят автора на проблемы онтологии, гносеологии, психологии, этики и политики. В канву догматических размышлений искусно вплетены экскурсы в античную мудрость, «хитрословесно», на высоком богословско-философском уровне ведется разговор о природе добра и зла.

Никифор развивает мысль о двойственности бытия. Разумное и духовное начало характеризуется им как божественное и бесплотное по своему естеству. Плотское же начало характеризуется неразумными греховными качествами. В отличие от традиционной церковной трактовки, сводившей оба начала к состоянию противоборства, автор *«Послания»* исходит из принципа тесного взаимодействия души и тела, причем взаимодействия обоюдного. Бросается в глаза, например, дерзкий с точки зрения прямолинейной христианской ортодоксии тезис о способности плоти управлять душевными движениями. Примером благодатного взаимодействия души и тела автор считает пост, легкой пищей укрощающий телесные страсти и открывающий духу власть над телом. Онтологически (в плане бытия) сближая дух и плоть, Никифор постулирует, что проявление зла как качества тварного мира тесно перемешано с добром как свойством мира духовного. Зло и добродетель, по убеждению автора *«Послания»*, так же неразделимы в бытии, как неразрывны материальное и духовное. Никифор недвусмысленно встает на позиции гармонизированного восприятия бытия, что соответствует принципам платонизма; несмотря на то что ссылки на античные источники отсутствуют, они могут быть узнаны и вычленены из сугубо богословского контекста.

Платонизированная христианская онтология определяет формулируемые в *«Послании»* принципы познания. В образно-аллегорической трактовке это выглядит так: душа взаимодействует с миром через слуг, коими являются пять чувственных телесных органов (очи, слух, обоняние, осязание, «вкушение»). Бесплотная душа помещается в голове вместе с умом — «воеводой чувств и светлым разумным оком». «Князь» и «воевода» чувств — это образные уподобления разума, определяющие высшее качество души. На основании данных чувств «князь»-разум способен познать невидимый

мир, правильное его использование ведет к разумению Бога. Таким образом, источником знаний, в том числе и о божественном, оказываются чувства и разум. Характерно, что откровение в тексте вообще не фигурирует в качестве источника познания. Это позволяет говорить о том, что рационализация веры в нем зашла достаточно далеко.

В «Послании» отразилось также платоновское учение о трехчастной душе, которое позднее получило широкую известность на Руси благодаря переводам творений Иоанна Дамаскина. Учение это в передаче митрополита сводится к следующим идеям: 1) высшая сила души представлена «словесным» началом, которое означает то же самое, что и ум, и руководит поведением человека; 2) «яростное» (или чувственное) начало сопряжено со страстями и влечениями; 3) «желанное» начало отождествляется с волей. Регулирующее поведение человека «словесное» (разумное) начало управляет инстинктивной сферой «яростного», которое нуждается в подавлении. В иерархическом членении трех душевных сил разуму определено верховное место «царя», тогда как «яростное» начало по природе своей занижено. Но ни одна из сил не является чистой, свободной от зла или блага. Ведь от разума исходят как благоверие, так и зловерие, обнажающее «болезнь разума». Не все «яростные» инстинкты порочны. Например, богоугоден праведный гнев, направленный против зловерия. Другими словами, свойственного аскетическому дуалистическому христианству разведения качеств и свойств души на основе связи их с идеальным или материальным не обозначено. Связующим звеном между высшими и низшими силами души является воля. Тезис о взаимодействии всех душевных сил реализует установку на преодоление разорванности бытия.

Поскольку распространение «Послания», судя по количеству списков, было довольно обширным, можно говорить об определенной его роли в философии общественной мысли того времени, не выходящей, правда, за рамки богословия. Оно позволяло усваивать христианские истины не в строго формализованном варианте Священного Писания, а с некоторыми культурообразующими дополнениями, унаследованными от античной эпохи.

Одним из ярких представителей теолого-рационалистического направления древнерусской мысли был *Кирик Новгородец* (1110 — не ранее 1156/1158). Его перу принадлежит «Учение о числах», которое, несмотря на компилятивный характер, имеет важное значение для отечественной мысли.

Интересы мыслителя не ограничиваются календарно-математической сферой и демонстрацией умения производить расчеты как с очень большими (до десятков миллионов), так и с чрезвычайно малыми дробными (до $\frac{1}{5}$ в 7-й степени) числами. В его произве-

дении присутствует и философское понимание категории времени. Бросается в глаза совмещение вытекающей из библейского учения о творении линейной хронологии с явным пристрастием к античной традиции замкнуто-кругового восприятия времени, что подтверждает, например, введение раздела о строго периодичном обновлении природных стихий. Тем самым циклизм из области хронологии переносится в сферу натурфилософского толкования бытия. Структура мироздания исследуется с точки зрения выявляемых числовых закономерностей, присущих его первоосновам. Если абстрагироваться от числовой формализации, то мы получаем некую модель космологической картины мира, в качестве первооснов которого выступает гармоничная совокупность природных стихийных сфер. Автор повествует, что небо обновляется через каждые 80 лет, период земного обновления составляет 40 лет, воды обновляются через 70 лет.

Принципы исчисления сроков обновления стихий восходят к античной мыслительной традиции, причем сама идея обновления как бы нейтрализует установку христианства, ибо не связывает развитие мира с его гибелью. Она нацеливает на вечность, хотя в «Учении о числах» спираль циклической бесконечности заключена в рамку, обозначающую начало и конец мира.

В древнегреческой философии присутствует значительный спектр идей, созвучных воспроизведенным Кириком положениям. В этой связи можно назвать платонизм, аристотелизм и т. п. Следует вспомнить также о пифагореизме, сторонники которого полагали, что все выражается и познается числом. Однако вряд ли стоит отдавать предпочтение какому-то конкретному источнику. Важным является не столько выявление непосредственного источника космоциклических идей, античное происхождение которых представляется бесспорным, сколько уже отмечавшийся выше факт широкого распространения этих идей в древнерусской книжности.

Среди древнерусских мыслителей теолого-рационалистического направления выделяется колоритная фигура еще одного отечественного «античника». Это митрополит *Климент Смолятич* (кон. XI в. — не ранее 1164). Несмотря на интенсивную писательскую деятельность, сохранилось лишь два принадлежащих его перу произведения: «Послание, написано Климентом, митрополитом русским, Фоме пресвитеру» и поучение «В субботу сыропустную».

«Послание», сохранившееся в списке XV в., состоит из двух частей: оригинального авторского начала и довольно обширной компиляции, составленной на основе выдержек из толкований Феодорита Кирского на ветхозаветные книги, извлечений из «Шестоднева» Иоанна экзарха Болгарского и «Диалектики» Иоанна Дамаскина (VIII в.), а также подборки толкований Никиты Ираклий-

ского (конец XI — начало XII в.) на «Слова» Григория Богослова. Уже самим подбором источников автор недвусмысленно присоединялся к той традиции богословствования, которая впитала в себя элементы античной культуры. «Послание» представляет собой ответ некоему иноку Фоме, который обвинял митрополита в том, что он излагал в своих писаниях мысли Аристотеля, Платона и Гомера и тем самым выказывал пренебрежение к авторитету религиозной литературы. Митрополит изобличался также в том, что возомнил себя философом, а занятия философией его оппонент категорически порицал.

Хотя Климент Смолятич и отвергает обвинения в увлечении древнегреческой философией, очевидно, что речь шла не о чистом философствовании в античном смысле, а лишь о допустимых пропорциях между богословием и философией в рамках христианского мудрствования. Поэтому его можно отнести к представителям интеллектуализированного философичного богословия, тогда как Фома представлял довольно влиятельный в древнерусской культуре лагерь противников всякого философского умствования.

Кирилл Туровский (XII в.) вошел в историю отечественной мысли как создатель познавательной концепции, изложенной в «Повести о белоризце и мнишестве» и в «Слове о премудрости». Образно уподобив человеческое тело «граду», а населяющих его людей чувствам, он делал вывод об эмпирическом бессилии человека, впадающего через чувственность в печаль ума. Спасение он усматривал в бегстве от мира, а подобная установка на монашеский аскетизм выражала недоверие ко всему, что связано с плотским началом бытия.

Отвергая эмпирический подход в познании, Кирилл Туровский выступал апологетом религиозного рационализма, провозглашая разом орудием раскрытия истины, возвышающей человека на путях нечувственного познания Бога. В поисках конечных истин он провозглашал открытость разума откровению, противопоставляя основанную на ненадежных ощущениях разумность мирской мудрости. Мыслитель ограничивал поле деятельности разума истолкованием книжного знания, но тем самым допускал возможность испытания разумом веры, широко используя в этих целях аллегоризм. Как и другие теологические рационалисты, он делал шаг к примирению веры со знанием, касаясь сокровенного в иносказаниях и аллегориях. Образно-аллегорическое восприятие действительности, по его мнению, приближало к истине, Богу. Кирилл Туровский был убежден, что за овладением истиной, какой она представлялась в книжных писаниях, должна последовать мудрая жизнь в истине. Другими словами, признавалось, что истина не только отвлеченно-возвышенный закон добродетели, она обретает свое бытие, когда

претворяется в конкретных делах. Тем самым его творчество относится к разряду деятельной философии.

Занимая компромиссную позицию между «святым незнанием» и рационализированной теологией, Кирилл Туровский категорически не приемлет внешнюю мудрость древних греков. Степень рационализации его творчества по сравнению с Никифором и Климентом Смолятичем минимальна. В целом теологический рационализм в умеренных формах соответствует той модели взаимоотношения разума и веры в рамках интеллектуализированного богословия, которая была характерна для переводных памятников древнерусской мысли киевского периода.

4. Нравственная проблематика

Уже на заре русской мысли в трудах Нестора, в высказываниях Феодосия Печерского, в «Поучениях» Серапиона Владимирского и в ряде других произведений древнерусской письменности заявило о себе идейно-религиозное направление, представители которого скептически относились к познавательной активности. Они попросту преодолевали мир, строго следуя жестким предписаниям, регламентировавшим нравственно-практическую деятельность. Соответственно в их трудах преобладает моральная проблематика. Данная традиция представлена преимущественно мыслителями мистико-аскетической и иррационалистической ориентации. Однако удельный вес нравственных проблем высок и в рационализированной мысли.

Нравственные критерии задавались строгими требованиями вероучения. В среде «монашески мудрствующих» ориентировались на те же, что и во всем христианстве, «абсолютно универсальные» «знания обо всем», которые являлись одновременно и «руководством во всяком деянии». Они не имели отношения к познавательной деятельности, ибо их источником считалось откровение.

Нравственно-деятельный тип мудрости Древней Руси принципиально нетеоретичен. Возьмем, к примеру, произведения писателя-агиографа *Нестора* (сер. XI — нач. XII в.). Ему чужды отвлеченные рассуждения на морально-этические темы. Зато им созданы образы подвижничества, в которых воплощены его представления об истине и жизни в истине, а поведение героя воплощает в себе идеалы нравственного максимализма. О взглядах автора приходится судить не только по высказываниям, но и по поступкам, вернее, по описанию их художественными средствами жития. Его «Чтение о житии и погублении блаженных страстотерпцев Бориса и Глеба» — первое древнерусское сочинение, написанное по законам житийного жанра. В нем вольная мученическая гибель страстотерпцев представлена как священное действие, сопоставимое с жертвенным подвигом

Сына Божия. Поэтому смерть, по мысли Нестора, не должна вызывать жалости. Награда за подвиг смирения, за презрение к страстям мира, за преодоление страха тленного и временного — приобщение к высшему идеалу. Этот идеал настолько высок, что он практически недостижим в действительности, поэтому житийный пример братьев — не столько призыв к подражанию, сколько восхищенное любование величием духовного подвига, гимн высокому стремлению приобщиться к божественному. Подвиг князей — не монашеское отречение от плотского (смерть для мира), а реальная смерть ради преодоления притяжения суетного, уводящего от Бога земного бытия.

В «Житии Феодосия Печерского» Нестором создан образ идеальной земной жизни, преодолевающей несовершенство тварного мира уже в подвиге монашества. Высоким образцом нравственно-идеального поведения оказывается аскетизм. Это аскеза строгая, но доступная, не требующая ничего сверхчеловеческого. Основа аскезы — воздержание телесное, молитва и пост. Это не абсолютное затворничество ради собственного спасения, а служение миру. Примеры умерщвления плоти Феодосием — не самоценное стремление к страданию, как таковому, а дисциплинирование плоти ограничениями, выработка навыков смирения, терпения и воздержания. Монастырская жизнь не рассматривается Нестором как способ полной изоляции от мира — святой дает неллицеприятные советы и поучения князьям, помогает найти правду, заступничество и помощь всем нуждающимся.

Связанное с уходом в монастырь отречение от мирского служило исходным принципом идеологии нестяжательства. Феодосий последовательно вел борьбу с накопителями личных сокровищ, в которых видел опасность плотского мирского соблазна, привносящего в душу вражду и зависимость. В XVI в. нестяжательство благодаря Нилу Сорскому и заволжским старцам складывается в самостоятельную идейно-религиозную традицию.

Подвижничество Феодосия представлено как пример движения от мира к Богу, но это движение многоплановое, не ограниченное отказом от мирских соблазнов и отречением от плотских страстей. Мировоззренческая окраска урока подвига князей та же. В конечном счете выбор между Богом и миром, духом и плотью осуществляется в пользу первого. В практических действиях основоположника древнерусского монашества, как они прописаны в «Житии Феодосия Печерского», опосредствованно, через художественные образы воплощаются заповеди религиозного учения и принципы праведной жизни, а сами поступки определяются должным для идеального мира поведением. Святой самым образом жизни демонстрирует единство вероучения и жизни по этому вероучению.

Вольное обращение со святоотеческими текстами, выразившееся в сокращениях, добавлениях и правке, искажавшей авторитет-

ных церковных авторов, демонстрирует «Изборник 1076 года». Есть основание ставить вопрос об особой или даже независимой от византийских ортодоксов позиции составителя этого произведения. Читателю предлагался легкий, доступный путь спасения добрыми делами. Обычные для строгой христианской традиции жесткие и трудно выполнимые требования, предназначенные регулировать жизнь верующих буквально до мелочей, заменялись несколькими понятными общечеловеческими нравственными установками. Такие установки, основанные на идее всепрощения и требовании не гнушаться грешными, в конкретных условиях того времени могли адресоваться первым русским христианам, людям некрепким в вере, и тем религиозным деятелям, которые вели с ними работу. Составитель не склонен к принуждению и запугиванию, он ничего не навязывает. Каждому оставлено право выбора своего жизненного пути в вере (либо в миру, либо в монастыре), тем более что обозначенные пути спасения легко осуществимы. Достаточными для христианина считаются добрые дела: нищелюбие, милостыня, умеренность.

Идейно-религиозному обоснованию нравственных основ государственной политики посвятил свое «Поучение» *Владимир Мономах*. Это произведение было создано князем на закате жизни (между 1117—1125 г.) и, по сути дела, являлось его политическим завещанием. Оно содержит рекомендации, которыми должен руководствоваться правитель государства. Характерно, что законность практически отождествляется со справедливостью, ибо предполагается равная ответственность «малых» и «больших» людей. В этом нельзя не видеть стремление к гармонизации общественных отношений, выразившейся, по крайней мере, в равноправии всех перед законом. Юридические принципы здесь тесно переплетены с нравственными. Поэтому «Поучение» воспринимается как мудрая заповедь, призывающая к состраданию, уклонению от зла, покаянию, молитве, усердию, справедливости и попечению о слабых. Фактически это созвучная «Изборнику 1076 года» программа «малых» дел, следование которым является достаточным условием для личного спасения. Вместе с тем установки на соблюдение благочестия тесно переплетены с хозяйственно-бытовыми рекомендациями, из чего следует, что автор в большей мере руководствовался практицизмом, чем набожностью. Моральные требования богоугодной жизни в трактовке Владимира Мономаха превращались в конкретную социально-политическую программу, нацеленную на установление благополучия в княжеском роде и обществе.

Нравственные критерии были положены древнерусскими мыслителями в основу оценок исторических событий. Из такой позиции выросла оригинальная русская историософия, известная под названием «*теория казней Божиих*». Она была сформулирована на

основе христианской концепции свободы воли и заимствования, с одной стороны, идей сочинения Мефодия Патарского «О вѣдре и казнях Божиих», а с другой — апокрифической «Книги Еноха». С позиций этой теории в начале XII в. были отредактированы «Повесть временных лет» и более поздние летописные своды. Она разрабатывалась представителями аскетического направления в монашестве, которые увязывали ход истории с религиозно-нравственным и притом, по их убеждению, весьма невысоким состоянием общества. Бог трактовался ими как грозный судья, карающий за отступление от нравственных требований христианства. Данные установки применялись при истолковании конкретных ситуаций 1068, 1092, 1093, 1094, 1096 и 1110 гг., связанных с природными и социальными катаклизмами, массовыми смертями, нападениями половцев. Все эти события объяснялись действием надприродной божественной силы в отношении стран и людей. Божья кара за грехи самовластному человечеству исторически точно обусловлена, ибо во все годы универсальной причиной бедствий оказывалось неизжитое языческое «поганство» во всех формах. В 1068 г. полемическая энергия автора летописного комментария порождалась ненавистью к языческим обычаям, которых продолжали держаться русские, несмотря на крещение. Читателю внушалась необходимость покаяния и уверования в могущество Творца, что является основным условием смены Божьего гнева на милость. В описании напастей заключалось суровое предостережение воздержаться от противных новой вере дел, как злых и неугодных Богу. Хотя теория казней была разработана на страницах «Повести временных лет», авторитет ее распространился далеко за пределы XII в., на столетия определив оценки исторической действительности и понимание смысла русской истории.

Свой законченный вид теория казней получила в произведениях крупного политического и церковного деятеля Северо-Восточной Руси *Серапиона Владимирского* (нач. XIII в. — 1275). Сквозная тема сочинений Серапиона — падение нравов и христианского благочестия. Этим, по убеждению древнерусского иерарха и проповедника, вызваны многочисленные беды, включая и утрату независимости страны. Самым опасным и распространенным грехом в его «Поучениях» называется отступление от правоверия, нашествие же татаро-монгольских орд и стихийные бедствия по аналогии с летописными комментариями трактовались как наказание за уклонение общества к язычеству, которое, судя по содержанию проповедей, приобрело в то время массовый характер. В своих современниках автор видит не христиан, а маловеров (т. е. двоеверов). Несмотря на то что уже несколько столетий назад Русь приняла христианство, продолжают беззакония, творящиеся по «поганским» обычаям. Епископ призы-

вает всем сердцем обратиться к христианству и тем самым отвести от себя беды и напасти.

По убеждению Серапиона, Божьему гневу невозможно противиться. В условиях борьбы с внешними врагами подобные настроения вряд ли могли способствовать мобилизации сил для отпора захватчикам. Если в XII в. сторонники теории казней не подвергали сомнению необходимость активного противодействия внешним врагам, а проповедь смирения сливалась с призывом к прекращению розни, то в понимании Серапиона и его современников ненавистное иго превращается чуть ли не в благодеяние, возвышающее душу народа.

Согласно древнерусской теории казней, ход жизни находится в прямой зависимости от религиозно-нравственной ситуации в тот или иной отрезок времени. С изменением нравственного состояния общества периоды благополучия сменяются периодами упадка, а сам ход перемен вершится по воле Творца. С теорией казней самым тесным образом связана проповедь покорности божественной воле, предполагающей, в свою очередь, терпение и необходимость строгого соблюдения заповедей вероучения.

Характерный для мистико-аскетической традиции древнерусской мысли нерассудочный тип мышления, ориентированный на выполнение предписаний и правил, по средневековому определению, соответствует деятельному типу философии. В этом парадоксальном смысле термин «философия» закрепляется за нефилософским типом сознания, в котором нравственный аспект преобладает над познавательным.

Глава III

ФИЛОСОВСКИЕ ИДЕИ В КУЛЬТУРЕ МОСКОВСКОЙ РУСИ

Если эпоху Киевской Руси можно назвать своего рода периодом ученичества, началом приобщения к мировой культуре, главным событием которого было введение христианства, то основным содержанием эпохи Московской Руси стало возрождение и развитие государственности. Бурные перемены в политической и религиозно-церковной жизни наложили неповторимый отпечаток на отечественную культуру. Предпосылки для ее расцвета были заложены еще в условиях удельной раздробленности. Обстановка соперничества благоприятствовала взлету архитектуры, живописи и распространению книжных знаний в каждом из враждовавших княжеств. Победу в историческом соперничестве одержала Москва, но вместе с тем богаче и разнообразнее стало культурное развитие страны в целом.

1. Особенности интеллектуального развития в XIV—XVI вв.

В XIV—XVI вв. страна возродилась из пепла опустошительного татаро-монгольского нашествия, вышла из состояния почти равного историческому небытию, превратившись в сильную державу на стыке европейского и азиатского миров. Как и в предшествующие века пути развития и своеобразие древнерусской мысли московского периода непосредственно зависели от религиозной ситуации в обществе. Основные тенденции последней определялись взаимодействием духовных и светских властей и их обеих с Константинопольской патриархией. Даже накануне падения Византийской империи патриархия, склонявшаяся к унии с западной церковью, не желала делать уступок русской церкви. И лишь с падением Константинополя в 1453 г. последняя получила давно желанную самостоятельность (автокефалию). Постепенно, по мере укрепления единой державы, судьба церкви полностью перешла в руки московских государей. Василий III (1505—1533) — первый из государей поставил митрополита Варлаама (1511—1521), минуя формальности соборного назначения. 1589 г. ознаменовался введением патриаршества, которое получил Иов. Но изменения в титуле не прибавили власти высшему лицу русской церкви. Уже в этом вполне просматривался прообраз будущего петровского синода.

Ересь жидовствующих конца XV—начала XVI в., а также еретичество Феодосия Косого и Матвея Башкина — первое суровое испытание автокефальной русской церкви. Зарождение еретичества означало, что на смену проблемам, существовавшим по линии «православие — язычество», пришли другие проблемы, которые провоцировались внешними влияниями.

В эпоху Московской Руси изменялось соотношение составных частей двоеверия: чем дальше в глубь веков уходила эпоха Владимира Крестителя, тем меньше становился удельный вес дохристианских примесей в культуре. К XV в. в древнерусской книжности они постепенно сходят на нет. Однако элементы мифологически-пантеистических представлений продолжали существовать в неофициальной культуре и народном быту.

Острое противостояние язычества и православия в рассматриваемый период наблюдается лишь в исключительных случаях, связанных с открытыми антицерковными выступлениями. Например, в ереси стригольников, зародившейся в Новгороде и Пскове в конце XIV в., дохристианская патриархальная идеология возрождается в противовес православной.

Ортодоксальных идеологов не устраивали чужеродные примеси в духовной жизни, которую они стремились привести в согласие с

канонами православного вероучения. Преследованиям подвергались «грубые разумом» пропагандисты внецерковных воззрений, «двоеверно живущие» пастыри, языческий быт и нравы мирян. Обширный материал на этот счет содержится в рукописных сборниках XIV в., известных под названием «Измарагд», «Златая Чепь», «Власфимия» и др. Полные полемической страсти обличения современной действительности русские авторы вкладывают в уста Иоанна Златоуста, Григория Богослова и других видных проповедников христианства. К концу рассматриваемого периода практически были перекрыты каналы влияния народного мировоззрения на письменность и другие сферы господствующей культуры.

Со второй половины XIV и особенно в XV в. происходит рост числа монастырей, которые в то время выполняли роль учебных заведений. Города и монастыри являлись центрами сосредоточения интеллектуальных сил и новейших культурных достижений. Здесь же сохранялись духовные и материальные ценности прошлого. Несмотря на период временного спада, вызванного татаро-монгольским нашествием, заметно активизировались перевод новых и копирование старых книг. Уже к началу княжения Ивана III был полностью восстановлен и приумножен тиражированием списков книжный фонд Киевской Руси. Создавалось много оригинальных, отзывавшихся на злободневные проблемы сочинений, количество которых на несколько порядков превышает число авторских литературных памятников, сохранившихся от киевского периода.

Источники свидетельствуют, что к концу XIV в. в числе переводов преобладала литература мистико-аскетического содержания (сочинения Исаака Сирина, Григория Синаита, Симеона Нового Богослова, Иоанна Синайского, Никиты Стифанита и др.), лежавшая в основе победившего в Византии исихазма.

Вместе с тем в трудах древнерусских мыслителей обозначился интерес к жизни и традициям народов других стран. Прорыв на Восток, осуществленный Афанасием Никитиным (ум. до 1475), совпал с появлением соответствующих мотивов в книжности: «Сказание о Вавилоне граде» (конец XV в.), «Стефанит и Ихниллат» (XV в.), «Сказание о Магомете Салтане» (XVI в.). Появление иноземных персонажей и сюжетов в литературе знаменует ослабление установок на религиозную исключительность, господствовавших в отечественной культуре до истечения XIV в. Одновременно с распространением в конце XV в. ереси жидовствующих в древнерусской письменности появляются переводы арабо-еврейских текстов — «Логик жидовствующих» и книги «Аристотелевы врата» (или «Тайная тайных»), которые содержали средневековую интерпретацию аристотелевской концепции и знакомили с некоторыми естественно-научными знаниями античности. Переводами с ла-

тинского библейских текстов в целях создания полного русского корпуса Библии занимался по распоряжению новгородского архиепископа Геннадия Дмитрий Герасимов (ок. 1465 — после 1536). Начиная с Ивана III при дворах московских государей появляются иностранные специалисты, которые становятся проводниками влияния европейской культуры. Так, выходец из прибалтийского Любека Николай Булев (сер. XV в. — 1548) переводит для митрополита Даниила медицинский трактат «Травник», распространяет переводы астрологических текстов.

Период возвышения Москвы, завершившийся созданием централизованного государства, вошел в историю как время больших перемен, трагических потрясений и новых идейно-культурных исканий.

Следом за пораженческой проповедью Серапиона Владимирского звучат слова надежды в «Легенде о граде Китеже», «Житии Александра Невского», «Слове о гибели Русской земли». Первые успехи в борьбе с иноземными завоевателями вносят в духовную жизнь оптимистическую веру в лучшее будущее страны и народа («Задонщина», «Сказание о Мамаевом побоище», творчество Андрея Рублева). Стимулом к развитию литературной деятельности становится введение типографского книгопечатания. В 1564 г. публикуется «Апостол» Ивана Федорова.

Суровый лик эпохи и противоречивый характер перемен с страстием и многочисленными подробностями отражен в произведениях русских мыслителей XIV—XVI вв. Отечественная мысль становится в значительно большей степени, чем прежде, практически и социально ориентированной.

Сравнивая наследие Киевской и Московской Руси, можно заметить как изменился характер тем и сюжетов, интересовавших просвещенную часть русского общества. Задачи пропаганды основ христианского мировоззрения, с которыми были связаны многочисленные компиляции из греческих и болгарских источников, постепенно отходят на второй план. Начиная с XV в. в письменность все чаще проникали аргументы «здравого смысла». В культуре впервые обозначились элементы секуляризации (отделения от богословия). Наблюдается отказ от черно-белого восприятия действительности. Развивается личностное эмоциональное начало в творчестве. Появились вполне светские формы социально-политической прозы, обслуживавшие идеологические и практические нужды государства. Широкое распространение получила внерелигиозная публицистика, нацеленная на разработку исторических концепций и государственных программ (Ермолай-Еразм, Иван Пересветов). При обосновании проектов социального обустройства общества в XVI в. стали широко использоваться категории правды, порядка и справедливости.

Разностороннее творчество древнерусских писателей испытало на себе влияние общего подъема культуры, который происходил на важном историческом рубеже преобразования Руси раздробленной в Русь единую.

2. Внешние идейно-философские влияния

В эпоху Московской Руси философская проблематика формулировалась главным образом в произведениях переводной литературы. После двухвекового перерыва, вызванного татаро-монгольским игом и совпавшего с возобладавшем к этому времени в идейно-религиозной жизни иррационализмом, вновь возрождается интерес к «Изборнику 1073 года», «Шестодневу» Иоанна экзарха Болгарского, трактатам Иоанна Дамаскина, произведениям Илариона, Климента Смолятича и другим теолого-рационалистическим текстам, насыщенным философски значимым содержанием. Появились и прежде неизвестные древнерусской культуре произведения, дававшие сугубо философское решение религиозных проблем: сочинения Псевдо-Дионисия Ареопагита (так называемые «Ареопагитики») и «Диоптра» Филиппа Пустынника.

«Ареопагитики», распространившиеся на Руси с рубежа XIV—XV вв., — это яркий образец религиозной по форме и философской по содержанию литературы. Их ядром являются четыре трактата: «О божественных именах», «О таинственном богословии» («О мистической теологии»); «О небесной иерархии» («О небесном священноначалии») и «О церковной иерархии» («О церковном священноначалии»). Древнерусские их списки снабжены детальными богословско-философскими комментариями видного византийского религиозного мыслителя Максима Исповедника (ок. 580—662), примирявшего ортодоксальное богословие с идеями Аристотеля и неоплатоников.

В корпусе «Ареопагитик» мы находим целые блоки, формулирующие платоновскую теорию красоты и учение о божественном эресе, трактовку соотношения материи и формы, истолкование взаимопревращений различных форм жизни и аристотелевское определение человека.

В трактате «О таинственном богословии» подчеркивается за пределами божественного начала природному миру. Бог объявляется высшей сущностью, пребывающей неизмеримо выше всякой сущности. Доказательству надприродности Бога, его абсолютной несовместимости с вешным миром служит метод отрицательного (апофатического) богословия. Отрицательные определения Бога, такие, как невидимый, недоступный осязанию, не материя, не мысль, не душа и т. д., формируют представление о внеприродности божественного.

ственного первоначала. В трактате четко обозначен важный онтологический принцип, согласно которому Бог — это некое бескачественное бытие, превосходящее любое конкретное бытие.

В трактате «О божественных именах» формулируются принципы положительного (катафатического) богословия. Определение Бога выражается через его всеимянность: Бог — это жизнь, благо, премудрость, сила и т. д. Здесь присутствует пантеистический подтекст. Бог, согласно трактату, одновременно и трансцендентен, и имманентен миру. Бог «есть в духах и в душах, и в теле, и в небесах, и на земле, во всех вместе [что он есть] в мире, о мире, над миром, над небесами, над существенным; [что он] — солнце, звезда, огонь, вода, ветер прохладный, облако; что он — камень основополагающий — все, что существует и ничто из существующего». «Будучи всем во всем и ничем в чем-либо», он как бы находится и над всем и во всем многообразии природного мира, что и выражается посредством разнообразных уподоблений божественного материальным реалиям.

Восходящая к неоплатонизму пантеистическая концепция бытия сформулирована с помощью яркого образа, уподобившего Бога солнцу, излучение которого пронизывает все сферы мироздания, от живых форм до камня. Лучистая сила божественной энергии все «поновляет, и питает, и хранит, и свершает». Следствием такого толкования является оправдание материи: «Но не в материи пресловутое зло, как [это] говорят, потому что материя и та красоте, добру и форме причастна... Если же говорят, что материя необходима для наполнения Вселенной, [то] какая материя зло? Одно дело зло, другое [дело] необходимость. Как же Благой производит нечто из зла к бытию?»¹. Материальное, через причастность божественному, наделяется такими качествами, как добро и красота.

С XIV в. на Руси получает распространение «*Диоптра*», или «Душезрительное зеркало» *Филиппа Пустынника*. Трактат предваряет вступление Михаила Псёлла (1018—90-е гг. XI в.) — выдающегося греческого ученого-энциклопедиста, поборника объединения христианства с неоплатонической философией.

По форме «*Диоптра*» относится к традиционному с античных времен жанру философского диалога, который в данном случае ведут между собой плоть и душа, причем первая выступает учителем, а вторая — ученицей, постигающей премудрости христианской доктрины в сочетании с идеями античных мыслителей.

В средневековой литературе, пожалуй, нет другого произведения, в котором так детально и всесторонне исследовалась бы антро-

¹ Цит. по: *Клибанов А. И.* Реформационные движения в России в XIV — первой половине XVI в. М., 1960. С. 319, 320.

пологическая проблематика. Природа человека характеризуется как единство духовного и плотского начал, поэтому он представлен существом чувствующим, мыслящим и одушевленным, «тленным животным», в котором смешано «вещное и невещественное, словесное и бессловесное, мертвое и бессмертное, видимое и невидимое» и которое обладает таким качеством, как самовластие.

Плоть, как и весь физический мир, считается состоящей из четырех элементов (стихий), которым соответствуют кровь, мокрота, слизь, желчь с присущими им качествами теплого, холодного, влажного и сухого. Их сочетания в теле, а тем самым и физическое состояние человека, зависят от времени года. По смерти плоть распадается на свои составные части, которые в момент воскресения вновь соединяются, принимая более совершенные телесные формы. Более того, по убеждению Филиппа Пустынника, следует ожидать, что небо и земля также переменят свои свойства на лучшие, в результате чего «небесное тело и земное, и тварь вся нетленна будет». Разделенно-соединенная двуплановость бытия при этом сольется в единстве, в состоянии реального обожения.

Через весь памятник проходит идея зависимости духовных проявлений от плотского начала. Вне «сосудов и удов плоти» душа «невидима и незнаема». Через телесные органы она открывает мир. Важнейшей частью телесного назван мозг. Это «наилучший» и «нужнейший из всех членов». Уму, который пребывает в мозгу, приписываются три силы: память (или способности обладать бывшими событиями), мечтание (как способность предвосхищать будущее) и размышление. Если с телом связывается чувственность, то с умом внутреннее зрение. В памятнике говорится, что плоть видит очами, а душа — умом. Высшее в мироздании находится в ведении мыслимого, а нижний тварный мир подлежит чувственному восприятию.

Если оценивать философско-мировоззренческие установки памятника в целом, то нельзя не заметить, что в отличие от собственного средневековой церковной литературе онтологического дуализма в нем присутствует стремление к гармоническому восприятию действительности. Плоть и душа представлены равнозначными, равновесными и взаимодополняющими друг друга началами. Из этого следовало оправдание материального, а также интерес к сугубо земной сфере бытия.

«Диоптру» и «Ареопагитики» нередко без достаточных оснований связывают с влиянием на идейную жизнь Древней Руси исихазма. Понятие исихазма означает спокойствие, молчание, тишину и уединение. Этот греческий термин применялся для обозначения подвижничества восточнохристианских отшельников (аскетов и молчальников). Мистико-аскетическая традиция в монашестве сложилась в IV—VI вв. и основывалась на обостренном пережива-

нии принципиальной несовместимости духовного и материального, культивировала крайне отрицательное отношение ко всему мирскому. Считалось, что дуалистическая разорванность бытия побеждается предельным ограничением плоти и возвышением духа.

Понятие исихазма нередко прилагают к вполне конкретному частному случаю мистико-аскетической практики и соответствующей ей теории, отождествляемой с учением византийского богослова Григория Паламы (1296—1359), который доказывал возможность прижизненного обожения (слияния с Богом) путем полного отречения от мира с последующим погружением в непрестанную молитву. Григорий Палама и его последователи в отличие от ортодоксальных христианских мистико-аскетических воззрений не считали тело источником греха, склоняясь к некоторому уравниванию в правах духовного и плотского начал. На этой основе строилось толкование христианского понятия Фаворского света — исходящей из Бога энергии, делающей возможным прижизненное обожение. Однако соединение тварного с нетварным в благодатной божественной энергии отнюдь не означало пантеистического тождества духовного и материального. Причастность Богу носила, таким образом, не сущностный, а энергийный (в конечном счете символический) характер. Обожение оказывалось лишь максимально возможным в границах христианской доктрины приближением к Богу, которое не предполагало сущностного слияния тварного и духовного.

Проникновение идей исихазма на Русь связывают в первую очередь с деятельностью назначаемых в Константинополе митрополитов, и прежде всего Киприана и Фотия. В связи с этим делаются не вполне обоснованные попытки отождествить с исихазмом взгляды Сергия Радонежского и Афанасия Высоцкого, которые симпатизировали исихасту Киприану.

Сочетание традиций русского православия и отшельничества исихастского типа с конца XV в. олицетворяет собой фигура Нила Сорского. Однако, будучи хорошо знаком с афонским аскетизмом XV в., он сознательно делает выбор в пользу русской традиции монашеского уединения. Древнерусские идеологи уединенной молитвенной аскезы так и не восприняли идеи Григория Паламы об обожении. Не привился в русском монашестве и равнодушный к мирским чаяниям индивидуализм безмолвствующих в молитве. На Руси уединение от мира предполагало возврат к нему через любовь. Поэтому и затворничество было средством совершенствования не ради собственного спасения, а ради служения миру примером.

В древнерусском монашестве делается попытка преодолеть соблазн полного отрешения от мира, чему соответствует некоторое смягчение оценок плотского и отвечающий этому переход к сильной аскезе. Русская духовность, за исключением немногих ее

представителей, не драматизировала взаимосвязь материального и духовного. В этом смысле содержащиеся в «Диоптре» и «Ареопагитиках» установки на гармонизацию мировосприятия более соответствовали духу русского монашества, чем образцы жесткой аскезы.

К XV в. в древнерусской мысли заметно обозначились *природоцентристские тенденции*. В рукописных сборниках резко возрастает количество текстов, посвященных натурфилософской проблематике, космологии и естественно-научным знаниям. При этом интерес к физическим явлениям, к астрономическим сведениям, к физиологии человека и медицине, а также стремление к изучению математики и логики уживались с традиционными богословскими темами церковной литературы.

Ярким образцом «естествословия» той поры являются компиляции, включенные в состав книг *Кирилла Белозерского (1337—1427)*, которые во второй половине XV в. вновь воспроизвел знаменитый книгописец Кирилло-Белозерского монастыря *Ефросин*. В сфере интересов этих древнерусских мыслителей наряду с церковно-учительной, полемической, исторической и апокрифической литературой входят тексты философские, сугубо научные и прикладного характера (медицина, география, музыка и т. д.).

Цикл естественно-научных статей, повествующих об устройстве природы и мироздания, восходит к сочинениям Евстратия Никейского, опиравшегося на христианских комментаторов Аристотеля и стремившегося объяснять природные процессы преимущественно естественными причинами. Заложенные в трудах философствующего богослова XI—XII вв. элементы рационализма через переводы внедряли в древнерусскую культуру интерес к философии и в конечном счете закладывали предпосылки секуляризации.

Благодаря книгам Кирилла и Ефросина читатель знакомился с концепцией древнегреческого философа Анаксимена, объявлявшей основой мироздания воздух, из которого последовательно образуются вода, земля и огонь. Излагаемые в книгах космологические воззрения базировались на модернизированной аристотелево-птолемеевой схеме геоцентрического устройства Вселенной. В разделе «Об устройении земли» мироздание уподоблено яйцу, в котором Земле соответствует желток, воздуху — белок, а тверди небесной — скорлупа. Утверждалось также, что Земля висит в пространстве «посреди небесной праздности», и на этом основании отвергались средневековые концепции «земных опор».

Небесам в памятнике приписывается ярусное устройство. Если эти идеи могли быть заимствованы у Платона или Аристотеля, то представление о шарообразности Земли, по всей вероятности, восходит к Аристарху Самосскому, Пифагору, Пармениду. В натурфилософских фрагментах даются также сведения о размерах Земли,

расстоянии до неба, говорится о причинах землетрясений, атмосферных явлений. Во многом здесь ощущается влияние «Физики» и «Метеорологики» Аристотеля. Под влиянием античной мысли возросло внимание к тварной части мироздания.

С конца XV в. получил распространение апокрифический трактат «*Галеново на Гипократа*», который не укладывался в православные религиозные традиции и был прочно связан с внецерковной литературой гадательно-предсказательного плана, а также с астрологической медициной. Памятник раскрывал основы прогнозирования и из своеобразно интерпретированного античного учения о стихиях и их качествах делал вывод о зависимости человека от природы, времен года, погодных и климатических условий.

Античные представления о первоначалах мироздания развивал апокриф «*Повествование о том, как сотворил Бог Адама*». Творение тела первого человека, согласно апокрифу, осуществляется из дробной первоосновы. Бог собственно даже не творит, а комбинирует исходные восемь частей, которые образуют природный состав человеческого тела. Обращает на себя внимание то, что материальная природа человека рассматривается не в классическом античном варианте, поскольку вычлняются не четыре, а восемь начальных первооснов творения.

К середине XVI в. появился уникальный свод, который заключал в себе наиболее полную в то время сумму религиозно-философских текстов. Это «*Великие Минеи Четьи*» митрополита Макария (1481/82—1563). Кроме богословско-догматических и церковно-исторических текстов он включал статьи антропологического, космологического и естественно-научного содержания, которые заключали в себе массу сведений почти по всем областям знания. Среди догматически выверенных текстов из «Шестоднева» Иоанна экзарха Болгарского, Иоанна Дамаскина и других авторитетных для церкви авторов помещены также натурфилософские разделы: «От врачебных книг», «От Гипократа», «О человеческом естестве», «О философах и врачах».

В XV—XVI вв. значительно расширилась география переводных сочинений профилософского типа. С западным культурным влиянием на Русь проник переведенный с немецкого энциклопедический трактат под названием «*Луцидариус*» («Златой бисер»). Он содержал информацию, заимствованную у античных философов, сведения по астрономии, географии, биологии, медицине и метеорологии. Здесь содержалось изложение античного учения о четырех стихиях, отличающаяся в деталях от греческих текстов геоцентрическая космология, объясняющая движение светил и затмения. Новые веяния, которые нес с собой «Луцидариус», заключались в оккультных установках, распространявших астрологические характеристики планет на состояние людей и их деятельность.

К влиянию западной традиции относятся и переводные астрологические трактаты, на которые ополчился Максим Грек: восходящая к латинскому оригиналу «Риторика», «хитроречию учащая», и переводная с немецкого «Арифметика», без которой, по убеждению переводчика, «ни один философ, ни дохтур не может быти».

Восточное, а точнее арабо-еврейское, влияние на идейно-философскую жизнь Древней Руси проявилось в связи с духовными запросами жидовствующих. В конце XV в. появляются переведенные с еврейского трактаты «Тайная тайных» (или «Аристотелевы врата»), «Шестокрыл», «Логика жидовствующих». Первоначально написанный на арабском и переработанный Моисеем Маймонидам (1135—1204) трактат «Тайная тайных» включает в себя религиозно-философскую апологию «самовластия ума» (т. е. свободы воли), причем ум аллегорически уподоблен царю, который, повинувшись движениям души, управляет чувственной плотью. Натурфилософский характер носят разнообразные сведения о свойствах живой и неживой природы, медицинские рекомендации, наблюдения о соотношении строения тела и психологического склада человека. Психофизиологические рекомендации строятся на оккультных основах с учетом астрологических установок, мистики чисел и образной символики. Это типичный образец псевдоаристотелевского сочинения. От имени Аристотеля в трактате формулируются рекомендации властителю, своего рода политические наставления по организации наилучшего государственного правления. На Руси влиянием этих идей отмечено творчество Ивана Пересветова и Федора Карпова.

Из всей еретической литературы наибольшее внимание в русском обществе привлекал к себе астрономический трактат «Шестокрыл». Содержание шести глав (крыл) представляет собой календарные расчеты, к которым приложена таблица для определения положения светил. Руководствуясь этим пособием, можно было математически вычислить даты затмений. Книга покушалась на запретную для человека область, находившуюся в ведении Всевышнего. Ее идеи шли вразрез с православным учением о божественном промысле.

Одновременно с «Шестокрылом» на Руси появляется «Космография», которая как бы дополняет содержащиеся в нем математические расчеты затмений объяснением небесной механики движения светил. Для наглядности приводится графическое воспроизведение модели круговой сферы. При этом автор ссылается на авторитеты Птолемея и Евклида (Клидаса). На основе изложенных в труде геометрических понятий дается описание строения мироздания, которое представлялось сферически упорядоченным. Вселенная воспринималась в виде ряда концентрических, расположенных друг над другом небесных сфер. В центре помещалась неподвижная Зем-

ля. Основных небесных круговых сфер насчитывается девять. Первый круг — пустое небо, на втором находятся двенадцать зодиакальных созвездий и все звезды, с третьего по девятый круг занимают планеты.

«Логика жидовствующих» — переводной логико-философский трактат конца XV в. В нем говорится, что мудрость складывается из нескольких дисциплин, включающих в себя математику, геометрию, астрономию. В понятие мудрости включается умение пользоваться логическими приемами. Логика призвана служить доказательству и поиску истины. Однако не она открывает высшую мудрость, заключающую в себе божественное. Философы владеют только частью истинной мудрости, которая даруется им Богом посредством откровения. Божественное, путем изливания своей премудрости в мир, присутствует в ученых мужах — носителях знания и пророках — носителях веры.

Указанные книги давали мало нового по сравнению с теми научными сведениями, которые содержались в «Шестодневе» Иоанна экзарха Болгарского, «Палее Толковой» и «Изборнике 1073 года». Неприятие со стороны идеологов православия вызывала их неоплатоническая составляющая, переориентировавшая мировоззрение на мистический пантеизм, астрологию и разного рода гадательно-предсказательные упражнения. Подобная мистика считалась противоречащей древнерусским традициям самоуглубления. Развитие научных, логических и философских знаний до XVII в. компенсировалось возможностями, заключенными внутри христианства, а осторожность в отношении к иноверию была преодолена только с поворотом к западной системе образования.

Однако в целом в эпоху Московской Руси, и особенно в XVI в., идейно-религиозные искания были связаны с падением интереса к хрестоматийным истинам вероучения. Это касалось не только внецерковных умонастроений. Даже вполне благонадежные древнерусские грамотники в истолковании бытия обращались к наследию античной философии и наукам. Естественно-научным или философским методам все чаще отдавалось предпочтение перед богословским истолкованием действительности. В отечественной мысли впервые обозначилась далекая пока еще перспектива научного осмысления действительности.

3. Мировоззренческие основы споров нестяжателей и иосифлян

Важным явлением в идейно-религиозной жизни Московской Руси стали разногласия по вопросу об отношении к монастырской собственности, разделившие идеологов древнерусской

церкви на две враждовавших богословских партии: нестяжателей — последователей Нила Сорского и иосифлян — сторонников Иосифа Волоцкого.

Идеология нестяжательства — ровесница древнерусского монашества. Утверждение принципов и практики монашеского нестяжания было связано с именем Феодосия Печерского. Начиная с XI в. и до XVI в. они находились в соответствии с одними и теми же богословско-теоретическими установками.

Идейно-религиозной основой нестяжания являлась мировоззренческая концепция, резко противопоставлявшая духовный и плотский планы бытия. Нестяжательство Феодосия и его последователей базируется на онтологическом принципе несущности материального, формировавшем пренебрежение к мирскому и плотскому. Правда, для Руси такие крайние установки не были столь характерны, как для христианского Востока, а вместе с ними преодолевался соблазн полного отрешения от мира, политики и культуры. Достаточным считался пост, лишение сна и постоянные труды. В отличие от отшельников Афона, в подвигах уединения стремившихся к личному спасению, русские нестяжатели дают пример служения миру. Труд оказывался жертвой Богу, пользой обществу, а уход в монашество не был способом изоляции от мира.

Образцом нестяжательства и подвижничества являлся основатель и игумен Троицкого монастыря *Сергий Радонежский* (1314/1322—1392). Его ученики уходили в леса для освоения новых земель и жертвенного учительного служения людям. Уединение Сергия и его последователей имело целью самосовершенствование, чтобы быть примером в миру. Отечественное монашество в большей части заботит не столько личное спасение, сколько спасение мирян через служение им. Эти принципы воплощены в подвижничестве учеников Сергия, осваивавших Русский Север. Например, Кирилл Белозерский — основатель одноименного монастыря, в продолжение традиции Феодосия Печерского, исповедовал идеал общественного служения и послушания, запрещая чрезмерную аскезу как самоцель. Он прославился как наиболее строгий последователь нестяжания. Эстафету нестяжательства перенял *Нил Сорский* (1433—1508), другим видным его идеологом стал также *Вассиан Патрикеев*.

Нестяжатели северного пустынножительства избрали средний путь между анахоретством (отшельничеством) и киновией (монашеским общежитием), соединяя умеренную аскезу с полезным трудом. Особое чувство меры в стремлении гармонизировать духовное и материальное было основой убеждения в нравственной достаточности добродетели и умеренности во всем. Поэтому нестяжателям чуждо наказание инаковерия и инакомыслия. На место насилия предлагалось убеждение собственным примером. Независимость от

мира давала право судить и учить мир. Сосредоточенность на духовном самосовершенствовании являлась средством обеспечить независимость от светской власти, хотя с точки зрения общественных идеалов они были непререкаемыми государственниками.

На первый взгляд борьба иосифлян и нестяжателей может восприниматься как сугубо внутрицерковная, как спор между двумя направлениями православия. Однако она проходила при участии третьей заинтересованной стороны — светской власти. Попытки конфискации церковной земельной собственности были предприняты при Иване III и Иване IV. Их акции — лишь частный случай борьбы княжеской (царской) власти с крупным вотчинником, каковым в результате пожалований, льгот и дарений стала церковь. Если брать идеологическую плоскость спора, то в нем решался вопрос о роли и назначении духовенства в обществе и пределах государственной власти.

В конфликте иосифлян и нестяжателей вотчинное хозяйственное начало столкнулось с духовно-нравственным. Нестяжатели разграничивали духовные и светские функции власти. Они считали, что единственная прерогатива духовенства — занятие вопросами веры и нравственности. Иосифляне же представляли идеологию крупных церковных феодалов, защитников монастырского землевладения, претендующих на власть в делах мирских и духовных. Объективно Иосиф Волоцкий и его последователи являлись противниками князей. Не случайно их властные претензии выливались иногда в явно теократические формы. Союз между светской и духовной властями был «браком по расчету». Его хрупкость нарушалась с усилением одной из сторон. Суть споров в конечном счете сводилась к тому, какой должна быть церковь в государстве.

Начало ожесточенной литературной полемики восходит к церковному собору 1503 г., на котором Нил Сорский стал «глаголати, чтобы у монастырей сел не было, а жили бы чернецы по пустыням, а кормили бы ся рукоделием». Нил Сорский был игуменом монастыря на р. Соре близ Белоозера. Он возглавил направление монашества, последователи которого именовались «заволжскими старцами». Это был образец нестяжательно-монашеской жизни, соединявшей принципы отшельничества и общежития без слуг, земельных владений и эксплуатации чужого труда.

Написанное Нилом Сорским «Предание» ориентирует на праведную жизнь «от своего рукоделия» и осуждает «стяжания», «от чужих трудов собирания». Продолжая традиции Феодосия Печерского, Нил далек был от мысли об умерщвлении плоти. Даже пост он предполагал вполне умеренный, чтобы чрезмерно истощенная аскезой плоть не помешала нравственному совершенствованию, поскольку ослабленное тело не сможет вынести бремя скитского

подвижничества и каждодневного труда по самообеспечению. Главным для него было не умерщвление плоти, а нравственно-духовный подвиг, в деяниях воплощающий заповеди Христа.

«Устав» — наиболее философичное произведение Нила Сорского. В нем разработана теория борьбы со страстями, соединяющая в себе элементы сенсуалистической (основанной на чувствах) гносеологии с психологическим анализом внутреннего мира человека. Согласно этой теории в человеке постоянно происходят внутренние душевные движения, источником возмущения служат чувства, из которых в сердце приходят образы действительности. Ум исследует эти образы и на основании размышления либо отвергает их, либо наполняется «образами прилучившегося» (т. е. предметностью бытия или идеями религиозной литературы). Воля человека способствует отбору образов, а память или удерживает их, или, отвергая, забывает. Очищение ума от земных страстей (помыслов) помогает принять правильное мудрое решение, обеспечивающее праведное состояние души. Нил Сорский выступал непримиримым врагом внешней формальной религиозной обрядности. Он не останавливался перед требованием «испытания» божественных писаний, «согласно своему разуму». Результатом этих «испытаний» явился смелый для своего времени вывод, что «писание бо многа, но не вся божественная суть».

Видным учеником и последователем Нила Сорского был *Вассиан Патрикеев* (ок. 1470 — до 1545), в миру князь Василий Иванович Патрикеев, по прозвищу Косой. Его взгляды изложены в нескольких трактатах. «Собрание некоего старца на воспоминание своего обещания отвержения мира», написанное вскоре после собора 1503 г., содержит доказательства в пользу монастырского нестяжания и требует от монашества всецелого отречения от мира. «Ответ кирилловских старцев» отвергает требование Иосифа Волоцкого предать еретиков казни и на основе евангельских заповедей любви и милосердия обосновывает необходимость терпимого отношения к ним. В полемической апологии евангельской любви и всепрощения автор приводит многочисленные примеры прощения грешников. Он абсолютизирует принцип посмертного воздаяния, доказывая, что только Богу подвластен суд над согрешающим человечеством. Попытку расправы над инакомыслящими он расценивает как дерзкую и неправомерную узурпацию божественных функций.

К партии нестяжателей примкнул прибывший с Афона ученый-книжник *Максим Грек* (ок. 1470—1556). В творчестве мыслителя и богослова переплелись греко-византийские, гуманистические (усвоенные во время пребывания в Италии) и древнерусские культурные традиции. Поддержка нестяжателей сыграла злую роль в его судьбе. Он был осужден церковными соборами 1525 и 1531 гг.

и заточен в монастырь. Умер Максим в Троице-Сергиевом монастыре.

Обоснованию идей нестяжания были посвящены следующие его сочинения: «Стязание о известном иноческом жительстве», «Слово душеполезно» и «Повесть страшна и достопамятна о совершенном иноческом жительстве». В последнем с большой симпатией охарактеризованы нищенствующие монашеские ордена францисканцев и доминиканцев, организация жизни которых предлагалась как идеальный образец для подражания. Максим Грек бичует стяжательские пороки древнерусского духовенства, стремление к роскоши, безжалостную эксплуатацию крестьян. Здесь же воспроизводятся традиционные нестяжательские идеи умеренности, отказа от владения крестьянами, необходимости добывать пропитание собственным трудом.

Социально-политические идеалы Максима Грека строились на представлениях о гармоническом взаимодействии светских и духовных властей. Государственное благо, по его мнению, достигается праведным поведением власть имущих. Поэтому мыслитель обличал взяточничество, несправедный суд и произвол представителей государственной власти. Большую роль он отводил мудрым знающим советникам, к рекомендациям которых должна прислушиваться высшая власть. Общественным идеалом Максим Грек считал гармоническое сотрудничество всех сословий, обеспечивающее порядок в стране. В послании «Главы поучительны начальствующим правоверно», адресованном венчавшемуся в 1547 г. на царство Ивану IV, он изложил идеи ограниченной монархии, воплощавшиеся в то время в деятельности «избранной рады».

В огромном (по масштабам XVI в.) наследии Максима Грека, занимающем три книги современного издания, более десяти посланий посвящены полемике с латинством и обличению заблуждений магометан. Он выступал также с предостережением принимать на веру опасные апокрифические сведения, вред которых подробно разбирается на примере «Сказания Афродитиана». Рекомендации осторожного отношения к заезжим иностранным ученым включены в текст «О пришельцах философах». Глубокий философско-мировоззренческий смысл имели полемические сочинения, направленные против астрологии, в них развенчиваются фаталистические представления, на основе которых осуществлялись пророчества о будущем.

В сочинениях Максима Грека содержится много сведений об античной философии. Считая подлинной философией философию внутреннюю (т. е. богословие), он не отвергал пользы философии внешней, хотя и считал, что у древнегреческих философов следует заимствовать только то, что не идет во вред христианскому

вероучению. Максим Грек подверг христианизированной обработке идеи Платона о государстве, придав идеальному образу государства теократический оттенок. Характеристика душевной природы у мыслителя восходит в своей основе к диалогам Платона «Федон» и «Горгий». На мотивах платоновского диалога «Пир» построен трактат «Беседа души и ума». Ум здесь представлен властителем души и тела, а познание уподоблено пиршеству духа, наполняющего ум знаниями («нектаром небесным»).

Высокий авторитет философии утверждается в «Беседовании о пользе грамматики», где хорошая филологическая подготовка объявляется началом философии («любомудрия»). Из этого следует, что философию внешней мыслью сводил к таким дисциплинам, как грамматика, риторика и диалектика.

Осуществленный Максимом Греком перевод византийского энциклопедического труда «Лексикон Свиды» заключал в себе обширную информацию по истории философии: в него входили, например, разделы «Повесть об Оригене», «Платон философ». Если симпатии автора полностью на стороне Платона, то Аристотель воспринимается им как символ латинизма. В аристотелевском учении о силлогизмах он усматривает опасность ревизии христианских догматов. Мыслитель убежден, что с помощью «аристотелевского художества» методами диалектики и «софизмами» разрушаются божественные догматы.

Главным идеологом, вставшим на защиту монастырского землевладения и стяжания церковных богатств, был *Иосиф Волоцкий* (1439/1440—1515). Кроме того, он вошел в историю как строгий «законник», прославившийся искоренением ереси жидовствующих. Чувство страха и покорности, привносившееся в общественное сознание иосифлянкой идеологией, явно дисгармонирует с установками на любовь, всепрощение и личный пример, которые свойственны нестяжательству.

Согласно доктрине, сформулированной Иосифом Волоцким в пространной редакции «Просветителя», ни о каком равенстве монахов, поделенных на три категории по достатку и по характеру аскезы, речи не идет. Поэтому в аскезе важным оказывается не умерщвление плоти, а строгость выполнения предписаний, основывавшихся на суровой дисциплине и уставном благочестии. Даже милостыня проистекает не из сострадания, а из чувства исполнения формального христианского долга.

В «Просветителе» Иосиф Волоцкий предстает непримиримым защитником христианского учения о Троице от еретиков-жидовствующих, которые питали особое пристрастие к ветхозаветному учению и выступали против троичности Божества. Он — строгий приверженец церковных правил и обрядности, хотя, судя

по разработанному им «Уставу», эта его приверженность отличалась крайним формализмом. Доказывая необходимость жестокого наказания вероотступников и еретиков, Иосиф Волоцкий развивает концепцию казней Божиих. При этом он постулирует тождество людского и божественного суда. На подобную узурпацию божественной прерогативы указывали его идейные противники из лагеря нестяжателей.

Общественно-политические симпатии игумена Волоцкого монастыря менялись. Когда светская власть при поддержке нестяжателей покушалась на церковные богатства, он занимал откровенно теократическую позицию. С целью защиты имущества монастырей глава иосифлян утверждал принцип превосходства духовной власти над светской. После того как Василий III отказался от идеи изъятия церковных земель, отношение к великокняжеской власти изменилось. Государство и церковь стали рассматриваться как союзники в укреплении в стране правоверия. Иосиф Волоцкий подчеркивал божественное происхождение государственной власти, которая в обмен за поддержку со стороны духовенства обязана защищать идеологические права и имущество церкви.

В понимании человека Иосиф Волоцкий исходил из принципа богоподобия. «Венец творения» предстает неким плотским божеством, царствующим над миром. Человек, «по образу и подобию созданный, носит в себе божие подобие: душу, слово и ум». В этой характеристике каждое из основных человеческих свойств оказывается символической параллелью триипостасности (душа — отец, слово — сын, а ум — аллегория нераздельной их сопричастности, соответствующей духу). Свобода воли так же уподобляется действию волевого надприродного начала.

В целом доктрина иосифлянства идеологически обосновывала активную позицию церкви в государстве и одновременно реабилитировала стяжательскую деятельность. Высокое учительное назначение веры снижалось мелочной и формальной ее регламентацией. Внешнее показное благочестие вступало в противоречие с внутренними глубокими убеждениями, а узаконивание меркантильности духовенства закладывало предпосылки будущего обмирщения веры. Церковный формализм, пленение мирскими интересами, расхождение заповедей с их выполнением стали первым предзнаменованием будущего кризиса православной духовности в XVII—XVIII вв.

Видным представителем иосифлянства был митрополит *Даниил* (до 1492 — 1547), занимавший митрополичью кафедру в 1522—1539 гг. С целью защитить права монастырей на владение богатствами и вотчинами им написано слово «О святых божественных церквах». Враждебные нестяжательству настроения проявились в той роли, которую он сыграл в соборном осуждении его идеологов

(Вассиана Патрикеева и Максима Грека) в 1525 и 1532 гг. Даниилу принадлежит определение философии как высоко нравственной, протекающей в постах и молитвах деятельности по самосовершенствованию. В многочисленных посланиях он выступает поборником строгого благочестия и неукоснительного следования нормам христианской морали. Много внимания митрополит уделяет обличению пьянства, блуда, праздности и других грехов и заблуждений паствы. Он вводит более строгие правила монастырского общежития, требует беспрекословно подчиняться наставлениям духовных властей, пребывать в смирении и страхе Божьем. И вместе с тем, по меткой характеристике князя Андрея Курбского, Даниил прослыл «потаковником» грехам древнерусских венценосцев. Безоговорочно поддерживая великокняжескую власть, он терял авторитет иерарха. Проповедь аскетизма явно не соответствовала обстановке роскоши и чревоугодия, к которым питал слабость митрополит-иосифлянин. Все это убедительно показывает, насколько внешним и формальным становилось древнерусское православие в годы управления церковью иосифлянами.

В идейной жизни Московской Руси иосифлянство и нестяжательство представляли два полюса политических и богословско-философских ориентаций. В связи с повышенным вниманием церкви к насущным земным нуждам, к материальной стороне своей жизни, можно бы было ожидать большей открытости иосифлянской идеологии в отношении мирской, внешней мудрости. Однако именно иосифляне прежде всего перенимают древнекиевские традиции иррационализма. Их воззрения оказываются наиболее задогматизированными и антиинтеллектуализированными. Заметного движения мысли в сторону рационализации веры здесь не наблюдается. Воззрения нестяжателей, несмотря на присущие им элементы мистицизма, включали в себя познавательный и практический интерес к посюстороннему бытию. Именно нестяжательство усваивало наиболее философизированные переводные тексты типа «Ареопагитик». Здесь наблюдается также повышенное внимание к античной мысли и разносторонним натурфилософским знаниям. Прямые продолжатели традиций монашеского аскетизма оказались ближе к рационализованному богословию, чем заземленная и обмирщенная идейно-религиозная доктрина иосифлян, мимо которой прошли новые культурные веяния эпохи.

Творческие устремления иосифлян лежали в политической сфере. Они политизировали религиозную доктрину православия, освятили своим авторитетом акции светской власти. С помощью последней иосифляне смогли устранить своих идейных соперников, представлявших лагерь нестяжателей. Церковь сохранила свои богатства, но оказалась всецело подконтрольным и зависи-

мым от царской власти институтом. Нестяжатели в общественной жизни были сторонниками абсолютного размежевания функций духовных и светских властей, стремились сохранить церковь от обмирщения. В вопросе о землевладении они объективно способствовали укреплению единой державы, однако самоустранились от прямой поддержки власти. Нестяжательская среда поставляла не идеологов-государственников, а предлагала образцы нравственности, воплощенные идеалы святости, что для практической государственной деятельности было недостаточным.

Борьба двух церковных партий в конечном итоге ослабила идейное влияние церкви в обществе. Духовенство в XVII в. не могло противостоять наступлению светскости и размыванию вековых, с киевских времен питавших культуру, православных ценностей.

4. Социально-философская и историософская мысль в XIV—XVI вв.

Общественно-политические идеи эпохи воплощались прежде всего в проектах общественных преобразований, в разработке концепций государства и в осмыслении истории. Динамичность переживаемых русским народом перемен, острота и необычность проблем, встававших перед страной, давали обильный материал для творчества отечественных мыслителей.

На протяжении XIV—XV вв. самой непреходящей была тема борьбы за освобождение от гнета завоевателей. На острие этой темы формировалась национальная русская идея. Уже в *«Слове о погибели Русской земли»*, в повествовании о Евпатии Коловрате и ряде других текстов отразилась несломленная воля к сопротивлению, из которой в последующем и разовьется идеология национального возрождения. В XIV столетии подъем национального самосознания стал возможен именно благодаря этой жизнеутверждающей традиции.

После победы 1380 г. на Куликовом поле теория казней Божьих, с которой в XIII — первой половине XIV в. была связана наиболее мрачная, пессимистическая историософия, освободится от пораженческих настроений, хотя и сохранит свою роль как способ объяснения исторических событий. В подновленном виде она присутствует в *«Повести о Куликовской битве»*. С одной стороны, поход Мамай расценивается как казнь русскому народу за его грехи, с другой же — победа над завоевателями объясняется Божьей милостью. Орудием Божьей воли, согласно памятнику, является князь Дмитрий Донской, который за свое смирение перед Богом, за чистоту правоверия удостоивается всевышнего покровительства и победы:

«Князя... вел один господь Бог, и не отвернулся Бог от него». Поход золотоордынских войск на Русь представлен в «Повести» как поход против христианства, а поражение Мамаю как казнь иноверцам за их безбожие. Здесь «Божий батог» действует так же, как он действовал, если судить по предшествующим текстам, в отношении веротступников и язычников на Руси. В обоих случаях исходной причиной мучений и бедствий казнимых оказывается «поганство». При этом дистанция между потерпевшими поражение неверными и все еще достойными Божьей кары русскими в глазах автора сочинения о Куликовской победе невелика.

«Сказание о Мамаевом побоище», датируемое началом XV в., также трактует пришествие золотоордынских войск в духе теории казней, с поправками на милующую десницу Господню. Разгром врага приписывается действию божественной воли. Автор «Сказания» подчеркивает, что благорасположение небесных сил князь Дмитрий заслужил тем, что строго исполнял заповеди, искренне покаялся в греховности, вручил себя воле Божьей и страстными молитвами отвел от страны погубель. Христианская покорность ценится выше, чем талант полководца. Однако содействие Бога стране временно, милость может вновь перемениться на казнь, которая обрушится на головы непокорных. Подходящие для того обстоятельства не заставили себя долго ждать. Вторжение войск хана Тохтамыша в 1382 г. трактуется в «Троицкой летописи» по аналогии с объяснениями, которые давал Серапион Владимирский событиям полуторастолетней давности. Оказывается, население Москвы было достойно такой же казни, какую испытали на себе «безбожные татары» в 1380 г.

Таким образом, за три столетия теория казней Божиих претерпела определенную эволюцию. В XII—XIII вв. на исторический процесс во многом смотрели еще как на сплетение случайностей, которое складывалось из поведения отдельных людей, поступавших согласно личному волеизъявлению. После того как на рубеже XIV—XV вв. русские мыслители при объяснении всех событий стали руководствоваться принципом всеобщего божественного попечительства, единственным творцом истории объявлялся Бог, который предопределяет течение земного бытия от начала до конца во всем. Поэтому в отношении Куликовской битвы говорится, что этот день сотворил Господь. Заранее Богом определены сроки, исход и потери в сражении. Хотя ход событий вершится по воле Творца, он находится в прямой зависимости от религиозно-нравственной ситуации в тот или иной отрезок времени. С изменением нравственного состояния общества периоды благополучия сменяются периодами упадка, а надежды на лучшее будущее связываются с моральным перерождением общества, для чего достаточно оставить неверие и строго следовать заповедям православия.

Необходимость окончательного освобождения от иноземного владычества, остро ощущавшаяся общественным сознанием, ярко выразил ростовский архиепископ *Вассиан Рыло* (ум. 1481) в своем «*Послании на Угру*». Оно адресовано Ивану III, войска которого выступили навстречу войску хана Большой Орды Ахмата, предпринявшего последнюю попытку восстановить иго над Русью. Вассиан вдохновляет Ивана III воспоминанием славных подвигов предков, подчеркивая, что борьба за свержение ига — это одновременно борьба со злом иноземного владычества и злом иноверия. Лейтмотив пламенного призыва сводится к тому, что любовь к Родине выше любви к собственной жизни, что гибель за Родину священна и не напрасна. Стояние на р. Угре, как известно, закончилось отступлением войск хана, означавшем окончательную ликвидацию ига. Вклад в победу внесли и древнерусские мыслители, в данном случае в лице Вассиана, «*Послание*» которого стало элементом идеологии независимости мужающего единодержавного государства.

Последним аккордом темы борьбы за освобождение от иноземной зависимости в историософской мысли XVI в. стала «*Казанская история*», составленная после падения Казани в 1552 г. Повесть рассматривает трехсотлетнюю историю от завоевания Руси «монголами» до покорения Иваном Грозным потомков завоевателей русских земель. Произведение восславляет царя, при котором возвысилась Русская держава, обратив поработителей в подданных, отплатив за унижения и жертвы низведением их в то состояние, в которое вверг страну некогда Мамай.

Успехи в государственном строительстве, укрепление единодержавия и рост международного авторитета страны отразили и летописные своды XV в.: «*Великокняжеский Московский свод*» (1479), «*Троицкая летопись*». Основной историософской идеей летописания стала идея преемственности Киевской и Московской Руси.

Начиная с XV в. кардинальному пересмотру подверглась оценка международного значения Русского государства, по-новому стала осмысливаться роль Руси в мировой истории. Этот аспект запечатлело «*Сказание о Вавилонском царстве*», распространившееся в литературе с конца XV в. «Сказание» представляет собой занимательную легенду о первых вселенских царях, о добывании тремя отроками царских регалий царя Навуходоносора для православного князя Василия. Легенда о передаче символов высшей власти предвосхищала идею смены царств. Поздние списки «Сказания» последним владельцем регалий называют Владимира Мономаха, которому их передает византийский царь. Сюжет о передаче регалий отражает идеологические претензии великокняжеской власти, осознавшей, что с падением Константинополя Русь стала независимой православной державой.

Сюжет о передаче царских регалий византийским императором Константином Мономахом своему внуку — князю Владимиру Мономаху включен в «Сказание о князьях владимирских» (первая четверть XVI в.). Важной историософской идеей «Сказания» является идея происхождения русских князей через Рюрика и Пруса от римского императора Августа, в период правления которого родился Христос. Легенда о знатном происхождении великих московских князей была воспроизведена в ряде летописей. Претензии на такую, в действительности мифологическую, родословную были явно рассчитаны на международный резонанс, что использовали русские дипломаты в переговорах с послами иностранных государств.

Параллельно с официальной политической идеологией и историософией предлагались и неофициальные ее версии. Одну из версий предложил старец Елеазаровского Псковского монастыря, иосифлянин *Филофей* (ок. 1465 — ок. 1542). В качестве идеологического обоснования международного престижа самодержавной власти он первым выдвинул идею «*Москва — Третий Рим*», которая изложена в «Послании дьякону Мисюрю Мунехину». Тезисы этой религиозно-историософской концепции воспроизводятся и в других посланиях автора. Мысль о «Третьем Риме» возникла у Филофея как реакция на взгляды немецкого врача и астролога Николая Булева, считавшего, что первенство в христианском мире принадлежит Риму. Возражения по этому поводу вылились в вывод о значении Руси как центра христианского мира: «...во всей поднебесной единый есть христианам царь и сохранитель святых божиих престолов, святой вселенской апостольской церкви, возникшей вместо римской и константинопольской и существующей в богоспасаемом граде Москве... Все христианские царства пришли к концу и сошлись в едином царстве нашего государя, согласно пророческим книгам, и это — российское царство: ибо два Рима пали, а третий стоит, а четвертому не бывать».

Филофей фактически предлагает формулу всемирно-исторического процесса, согласно которой история распределяется на три периода в соответствии со сменой мировых царств. Первое царство — Древний Рим — погибло из-за отступления его в язычество. Второй Рим, которым стала Византия, отклонился от православия, заключил богопротивную Флорентийскую унию с латинянами и за это был наказан Богом, отдавшим богоотступников под власть и разорение турок. Центр христианского мира переместился в Москву. «Третий Рим» будет оставаться защитником православия до скончания мира.

В историософской и одновременно религиозно-политической концепции Филофея присутствует несколько идейно-мировоз-

зренческих принципов. Во-первых, она построена на основах провиденциализма, ибо движущей силой исторического процесса является Бог. Во-вторых, очередность смены мировых царств Филофей объясняет с позиций теории казней Божиих: каждое из предшествующих «Третьему Риму» царств гибло от Божьего гнева за умножение грехов. Кроме того, линейный процесс мировой истории ограничивается эсхатологической вехой — Страшным судом, до наступления которого на «богоизбранный» русский народ возлагается высокая миссия соблюдать и защищать истины православия до конца мира. Отсюда следует и иосифлянский принцип первенства церкви над государством, ибо могущество последнего обеспечивается чистой православия. Преимущественно религиозный, церковный смысл имеет и идея политического первенства Руси в мире, ибо государство прежде необходимо оградить от религиозных притязаний латинян.

Историософская концепция Филофея не стала государственной идеологией. Вытекавшие из нее притязания на господство в христианском мире были не под силу светской власти. Соответственно в политической жизни страны она не имела реального практического смысла, а отражала лишь возросшее значение единодержавия и союз его с автокефальной русской церковью. Поэтому считать эту концепцию составной частью официальной идеологии и элементом национального самосознания того времени, как это иногда представлялось в литературе, нет достаточных оснований. Она получила больший резонанс у мыслителей последующих столетий, чем у современников, устранившихся от приложения ее как идеологического инструмента к политике.

В XVI в. на Руси появляются новые проекты общественно-политических преобразований, связанные с развитием социально-философской мысли. С идеями лучшего обустройства общества выступил писатель и публицист *Иван Пересветов*. Эти идеи он изложил в «Малой и Большой челобитных», а также популяризировал в публицистической форме. Его перу принадлежат «Сказание о Магомет-Салтане», «Повесть об основании и взятии Царьграда», «Сказание о царе Константине», «Предсказание философов и докторов». Свои сочинения он в 1549 г. передал Ивану IV. Идеал Пересветова — сильная держава, которой правит грозный и справедливый царь, «укротивший» произвол вельмож («ленивых богатин», которые «царство оскуждают») и опирающийся на регулярное служилое дворянское войско («воинников»). Он провозглашал также принцип превосходства службы над происхождением.

Мыслитель критически относился к порядкам, существовавшим в русском обществе. Он одним из первых поднял голос против холопства и закабаления, ибо, по его мнению, несвобода убивает хра-

брось и отвагу и не может способствовать процветанию государства. Закабаление, согласно Пересветову, происходит от дьявола, а Бог сотворил человека самовластным и «самому о себе повелел быть владыкой, а не рабом». Установление реального равенства между всеми согражданами он считал основой справедливого социального устройства. Государство, по мнению Пересветова, должно управляться грозным царем на основе правды — справедливых законов, позволявших вознаграждать не за «породу», а за реальные заслуги. Характерно, что правду мыслитель ставит выше веры: «а коли правды нет, то и всего нет». Концепция справедливой власти Пересветова вытекала из рационалистического принципа превосходства правды над верой.

В «Повести об основании и взятии Царьграда» впервые в древнерусской мысли формулируется, по сути дела, внетеологическое толкование исторических событий. Падение Константинополя объясняется не волей Божьей, а виной вельмож, неправедными действиями подорвавшими мощь государства. Рационализм и светскость в творчестве Ивана Пересветова преобладают, ибо он исходит не из абстрактных религиозных постулатов, но апеллирует к опыту, личным наблюдениям и здравому смыслу. Резкое отличие такой методологии от традиции религиозной мысли Московской Руси налицо.

В 40—60-е гг. XVI в. с проектом государственных реформ к Ивану IV обращается бывший псковский священник *Ермолай*, который позже постригся в монахи, приняв имя *Еразм*. Он выступает горячим поборником сильной самодержавной власти. Обличая праздность и богатство, которое невозможно создать только «насилием» и «ухищрением», основой благосостояния общества он объявляет труд и скорбит о тяготах и притеснениях крестьянства — основного производителя общественных благ. Он предлагает царю заменить денежные подати натуральными, освободить крестьян от ямской повинности. Одновременно мыслитель формулирует программу, отвечающую интересам всех сословий, ибо она смягчала остроту социальных противоречий. Идейной основой объявляется принцип общественного равенства, изложенный в «Слове о рассуждении любви и правды». Здесь с позиций христианских заповедей утверждается, что ко всем людям без различия в их положении надо относиться с любовью. Объективно Ермолай-Еразм выражал интересы дворянства, хотя некоторые исследователи считают его идеологом крестьянства.

Ярким, образованным мыслителем был *Федор Карпов* (2-я пол. XV в. — до 1540). Судя по четырем сохранившимся его посланиям, он состоял в переписке с Максимом Греком, митрополитом Даниилом и старцем псковского Елеазарова монастыря Филофеем. Его инте-

ресовали вопросы богословия, философии, политики, астрологии, достижения западной науки и культуры. Федор Карпов сформулировал несколько принципов целесообразного устройства государства. Взяв за основу аристотелевские идеи, изложенные в «Никомаховой этике», он утверждал, что царство должно управляться «в правде... законами праведными, а не терпением». Терпение, по его мнению, приличествует монашеской жизни: «Терпением поверяются избранные». Терпение же к несправедливости в общественной жизни разрушает саму идею государства. Для достижения устойчивости государства он предлагал следовать справедливым законам и правде («Правда необходима во всяком государственном деле»), а в терпении усматривал путь гибели государства, ибо оно узаконивает безнравственность и делает людей непослушными власти. Продолжая традиции Владимира Мономаха, Федор Карпов был убежден, что не только подданные имеют обязанности перед государством, но и власти обладают обязанностями перед своими подданными. Это была гуманистическая идея, новая для традиций московского самодержавия.

В мировоззрении Федора Карпова причудливо сочетается глубокий интерес к чисто богословским вопросам (например, догмату об исхождении Святого Духа) и трезвый практицизм, граничащий с рационализмом. Сферу познавательных возможностей он раздвигает достаточно широко. Следуя принципу, что мысль «хочет знать то, над чем она не властна», он едва ли не склоняется к проверке разумом Священного Писания, обнажая обнаруженные им в Библии противоречия. С рационалистическими наклонностями согласуется у него глубокое знание «внешней» философии, причем Аристотеля Карпов, возможно, читал в подлиннике. Кроме «Никомаховой этики» он цитирует «Метаморфозы» Овидия, знает Гомера. Как вполне самобытный мыслитель, показавший оригинальность и независимость логических ходов мысли, но далекий от того, чтобы отойти от принципов православия, он соединял в себе качества христианского рационалиста с деятельным началом средневекового философствования.

5. Философская мысль в XVII в.

В XVII в. в основном нашел свое завершение многовековой процесс развития средневековой русской культуры. Петровские преобразования, начавшиеся на рубеже XVII—XVIII вв. и круто изменившие традиционный уклад материальной и духовной жизни государства, положили начало новой русской культуре. Вместе с тем многие интеллектуальные традиции, заложенные еще в допетровский период, сохранили свою жизнеспособность и в по-

следующем, в силу чего развитие русской философской мысли от средневековья к новому времени можно представить как непрерывный процесс.

В XVII в. территория Московского государства значительно расширяется, оно становится многонациональным, а это потребовало от мыслителей новых форм политической и идеологической деятельности. Контакты с Западом неуклонно учащаются, что столкнуло российское сознание с непростыми проблемами сохранения и развития своей национальной идентичности. В конце века западное влияние усиливается настолько, что традиционные методы противодействия ему оказываются неэффективными. Россия вступает в эпоху радикальных реформ.

Среди главных черт русской философской мысли назовем следующие: традиционную укорененность в религиозном сознании, неодолимую тягу к вопросам этики и эстетики, особый интерес к историософской проблематике, публицистичность. Эти черты генетически связаны с предшествующими этапами развития отечественной мысли. Незрелость понятийно-логических форм в некоторой степени компенсировалась напряженной деятельностью в иных областях человеческого духа, особенно через художественно-аллегорические образы. Но эти особенности, издавна отличавшие отечественную мысль, не могли, однако, восполнить недостаток в профессиональном философском знании. Богатейшая западная традиция в этом отношении оставалась для России и в XVII в. чуждой. Объяснение этому следует искать в конфессиональной замкнутости государства. Схоластика, переживавшая в XVII в. свой второй расцвет, рассматривалась лишь как вспомогательное оружие католической пропаганды. Только с основанием Киево-Могилянской академии (1632) западная философская традиция начинает восприниматься в более или менее значительном объеме сначала на Украине, а потом и в России. Киевская академия, ставшая после вхождения в 1654 г. Украины в состав России российским учебным заведением, и созданная в 1687 г. в Москве Славяно-греко-латинская академия положили начало профессиональному философскому образованию в России.

Говоря о развитии русской мысли, мы не должны забывать о ее неразрывной связи с монастырской культурой. К концу XVII столетия связь эта, несомненно, слабеет, но не прерывается совсем. В монастырях, помимо социальной благотворительности, практиковалось активное «духовное делание», формировались специфические направления национальной идеологии, велись подробные исторические хроники. Просветительская деятельность также, как правило, была связана с монастырями.

До XVIII в. в России и сопредельных с ней восточно-славянских государствах преобладала так называемая внутренняя филосо-

фия, которая призвана была заботиться о спасении души, что нашло свое наиболее выпуклое выражение в практике духовного наставничества. «Внешняя» философия, ориентированная на познание материального мира, занимала подчиненное положение. Отдельные же мыслители рассматривали соотношение двух названных философий как антитезу: «Лучше тебе изучать «Часослов», «Псалтирь», «Октоих», «Апостол» и Евангелие и в простоте своего сердца угождать Господу, за что можешь обрести жизнь вечную, нежели изучать Аристотеля со Платоном, называясь в сей жизни философом мудрым — и попасть в ад...» (афонский инок, украинец Иван Вышенский, ум. ок. 1620); «Ныне же не от Духа Святого, но от Аристотеля, Цицерона, Платона и прочих языческих любомудрцев разума учатся. И потому до конца ослепли во лжи, прельстившись от пути праведного в разуме» (митрополит Киевский Исаяя Копинский, ум. 1634).

В XVII в. продолжала сохранять актуальность проблематика, обсуждавшаяся во время споров иосифлян с нестяжателями. Доктрина самодержавия, не стесненного никакими ограничениями, выработанная Иваном Грозным в полемике с князем Андреем Курбским, превалировала и в царствование Алексея Михайловича. Традиция богословско-философского знания, восходящая к «превозлюбленному учителю» Максиму Греку, а еще далее — к византийскому наследию, в России еще не прервалась. Имя Максима Грека, его труды, фрагменты из его сочинений, соответствующие толкования и цитаты постоянно встречаются в русских рукописях XVII в. В этом столетии появились так называемые «Азбуковники» — лексикографические словари универсального содержания, в которых давались определения терминам, взятым из латинского, греческого, еврейского, немецкого и польского текстов, в том числе и философским. Определения эти носили описательный характер и не могли претендовать на роль глубокого философского знания, что, впрочем, не помешало «Азбуковникам» значительно поднять образовательный уровень общества. В приложениях к этим тогдашним своеобразным энциклопедиям приводились сведения о мудрецах древности, давались философские объяснения разного рода явлениям.

Мощным стимулом к обогащению духовной жизни того времени стала так называемая «книжная справа». Исправление славянских переводов Библии и богослужебных книг должно было послужить делу церковного возрождения, оно нуждалось в соответствующих кадрах, которые и были востребованы из Киева. В 1649 г. в Москву приезжает Епифаний Славинецкий (ум. в 1675), а в 1650 г. — Арсений Сатановский и Дамаскин Птицкий. Епифаний Славинецкий, не ограничившись одной переводческой работой, начал преподава-

тельную деятельность в Москве в школе при Андреевском монастыре, основанной царским окольничьим Федором Ртищевым. Постепенно вокруг Епифания Славинецкого сложился круг учеников, составивших костяк так называемого грекофильского религиозно-философского направления. Помимо религиозной литературы Епифаний переводил труды Фукидида, Плиния Младшего, Эразма Роттердамского.

В целом Епифаний Славинецкий относился к философии достаточно настороженно, что объясняется его борьбой с «латинской партией» (т. е. сторонниками усиления западного влияния), но он испытывал к схоластической философии определенный интерес: в его библиотеке находились книги по «диалектике латинской», «философии рациональной» и «другой философии», т. е. физике. Мыслитель несомненно интересовался психофизической проблематикой, доказательством чему служит выполненный им перевод «Рассуждения об учении некоторых суемудрых, что душевное существо человека смертно». Был он также знаком и с этическими концепциями эпохи Возрождения (вероятно, в польском их варианте), что нашло свое выражение в переводе «Гражданства и обучения нравов детских», сочинения, основанного на трудах Эразма Роттердамского.

Из числа последователей Епифания Славинецкого наибольшую известность стяжали Чудовский инок Евфимий и придворный поэт Карион Истомин. Основатели московской Славяно-греко-латинской академии братья *Иоанникий* и *Софроний Лихуды*, при всей неоднозначности занятой ими позиций, также придерживались грекофильского направления.

Особое напряжение в русской мысли XVII в. вызвал раскол, потрясший основы русского общества. Он стал следствием церковной реформы, проводившейся под предлогом возвращения к греческим источникам православия. Реформа была задумана в ближайшем окружении царя Алексея Михайловича, среди так называемых «ревнителей благочестия», или «боголюбцев», наиболее заметными из которых были царский духовник *Стефан Вонифатьев* и упоминавшийся выше Ртищев. Патриарх *Никон*, человек сильной воли, провел в жизнь планы, задуманные задолго до начала его патриаршества (1652).

Говорить о вкладе «раскольников», т. е. тех, кто выступил против церковной реформы (старообрядцев), в историю русской философской мысли можно только с оговорками. Философско-богословские размышления возникают в раскольничьей среде лишь в XVIII в. (в связи с деятельностью братьев Андрея и Семена Денисовых, авторов «Поморских ответов» и основателей Выговской пустыни, где, в частности, были выполнены переводы логических трактатов Раймунда Луллия).

Если же говорить о религиозно-философских мотивах в расколе XVII в., то здесь прежде всего необходимо назвать колоритную фигуру протопопа *Аввакума* (1621—1682), который хотя и жестко выступал против философии и не признавал собственно философских вопросов, однако оставил глубокий след в истории русской духовной культуры и тем самым косвенно повлиял на религиозно-философскую мысль.

В молодости Аввакум подпал под влияние «ревнителей благочестия», узкой группы лиц (царский духовник Стефан Вонифатьев, протопоп Иван Неронов), замысливших реформу православной церкви. После реформ патриарха Никона (также входившего в кружок «ревнителей») Аввакум выступил против своих бывших друзей, за что подвергся со стороны властей гонениям. С 1653 г. он энергично борется с нововведениями в православной церкви, что по тем временам приравнивалось к борьбе с правительством. В 1682 г. он вместе с группой единомышленников был сожжен за «великие на царский дом хулы».

Аввакум был страстным проповедником, он написал несколько десятков сочинений, в том числе истолковательные беседы на богословские темы, челобитные, полемические и поучительные послания. Написанное им в пустозерской тюрьме «Житие» получило признание как выдающееся произведение русской литературы. В историософском плане, если о таком позволительно говорить в данном случае, Аввакум был оптимистом. Он, в частности, не верил в скорое пришествие антихриста и был глубоко убежден в восстановлении «древлего российского благочестия».

Главой «латинской партии» при царском дворе явился *Симеон Полоцкий* (Самуил Емельянович Петровский-Ситнианович, 1629—1680). Он был человеком разносторонних дарований: помимо собственно философии, увлекался медициной, алхимией и астрологией, считался талантливым педагогом, так что ему было даже доверено воспитание наследника престола; он стал основателем русской драматургии.

Философские взгляды Симеона Полоцкого оформились под воздействием томизма, который он изучал в иезуитском колледжуме в Вильно. Он разделял философию на три вида: «разумительную» (логику), «естественную» (натурфилософию) и этику. Последняя включала «монастику» (учение о добродетелях индивидов), экономику (семейные добродетели, причем под семьей понималась преимущественно хозяйственная единица) и политику (учение о государстве). Сами добродетели выступали или как богословские (вера, надежда, любовь), или же как собственно моральные. В гносеологии он придерживался эмпиризма. Считал, что ум мла-

денца — «скрижалъ ненаписанная, на ней же учитель что-либо хочет написать может». Под воздействием мудрого воспитателя душа ребенка приобретает похвальные черты голубя (кротость), орла (величие духа), крота (деятельная любовь к земным вещам), вола (трудолюбие). Мыслитель уподоблял чувственно воспринимаемый мир книге, ключом к пониманию которой является выраженное в слове знание.

Для истории отечественной философии представляет интерес сочинение Симеона Полоцкого «Рифмологион». В содержащейся в нем главе «Философия» приводились определения философии, данные Фалесом Милетским (мудрость понимается как высшая ценность), Диогеном Синопским (философия прежде всего научает человека терпению), Аристиппом Киренским (философия учит смелому обращению с сильными мира сего) и Аристотелем (философия является врачевательницей разума и нравов). В сочинении «Обед душевный» Симеон Полоцкий приводит характеристику Демокрита («смеющегося над непостоянством земного мира»), ссылаясь на Аристотеля, говоря о человеческом блаженстве: «Блаженство есть исполнение желаний. Однако в этом мире желания не исполняются. Пусть человек завладеет всей Вселенной, и все равно он будет желать получить что-либо свыше».

Среди грекофилов и сторонников древнего российского благочестия Симеон Полоцкий находился под подозрением в измене делу православия. Патриарх Иоаким открыто обвинял его в симпатиях к иезуитам, каковым он, по всей вероятности, и являлся на самом деле. Евфимий Чудовский, говоря о его сочинении «Обед душевный», не без ядовитой иронии называл его «снедью, полную душегубительных бед». Его изворотливость и беззастенчивый конформизм не могли отрицать даже его сторонники.

Из учеников Симеона Полоцкого наиболее заметен был *Сильвестр Медведев* (казнен в 1691), известный как страстный полемист, участник богословских споров. Собственно философские воззрения его особой оригинальностью не отличаются, восходя, как правило, к школьной схоластике. Философская проблематика, впрочем, наличествует в исторических сочинениях Медведева «Созерцание краткое» и «Записки о стрелецком бунте». В них он рассуждает о принципах устройства человеческого общества, законности, исторических судьбах государств. В «Записках» отдельный параграф носит название «Философов глаголы», где развивается восходящая к Аристотелю теория государства, уподобляющая его живому организму. В письме к Григорию Ромодановскому Медведев воспроизводит аристотелевское учение о причинах, разделявшихся на четыре вида: причину творящую, существо (при-

чину материальную), форму (причину образующую) и причину конечную; он сопоставляет их с основными христианскими добродетелями: правдой, целомудрием, мудростью и мужеством. Известность Медведев приобрел как библиофил. Принадлежавшее его перу «Оглавление книг, кто их составил» свидетельствует о том, что в его библиотеке хранилось 359 латинских, польских и греческих книг. Там, в частности, имелись польский перевод «Политики» Аристотеля, «Диалектика» Меланхтона (сподвижника Лютера и отца протестантской схоластики), «Толкование древних философов», «Ключ всея философии».

Несколько особняком в истории русской мысли XVII в. стоит *Юрий Крижанич* (1617—1683, был убит в битве с турками под Веной), хорват по национальности, отличавшийся высокой образованностью. Он являлся слушателем греческого коллегиума Св. Афанасия в Риме, а в Граце получил степень магистра философии. Крижанич был настоящим энциклопедистом, владел шестью языками. Он прибыл в Москву с тем, чтобы пропагандировать идеи славянского единства. Здесь он знакомится с Епифанием Славинецким и Федором Ртищевым, поддерживает их просветительские идеи о необходимости ввести русский народ в число образованных европейских наций. По не совсем ясным причинам он был сослан в Тобольск (1661—1676), где и написал «Политику» и другие свои основные трактаты: «Толкование исторических пророчеств», «Обличение на Соловецкую челобитную», «Духовное завещание», «De providentia Dei» («О промысле Божьем»), сочинение по истории Сибири. В своих работах Крижанич проводил четкую границу между мудростью, знанием и философией. Под мудростью он понимал «постижение наиболее важнейших и наивысших вещей» (иными словами, Бога, природы, общества, человека), под знанием — «понимание причин вещей», а под философией — «стремление к мудрости». Философия у него выступает как квинтэссенция человеческого опыта, наивысшая ступень всех возможных видов познания.

Крижанич составил небезынтересную классификацию всех видов знания. Человеческое знание делится им на теоретическое и практическое, первое в свою очередь — на духовное и мирское, мирское же — на философию, математику и механику. Философия, по мысли Крижанича, заключала в себе три раздела: «беседное учение» (логику), «природное учение» (физику) и «нравное учение» (этику).

В историософии Крижанич придерживался концепции провиденциализма, т. е. считал, что в основе истории лежит воля провидения (промысел Божий). Историческая миссия, по его мнению, переходит от одного государства к другому, и у России есть неплохие

шансы возглавить этот процесс. Она вполне способна объединить вокруг себя все славянские народы, но для этого ей необходимо осуществить ряд реформ, как-то: обеспечить строгую централизацию власти, законодательно закрепить права сословий и оживить экономику. Славянское единение он понимал в виде федерации, выступал за равноценный союз славянских государств. Он пытался составить общее для славян наречие, получившее название «крижаника» (именно на нем и написана «Политика»), что, вне всякого сомнения, свидетельствовало о его выдающихся лингвистических способностях. К тому же он был прекрасным стилистом, в частности пользовался такими выразительными словами, как «чужебесие» (преклонение перед иностранным), «людодерство» (тирания), «сарданапалы» (зазнавшаяся аристократия).

Крижанич предложил программу управления Российской державой, которая была частично реализована, разумеется, без его прямого участия, во время петровских реформ. Суть этой программы сводилась к требованию учитывать материальный и духовный потенциал страны, населения, природных ресурсов, народных традиций и верований, с тем чтобы максимально рационально их использовать в государственном строительстве. Все это напоминает программы просвещенного абсолютизма XVIII в.

II ФИЛОСОФИЯ В РОССИИ XVIII в.

С конца XVII — начала XVIII в. наступил новый этап в истории России. Он был отмечен прежде всего объективно назревшими преобразованиями, проведенными Петром I и открывшими путь к европеизации страны. Идеологическое обоснование петровских реформ проводилось постепенно и свое законченное выражение получило лишь после смерти великого преобразователя.

В силу особенностей перехода страны от Средневековья к Новому времени, минуя ряд культурно-цивилизационных стадий, пройденных наиболее развитыми западноевропейскими странами, например Ренессанс и Реформацию, а также под влиянием установившихся довольно тесных культурных связей со странами Запада, в русской мысли XVIII в. проявилось сложное сочетание старого и нового, самобытного, оригинального и заимствованного. Так, модернизация старомосковского самодержавного строя в духе новой европеизированной Российской империи сопутствовала развитию социально-политической философии, главным образом с помощью теории естественного права, в направлении идеологии просвещенного абсолютизма. Сформировалась идейная платформа официального западничества, согласно которому заимствования из Западной Европы правомерны и целесообразны, но должны ограничиваться только тем, что «приличествует» самодержавию, но не «республикам и парламенту». Эта тенденция периодически вызывала реакцию со стороны дворянско-аристократической оппозиции, что нашло отражение в ряде социально-философских и философско-исторических концепций. Хотя вполне оформленные светские направления общественной и философской мысли в этот период еще тесно связаны с традиционной религиозностью, уже происходит определенная рационализация официального православного богословия.

Являясь в некоторых отношениях продолжением прежних эпох, философская мысль в России XVIII в. представляет собой вполне самостоятельный этап в истории русской философии. Вместе с тем здесь наметились черты ее будущего развития, например обозначилось столь характерное для XIX в. противостояние идейных платформ западничества и славянофильства.

В целом же XVIII век — это период, когда в России возникает профессиональная философская мысль. Философия выступает в виде теоретического знания, становится самостоятельной научной дисциплиной.

Глава I

ФИЛОСОВСКО-БОГОСЛОВСКАЯ МЫСЛЬ

Древнерусское любомудрие не питало особых пристрастий к системности, поскольку содержание тогда, по существу, превалировало над формой. На Руси издавна прижился духовно-практический способ освоения мира, причем философия понималась как мудрость, добродетельная жизнь, одно из средств успешного продвижения к высшему миру. Древнерусская мысль, не доверяя человеческому рассудку, тяготела к логосу как категории, которая включала в себя и слово, и мышление, и пластические образы. Однако экономическое развитие, технический прогресс, сложные социальные проблемы настоятельно требовали принципиально нового метода осмысления мира и человека, перехода к рациональным методам освоения действительности. Все это не могло не сказаться на характере преподавания философских знаний. Если древнерусское образование предполагало вдумчивое чтение преимущественно религиозной литературы, ее правильное истолкование (начетничество), размышления о прочитанных книгах, любование прекрасными предметами и т. п., то теперь создаются предпосылки для возникновения в России профессионального философского образования. Оно берет свое начало с лекций, читавшихся в стенах Киево-Могилянской и московской Славяно-греко-латинской академий с конца XVII столетия.

1. Преподавание философии в Киево-Могилянской и Славяно-греко-латинской академиях

Киево-Могилянская академия, основанная в 1632 г. (по другим сведениям, в 1615 г.), существовала до 1817 г. (до 1701 г. она называлась Киевской коллегией). Основатель (или, как тогда выражались, фундатор) Киевской коллегии Петр Могила, митрополит Киевский и Галицкий (1596/1597—1647), являлся выдающимся деятелем украинской культуры, философом, богословом. В академии преподавались риторика, философия, латинский, греческий, древнееврейский языки, география, математика, астрономия, механика, психология, медицина. Среди профессоров академии, чьи рукописные курсы дошли до нашего времени, наиболее заметными считаются Иннокентий Гизель, Иоасаф Кроковский, Стефан Яворский, Феофан Прокопович, Георгий Конисский. Из названных мыслителей следует выделить Феофана Прокоповича, чья деятельность относится как к светской, так и к церковной культуре.

Если говорить об общей философской направленности киевских академических курсов, то они заключали в себе различные вариан-

ты синтеза христианского неоплатонизма с аристотелизмом, причем последний в большинстве случаев преобладал. В текстах лекций содержались также краткие изложения учений Коперника, Галилея, Декарта.

Иннокентий Гизель (ок. 1600—1683), по происхождению немец, с 1645 г. — профессор, а затем и ректор академии, был одним из создателей «Киево-Печерского патерика» (1661), он же написал историческое сочинение «Синописис» (1674), в котором проводились идеи о единстве происхождения русского, украинского и белорусского народов. В истории философии Гизель известен прежде всего как автор обширного философского курса «Сочинение о всей философии» (*Opus totius philosophiae*), прочитанного им в академии в 1645—1647 гг. К особенностям философии Гизеля следует отнести стремление объяснить природные процессы и явления из них самих, хотя в целом он стоял на позициях трансцендентизма и креационизма, т. е. сотворения мира Богом. Гизель настаивал на однородности земной и небесной материй, а движение понимал как различные изменения, происходящие в материальном мире.

Другой видный представитель киевской учености *Стефан Яворский* (1658—1722) учился в Киевской академии у Иоасафа Кроковского, со временем стал ее префектом, затем был переведен в Великороссию и, достигнув вершин духовной карьеры, умер местоблюстителем патриаршего престола и первым президентом святейшего синода. Литературное наследие Стефана Яворского обширно: в него входят проповеди, поэтические произведения на русском, польском и латинском языках, памфлеты, фундаментальный богословский трактат «Камень веры», изданный после его смерти в 1728 г. Феофилактом Лопатинским и направленный против протестантизма.

Стефан Яворский разработал и собственно философский курс, носящий название «Философское состязание» (1693—1694), оказавший несомненное влияние на аналогичный курс Феофилакта Лопатинского и выстроенный в соответствии с правилами второй схоластики¹. В нем наличествуют такие непременные разделы, как диалектика, логика, физика и метафизика. В последней содержатся пролегомены к метафизике, трактаты об акцидентальном и потенциальном сущем, о противоположностях, родах и видах реально сущего. Специфика философии Стефана Яворского определяется несколькими моментами. Материю и форму он признавал равно-

¹ Вторая схоластика — философское направление, официально принятое католической церковью в период Контрреформации, т. е. после Тридентского собора (1545—1563). На этом соборе, помимо прочего, были утверждены догматы о первородном грехе, о чистилище, о непрерывности авторитета папства, а также предан анафеме протестантизм.

ценными принципами (началами) природных вещей, тогда как ортодоксальные томисты отдавали предпочтение форме. Форма, понимаемая как идея предмета, по мнению Стефана Яворского, существует в самой материи и зависит от нее, испытывает к ней тяготение. Изменения, происходящие в материальном мире, объясняются исходя из антагонизма, существующего между формами, успевшими реализоваться в материи, и формами, существующими потенциально. Далее автор полагал, что бытие вещи не сводится к ее форме и материи, поэтому акт и потенцию он рассматривал в качестве аспектов реальной вещи. Кроме этого, он настаивал на номиналистическом понимании отличия сущности от существования, т. е. утверждал примат единичного над универсальным, разделял теорию «двух истин» (взаимосвязи религиозного и философского знания).

Стефан Яворский считается автором первого в отечественной истории курса психологии. Органы чувств и мозг он рассматривал в качестве определенным образом организованной материи, а идеальный момент выступал здесь в качестве способа такой организации.

В социально-политическом плане Стефан Яворский оправдывал право царя на верховную власть в государстве, хотя и с оговорками. Государство, по его мнению, обязано обеспечить всем своим подданным общее благо. Подданные делились им на четыре сословия, причем основная тяжесть налогов падала на крестьян, мещан, ремесленников и купцов. Следуя духу времени, он отдавал предпочтение личным заслугам перед знатным происхождением. Немало страниц посвятил он осуждению общественного неравенства и порождаемых им пороков: чрезмерной роскоши, лености, распушенности, нищеты. Надежды на избавление от этих зол Стефан Яворский, однако, связывал с установлением Царства Божия. Объективно, несмотря на отдельные колебания в сторону католицизма, он являлся защитником православия, быть может, робким на практике, зато непоколебимым и последовательным в теории.

Активно разрабатывали профессора Киево-Могилянской академии и этическую тематику. Этика пыталась обрести статус исследовательских дисциплин, использующих методику естествознания. Она подразделялась тогда на три части: монастику, экономику и политику. Монастика занималась нравственными проблемами отдельного человека, в экономике речь шла о правильно организованном хозяйстве, в политике — о государстве. Этические курсы пропагандировали любознательность, любомудрие, деятельную жизненную позицию, при этом особенно подчеркивалась роль труда в формировании нравственного облика человека. Смысл жизни усматривался в активной борьбе с пороками и преступлениями. Небесное

блаженство, впрочем, со счетов не сбрасывалось, оно изучалось в богословских трактатах, тогда как этика была нацелена на достижение человеческого счастья в земной жизни, разумеется, в строгом соответствии с требованиями православия.

Значительная группа преподавателей Киево-Могилянской академии пополнила состав московской Славяно-греко-латинской академии.

Вопрос о дате открытия академии в Москве относится к числу спорных: одни исследователи принимают за исходную дату 1685 г., другие начинают отсчет с 1687 г., поскольку именно тогда завершилось строительство здания на территории Заиконоспасского монастыря, где академия просуществовала до 1814 г.

История академии разделяется на три этапа. Первый из них (1685—1700) связан с именами греческих учителей, братьев Лихудов, во втором периоде (1700—1755) преобладает латинское влияние, третий период (1755—1814) отмечен (с 1775) деятельностью митрополита Платона (Левшина), которая привела к превращению академии в чисто религиозное учебное заведение.

Братья Иоанникий (1633—1717) и Софроний (1652—1730) *Лихуды* (светские имена — Иоанн и Спиридон) были родом с острова Кефалония, принадлежавшего тогда Венецианской республике, окончили Падуанский университет. Их преподавание в академии оказалось кратковременным: едва приступив к чтению философского курса, они в связи с интригами против них были вынуждены покинуть академию.

Братья Лихуды, идейно возглавлявшие борьбу против партии «латынников», оставили после себя множество полемических сочинений: «Показание истины», «Диалог грека-учителя к некоему иезуиту», «Мечец духовный» (1690), «Показание и обличение ересей Лютора и Кальвина», «Обличение на гаждителей Библии» и др. Помимо собственно академических курсов, свои философские воззрения Лихуды развивали в «Слове о Софии Премудрости» и в «Поучении в пятую неделю Святой Четырдесятницы о предопределении». Полемические сочинения братья Лихуды, как правило, писали совместно, чего, впрочем, нельзя сказать относительно философских курсов. Они делились на две части: логику, написанную Софронием Лихудом, и натурфилософию, автором которой был Иоанникий Лихуд. Сочинения эти дошли до нас в рукописях, единственная крупная работа Лихудов, которая была напечатана позже, — «Мечец духовный», изданная в 1866 г. в трудах Казанской духовной академии.

В целом их философию можно охарактеризовать как исходящую из учения о божественном сотворении мира, в основном креационистскую. Это находило свое выражение в том, что они различали два идеальных, внебытийных принципа природных вещей. Внеш-

ний принцип считался трансцендентным земному миру, внутренний — имманентным, присущим последнему. Первый отождествлялся с Богом, второй, пребывающий в зависимости от первого, наделялся распределительными функциями в становящемся, действительном бытии.

К числу важных для истории отечественной философии сочинений следует отнести «Ответ Софрония Лихуда» (написан в Новгороде, по-видимому, не позднее 1711 г.), направленный в первую очередь против Стефана Яворского. В этом сочинении Софроний попытался ответить на вопросы, заданные им, совместно с митрополитом Новгородским Иовом, Стефану Яворскому и другим профессорам московской академии в 1711 г.: «Вопрос философский. Если душа создается от Бога, то откуда в ней нечистота?... Вопрос метафизический. Вода Св. Крещения освящает ли только тело или вместе и душу?... Вопрос богословский. Как объяснить слова Дионисия Ареопагита: «Кругловидно божественные умы... соединяются безначальным и бесконечным сиянием бесконечно благого Бога?» В философском отношении, помимо достаточно традиционного учения о душе, «Ответ...» вызывает интерес из-за проводимого в нем разграничения областей философии, метафизики и богословия, хотя в рукописном философском курсе он держался принятого тогда определения предметов философии и богословия: «Философия делится на физику, являющуюся наукой о вещах, отделенных от индивидуального; математику, которая является наукой о вещах, частично отделенных от материи; и на божественную науку, которая является наукой о вещах, полностью отделенных от материи». Стефан Яворский ответил, что метафизика является частью философии и выделять ее в качестве самостоятельной дисциплины непозволительно и абсурдно.

Второй период в деятельности Славяно-греко-латинской академии был более плодотворным, нежели первый. В петровское время среди учеников и сотрудников академии можно было встретить таких примечательных личностей, как Ф. П. Поликарпов-Орлов, который являлся автором оригинальных учебников — «Букварь» (1701) и «Грамматика» (1721), там же можно было увидеть поэта К. Истомина, поэта и будущего государственного деятеля А. Д. Кантемира, первого русского доктора медицины П. В. Постникова, выдающегося русского математика Л. Ф. Магницкого. В последующем в академии обучались М. В. Ломоносов, С. П. Крашенинников, С. Г. Забелин, Н. Н. Поповский, В. И. Баженов и многие другие ученые, писатели, государственные деятели.

В дореволюционной литературе предпочитали говорить о «строгом схоластическом направлении» философских курсов в академии, причем саму схоластику тогда нередко отождествляли с томизмом.

Однако распространенный в академии способ философствования однозначно отождествлять со схоластикой нельзя. С присущей ей гиперболизацией рационального мышления, своеобразной культурой философских диспутов, жесткой регламентацией общения внутри научного сообщества она выглядела в России явлением неорганичным и потому не смогла стать историко-философским этапом, как это наблюдалось в Западной Европе. В России к тому времени превалировали идеи восточной патристики, своеобразно соединявшиеся с элементами зарождающегося гуманизма. В свете этой традиции философ понимался отнюдь не как рафинированный интеллеktуал, удалившийся от суеты мира в располагавшую к размышлениям тень монастырской кельи или профессорского кабинета, но как подвижник, просветитель, человек, готовый пожертвовать самой жизнью ради конечного торжества разделяемой им идеи. Именно этим и объясняется специфическое для отечественной философской мысли рассредоточение ее во всех сферах культуры, особый интерес к человеку, нравственной и исторической проблематике. Но схоластика дала русской мысли то, чего ей недоставало тогда: строгую школу мысли, навыки правильного философского дискурса, умение четко излагать свои взгляды и опровергать чужие.

В первой четверти XVIII в. наиболее заметными профессорами московской академии были Феофилакт Лопатинский, Стефан Прибылович и Гедеон Вишневский.

Федор Леонтьевич Лопатинский (в монашестве — Феофилакт) (кон. 70 — нач. 80-х гг. XVIII в. — 1741) окончил Киево-Могилянскую академию, затем учился в Польше, Италии и Германии. С 1704 по 1706 г. он читал философские лекции в московской Славяно-греко-латинской академии. Затем занимал должности префекта и ректора академии, одновременно являясь настоятелем Заиконоспасского монастыря, где он поддерживал в целом преобразовательную политику Петра I, в частности выступал с патриотическими проповедями. С учреждением синода он был включен в его состав советником. По оставлении московской академии Лопатинский стал архимандритом Чудова монастыря, при Екатерине I — архиепископом Тверским и вторым вице-президентом синода. Вскоре он оказался жертвой борьбы придворных группировок, подвергся аресту, был осужден, а с конца 1738 г. содержался в Выборгском замке Герман. Незадолго до смерти Лопатинский получил помилование, ему были возвращены все должности и привилегии. Умер он на Тверском архиерейском подворье в Санкт-Петербурге.

Философский курс Лопатинского включал в себя логику, натурфилософию, метафизику, пневматику (психологию), метеорологию (естествознание) и математику.

Хотя Лопатинский и различал философию и богословие по предмету, вместе с тем рассматривал их как взаимодополняющие дисциплины. Философию он определял как знание сущего, сотворенного и несотворенного, приобретаемое благодаря свету дарованного нам от природы разума. Кроме того, он приводил и другое, более распространенное определение философии — достоверное и очевидное знание дел божественных и человеческих. Философия, согласно Лопатинскому, разделялась на теоретическую и практическую. Теоретическая философия далее подразделялась на три дисциплины: физику, метафизику и математику, практическая же, в свою очередь, — на логику и этику. Ряд дисциплин выводился за пределы собственно философской проблематики: астрология, эмпирическая медицина, магия и др. Астрономия включалась в физику.

В понимании природы материи Лопатинский стремился преодолеть крайности материализма и субъективного идеализма. В гносеологии он настаивал на первичности объективно данного, считал, что познание обусловлено закономерными, естественными процессами, критически относился к скептицизму и агностицизму.

Основным вопросом философии Лопатинский считал вопрос о началах природного тела. В зависимости от того или иного решения этого вопроса философы, по его мнению, относятся к монистам, дуалистам и плюралистам (атомистам). К последним Лопатинский причислял Галилея, Гассенди, Декарта. Сам он признавал началами природного тела материю, форму и их сочетание (соединение). Если же говорить о строении вещества, то он развивал своеобразную корпускулярную теорию. В конце натурфилософского курса Лопатинский излагал учения Птолемея, Коперника и Тихо Браге о строении Вселенной, отдавая предпочтение последнему.

Традиционно считается, что в России первый словарь философских терминов был составлен Г. Н. Тепловым в 1751 г. В нем объяснялось значение 27 философских терминов на русском, латинском и французском языках. Между тем приоритет в создании первого философского словаря в России следует отдать Лопатинскому. Его «Диалектика» содержит в себе специальный словарь философских терминов, включавший 141 термин, среди которых такие, как «материя», «форма», «абстрактный», «конкретный», «категория», «сущность», «существование», «природа», «объективный», «субъективный».

К середине XVIII в. в преподавании философии в московской Славяно-греко-латинской академии усиливается внимание к этической проблематике, сохранились, в частности, курсы И. Козловича и В. Каллиграфа (Крижановского), который был близок Г. С. Сквороде. В 50-е гг. XVIII в. в академии, по аналогии с высшими светскими учебными заведениями, совершается переход от схоластического аристотелизма к вольфианству Г. Винклера и Ф. Баумейстера.

2. Феофан Прокопович: религиозный философ и идеолог петровских реформ

Феофан Прокопович (1681, по другим сведениям, 1677—1736) стяжал себе известность как видный богослов и церковный деятель, внесший заметный вклад в развитие отечественной богословско-философской мысли. Он был одним из наиболее последовательных апологетов преобразований Петра I.

Прокопович родился в Киеве, в семье небогатого купца. По окончании Киево-Могилянской академии (в середине 90-х гг. XVII в.) он обучался в Италии, в частности слушал лекции в римском коллегииуме св. Афанасия. Завершает он свое образование в университетах Лейпцига, Галле, Йены и Альтдорфа, после чего возвращается в Киево-Могилянскую академию.

Петр I во время своего пребывания в Киеве, после победы под Полтавой, обратил внимание на таланты молодого монаха, взял его с собой в Прутский поход, затем вызвал в Москву и позже — в Петербург (1716). В Петербурге Прокопович завязал дружеские отношения с Я. В. Брюсом, В. Н. Татищевым, А. П. Волынским, А. Д. Кантемиром. Постепенно он становится главным идеологом петровских реформ. После смерти Петра он ведет борьбу с теми, кто хотел подвергнуть реформы, главным образом церковную, ревизии, жестоко расправляется со своими политическими противниками.

Оценивая философскую и политическую позицию Прокоповича, следует принять во внимание такие его личные качества, как сочетание учености, властолюбия, заносчивости и беспринципности, которые предоставляли его противникам обильный материал для критики.

В истории русской мысли Феофан Прокопович примечателен своими попытками дополнить традиционный перипатетизм (аристотелизм) элементами философии нового времени. Основным философским трудом Прокоповича остаются его киевские лекции, читавшиеся на латинском языке. В философии он — объективный идеалист, считавший, что Бог существовал «прежде бытия мира... яко всесовершеннейший разум». Чтобы избежать противоречий с богословием, Прокопович настаивал на аллегорическом толковании Библии.

Приводя доказательства существования Бога, являвшиеся важнейшей частью принятых тогда курсов онтологии, Прокопович явно предпочитает доказательства космологического, согласно которому Бог понимается либо как дающий начальное движение, либо как первопричина, либо как абсолютная необходимость, и физико-телеологическое, связанное с утверждением целесообразного, разумного устройства мира. Доказывая существование Бога, Прокопович полемизировал с атеистами, которые разделяются у

него на шесть видов: скептиков, догматиков, стоиков, последователей Аристотеля, сторонников Эпикура и приверженцев Спинозы. Полемике с ними Прокопович посвятил специальный трактат «Рассуждение о безбожии» (1730).

Философия в лекционном курсе Прокоповича отделена от богословия, которое отличается от нее объектом, принципами и методом. Более того, он в ряде случаев стремился сблизить ее с естествознанием, интересовался экспериментальными исследованиями (например, опытами Левенгука над микроорганизмами), с помощью телескопа и подзорных труб он наблюдал движения небесных тел. В своих лекциях Прокопович часто ссылался на экспериментальные исследования в области оптики и гидродинамики, горных и инженерных работ.

Природа, по мнению Прокоповича, управляется абсолютно необходимыми, постоянными, неизменными и общеобязательными законами, которыми Бог, создавая природу, «сам себя связал». В его натурфилософском курсе основным понятием остается природное тело, пустота из мира вещей им решительно исключается. Тела рассматриваются в духе перипатетизма как определяемые двумя фундаментальными началами: материей и формой. При этом материю он предпочитал сводить к основным неизменным свойствам, общим для всех тел, как-то: протяженности, тяжести и фигуре, доступным геометрическому или физическому определению. Столь излюбленную перипатетиками форму Прокопович в своей натурфилософии не теологизировал. Он, в частности, отрицал непрерывное творение, ограничив его область исключительно творением человеческих душ. Тело, возникающее после соединения формы и материи, мыслится Прокоповичем как единство акта и потенции, т. е. действительности и возможности, а также сущности и существования (не соглашаясь в данном случае с томистами, учившими о совпадении сущности и существования единственно в Боге). Учение о двойственности природного тела допускало различные интерпретации. Прокопович, например, придавал большое значение материи, которая в отличие от формы как принципа природного тела обладает не только мысленным, но и реальным существованием.

Находясь под влиянием мыслителей эпохи Возрождения — Б. Телезио, Николая Кузанского, Дж. Бруно, Г. Галилея, Прокопович придерживался положения о единстве материи во всех природных телах, исходя из чего делал вывод о круговороте вещей в природе, в процессе которого количество материи остается неизменным: «Первая материя, сотворенная Богом в начале мира, не может никогда ни рождаться, ни уничтожаться, ни увеличиваться, ни уменьшаться, но сколько ее создано, столько остается и до сих пор, и будет оставаться всегда».

Важное место в натурфилософии Прокоповича занимает проблема движения, которое он считал существенным признаком природы, понимая под ним все происходящие в ней изменения. Без глубокого понимания движения, писал он, «нельзя понять всего того, что исследует в природе физик. Ведь все изменения, возникновения и гибель, вращение небесных тел, движения элементов, активность и пассивность, изменчивость и текучесть вещей и иное происходят благодаря движению. Движение есть как бы какая-то общая жизнь всего мира».

Прокопович различал три вида движения, а именно: количественное, качественное, а также локальное перемещение. Количество разделяется Прокоповичем на прерывное и непрерывное, части непрерывного количества именуется квантами, прерывного — квантами. Бог понимается как Перводвигатель, хотя в дальнейшем природа движется согласно присущим ей законам. Вторичные причины, следовательно, действуют вполне самостоятельно. В истолковании сущности пространства Прокопович держался линии Аристотеля — Декарта — Лейбница и потому полемизировал со сторонниками Демокрита и Ньютона, допускавших состояние пустоты. Время, так же как и пространство, рассматривалось им в качестве объективной характеристики движущегося тела.

Возможность самодвижения применительно к природе допускается Прокоповичем лишь в отношении одушевленной природы. Главным органом в человеческом теле он считал мозг.

Живое, как считали тогда, обладает тремя свойствами: вегетативностью, чувствительностью и разумностью, причем последняя была присуща исключительно человеку, определявшемуся как «разумное животное»; свойственный человеку инстинкт он понимал как происходящее без участия сознания действие воображения, возбуждаемого чувственными знаками, получаемыми от объектов.

В теории познания Прокопович выражал взгляды, характерные для того времени, когда значительная роль стала отводиться опыту, эксперименту. Ощущения рассматриваются им как существенный этап познания, хотя он и не впадает в сенсуализм, каковым увлеклся Феофилакт Лопатинский. Из ощущений наиболее совершенным он считал зрение. При переходе от ощущений к отвлеченному мышлению значительную роль, по его мнению, играют память, воображение (оно объяснялось по законам ассоциации), простые и сложные идеи. Платоновская теория познания как воспоминания Прокоповичем решительно отвергалась. Он, подобно Локку, считал врожденной человеку лишь способность приобретать ощущения, содержание же актов познания ставилось им в зависимость от воздействия внешнего мира. Познавательная деятельность, полагал Прокопович, не отличается только пассивностью, разум — активен,

хотя активность эта и обусловлена в конечном счете объектом познания. Вместе с тем объектом познания является лишь то, на что направлен познавательный акт. Из всех приемов получения знания Прокопович выделял математические методы.

Прокопович отличал истинность от правильности. Если под истинностью понималось соответствие вывода объекту, то под правильностью — ход логических операций, отвечающий правилам логики. Важнейшим свойством истинности считалась необходимость. Далее, истинное знание понималось как очевидное, ясное и определенное. Полезность, столь высоко ценимая в гносеологической установке эпохи Просвещения, относилась Прокоповичем только к истинному знанию.

В теории познания Прокоповича содержится своеобразная теория языка. Под языком он понимал все, что не является вещью, слова же считал знаками, включавшими в себя три возможных аспекта рассмотрения: звук, имя и термин.

На учении Прокоповича о морали сказались веяния эпохи Просвещения. Разум, каковым человек единственно отличается от животных, считал он, подчинен естественному закону. Нравственное по своему определению — естественно. По природе человек склонен к добру, однако одного естественного закона для нравственности недостаточно: человек обязан действовать, основываясь на свободном и осознанном выборе добра. Поддержанию в силе естественного закона, по его мнению, способствует совесть, нарушение доброты рассматривается как «образ бесчеловечия».

Значительное место в этике Прокоповича было отведено учению о гармонии души и тела; не отвергая в принципе человеческих страстей, Прокопович настаивал на том, что они должны находиться под бдительным контролем разума. Главными среди страстей считались любовь и дружба. Рационализированная апология страстей провоцировала высказывания, находившиеся в противоречии с бытовыми привычками того времени, которые подпитывались традициями православия. Прокопович допускал возможность заключения брака с иноверцами, осуждал монашество, не был склонен ограничивать количество повторных браков, настаивал на равенстве в правах женщины и мужчины.

Обретение счастья он связывал с удовлетворением потребностей, что, очевидно, могло произойти лишь по достижении определенного уровня жизненных благ. Потребности делились им на личные и государственные, причем последним отдавалось явное предпочтение. Нужда, бедность, ограниченность в средствах, по мнению Прокоповича, несовместимы с человеческим счастьем, так что накопление богатства, таким образом, получало дополнительную нравственную санкцию. Труд и личные заслуги являются мерилom

чести и достоинства, что в идеале должно было найти отражение в петровской «Табели о рангах». Российская действительность не могла служить, однако, убедительным примером верности взглядов Прокоповича, поэтому он основные свои надежды возлагал на века грядущие, когда государство будет более просвященным и справедливым. Впрочем, Прокопович не принадлежал к приверженцам равенства. Деление людей на богатых и бедных он считал вполне соответствующим естественному порядку вещей, хотя и осуждал жестокое обращение с крепостными.

Прокопович теоретически обосновывал петровские реформы в своих сочинениях: «Духовный регламент», «Слово о власти и чести царской», «Правда воли монаршей», «Розыск исторический», опираясь как на западноевропейские источники (Ю. Липсий, Г. Гроций), так и на русские и славянские (Ф. Сафонович, И. Гизель, Никоновский свод, С. Курбатов, Ф. Грибоедов, А. Лызлов).

Применив теорию естественного права к русской государственности вообще и к интересам петровской администрации в частности, Прокопович создал вариант теории просвещенного абсолютизма. Согласно этой теории, государство, являющееся выразителем интересов всех без исключения подданных, под руководством просвещенного монарха обеспечивает общественное благо («всенародную пользу», если говорить словами Прокоповича) как нынешнего, так и грядущих поколений. Государственность необходима для гармонизации свободной игры человеческих страстей, которые, в силу недостаточной развитости у большинства разума, ввергают общество в опасность саморазложения. Выводя гражданское право из права семейного, Прокопович при этом апеллировал к Священному Писанию. Во взглядах на устройство общества Прокопович придерживался идей теории естественного договора. Но, в отличие от немецкого теоретика С. Пуфендорфа (впрочем, также пытавшегося с помощью этой теории оправдать абсолютистские порядки), такой договор понимался сугубо односторонне, как не имеющий возвратной силы. Перед лицом верховной власти, наделенной абсолютными полномочиями, отдельный гражданин превращался, по сути дела, в ничто.

Основные положения «Правды воли монаршей», сочинения, послужившего обоснованием российского абсолютизма, сводятся к следующему: светская государственная власть обладает верховенством, она повинуетя только Богу и никаким — ни человеческим, ни церковным — нормам. Если довести мысли Прокоповича до логического конца, то подданные вообще не имеют никаких прав: они обязаны беспрекословно исполнять волю монарха, и делать это даже в том случае, если на троне окажется закоренелый злодей, далекий от устремлений к общественному благу. Отсюда самодержавие при-

обретает черты азиатского деспотизма. Теоретически Прокопович, правда, допускал возможность конституционной монархии, не случайно в его библиотеке хранились законы (статуты) и конституции различных стран.

Принцип параллелизма светской и духовной власти, который в начале XVIII в. находил своих приверженцев среди иерархов церкви и православного населения, Прокопович подверг тотальной критике.

Как богослов, он находился под сильным влиянием протестантской схоластики XVII в., которая, в свою очередь, восходит к сподвижнику М. Лютера — Ф. Меланхтону. Прокопович настаивал на исключительном значении Священного Писания в делах веры. Авторитет церковных соборов он явно умалял, да и сама церковь понималась в его трудах как своеобразное общество христианской взаимопомощи. Широкий резонанс в православных кругах вызвало написанное им в 1712 г. на русском языке сочинение «Распря Павла и Петра об иге неудобноносимом» (в собрании богословских работ Прокоповича ему соответствуют VI и VII трактаты о человеке невинном и падшем). Сочинение это, проникнутое мрачным мировоззренческим пессимизмом, встретило резкий отпор со стороны иначе мыслящих богословов, Феофилакта Лопатинского и Маркелла Родышевского. Первый написал против него специальный трактат «Иго Господне благо и бремя Его легко», где в соответствии с православной традицией доказывал, что человек получает спасение не одной верой, но и добрыми делами. В XVIII в. богословская доктрина Прокоповича с незначительными модификациями была принята в качестве официальной, хотя пассивная оппозиция к ней существовала как в верхах русской иерархии, так и среди верующих.

При всех своих недостатках Прокопович, несомненно, имеет заслуги перед отечественной культурой. Рационалистическое отношение к действительности, стремление подвергнуть все окружающее нелицеприятному суду разума, пропаганда передовых философских и социологических воззрений — все эти элементы его учения нашли свое развитие в трудах представителей русской философской мысли второй половины XVIII в.

3. Митрополит Платон и «ученое монашество»

После петровских реформ в России широкое распространение получила светская, секулярная культура. Этому процессу в какой-то мере способствовала также деятельность ряда высших иерархов православной церкви. Феофан Прокопович, миропонимание которого формировалось во многом под влиянием западноевропейской культуры, признавал право на личное, «интимное и жизненное по-

нимание христианства», апеллировал к естественному разуму. Историки русской церкви Е. Е. Голубинский и А. В. Карташев связывали его «Духовный регламент» (1721) с началом нового этапа в развитии русской религиозной мысли.

Однако рационалистическая доктрина Феофана Прокоповича, несвободная к тому же от лютеранского влияния, не могла полностью удовлетворить последующее поколение русских православных богословов — «ученых монахов», таких, как митрополит Московский Платон (Левшин) (1737—1812) и его единомышленники Феофилакт (Горский) (ум. 1788), Евгений (Булгар) (1715—1806), Амвросий (Подобедов) (1742—1818), Евгений (Болховитинов) (1767—1837), Георгий (Конисский) (1717—1795), Тихон Задонский (1724—1783), Паисий Величковский (1722—1795) и др.

Вслед за Димитрием Ростовским, указывавшем на «крест терпения, страдания и мужества», в котором надо всегда пребывать, ибо только со страждущими остается ныне Христос, богословы второй половины XVIII в. обосновывали не просто личное, а «самоотверженно»-личное право на творческое самовыражение по образу и подобию Христа.

В истории русской богословской мысли этот период ознаменовал собой новый этап, когда западноевропейские влияния дополнялись святоотческими и исихастскими идеями, в результате чего мистическое «религиозное любомудрие» в России обрело собственный голос. В основу богословских взглядов этого направления была положена святоотческая идея самоотвержения от своего «я», или обязательного «умирания в себе». Она была тесно связана с апофатическим (отрицательным) толкованием бытия Бога как не поддающейся описанию мистической сущности, из чего вытекало представление о темной «бездне» мирского, греховного «я». Принципы апофатического богословия, таким образом, применялись к своеобразной трактовке человека как непостижимой тайны («бездны»). Эта трактовка позднее нашла выражение в творчестве ряда русских религиозных мыслителей XIX в., в частности Ф. И. Тютчева и Ф. М. Достоевского.

Несомненным лидером «ученых монахов» был Платон (в миру Петр Егорович Левшин). В 1758 г. он окончил московскую Славяно-греко-латинскую академию и принял монашество. Уже первый его философско-богословский труд «Катехизис» (1757—1758, издан в 1781 г. в двух томах) отличался оригинальным осмыслением православной догматики. Молодой Платон стал одним из авторитетных представителей русской религиозной метафизики. Как церковный деятель он прошел путь от префекта и учителя философии Троицкой Лаврской семинарии до законоучителя цесаревича Павла, от посвящения в архимандриты Сергиевой лавры (1766) к сану митрополита

Московского (1787). Одновременно с московской кафедрой Платон берет под свой протекторат Славяно-греко-латинскую академию.

Ректор академии, выпускник Геттингенского университета, Дамакин (Семенов-Руднев) в 1779—1781 гг. издал 9 томов сочинений Платона, которые затем были дополнены еще 11 томами (20-й том вышел в 1806). Появилось несколько отдельных изданий его самого известного произведения «Православное учение, или Сокращенная христианская богословия» (1-е изд. — 1765), в том числе на латинском, немецком, английском, французском, голландском и греческом языках. Своеобразным апофеозом прижизненного признания Платона стала «связка» (fasciculus) писем к нему от русских и европейских ученых, изданная на латинском языке в 1776 г. для опровержения «несправедливых» толков о низком уровне православной «учености».

Многие выдающиеся современники Платона считали его крупным религиозным мыслителем. Тихон Задонский, Георгий (Конисский), Евгений (Булгар), Филарет (Дроздов) весьма высоко ценили творческий мир митрополита. Вслед за Вольтером и Дидро Н. И. Новиков и А. Н. Радищев сравнивали его с древнегреческим Платоном. Поэты Г. Р. Державин, Е. И. Костров, В. А. Жуковский, И. М. Долгоруков посвятили ему специальные стихотворения.

Христианский принцип «распятия миром» у Платона выступал в качестве своеобразного императива духовного совершенствования индивида — «стяжания благодати». Нравственный идеал Платона чужд «суетливому» существованию человека в мире. Какими бы ни были внешние обстоятельства, противостоящие подвигу самоотвержения от всего «не надлежащего до неба», существует, считал он, нравственный идеал, противостоящий суете, мирскому тщеславию и корыстолюбию.

Трактуя традиционную для христианской антропологии проблему души и тела, Платон отнюдь не склонен был винить во всех страданиях человека тело как «темницу души»: «Тело само собою не грешит, ибо есть только машина души; а страдает тело, когда беснуется душа»¹.

Для анализа философско-богословских аспектов творчества «ученых монахов» значительный интерес представляют такие их произведения, как «Катехизис» и проповеди Платона, «Doctrina» и неизданная переписка Феофилакта (Горского), «Об истинном христианстве» Тихона Задонского, «Об умной и внутренней молитве» Паисия Величковского, «Краткое руководство к чтению книг Ветхого и Нового Завета» Амвросия (Подобедова), «Рассуждение против ужасов смерти» Евгения (Булгара), «Записки на книгу Бытия» и проповеди Филарета (Дроздова), «Натурфилософия» Георгия

¹ Платон (Левшин). «Из глубины воззвах к тебе, Господи...». М., 1996. С. 155.

(Конисского) и «Лекции по анагогии» Евгения (Болховитинова). В этих трудах христианская метафизика нашла выражение прежде всего в истолковании проблем бытия и мышления, отношения человека к Богу, миру и его проявлениям. К «онтологическому» кругу вопросов тяготели Платон, Феофилакт, Тихон Задонский, Паисий Величковский, Евгений (Булгар), Георгий (Конисский), Филарет, к «гносеологическому» — Амвросий и Евгений (Болховитинов). Впрочем, это деление довольно условно, ибо указанные мыслители не придерживались классификации и «чистоты» метафизического знания. Более того, многие философско-богословские вопросы рассматривались «учеными монахами» в своеобразном антропоцентрическом аспекте. Так, бытие индивида, с их точки зрения, предполагало свою противоположность — конкретное «ничто». «В плотском рождении, — рассуждал Платон, — мы из небытия приходим в бытие, и быв ничто, приемлем существо, и приходим в союз прочих тварей... в духовном рождении также мы из небытия приходим в бытие. И в сем заключается таинство. Ибо человек, коего разум потемнен, сердце развращено, есть как бы не человек, есть как бы ничто пред очами Божиими... А в таком небытии оправдания Божиего мы подвержены всей тягости гнева Всемогушего: следовательно, такое состояние есть горестнее самого небытия...»¹

Платон апеллировал к неслиянно-антиномическому единству («таинству») «бытия-ничто». Эту установку он сохранил и в своих последних трудах. В «Слове на 1806 год» он писал, что «нечисть есть и самый источник жизни нашей», который не допускает никакой положительной аналогии мышления и бытия, столь свойственной иным светским авторам. Образ «нечисти» предполагает здесь аллегория нечистого («мутного», «соленого», «отвратительного») потока «житейского моря», лежащего во грехе. В то же время дар жизни, как таковой, идущий от Бога, уподобляется Платоном «воде сладкой», «источнику чистому». Однако обстоятельства существования человека в мире неизбежно замутняют этот источник — сладкая вода смешивается с нечистой и соленой; чистый источник, освященный Богом, теряет свою «приятность и сладость». Вот так течет время и осуществляется бытие, заключает Платон: «Течет время непрестанно, яко приснотекущая вода, и после упадает в бездну вечности, и в ней скрывается».

Онтология Платона строится на признании непознаваемой тайны бытия и человека. Рожденный чистым и непорочным, человек неизбежно подхватывается затем мутным потоком житейского бытия и под влиянием дурного воспитания и нечистой совести уже не может очиститься. Это и есть вечный антиномический круговорот бытия и включенного в него человека, спасительный выход из ко-

¹ Прееосв. Платон... Поучительные слова // Собр. соч. М., 1780. Т. 3. С. 249—250.

того усматривается в искупительной жертве Христа, подающей надежду на очищение.

Вслед за Димитрием Ростовским Платон, Тихон и Филарет называли этот апофатически-таинственный подход к онтологической и гносеологической проблематике «внутренним крестом», невыносимым для секулярного самовыражения из-за своего «безумия», т. е. недоступности для формально-логического понимания. Здесь проявился своеобразный, неаристотелевский, «закон тождества», предполагающий непротиворечивую последовательность неслиянно-антиномических суждений на основе анагогического метода (т. е. синтетического познания, базирующегося на таинственной, мистической связи познающего с познаваемым). Складывались новые формы православного мышления, которые Платон называл «окололичностями» — с их «простыми» и «мистическими» (неслиянно-антиномическими) характеристиками, как уточнял Евгений (Болховитинов) в своих «Лекциях об анагогии». Этот духовный метод, сторонниками которого были, по существу, все «ученые монахи», проистекал из антиномической неразрешимости проблемы бытия греховного «я». Христианство «такие содержит истины, которые хотя для знания человеческого нужны, однако единым светом естества познаны быть не могут», — отмечал Амвросий.

Вместе с тем анагогический метод предполагал некую свободу самоотвержения от любого «мысленного абсолютизма», преклонения перед рациональной (формально-логической) или мистической определенностью, особенно при суждении о положительном Божием «бытии». С этим методом «ученые монахи» как бы обретали духовную свободу от внешнего (объективного) мира по образу и подобию Творца.

«Ученое монашество» в ответ на усиление секулярных тенденций в отечественной культуре пыталось переосмыслить в философско-богословском плане основные понятия и категории светской метафизики, преобразовав их следующим образом: 1) понятие бытия — в апофатическую «бездну» Бога и «как бы ничто» человека и мира; 2) трактовку положительной аналогии бытия и мышления — в антропоцентрический принцип «как бы ничто»; 3) формально-логический закон тождества — в неаристотелевскую антиномическую концепцию последовательности; 4) любой смыслополагающий и однозначно определенный подход — в полисемантическое, анагогическое «безумие»; 5) традиционные формы светского мышления (понятия и категории) — в полисемантические «окололичности»; 6) философско-рационалистический абсолютизм — в таинственную и «богоподобную» свободу «внутреннего креста». Таким образом, был намечен новый путь в развитии русской философско-богословской мысли, который основывался на святоотеческой и

исихастной традициях, но с принципиальным «ограничением личного познания» при «распятии» на «внутреннем кресте».

Евгений (Булгар) определял философию как самоотверженное «приготовление к смерти». В «Рассуждении против ужасов смерти» (1806) он писал: «Несчастья и бедствия, которые беспрестанно мы чувствуем по причине страстей, должны принуждать нас переносить смерть великодушно, или еще с веселием, как переселение из тягчайшего плена в приятнейшую и желаемую свободу». «Ученые монахи» исповедовали этот взгляд Евгения, отрекаясь от чрезмерной привязанности к мирской жизни и свету личного самовыражения — во имя «умения умирать во грехе», умирать по образу и подобию Христа.

Школа Платона (Левшина) не привнесла в русскую мысль оформленной системы взглядов, так как избегала порабощения любой «буквой» учености. Этим объясняется ее особое внимание к исихазму — возникшему в Византии нравственно-аскетическому учению о пути единения человека с Богом (с помощью прежде всего внутренней сосредоточенности и духовной молитвы). Платон дал свою исихастную редакцию «Жития Преподобного Сергия Радонежского Чудотворца», возобновил почитание в Лавре Максима Грека, благословил в 1792 г. восстановление Оптиной пустыни.

«Иосифлянское» служение Платона государству не помешало ему при помощи апостольского «распятия миром» принять участие в возрождении «нестяжательной» традиции святости и, более того, стать одним из первых старцев в центральной России, освобождаясь «от всех молв и попечений, и пристрастий этого мира» ради «тайного Божественного вдохновения»¹.

Древнерусское исихастное по своему характеру «безмолвие» и «умное делание» рано или поздно давало о себе знать на «крестном» жизненном пути «ученых монахов». Все они, как правило, стремились провести свои последние годы в молитвенном уединении «солипсического опыта», по определению А. Ф. Лосева, т. е. со-бытия как бы один на один с Богом.

Религиозно-философские идеи «ученых монахов» второй половины XVIII в., особенно касающиеся «тайнства» человеческого бытия, нашли отражение в сочинениях ряда русских философов и богословов XIX—XX вв.

4. Философские идеи в старообрядчестве

В середине XVII в. в российском обществе произошел церковный раскол. Причиной раскола стала попытка патриарха Никона и его преемников при активном участии царя Алексея Михайловича произвести преобразование богослужебной практики русской

¹ Паисий Величковский. Об умной и внутренней молитве. М., 1902. С. 37, 38.

церкви, полностью уподобив ее восточным православным церквам или, как тогда говорили, «греческой церкви». Необходимость этого преобразования, по мнению реформаторов, была вызвана тем, что в России, вследствие невежества, неграмотности и вмешательства «ересеучителей», произошли существенные искажения в церковных книгах и в формах богослужения.

Идея унификации была подана Никону (еще архимандриту) иерусалимским патриархом Паисием в 1649 г. и поддержана некоторыми другими греческими иерархами. Став патриархом, уже через год, в 1653 г., Никон единоличным решением разослал по московским церквам распоряжение, предписывавшее изображать крестное знамение не двумя, а тремя пальцами, что вызвало резкое осуждение многих священнослужителей, в том числе протопопов Ивана Неронова и Аввакума. На следующий год (1654) Никон добивается согласия церковного собора на исправление богослужебных книг по «древним славянским и греческим образцам». Однако никоновские «справщики» Арсений Грек, Епифаний Славинецкий и другие выпускники латинских и униатских учебных заведений использовали вместо древних современные греческие книги, отпечатанные в Венеции и других западных городах. Эти не пользовавшиеся доверием тексты воспроизводили все изменения, происшедшие в греческой церкви после крещения Руси, что повлекло за собой отказ от многих древних церковных установлений.

В ряде случаев реформаторы затронули церковные установления, которым придавалась особая значимость: считалось, что двоеперстное сложение при крестном знамении выражало в знаково-символической форме догмат о двух естествах во Христе-Богочеловеке и изменение формы обряда воспринималось как изменение символизируемого им догматического учения. Реформаторы исходили из тезиса, что вводимые ими греческие образцы богослужения — древнейшие и непогрешимые, установленные самими апостолами.

Некоторые исследователи видят в расколе столкновение традиционного византийско-русского мышления, стремящегося к познанию истины умом и сердцем в их единстве, с новоевропейским рационализмом. Другие авторы полагают, что в расколе проявилась коллизия не невежества и интеллекта, а интеллекта и духа: для Симеона Полоцкого главнее — внешняя мудрость, а для Аввакума — нравственное совершенство.

Никоновская реформа проводилась крайне жесткими, авторитарными мерами. Вековые церковные традиции объявлялись еретичеством и грубыми заблуждениями, использование старых обрядов воспрещалось под угрозой наказаний. В 1667 г. Большой Московский собор с участием двух греческих патриархов осудил древнюю

церковную традицию и подверг анафеме ее защитников — старообрядцев. Значительная часть духовенства, предводительствуемая протопопом Аввакумом, который стал символом старообрядчества, не сочла возможным подчиниться властям в том, что представлялось им злоумышленным искажением «древлего благочестия». Старообрядцы именовали себя православными христианами, желая подчеркнуть, что, с их точки зрения, не они, а реформаторы («никониане») отделились от истинного православия.

Старообрядчество стало одним из своеобразных феноменов в истории не только православия, но и всей русской культуры. О его влиянии на духовную жизнь русского народа говорит хотя бы тот факт, что старообрядцами в дореволюционный период было около 10 % населения России. Будучи в основе своего мировоззрения религиозным движением, старообрядчество создало свой особый мир, где помимо древлеправославного вероучения хранится традиционный уклад жизни со своей этикой, эстетикой, традициями, бытом, искусствами и ремеслами. Этот мир всегда существовал несколько обособленно, изолированно от российского общества, которое под влиянием начатых Петром I преобразований стремительно секуляризовывалось, порывало с религиозными традициями и устоями старины.

Мир старообрядчества привлекал внимание многих русских мыслителей, религиозных деятелей и философов, пытавшихся со своих позиций понять это явление. Исторически первыми авторами исследований о старообрядчестве были богословы господствовавшей церкви, чьей задачей было «обличение неправды раскольнической» (как и называлось одно из их сочинений). Они не ставили себе цели уяснить религиозно-философские основания староверия и вели полемику в области церковной истории и канонического права. Среди антистарообрядческих авторов следует упомянуть митрополитов Димитрия Ростовского, Платона (Левшина), Филарета (Дроздова), Н. И. Субботина, Павла Прусского, П. С. Смирнова, И. Ф. Нильского. К концу XIX в. появляются более объективные исследования, например И. М. Громогласова.

Богословы официальной церкви, не пытаясь заниматься философскими исследованиями старообрядчества, хорошо владели источниками, досконально знали тексты старообрядческих сочинений. Представители светской мысли, русские философы, напротив, стремились выстроить самые разнообразные философско-мировоззренческие концепции о сущности старообрядчества, но значительно меньше изучали собственно старообрядческую доктринальную литературу.

В середине XIX в. возникла теория, истолковывавшая старообрядчество как народно-демократическое движение, лишь внеш-

не облеченное в религиозную форму, выражающее борьбу земства против централизации государственной власти, в защиту прав местного самоуправления. Эта теория получила развитие в трудах А. П. Шапова, В. В. Андреева, В. И. Кельсиева, А. С. Пругавина и др. А. И. Герцен попытался даже организовать среди старообрядцев революционную пропаганду, что, впрочем, закончилось полной неудачей. Славянофилы не занимались специальным анализом старообрядчества, но по ряду рассуждений И. В. Киреевского, А. С. Хомякова видно, что для них оно было прежде всего отступлением от православия и поэтому явлением отрицательным. В более поздний период жизни Хомяков давал позитивную оценку творческому духу русского народа, раскрывавшемуся в старообрядчестве.

Не раз обращался к теме старообрядчества В. В. Розанов. В частности, в работе «Психология русского раскола» он отмечал, что основная противоположность состоит в том, что староверие ощущает древнюю церковь как живую реальность и стремится к целостному воспроизведению этой реальности, а господствующая церковь пытается разделять эту целостность на «главное» и «второстепенное», мысля по аналогии с протестантской богословской и церковно-исторической наукой.

Если Розанов полагал, что рационалистическое богословие синодальной церкви близко по духу к протестантизму, то В. С. Соловьев в работе «О русском народном расколе» утверждал, что как раз старообрядчество — это одна из форм протестантизма. Европейский протестантизм отделяется от Вселенской церкви ради личного убеждения, а староверы, по Соловьеву, ради местных преданий. Те и другие ставят человеческое, временное, местное выше божественного и вечного. Следует учитывать, что эта работа была написана на том этапе творчества философа, когда он был увлечен идеей воссоединения православия с католицизмом и даже причины разделения между ними относил к «местным преданиям». В другой работе — «Когда был оставлен русский путь и как на него вернуться?» — Соловьев подчеркивал, что старообрядчество было реакцией на авторитаризм Никона, церковной иерархии, не находивших нужным считаться с мнением народа.

Среди других авторов, по-разному касавшихся тем раскола и старообрядчества, следует назвать Н. С. Лескова, П. И. Мельникова-Печерского (оба писателя, состоя на государственной службе, занимались старообрядческим вопросом, причем последний был и организатором массовых гонений старообрядцев), Н. И. Костомарова, С. М. Соловьева, В. О. Ключевского, Е. Е. Голубинского, Н. Ф. Каптерева. Свои взгляды на причины раскола излагают Г. В. Флоровский в «Путиях русского богословия», В. В. Зеньковский в «Истории русской философии», А. В. Карташев в «Очер-

ках по истории Русской Церкви» и в работе «Смысл старообрядчества».

Сравнительно недавно появилось фундаментальное исследование С. А. Зеньковского «Русское старообрядчество. Духовные движения XVII века» (Мюнхен, 1970; 2-е изд. М., 1995). Автор полагает, что раскол в значительной мере был подготовлен некоторыми процессами в духовной жизни России XVII в. С одной стороны, неумеренный оптимизм и завышенные ожидания тех, кто верил, что в Москве — Третьем Риме — вот-вот воплотится во всей полноте идеал православного царства, а с другой стороны, пессимистические настроения среди части аскетов-отшельников, полагавших, что вскоре в мир придет антихрист, столкнулись с грубой ломкой устоев русской церковной жизни в ходе никоновской реформы. Для оптимистов это стало крахом всех надежд, падением последней православной державы, для пессимистов — реализацией их мрачных предчувствий.

На протяжении трех веков между представителями господствующей церкви и старообрядцами продолжалась активная полемика, породившая обширный корпус старообрядческих сочинений. Но насколько старообрядческая письменность представляет интерес при изучении истории русской философии? Действительно, старообрядческие авторы никогда не ставили себе целью разработать ту или иную философскую доктрину. Тем не менее старообрядческая книжность содержит представляющие интерес религиозно-философские аспекты. Ее можно считать своеобразным ключом к изучению византийско-русской религиозно-философской мысли более раннего периода, поскольку староверы стремились избежать внесения принципиальных изменений в мировоззрение, унаследованное от предков. В то же время старообрядческая литература — это не простое компилирование, собирание цитат. В новых условиях требовался синтез знаний прошлого и их определенное творческое развитие.

Наиболее плодотворным в старообрядчестве с точки зрения истории русской философии можно считать XVIII век. В первые десятилетия староверие было прежде всего оппозицией церковным нововведениям, богословствование первых староверов было только защитой церковной традиции и критикой реформы. Они были уверены в скором разрешении религиозного кризиса: или путем возвращения властей к «древнему благочестию», или, наоборот, в результате наступления ожидаемого со дня на день конца света. Но к концу XVII — началу XVIII в. стало ясно, что существующее положение продлится на неопределенный период времени. Обостряется необходимость решения применительно к новой ситуации множества проблем как богословского, так и религиозно-философского, мировоззренческого плана.

Одним из видных старообрядческих мыслителей следует признать *Андрея Денисова* (1674—1730), настоятеля Выговской пустыни, старообрядческого беспоповского монастыря на реке Выг. А. Денисов был высокообразованным человеком. Он изучал философию, богословие и риторику в Киевской духовной академии; является автором знаменитых «Поморских ответов» (1723), книги, написанной в ответ на 106 вопросов синодального миссионера. «Поморские ответы» стали наиболее удачным, стройным и полным изложением основных воззрений староверов и получили широкое распространение. А. Денисов считается также автором «Диаконических ответов» (1719), составленных от имени старообрядцев Нижегородчины. Брат А. Денисова — *Семен Денисов* (1682—1741) также был видным деятелем староверия, его перу принадлежат «История об отцах и страдальцах соловецких» и «Виноград российский, или Описание пострадавших в России за древнецерковное благочестие» — собрание жизнеописаний подвижников староверия. Еще одно выдающееся сочинение XVIII в., «Щит веры», было написано неизвестным автором-беспоповцем в ответ на 382 вопроса староверов-поповцев.

Никоновская реформа затрагивала прежде всего богослужбную практику — тексты книг, формы совершения священнодействий, т. е. внешне имела не теоретический, а практический характер. Тем не менее полемическое обсуждение ее содержания и последствий выводило старообрядческих мыслителей на проблемы религиозно-философского характера. В первую очередь они касались осмысления связи идеального и материального начал, формы и содержания в бытии церкви.

В соответствии с религиозно-философскими воззрениями, принятыми в православии и унаследованными староверческими книжниками, церковные таинства, священнодействия суть особого рода символы, точки соприкосновения, встречи двух миров: мира сверхъестественного, трансцендентного и мира сотворенного, земного. Божественная благодать является людям в определенных видимых формах, что связано с двойственной природой человека, состоящего из души и тела. Старообрядческая мысль особо подчеркивала, что сверхъестественное является в мир в строго определенных внешних формах священнодействий.

Весь материальный мир в своем величии и гармоничности несет в себе свидетельство о Творце. Подобно этому, полагает автор «Щита веры», любое действие раскрывает собой природу действовавшего, любой предмет отображает сущность того, кто его создал. Внутренняя природа субъекта раскрывается в его внешних действиях. Именно поэтому изменение или искажение внешних форм не может не быть связано с переменой сущности, содержания. Внешние формы не обладают абсолютной свободой, возможностью произвольно из-

меняться, оставаясь тождественными по своему содержанию. Здесь мы можем говорить о своеобразных чертах «всеединства» в мировоззрении староверческих книжников. Любая часть есть часть целого, и ее изменение есть изменение всего объекта в целом.

Исходя из этого, старообрядцы считали несостоятельным утверждение, что реформа не затронула сущности священнодействий, изменив «только» формы их совершения. Искажение форм, по их мнению, и есть внешнее, очевидное доказательство перемены в сущности, ибо то и другое взаимосвязано. Конечно, случайные погрешности «от неведения или забвением человеческим» — неизбежный спутник несовершенной человеческой природы. И исправление этих ошибок является постоянным и необходимым процессом. Другое дело, если происходит не случайная ошибка, а сознательное искажение форм богопочитания, тогда внешнее изменение сопряжено с переменой сущности, с утратой божественной благодати.

Немаловажным элементом для старообрядческого учения является представление о единстве вербальных (словесных) и невербальных форм выражения содержания. Эта идея восходит еще ко времени патристики, к иконоборческим спорам. Как отмечается в «Диаконских ответах», евангелисты рассказывают о жизни Христа в словесном повествовании, а иконописцы изображают ее через живопись. Те и другие в разных формах излагают по сути одно и то же. Единая христианская истина выражается во множестве гармонично сосуществующих вербальных и невербальных форм. Христианство не сводится к словесному учению, к теоретической доктрине — это полнота бытия церкви, общения земного и трансцендентного во всем многообразии знаково-символических форм. А. Денисов в «Поморских ответах» особо подчеркивает разнообразие этих форм, сравнивая их с различными драгоценными камнями, складывающимися в единое украшение церкви.

Исследование старообрядческих сочинений опровергает расхожее представление о том, что для старообрядчества характерна мертвая статичность и абсолютное неприятие нововведений. Если представитель схоластического европейского мышления, оценивая то или иное изменение, определял, так сказать, его «величину», т. е. относится ли оно к «существенной» или «несущественной» области, то для старообрядческой мысли главным было не то, в какой сфере и в каком размере произошло изменение, а способно оно согласоваться с общей гармонией или же нарушает ее. Но если достаточно серьезные и важные перемены совершаются оправданно, по необходимости, и не разрушают строй бытия, то они имеют право на существование.

Проблематика связи формы и содержания обсуждалась в XVIII в. во внутрискладообрядческой полемике между беспоповцами и попovцами. Поповцы, принимая переходящих от господствующей церк-

ви священнослужителей, надеялись таким образом восстановить полноту церковной жизни, утраченную после того, как старообрядчество оказалось без епископов. В полемике с реформаторами центральным в философском смысле был вопрос о том, насколько изменение форм повлияло на сущность церкви. В споре беспоповцев и поповцев происходит обсуждение как бы обратной проблемы: насколько тождество форм свидетельствует о тождестве сущности?

Поповцы надеялись, восстановив в прежнем облике дониконовские формы бытия церкви, сохранить и ее мистическую сущность. Беспоповцы же полагали, что происшедшая церковная катастрофа имеет необратимый характер. Они возражали поповцам, приводя примеры того, как при близости внешних форм сходные явления имеют различную сущность. При этом они считали, что сама идеальная сущность, будучи первичной, может восполнять вынужденно утраченные формы церковной жизни (учение о «духовном причастии» при отсутствии литургии и причастия, как таковых, вследствие отсутствия у беспоповцев духовенства).

Обсуждая проблемы формы и содержания церковных таинств, автор старообрядческого трактата конца XVIII в. «Меч духовный» *Алексей Самойлович* использует аристотелевское учение о четырех причинах: действительной, материальной, формальной и целевой («кончатальной»). Применяя его для анализа таинств крещения и евхаристии, совершаемых в никонианской церкви, он приходит к выводу, что поскольку не соблюдаются необходимые условия возникновения первых трех причин, то четвертая, целевая, остается недостигнутой, таинство в сущностном, мистическом смысле не совершается. При этом автор распространяет учение о четырех причинах не только на церковные священнодействия, но и на «все вещи», рассматривая его как фундаментальный философский принцип.

В гносеологической области идеологи старообрядчества затрагивают проблемы истины и ее критериев, а также отношения личности и авторитета. Последствием церковного конфликта было возникновение необходимости выяснить пределы повиновения христианина церковной иерархии и способности человека самостоятельно судить, что есть истина, а что ей противоречит. До раскола авторитет церковного предания и авторитет церковной иерархии пребывали в согласии. Теперь в глазах ревнителей «древлего благочестия» эти авторитеты оказались в противоречии, и каждому человеку необходимо было сделать личный осознанный выбор, определить, какую позицию занять в этом конфликте.

Православная традиция, унаследованная старообрядчеством, в отличие от католицизма, не разделяла церковь на «учащую» — духовенство и «учимую» — мирян и не присваивала первой безраздельной власти в определении истинности вероучения. Старообрядческие

идеологи неоднократно ссылались на слова Афанасия Великого, Иоанна Златоуста, Максима Исповедника о том, что паства, миряне могут и обязаны не подчиниться авторитету церковных иерархов, уклонившихся от православной истины. Таким образом, предполагалось, что каждый человек наделен достаточными познающими способностями, чтобы различить истину от заблуждения.

Каковы же были, по старообрядческим представлениям, основные критерии истины, принципы ее различения от ошибочных суждений? Следует отметить, что для старообрядческих мыслителей познание — это прежде всего познание религиозных истин, связанных с отношениями между Богом и человеком, имеющих иную природу, чем знания о земном мире. Непременным условием этого познания считалось личное духовное совершенство, святость. Поэтому одним из критериев истинности учения признавалась личная праведность автора. Однако в «Поморских ответах» делалась оговорка в отношении вновь открытых сочинений. Они могут быть и подложными, поэтому авторство должно быть проверено. Более того, в «Щите веры» приводились примеры из истории древней церкви, когда и признанные святые впадали в заблуждения. Исходя из этого, считалось, что истинность доктрины или утверждения определяется и по тому, насколько они согласуются с христианским учением в целом. Важным критерием истины считалась внутренняя непротиворечивость, отсутствие взаимоисключающих, логически несоединимых элементов в суждении.

А. Денисов затронул в «Поморских ответах» проблему критерия истины применительно к факту существования множества вероисповеданий, претендующих на обладание истиной, а также проблему соотношения между истинами науки и истинами веры. Реформаторы прибегали к своего рода аргументам «от авторитета науки», утверждая, что переводчики и филологи, проводившие подготовку реформы, обосновали необходимость «исправления ошибок» в церковных текстах по выверенному ими эталону. Денисов отмечал, что в Европе имеется множество взаимно противоречивых философских учений, однако философы, светские ученые оказались неспособны прийти к общепризнанному знанию о Боге. Поэтому в делах веры, по его мнению, путеводителем познания служит свет откровения, а безрелигиозная наука, вторгаясь в принципиально недоступную ей область, способна только внести сумятицу. Светская наука, считал он, не должна вмешиваться в церковную жизнь, давать указания по исправлению учения и традиций церкви.

Проблематика изучения и истолкования текстов получила большое развитие в старообрядческой литературе, особенно в рамках полемики между самими староверами. Полемизирующие стороны пользовались одними и теми же текстами православно-христианской

традиции. При обсуждении какого-либо конкретного вопроса спорящие стороны приводили для подтверждения своей правоты различные церковные каноны, правила, выдержки из Библии и творений святых отцов. Но в огромном массиве писаний, постановлений соборов и примеров из жизни церкви оппоненты отыскивали те, которые, по их мнению, подтверждали их позиции, подчас противоположные друг другу. Коллизии подобного рода приводили к необходимости исследования внутреннего смысла и границ применимости текстов, поскольку механическим комбинированием цитат, начетничеством в худшем смысле слова можно было «доказать» все, что угодно. Таким образом, сам характер внутрискладообрядческой полемики стимулировал разработку герменевтических принципов, развитие методики понимания, истолкования текстов и изучения взаимосвязи текста с контекстом.

Автор «Щита веры» формулирует и применяет принцип изучения исторического и смыслового контекста для понимания текста. Чтобы применять церковные каноны и правила, следует предварительно уяснить, в какое время, в какой ситуации, с какой целью были они приняты, и сопоставить этот «контекст» с условиями разрешаемой проблемы. Использование этого принципа не ограничивается сферой церковного (канонического) права. Любой текст, в том числе библейский, будучи вырван из контекста, может быть истолкован ошибочно, чему есть многочисленные примеры в истории христианской мысли, утверждает старообрядческий книжник. Следовательно, любое отдельное положение должно истолковываться в сопоставлении с общим смыслом православно-христианского учения. Средневековая религиозная мысль стремилась к максимальной деиндивидуализации, устранению субъективных, личных особенностей автора ради сохранения единства учения. Отсюда и делался вывод, что самым верным пониманием любого ортодоксального текста является то, которое в наибольшей мере согласуется с общими истинами вероучения.

Другой важной проблемой для старообрядческой литературы была проблема соотношения буквального и иносказательного, аллегорического понимания религиозных текстов. В первую очередь это было связано с эсхатологическими темами, с толкованиями Откровения апостола Иоанна Богослова, апокалипсические пророчества которого о последних временах беспоповцы полагали уже осуществляющимися. Строгий буквализм никогда не был характерен для православной мысли. В то же время неограниченное применение аллегорических истолкований грозило утратой смыслового единства в потоке произвольных фантазий. Поэтому автор «Щита веры» полагает, что обращение к иносказательным толкованиям оправдано в тех случаях, когда буквальное понимание оказывается невозможным, заводит в тупик. Вообще же следует признать, что

некоторых старообрядческих авторов радикального направления приемы иносказательного толкования Священного Писания приводили к довольно фантастическим построениям.

Старообрядческая мысль представляет один из возможных вариантов сосуществования теологии и элементов философствования в рамках традиционалистского мировоззрения, показывает ту грань, за которой это сосуществование переходит в процесс секуляризации, рождения светской, освобождающейся от религиозной догматики философии. (В русской религиозно-философской мысли эта проблема была сформулирована намного позднее, чем в средневековой европейской схоластике, и разрешалась иными путями.) А. Денисов и другие авторы прямо говорили, что поскольку познание высших истин связано с личным уровнем святости, духовно-нравственного совершенства, то им самим, людям грешным, не надлежит мудрствовать о том, что могут постичь лишь великие праведники. Но они использовали достижения философии и других наук для апологии своей веры и для критики церковной реформы.

В интеллектуальном плане значение старообрядчества состояло в том, что оно сделало возможным реализацию в новых условиях творческого потенциала, который был накоплен традиционной византийско-русской православной мыслью, причем в самых различных областях: онтологии, гносеологии, историософии. Внешнее давление реформы стимулировало логически и духовно адекватную реакцию этой системы воззрений.

Глава II

ВОЗНИКНОВЕНИЕ И РАЗВИТИЕ СВЕТСКОЙ ФИЛОСОФИИ

1. Социально-философские и этические взгляды идеологов петровских реформ (В. Н. Татищев, А. Д. Кантемир)

К числу идеологов петровских реформ, оставивших заметный след в истории отечественной философии, следует причислить Феофана Прокоповича, В. Н. Татищева и А. Д. Кантемира. Названных мыслителей надо отличать от умеренных сторонников и слабовыраженных противников реформ, каковыми были, например, Иоанникий и Софроний Лихуды, Стефан Яворский и Феофилакт Лопатинский.

Василий Никитич Татищев (1686—1750) происходил из древнего рода, восходящего к князьям Смоленским. Первоначальное образо-

вание он получил в Артиллерийской школе Я. В. Брюса, с которым впоследствии поддерживал тесные отношения. С 1712 по 1716 г. жил в различных немецких государствах: Пруссии, Саксонии, Силезии, где изучал инженерное дело, фортификацию, артиллерийское искусство, историю, педагогику, географию, философию, одновременно выполнял ответственные дипломатические поручения. С 1724 по 1726 г. он находился в Швеции, где познакомился с видными деятелями шведской духовной культуры, затем занимал ответственные административные должности, не раз попадал в опалу и умер под домашним арестом в своем имении Болдино.

Татищев был человеком энциклопедически образованным, оставившим заметный след в самых разнообразных сферах духовной деятельности. Помимо «Истории Российской с самых древнейших времен», одной которой уже было бы достаточно, чтобы обессмертить свое имя, Татищев прославился трудами в области естествознания, географии и педагогики. Вместе с тем предпочтение он отдавал социально-политической проблематике, где ему удалось достигнуть серьезных успехов.

Под влиянием просветительской литературы у Татищева сложилось философское мировоззрение, проникнутое духом скептицизма. Его философские взгляды наиболее отчетливо изложены в трактате «Разговор двух приятелей о пользе наук и училищ» (1733, опубликован был лишь в 1887 г.). Главным в гуманитарных науках он считал самопознание человека. В качестве инструмента такого познания предлагалось использовать естественный «свет разума». Под добром Татищев понимал «спокойность души или совести», иными словами, спокойное наслаждение материальными и духовными благами мира сего. Подобные принципы способствовали построению конвенциональной (основанной на договорных началах) системы нравственных правил, характерной для просветительской литературы XVIII в. «...Человек, — писал он, — по естеству желает быть благополучен. К благополучию же нашему нужна нам любовь и помощь других, ибо должны мы любовь других заимодательно изъявлять».

Татищев предложил оригинальную классификацию наук, положив в ее основу принцип полезности. Науки он разделил на «нужные», «щегольские», «любопытные» и «вредные». Богословие, причисленное к наукам «телесным» и потому включенное в дисциплины «нужные», трактовалось в пантеистическом ключе, что позволяло рассматривать природу как совокупность проявлений Бога. «Нужные» науки включали в себя множество дисциплин, как-то: логику, физику, химию и др., — одним словом, те, что способствуют материальному благосостоянию и сохранности тела человека. К «щегольским» наукам Татищев отнес различные искусства, к «лю-

болытным» — астрологию, физиогномику и хиромантию. «Вредные» науки включали в себя гадание и колдовство. С историко-философской точки зрения не лишено интереса мнение Татищева о возможности и необходимости разработки русской философской терминологии.

В вопросе соотношения знания и веры Татищев занимал позицию, вызывавшую непонимание даже у таких во многом индифферентных к православию деятелей, как Петр I и Феофан Прокопович. Первый из них чуть было не отделал защитника «философов эпикуровой секты» своей знаменитой дубиной, второй, видимо уповая на силу слова, составил рассуждение о богодухновенности Песни Песней. Действительно, Татищев в своей защите религиозной терпимости нередко прибегал к довольно радикальным для того времени утверждениям: «...умному до веры другого ничто касается и ему равно Лютер ли, Кальвин ли... или язычник с ним в одном городе живет или с ним торгуется. Ибо не смотрит на веру, но смотрит на его товар, на его поступки и нрав и по тому с ним обхождение имеет...».

С возрастом радикализм Татищева заметно сгладился, что нашло отражение в «Духовной» — социально-философском произведении, которое было написано как обращение к сыну. Словно бы вспоминая свою молодость, Татищев писал: «...человек во младости и благополучии мало о законе божии и спасении души своя прилежит, но водим паче помыслами плотскими... Егда же человек приблизится к старости или скорби, болезни, беды, напасти и другие горести усмирят плоть его, тогда освобождается дух от порабощения, очистится ум его и примет власть над волею, тогда познает неистовство и пороки юности своя и начнет прилежать о приобретении истинного добра, еже познать волю творца своего и прилежать о знании закона божия...». И в дальнейшем мысль Татищева балансировала между выдержанным в духе размытой терпимости «Разговором» и едва ли не ортодоксальной «Духовной». Даже в экономических трудах, например в «Рассуждении о беглых», он обращался к аргументам, почерпнутым из Священного Писания.

Татищев хорошо знал научную и философскую литературу, использовал в своих трудах сочинения Х. Вольфа, Г. Гроция и П. Бейля, ссылаясь на произведения Н. Макиавелли, Т. Гоббса, Дж. Локка и др., хотя и считал их небезопасными для общественного спокойствия.

Будучи одним из видных членов «ученой дружины», Татищев вместе с Феофаном Прокоповичем и Кантемиром выступал против традиционной «московской» идеологии и делал все возможное, чтобы не допустить реставрации старых порядков. При всем том он расходился, например, с Феофаном Прокоповичем в понимании

сущности и приложимости естественного права, которое выводил из естественных потребностей человека, считая, что от природы каждый индивид стремится к спокойствию и благополучию. Являясь сторонником сильной государственной власти, он тем не менее не ставил знак равенства между ней и абсолютизмом, что отличало социально-политические построения того же Прокоповича.

Государство Татищев понимал как продукт общественного договора; оно должно было стоять на страже общественной пользы и народного блага. Он не считал абсолютную монархию универсальной формой власти, но связывал ее выбор с рядом факторов: географическим положением страны, численностью населения, распространением просвещения в различных слоях общества. Демократия, по его мнению, целесообразна для городов-государств и маленьких республик; аристократическое правление — для небольших государств, чье географическое положение, например остров, исключает внезапное нападение неприятелей; монархия — для обширных континентальных империй. Отличие политической мысли Татищева от многих его современников заключалось в том, что он видел в распространении просвещения средство изменения государственного строя: самодержавная монархия в его представлении непременно должна была эволюционировать в сторону монархии конституционной и представительной.

Начиная с 30-х гг. Татищев вдумчиво изучает проблемы крепостного права, исследует его влияние на производительные силы страны. Сохраняя твердое убеждение в преимуществах наемного труда, он выявляет его исторические истоки и приходит к выводу, что «до царя Федора крестьяне были вольные и жили за кем хотели». Полученные знания Татищев постарался применить на практике: в экономических записках 40-х гг. он указывал на то, что помещики не должны забывать о своих обязанностях перед крестьянами, призывал дать им большую экономическую свободу, в частности советовал заменить барщину оброком. После установления режима Бирона мыслитель, оставаясь сторонником реформ, подчеркивал нецелесообразность немедленной отмены крепостного права, полагая, что такое действие повлечет за собой рискованные социальные потрясения.

Сословное деление общества оправдывалось Татищевым, как разделение обязанностей и труда, не противоречащее естественному праву. Реалии Российской империи, с присущей ей известной социальной мобильностью, служили оправданием стремлений Татищева распространить грамотность среди служилых сословий русского общества. Вместе с тем он не одобрял попытки купечества влиться в ряды дворянства. Проявляя интерес к процессу производства материальных благ и их последующего перераспределения, Та-

тищев высоко оценивал и купечество, и непосредственных производителей, считая их создателями национального богатства, однако он опасался усиления финансового капитала, имевшего тенденцию превращаться в капитал паразитический.

«История Российская с самых древнейших времен» была задумана Татищевым как труд фундаментальный, однако изложить в ней свои взгляды на философию истории в виде последовательной концепции ему не удалось. Он придерживался оптимистической теории прогресса человеческого рода, основными вехами которого считал создание письменности, пришествие Христа и изобретение книгопечатания И. Гутенбергом. При этом он полагал, что развитие просвещения приведет к конституционному ограничению самодержавных монархий, росту сознательности подданных, среди которых самое широкое распространение получит философия.

Для России Татищев считал монархию наиболее подходящим способом правления, однако предлагал и некоторые средства ее ограничения, в частности полагал возможным делегировать законодательную власть «общенародию», понимаемому как совокупность привилегированных слоев тогдашнего общества. В 1743 г. он подал в сенат «Произвольное и согласное рассуждение и мнение собравшегося шляхетства русского о правлении государственном», в котором содержался проект своеобразного двухпалатного парламента, «высшего и другого правительства». Перед смертью Татищев сделал набросок русской конституции, который, впрочем, уничтожил.

Антиох Дмитриевич Кантемир (1708—1744) был сыном молдавского господаря князя Дмитрия Константиновича Кантемира, который, спасаясь от турецкого султана, вместе с семьей бежал в Россию, где стал советником Петра I. Образование, полученное в Славяно-греко-латинской академии, Санкт-Петербургской Академии наук, он существенно пополнил в Лондоне и Париже, где в 30—40-е гг. служил в качестве чрезвычайного посланника, причем с 1738 г. в ранге полномочного министра (в Париже он и умер). Возвышение Кантемира объяснялось его энергичным участием в февральском перевороте 1730 г., который позволил утвердиться на российском престоле в качестве самодержавной государыни Анне Иоанновне.

В Санкт-Петербургской Академии наук Кантемир изучал философию (у Х. Ф. Гросса), физику (у вольфианца Г. В. Бильфингера) и ряд других дисциплин. Знакомство с академическими кругами способствовало сближению Кантемира с Феофаном Прокоповичем, с благословения которого были написаны его знаменитые «Сатиры».

Во время пребывания за границей особо тесные отношения Кантемир поддерживал с такими мыслителями, как Ш. Л. Монтескье и П. Л. Мопертюи. Многосторонняя образованность и изящный

ум русского посланника были оценены видными представителями европейского Просвещения. Так, Вольтер писал ему: «Я знаю, что из Ваших рук выходят плоды и цветы всех климатов; языки современные и древние, философия и поэзия, все Вам доступны в равной мере». А немецкий драматург и философ И. К. Готшед считал его человеком «исключительных дарований и великой учености, который делал честь своему отечеству во многих областях».

Кантемир перевел на русский язык ряд философских сочинений, среди каковых следует упомянуть «Разговоры о множестве миров» Б. Фонтенеля, «Персидские письма» Ш. Л. Монтескье. Работая над переводами, Кантемир создавал новые научные термины, которые впоследствии прижились в русском языке, как-то: «плотность», «прозрачное и непрозрачное тело», «наблюдение». Кантемир, вообще говоря, считается создателем первого варианта русского литературного языка, в основе которого лежала речь разговорная. Начинания его способствовали демократизации языка, распространению знаний среди широких слоев населения, хотя, надо отметить, новый стиль уступал прежнему в выразительности и синтаксической гибкости.

К собственно философским произведениям Кантемира относятся проникнутые идеями Ф. Фенелона одиннадцать «Писем о природе и человеке», где философия определяется как «основательное и ясное знание дел естественных и преестественных». При этом философию Кантемир разделял на логику, этику, физику и метафизику. По характеру своих взглядов он принадлежит к рационалистам деистического толка. В молодые годы Кантемир находился под влиянием идей Р. Декарта, но вскоре от них отказался, эклектически заимствовав теорию тяготения И. Ньютона и теорию предустановленной гармонии Г. В. Лейбница. Во взглядах на природу и общество он остался механицистом. Примечательны в данном отношении следующие его слова: «Весь мир таков есть в своем величестве, каковы часы в своей малости, и что все в нем делается через движение, некое установленное, которое зависит от порядочного учреждения частей его». В теории познания Кантемир допускал элементы сенсуализма, но только на начальной стадии познавательного процесса.

Гелиоцентрическая система нашла в лице Кантемира своего ревностного сторонника. Нельзя сказать, что система эта была известна в России ранее. Отдельные сведения об учении Н. Коперника приводились в курсах Славяно-греко-латинской академии, в 1724 г. в Москве была издана книга Х. Гюйгенса «Книга мировоззрения, или Мнение о небесно-земных глобусах и их украшениях», в 1728 г. в Санкт-Петербурге академик Н. Делиль изложил это учение в публичном диспуте. Однако взгляды на устройство мироздания, изложенные Кантемиром в примечаниях к «Разговору о множестве

миров» Фонтенеля, встретили в российском обществе резкий отпор. Систему Коперника, по сути дела, без труда можно было согласовать с православием, все зависело от искусства интерпретации. Кантемир же делал из указанной системы деистические выводы, что не ускользнуло от духовенства. Даже в 50-е гг. XVIII в. в церковных кругах это сочинение Кантемира считалось «книжчищей богопротивной», преисполненной «коварства сатанинского».

Политические взгляды Кантемира гармонировали с воззрениями ранних французских просветителей. Итальянский писатель, сторонник Вольтера Ф. Альгаротти в своих «Письмах о России» вспоминал о том, что русский посланник в Париже называл свободу «небесной богиней, которая делает приятными и улыбающимися пустыни и скалы тех стран, где она благоволит обитать». Кантемир выступал против феодальной морали, признавал природное равенство всех людей, призывал к распространению просвещения, что, по его мысли, должно было способствовать развитию политической активности граждан, связывал моральную оценку человеческого поведения с пользой для отечества, указывал на необходимость более рационального воспитания, которое бы способствовало выработке у подрастающего гражданина навыков трудолюбия, честности и благонравия, — одним словом, решал проблему человека в раннепросветительском духе. К концу жизни Кантемир, правда, стал предпочитать путь, далекий от общественных треволнений, прославлял уединение, умеренность, тихие занятия наукой, существование, согласное с ритмами природы.

2. «Корпускулярная философия»

М. В. Ломоносова

Михаил Васильевич Ломоносов (1711—1765) вошел в историю русской культуры как мыслитель, обогативший своими трудами физику, химию, геологию, астрономию, биологию, космогонию, историю, теорию языка и литературы, этнографию и другие области знаний. Он одним из первых в России увидел необходимость сближения, взаимодействия науки и философии, о чем свидетельствует вся его творческая деятельность. В условиях российской действительности того времени его миссия воителя просвещения, выдающегося мыслителя, научного лидера европейского масштаба оказалась тяжелой, а порой и драматичной.

М. В. Ломоносов родился в семье зажиточного и предприимчивого крестьянина-помора в деревне Денисовка Холмогорского уезда Архангельской губернии. К 12 годам, обучаясь в школе, он наизусть мог воспроизвести многие страницы из «Псалтыри рифмованной» Симеона Полоцкого, «Славянской грамматики» Мелетия Смотричко-

го, «Арифметики» Леонтия Магницкого. Названные книги впоследствии Ломоносов величал «вратами своей учености». Действительно, например, «Арифметика» Магницкого была собственно книгой для чтения, она содержала очерки по истории философии, начиная от Пифагора, Платона, Аристотеля и Эпикура, сведения о достопримечательностях природы, о Земле, других планетах Солнечной системы, о всякого рода «загадочных» и «таинственных» явлениях.

Одержимый жаждой знания, осенью 1730 г. Ломоносов отправляется в Москву, сопровождая по поручению односельчан-поморцев обоз с рыбой. Зачисленный на учебу в Славяно-греко-латинскую академию, он, «имея один алтын в день жалованья», с «благородной упрямкой» стал «с большим рачением» изучать латинский, греческий, старославянский языки, риторику, философию, поэтику, механику, физику, математику и ифику (этику). В «открытых дискуссиях» при академии нередко участвовали ученые, не имевшие прямого отношения к академическому штату: В. Н. Татищев, Ф. А. Головин, Н. Ю. Трубецкой, А. Д. Кантемир и др. В библиотеке академии хранились доступные для всех записи лекций и проповедей, прочитанных и произнесенных в прежние десятилетия: братьев Иоанникия и Софрония Лихудов, Феофилакта Лопатинского, Гавриила Бужинского, Феофана Прокоповича, Стефана Яворского и др. В основном они опирались на византийскую традицию, и прежде всего на труды Иоанна Дамаскина и Псевдо-Дионисия Ареопагита, вместе с тем многие ориентировались и на западноевропейские источники.

Сосени 1734 г. Ломоносов продолжил учебу в Киево-Могилянской академии главным образом с целью углубить знания латинского языка, истории философии и естествознания, а в декабре 1735 г. был направлен в Петербургскую Академию наук и включен в число учащихся, готовящихся к поездке за рубеж, в Германию. С начала 1736 г. в составе группы русских студентов в университете г. Марбурга он слушал лекции Х. Вольфа, а в 1739 г. был переведен в Фрейбургский университет для обучения минералогии, горному делу, химии.

В 1742 г., первоначально заняв должность адъюнкта в Петербургской Академии наук, Ломоносов добился выдающихся успехов в творческой деятельности. Через три года ему было присвоено звание профессора химии, академика Петербургской Академии наук. С начала 40-х гг. Ломоносов углубился в проблемы самых различных областей знания — естественно-научного, философского, культуроведческого, производственно-хозяйственного. Он создает цикл трудов, в котором шаг за шагом формирует многостороннюю систему понятий широкого теоретического значения. Здесь и «Работа по физике о превращении твердого тела в жидкое...», основанная на использовании методов механики, физики, химии, а также ма-

тематики, и «Физическая диссертация о различии смешанных тел, состоящем в сцеплении корпускул...», несущая на себе печать влияния Р. Бойля, и «Элементы математической химии», и диссертация «О сцеплении и расположении физических монад». Выявляется интерес исследователя к проблемам новейшей атомистики и ее истории, что нашло, например, отражение в работе «О составляющих природные тела нечувствительных физических частицах, в которых заключается достаточное основание частных качеств» (1743—1744). Подробный анализ проблем, относящихся к роли движения тел и явлений природы, содержится в трактате «Размышления о причине теплоты и холода» (1744—1747). Философии в этом круге разнообразных проблем Ломоносов отводил функцию выступать своеобразным методологическим началом, содействующим проникновению в «сущность вещей», в тайны материи. Именно философия, с ее способностью находить «общее» в «единичном», в силу их универсального тождества, полагал он, является надежным средством понимания мироздания, природы, строения лежащих в их основе начал.

Придавая решающее значение принципу детерминизма (причинной обусловленности), Ломоносов считал основания всех явлений качественно устойчивыми, в сопоставимых условиях одинаковыми по своему характеру. «Природа весьма проста... — писал он, — крепко держится своих законов и всюду одинакова»¹.

Кардинальным понятием для философских взглядов Ломоносова, которые можно охарактеризовать как естественно-научный реализм, является «материя». Нередко он отождествлял это понятие с категориями «сущность», «бытие», «вещь». В своем учении о материи Ломоносов обращался к философским традициям прошлого: к наследию античности, философским идеям нового времени. С его точки зрения, при сопоставлении понятий «материя» и «тело» необходимо указывать, что «тела состоят из материи и формы... что последняя зависит от первой». Материя, по его определению, «есть протяженное, несопроницаемое, делимое на нечувствительные части...»².

Ломоносов различал три вида материи: 1) собственную, 2) постороннюю и 3) тяготительную. Раскрывая специфику каждой из них, он отмечал: «Собственная материя — та, из которой тело состоит и известным образом определяется; при ее изменении неизбежно изменяется и само тело. Посторонняя материя — та, которая заполняет в теле промежутки, свободные от собственной материи», и представляет собой «тело тончайшее», как эфир, «текущее и весьма

¹ Ломоносов М. В. Полн. собр. соч. М.; Л., 1950. Т. 1. С. 135.

² Там же. С. 107.

способное к движению всякого рода». Наконец, тяготительная материя — это носитель эффекта притяжения и отталкивания.

В тесной связи с понятием материи Ломоносов рассматривал категории «пространство», «протяжение», «время», «сущность», «инерция», «движение». «Все, что есть или совершается в телах, — писал он, — происходит от сущности и природы их; но сущность тел состоит в конечном протяжении и силе инерции, а природа — в движении их, и поэтому все, что есть в телах или совершается в них, происходит от конечного протяжения, силы инерции и движения их». Он был убежден в универсальном проявлении движения в вещах и явлениях мира.

В работе «О тяжести тел и об извечности первичного движения» (1748) Ломоносов обосновал положение о том, что «первичное движение» существует вечно. Признание атрибутивного характера движения является для него методологическим средством объяснения процессов и качеств механических, физических, химических, геологических и иных явлений. Выражая свою оценку важной роли фактора движения для качественных характеристик природных явлений, он подчеркивал, что природа тел состоит в движении.

Использование понятия материи и связанных с нею категорий позволяло Ломоносову, во-первых, шире описывать земные и космические объекты как в количественных, так и в качественных аспектах; во-вторых, выделять различные физические процессы: геологические, минералогические, почвенные, химико-физические и т. п.; в-третьих, сформулировать идеи соотносимости единичного и общего, взаимодействия частей целого. Весьма стройная система взглядов на природу явилась основой всего его мировоззрения.

В своих научных представлениях он еще допускал существование эфира, но при этом исключал устаревшие понятия «флогистон» и «теплород», «флюиды» и «хладожидкость». Ломоносов одним из первых использовал физико-химическое понятие «массы», приобретшее впоследствии большое значение в науке. Уже в работах 1738—1739 гг. он обратил внимание на проблемы строения сложного вещества и, главное, — на необходимость их решения объединенными средствами математики, механики, физики, химии и философии.

В отличие от традиции, существовавшей в период учебы Ломоносова в Славяно-греко-латинской академии, уже в 40-е гг. им полностью преодолевается «двойственное отношение» к гелиоцентрической системе Н. Коперника. При этом мыслитель приходит к выводу, что Солнечная система образована из вещества в виде его мельчайших частиц, что много общего не только в очертаниях планет и звезд, комет и метеоритов, но и в их строении и составе. Анализируя свои наблюдения совмещения движущейся Венеры с

диск Солнца, Ломоносов сделал открытие о наличии у Венеры атмосферы. Многие аспекты геологии, космологии и космогонии Ломоносовым рассматривались впервые. Они включали комплекс таких вопросов, как образование «слоев земных», земной коры и водных «массивов», континентов и морей, геофизических и гидрологических, геохимических и атмосферных явлений. Причины формирования Земли, ее «ядра» и коры Ломоносов усматривал в действии внутренних физико-химических сил. Что касается космических факторов, то им он отводил роль внешних условий, сопутствующих тому или иному процессу, протекающему в недрах планеты. При этом ученый указал на важность выделения пространственно-временных геологических стадий, эпох развития Земли. Почти два столетия спустя В. И. Вернадский укажет на необходимость изучения тех комплексных проблем Земли, начало исследованию которых положил Ломоносов.

Отвечая на запросы своего времени, а нередко и опережая их, Ломоносов изучал грозные явления, колебательные движения в различных средах, природу тепловой энергии Солнца, причины северного сияния и многие другие практические важные научные проблемы. Такие феномены, как электричество и магнетизм, он объяснял движением частиц, опираясь на создаваемую при этом теорию атмосферного «грозового электричества». Природу света, полагал он, составляют процессы, близкие к электромагнитным.

Ломоносов стремился устанавливать связи между физическими и химическими явлениями, так им закладывались основы новой отрасли знаний — физической химии. Вводя математические методы в физику, химию, кристаллографию (мера, число, вес), он подчеркивал качественное своеобразие описываемых явлений, создавал условия для разработки теории их классификации, методов определения специфических особенностей химических веществ и минералов.

Естественно-научные представления Ломоносова в значительной мере опираются на его «корпускулярную философию», представляющую собой своеобразное некое единство философских, методологических и прогностических идей; она разработана в таких его сочинениях, как «Опыт теории о нечувствительных частицах тел...», «О сцеплении и расположении физических монад», «Размышления о причине теплоты и холода...», «Слово о происхождении света...», «Рассуждение о твердости и жидкости тел» (1746—1760).

Атомы Ломоносов называл «нечувствительными частицами» и характеризовал их как материальные (вещественные), обладающие движением и протяженностью. Он предлагал различать как бы «два уровня» этих частиц, две их формы: элементы — мельчайшие неделимые первочастицы и корпускулы — делимые в силу того, что они

являются ассоциациями элементов. Следует отметить, что это различие элемента и корпускулы можно назвать предвосхищением позднейшего открытия атома и молекулы. Истоки своих атомистических представлений Ломоносов усматривал в учениях Х. Вольфа, Р. Бойля, И. Ньютона.

Детерминистской ориентации он стремился держаться и в своей «корпускулярной философии». Существование «нечувствительных частиц», считал он, описывается известными законами природы. Хотя элементы и корпускулы недоступны зрению, они вполне познаваемы, поскольку проявляют себя в свойствах обычных тел, доступных изучению. Свойства и качества различных веществ, по его мнению, находятся в прямой зависимости от характера движения и от формы «нечувствительных частиц», от их расположения, порядка в веществе одного и того же сорта. При этом Ломоносов нередко опирался на законы механики. Так, мельчайшим частицам тел, полагал он, присущи прямолинейное, вращательное (коловратное) и колебательное движения. Даже в живом организме он предполагал комплексное сочетание самых различных форм и видов движения корпускул и элементов, подверженных тяготению, магнетизму и им присущему химизму. В этом сказывался уровень знаний середины XVIII в., но очевидны и попытки выйти за их рамки. Атомистика у Ломоносова в своей сути не механическая, как у Ньютона, а физико-химическая. В ней заложены идеи, опережавшие более поздние взгляды Дж. Дальтона и А. Авогадро. Сюда относятся, например, догадки о явлении изомерии, понятии атомного веса и т. п. Д. И. Менделеев в «Основах химии», оценивая ломоносовскую атомистику, писал: «Ломоносов в 1742—1747 гг., т. е. на 20 лет ранее Босковича, высказал убеждение в атомном строении веществ, и его представления сходны с тем, что ныне признается большинством химиков и физиков».

Применяя свою атомистику к различным отраслям знаний, Ломоносов делал смелые научно-философские выводы, которые прочно вошли в фундамент современной науки. Так, ему принадлежит оригинальная трактовка закона сохранения вещества и движения. Он дал обоснование вышеуказанному выводу путем проведения ряда химических опытов, в том числе опыта по проверке выводов английского химика Р. Бойля с прокаливанием свинца в запаянной реторте, подтвердил его множеством примеров из химии, физики и механики, дал ему теоретическое истолкование. Поэтому нельзя не признать заслугу Ломоносова в открытии этой важной закономерности природы, имеющей универсально-регулирующую функцию.

Опираясь на свое учение о «нечувствительных частицах», Ломоносов последовательно-реалистически рассматривал проблему так называемых первичных и вторичных качеств. Все качества ма-

териальных тел — первичны (реальны), считал он, поскольку они обусловлены движением указанных частиц. Отдельных от предмета качеств не существует. У каждой реальности много различных качеств, и это зависит от «сторон» предмета, явления и от того, что сами они могут изменяться. И именно в «союзе вещей», т. е. в связях и взаимодействиях, проявляются их качества. По утверждению Ломоносова, количество и качество существуют вместе. Хотя в количественно-качественных определениях, как подчеркивал при этом ученый, примат принадлежит качеству, изменение которого надлежит связывать с прибавлением или убавлением вещества. Все указанные процессы Ломоносов понимал в основном как постепенные по своему характеру, хотя в рамках этой постепенности признавал возможным переход от одной формы движения к другой. Глубинную основу качественных химических изменений вещества он усматривал в движении частиц, сочетания которых и образуют конкретные тела, подчиняясь определенным законам природы.

В своих исследованиях явлений природы Ломоносов сочетал эмпирические методы с теоретическими, естественно-научные подходы с мировоззренческими.

Факты, явления, считал Ломоносов, становятся предметом наблюдения, изучения и должны рассматриваться исходя из их натуры, реальных причин их существования. Мистические приемы средневековой и поздней схоластики, от которых еще не были свободны умы многих ученых XVIII в., изобличались им как «дым века прошедшего». Исходными для него были природа и ее «основоположения». В познании закономерностей, причин явлений должны принимать участие как органы чувств, так и разум.

Природу ощущений Ломоносов объяснял, используя свою атомистику. На основе движения и сцепления («совмещения») частиц возникают, по его мнению, не только свойства материальных тел, но и сами ощущения как результат взаимодействия корпускул и элементов в организме человека. Органы чувств, по Ломоносову, лишь приближают человека к природе. Сущность же ее познается только тогда, когда чувства и разум, опыт и теория идут в ногу, связаны друг с другом в едином акте познания. «Из наблюдений устанавливать теорию, — писал он, — чрез теорию исправлять наблюдения — есть лучший всех способ к изысканию правды».

Уже «наблюдение», таким образом, включалось Ломоносовым в «путь познания», большую роль он отводил эксперименту, равно как и различным логическим операциям. Познание, считал он, должно не только идти от простого к сложному, но и учитывать все изменения, происходящие и происходившие в изучаемом явлении,

¹ Ломоносов М. В. Полн. собр. соч. Т. 4. С. 163.

будь то самая простая вещь или сложное геологическое образование. Поэтому в познавательном процессе необходимо учитывать результаты предшествующих поисков истины, характеризующихся как «историческое познание». Так, не без активного участия Ломоносова в науке формировался исторический метод исследования, важный и в геологии, и в кристаллографии, и в теории происхождения Земли, других планет Солнечной системы.

Хотя процесс познания, как мы видим, нередко представлялся Ломоносовым механистически, он внес весомый вклад в изменение логических и методологических установок науки своего времени.

Известно, что выражение Ньютона «*Hypothesis non fingo*» («Гипотез не сочиняю») истолковывалось подчас как требование полностью изгонять из науки любые гипотезы. Ломоносов широко применял гипотезы, а также активно отстаивал право последних на существование в любой области знаний.

Он признавал также необходимость учитывать комплексный характер «общего знания» с использованием не только средств классической (формальной) логики (анализа, синтеза, индукции и дедукции, закона исключенного третьего и т. п.), но и методов частных наук и их сочетаний (математической физики, физической химии, геохимии, экономической географии и т. п.), а также прогностических и гипотетических установок. Защищая право ученого на гипотезу, Ломоносов считал, что необходимо проверять экспериментально и новые и старые, «общепринятые» гипотезы. Ломоносов любил повторять: «Один опыт я ставлю выше, чем тысячу мнений, рожденных только воображением».

Характерна для исследований Ломоносова теснейшая связь теоретических вопросов с практическими, умение ориентировать научный поиск в нужном направлении. Он требовал, чтобы науки отвечали на важнейшие запросы хозяйства страны, потребности населения в области культуры, на запросы армии, торговли, мореплавания, кораблестроения, земледелия и т. п. О практической направленности научной деятельности Ломоносова свидетельствуют, в частности, его исследования по получению цветных стекол, нашедшие применение в производстве; пропаганда идеи о необходимости всестороннего и тщательного изучения и бережного расходования природных богатств страны; создание им совершенно новых приборов и приспособлений для лабораторной химии, физики, для навигации, астрономии, геологии, топографии и т. п.

Говоря о своеобразии ломоносовского метода, следует обратить внимание на его борьбу против догматизма, авторитарности и, наконец, на наличие значительных элементов «историзма» и «эволюционизма» в его воззрениях. И это проявлялось не только в его естественно-научных исследованиях.

Забываясь о развитии науки, культуры и просвещения, Ломоносов занимался вопросами образования, повышения грамотности населения. Его «Риторика» сыграла большую роль в восприятии принципов историзма лингвистикой как наукой о языке, его форме и структуре построения. Он создал ряд работ в области языкознания, издал новую грамматику русского языка, высказал много интересных идей по вопросам литературы, искусства, придавал большое значение изучению истории России с древнейших времен.

Следует отметить важность просветительской, общественной деятельности Ломоносова. Он оказал большое влияние на развитие «книжного дела» в России. Его исторической заслугой было основание совместно с графом И. И. Шуваловым в 1755 г. Московского университета, ныне носящего его имя. Он особо подчеркивал необходимость выделения в нем философского факультета. Определяя роль Ломоносова в развитии отечественной культуры, А. С. Пушкин писал: «Он создал первый университет. Он, лучше сказать, сам был первым нашим университетом». Во всей многогранной деятельности Ломоносова им руководила глубокая любовь к Отечеству; он был образцом подлинного ему служения.

3. Идеи социального консерватизма М. М. Щербатова

К числу наиболее заметных и колоритных фигур в лагере русских консерваторов второй половины XVIII в. следует отнести Михаила Михайловича Щербатова (1733—1790). Убежденный защитник крупной земельной собственности, апологет крепостного права, он даже идеал просвещенной монархии почитал за «вольномыслие», желая ограничить самодержавие властью аристократического дворянства. Щербатов оставил заметный след в русской культуре как историк: все мысли и чаяния его были обращены к прошлому, в допетровскую Русь, когда, по его мнению, сословные барьеры четко разделяли смерда и господина, худородного и боярина.

В 1857 г. А. И. Герцен в предисловии к лондонскому изданию памфлета М. М. Щербатова «О повреждении нравов в России» и «Путешествия из Петербурга в Москву» А. Н. Радищева рассматривал их как выразителей двух диаметрально противоположных точек зрения на развитие страны. «Печальные часовые у двух разных дверей, они, как Янус, глядят в противоположные стороны. Щербатов, отворачиваясь от распутного дворца сего времени, смотрит в ту дверь, в которую взошел Петр I, и за нею видит чинную, чванную Русь московскую...».

Ностальгия по прошлому во многом определяла то плохо скрытое раздражение, с которым Щербатов взирал «окрест себя» на раз-

рушение и гибель прежних ценностей, регламентаций, всего стиля старорусской жизни, неостановимо уходящего в прошлое и в период правления Екатерины II. Однако при этом по своему мировоззренческому кругозору он не был ретроградом. Плоды просвещения и науки наложили свою печать на характер его взглядов, на все, написанное им как историком, публицистом, экономистом, философом, на многое, за что он выступал как государственный чиновник. У Г. В. Плеханова, изучавшего жизнь и труды Щербатова, были все основания назвать его одним из самых умных и образованных идеологов дворянства своего времени.

Будущий сенатор родился в богатой дворянской семье, принадлежавшей древнейшему княжескому роду, который имел в числе своих предков Рюрика. Получив домашнее образование, семнадцати лет от роду Щербатов был записан в лейб-гвардии Семеновский полк, в котором дослужился до капитанского чина. В 1767 г., будучи уже на гражданской службе, как депутат от ярославского дворянства участвовал в работе Уложенной комиссии. Его гневные речи против «либерально» настроенных депутатов, содержащие развернутые аргументы в защиту незыблемости крепостного права, привилегий и прав дворянства, стали широко известны в придворных кругах. В том же году, после официального представления Екатерине II, Щербатов получает доступ в патриаршую и типографическую библиотеки, в которых были собраны списки летописей еще по указу Петра I, имея «высочайшее повеление» написать историю России. Неумолимо работая над многотомной «Историей Российской от древнейших времен» (которая в основном была издана при жизни автора, и лишь последние два тома, доведенные до начала XVII в., были опубликованы спустя год после его смерти), Щербатов сделал шаг вперед по сравнению со своим предшественником — В. Н. Татищевым. Он расширил круг летописных источников и архивных материалов, был более осторожен и корректен в работе с ними.

Одновременно Щербатов интересовался политическими, философскими, экономическими вопросами. Тайный «охулитель» политики Екатерины II и нравов, царящих при дворе, Щербатов умело скрывал свою дворянско-аристократическую оппозиционность и чересчур суровый для того времени нравственный ригоризм, пользовался расположением императрицы, ее материальной поддержкой, занимая высокие посты в государстве.

Как и его политические единомышленники, представители аристократической верхушки дворянства — А. Р. Воронцов, Н. И. Панин, А. Б. Куракин, Щербатов на протяжении всей своей жизни состоял членом различных масонских лож. Однако влияние масонских идей сказалось лишь во взглядах его на религию и церковь. Трезвый практический склад ума, большой интерес к опытному естество-

знанию, стремление строить свои рассуждения по образцу «методы математической», как в «Этике» Спинозы, и в целом преимущественная ориентация на традиции светской культуры — все это позволяет сделать вывод о том, что он не был правоверным масоном.

В своих философских построениях Щербатов стремился опереться на достоверные факты, «взять себе в проводники науку и наивернейшие испытания»¹. Возможности научного знания он считал огромными: нет в природе таких тайн, которые бы рано или поздно ему не открылись. Однако, по Щербатову, «философ природы» должен всегда помнить два важнейших обстоятельства. Первое — это то, что вся скрытая и явная гармония мира, его совершенство, цельность и законообразность есть результат творческой мощи и премудрости Божества. Щербатов любил возвращаться к онтологическому доказательству бытия Божия и в разных вариациях воспроизводил его в духе рационалистической теологии Вольфа. Вера в Бога для него не более чем разумное убеждение в бытии Творца на основе познания его творений. Второе — то, что философия, опирающаяся исключительно на опытное знание, способна открыть лишь закономерные взаимосвязи природного мира. Она бессильна понять сущность и происхождение духовного, характер его отношения к телесному. «Как возможно, — задает вопрос Щербатов, — чтобы через науку, имеющую себе в предмет единые тела, могли до познания невещественных вещей достигнуть?». Щербатов подчеркивал свое скептическое отношение к попыткам возведения механико-материалистических идей и принципов в ранг универсальных законов мироздания, в особенности когда речь заходит о сущности и назначении человека, о соотношении физического и духовного. В отличие от теоретиков масонства, он решает эту проблему без каких-либо мистификаций, без псевдодиалектических ухищрений. Человек — существо двусоставное, включающее душу и тело; эти части, как «горнее» и «дольнее», не равнозначны. Тело и телесные органы трактуются им вполне в духе средневековой схоластики как пассивные проводники духовной энергии; душа же человеческая, как «неудобная ко всякому разделению», т. е. как нечто неделимое и непротяженное, и есть дух. Щербатов считал дух независимым от телесных органов, более того, служащим основанием соединения последних в живой организм («животворит тело»). Отсюда делался вывод, что человеческая душа по природе своей бессмертна.

В сочинении «Разговор о бессмертии души» (1788) он приводит развернутую систему доказательств посмертного существования и активности человеческого духа. Материалистические теории им отбрасываются. Таких мыслителей, как Эпикур, Лукреций, Спи-

¹ Щербатов М. М. Соч.: В 2 т. Спб., 1896. Т. 2. С. 299.

ноза, Гоббс, он называет «лжемудрыми», считая, что все они исходят из ложной посылки, согласно которой душа представляется полноправной материальной частью живого органического целого, иными словами, частью тела. Щербатов в данном случае выступает против интуитивно возникающих догадок о том, что взаимодействие материальных тел, их комбинация в системе целого может при определенных условиях самопроизвольно породить душу (дух) как специфическое свойство. Дух, или «мысленность», человека, по Щербатову, потенциально независим от тела, но функционально, «в деяниях своих» обнаруживает относительную зависимость от него. В наибольшей степени это проявляется в процессе познания. Однако последний не может определяться, считал он, только активностью чувственных органов, возможность получения знания зависит прежде всего от деятельности сознания на рациональном его уровне.

Таким образом, Щербатов склонялся скорее к рационалистическому подходу, сближаясь в данном вопросе с позицией Декарта, Спинозы и Лейбница. Он приводил множество примеров, доказывающих невозможность четкого выделения разумной (духовной) и чувственной (материальной) сторон познания. Так, громкий звук, услышанный нами, не воспринимается только в его конкретно-чувственной форме, а сразу вызывает в уме и включает в себя целый ряд предположений о его причине: пушечная пальба, гром и т. д. При этом лишь «собственные» способности души, как память и воображение, дают возможность, полагал он, «учинить суждение» о предмете, а не просто оставаться на уровне ощущений.

Свое понимание исторического процесса Щербатов изложил не только в «Истории Российской...», но и в «Краткой повести о бывших в России самозванцах» (1774) и некоторых статьях. Для исторической концепции Щербатова характерен рационализм. Отрицая какую-либо социальную роль провидения, он ставил развитие общества в зависимость от распространения науки и светской образованности. Непосредственными инициаторами исторического процесса выступают цари, полководцы, «лучшие мужи» из среды аристократов-дворян. В основе их деятельности лежат, по Щербатову, преимущественно своекорыстные психологические мотивы: алчность, эгоизм, славолюбие и т. п. Соединенные с волей, хитростью и умом, они способны побудить массу рядовых исполнителей к действию. Подчеркивая значение личности в истории, Щербатов существенно принижал роль церкви, отмечал ее негативное влияние, в особенности в тех случаях, когда она вмешивается в «мирские дела». Так, одной из причин монголо-татарского порабощения Руси он считал «дух неумеренной набожности», насаждаемый духовенством, который породил в русских князьях непростительное «расслабление».

Свой заветный политический идеал — союз великокняжеской (царской) власти и боярства — Щербатов выразил в неоконченном социально-утопическом романе «Путешествие в землю Офирскую» (1783—1784). Землей обетованной предстает на его страницах государство, в котором власть монарха ограничена правительством из высшего дворянства, а также советом вельмож. Другие сословия, включая и рядовое дворянство, от власти фактически отчуждаются. При этом переход из одного сословия в другое (Щербатов оспаривал петровскую «Табель о рангах») невозможен. В Офирском (т. е. в идеальном российском) государстве свято чтут привилегии и права дворянства: только дворянин может иметь земли, населенные крепостными. В целом признавая экономическую эффективность свободного труда, Щербатов, однако, выступал против отмены в России крепостного права, ибо вред от этой акции, считал он, перевесит ее пользу. В силу разности климата многие области империи могут прийти в запустение, так как освобожденные крестьяне неизбежно мигрируют на более плодородные земли. Кроме того, отмена крепостного права губительна в силу плохого состояния отечественного судопроизводства и низкой агрокультуры. Поэтому основные массы земледельцев станут нищими, обрабатываемые земли — дробными, а дворянство, наделенное кодексом чести и «потомственной добродетелью», разорится и окончательно перестанет быть опорой самодержавного государства. Выступая за необходимость распространения знаний во всех слоях общества, подчеркивая значение различных образовательных учреждений и школ, Щербатов вместе с тем считал, что воспитание должно быть направлено на сохранение незыблемости сословно-кастового строя: жителям Офирского государства с юных лет доказывают «естественный» характер неравенства среди людей и «логически» вытекающую из него «разность» сословий. По Щербатову, в основе государств демократического типа лежит вредная и никогда реально не осуществимая «химера равенства». Сама природа, которая не терпит однообразия, восстает, по его мнению, против демократии. Поэтому данный тип государства характеризуют внутренняя нестабильность, ожесточенная и непрерывная борьба партий, неоперативность в принятии важнейших решений или «слишком медленное течение государственных дел».

Общественно-политическая и нравственная позиция Щербатова наиболее полно выражена в его острокритическом сочинении «О повреждении нравов в России». Написанное около 1787 г. «втайне» для узкого круга единомышленников и «в назидание потомству», оно было впервые и полностью опубликовано в России лишь в 1896—1898 гг. Лейтмотивом его является мысль о том, что вступление страны на путь «благодетельного просвещения» и сближения с Западной Европой привело к драматическим коллизиям во

всех областях общественной жизни. Назревшие перемены в обществе сопровождались подрывом его религиозно-нравственных устоев. Искоренение суеверия при отсутствии просвещенности в народной массе вызвало, по словам Щербатова, утрату и самой веры, в результате нравы, «потеряв сию подпору, в разврат стали приходить»: рушится семья, исчезают понятия долга, чести, нет верности отечеству и государю, утверждается индивидуализм («каждый живет за себя») и алчность. В дворянстве «заслуги и выслуги» стали более почетными, чем «роды», а процветающие в нем обман, лесть, фаворитизм порождаются деспотизмом и укрепляют его. Автор противопоставляет всему этому идиллическую картину обычаев и нравов допетровской Руси, подчеркивая роль «честных мужей» из среды родовитого дворянства.

Мировоззрение Щербатова противоречиво и в известной мере эклектично. В своих философско-исторических и общественно-политических взглядах он выявляет себя как представителя консервативной оппозиции идеологии «просвещенного абсолютизма». В то же время его философские воззрения, несмотря на их общую религиозно-идеалистическую ориентацию, содержат немало идей, почерпнутых главным образом из западноевропейской просветительской мысли. При этом, однако, не меняются дворянско-аристократическая их суть и сугубо консервативная направленность. Хотя Щербатов не имел прямых последователей, в определенном смысле его взгляды сопоставимы, например, с позицией ранних славянофилов.

4. Философские идеи в русском масонстве

Масонство — это прежде всего религиозно-нравственное движение, заявившее о себе в начале XVIII в. в Англии и вскоре распространившееся во многих странах Европы, в том числе в России. Несмотря на все многообразие духовно-идеологических ориентаций, масоны, или «вольные каменщики», в своем подавляющем большинстве провозглашали идеалы наднационального духовного братства, веротерпимости (нередко принимавшей форму религиозной беспринципности), самосовершенствования человека и человечества. В разные исторические периоды это движение носило секретный или полусекретный характер. Масонская ложа чаще всего представляла собой организацию, имеющую свой обряд посвящения, свои ритуалы, символы, специфическую эмблематику. Общая черта многообразных течений и орденов в масонстве — претензия на обладание подлинным эзотерическим (тайным) знанием и соответствующей ему ритуализованной духовно-нравственной практикой, происхождение которых связывалось с дохристианским и даже доисторическим (райским) периодом существования человека.

После реформ Петра I в России складываются благоприятные условия для распространения движения «вольных каменщиков»: нарастают процессы секуляризации, развивается светская философия, усиливается денационализация образованности и духовной жизни правящего сословия, в силу ряда причин снижается авторитет и влияние православной церкви. В этих обстоятельствах часть русского дворянства видела в масонстве идейный противовес не только церкви, но также «вольтерьянству», деизму и безбожию, начинавшим овладевать умами их современников.

С учреждением первой ложи в 1731 г. и до официального запрещения в 1822 г. русское масонство переживало этап относительно легального существования, рекрутируя в свои ряды представителей придворной аристократии, части духовенства и постепенно адаптируясь к особенностям российской действительности. К исходу 70-х гг. XVIII в. почти все известные дворянские фамилии имели в масонстве своего представителя. Ложи открывались не только в Петербурге и Москве, но и во многих провинциальных городах. В число «вольных каменщиков» входили государственные деятели, придворные, такие историки и писатели, как И. Н. Болтин, М. М. Щербатов, А. П. Сумароков, М. М. Херасков, Н. М. Карамзин, Н. И. Новиков, педагоги и воспитанники Шляхетского кадетского корпуса, некоторые профессора и студенты Московского университета, Академии художеств. Они издавали свои журналы, переводные и оригинальные масонские сочинения. С этой целью усилиями Н. И. Новикова, И. В. Лопухина и других была учреждена «Типографическая компания».

В 50—70-е гг. XVIII в. деятельность лож носила формальный характер, западноевропейские масоны разрешали своим русским «братьям» совершать так называемые «работы» лишь в первых трех степенях посвящения — ученик, товарищ, мастер. Культивировались традиционные христианские добродетели, филантропия, доминировало масонское обрядовое верие. В те годы разные страны-метрополии, а также конкурирующие в них эзотерические школы не без определенного политического расчета стремились утвердить в России свою версию масонства. Большим влиянием пользовался союз лож под руководством И. П. Елагина. В 1772 г. Верховной ложей Англии он был назначен Великим Провинциальным мастером в России. Однако наиболее творчески одаренная, ориентированная на серьезные религиозно-философские и нравственные проблемы часть русской масонерии критически оценивала популярное масонство. Перепробовав английские, шведские, французские, немецкие системы, вступая в смешанные союзы (например, союз 1776 г. Елагина и Рейхеля), многие в конечном счете испытывали разочарование, не находя обещанного «высшего знания». И лишь с 1781 г.,

когда в Москве была создана «сиентифическая» («научная») ложа второй ступени «Гармония», объединяющая узкий круг идейных лидеров отечественного масонства (Н. И. Новиков, Н. Н. Трубецкой, М. М. Херасков, И. П. Тургенев, А. М. Кутузов, И. В. Лопухин, С. И. Гамалея), начинается новый этап его развития. Главным образом благодаря усилиям профессора Московского университета И. Г. Шварца, также вошедшего в этот круг, состоялось посвящение русских в тайны «истинного масонства» — розенкрейцерство (буквально: масонство розы и креста, выдвигавшее идеал аскетически отрешенного от мира мудреца, избегающего какой-либо социальной активности) и в «теоретический градус соломоновых наук» (глубинные основания мировоззренческой программы, на которой строилось мистическое «братство»). Именно из среды московских розенкрейцеров исходили религиозно-философские идеи, определившие образ русского масонства XVIII — начала XIX в.

Центральное место в масонском учении занимает концепция человека. Окружающий мир и его познание — только преддверие к самопознанию. Тайны мира и Бога, полагали масоны, могут раскрыться лишь самосознающему и самосовершенствующемуся человеку, который обуздал в себе греховные помыслы, прежде всего «люциферову самость» (гордыню), и с помощью масонских «работ» овладел подлинным знанием. Русские розенкрейцеры черпали его преимущественно в сочинениях мистиков и теософов, стоявших вне прямой церковно-христианской традиции: Парацельса, Я. Бёме, Э. Сведенборга, Ф. Этингера, К. Эккартсгаузена, Л. К. Сен-Мартена. Их привлекали полуеретические течения в католицизме и протестантизме. Большой интерес вызывали также древнейшие верования Ближнего и Среднего Востока, античные мистерии, иудейский эзотеризм, сакральные традиции Индии и Китая. Патриарх русского масонства И. П. Елагин, известный главным образом как автор исторического сочинения «Опыт повествования о России», писал в своих записках, что «наука вольных каменщиков как некая тайна хранилась в храмах халдейских, египетских, персидских, финикийских, иудейских, греческих, римских... в ложах персидских и училищах Фалесовом, Пифагоровом, Платоновом и у любомудрецов индийских, китайских, арабских и друидских...». Учение масонов впитало в себя иррационалистические течения европейской философии XVIII в., связанные с именами И. Гамана, Ф. Якоби, М. Мендельсона. Масонская внецерковная религиозность формировалась также под влиянием разного рода проповедников религиозно-мистического умонастроения. Все эти сочинения переводились, издавались, подвергались канонизации и ставились чуть ли не в один ряд со Священным Писанием.

Эклектизм своей религиозно-идеалистической антропологии русские масоны пытались преодолеть, утверждая, что божественная

сущность человека едина и неизменна. Поэтому во все времена и у всех народов, в различных религиях и философских построениях содержалось в разрозненном виде одно не подлежащее догматизации эзотерическое учение. Найти его, собрать воедино в «живой», символической религии, освободить от исторически проходящих форм, распространить, придав современное звучание, — такова цель масонства. Не случайно в теоретическом лексиконе «вольных каменщиков» были широко распространены словосочетания: «откровенная религия», «истинное христианство», «внутренний Христос», позволявшие им рассуждать вне конфессий, школ, направлений, культур, как бы от лица интуитивно постигаемой и всюду сущей «божественной Премудрости».

Что же касается науки нового времени и материалистически-деистического направления в философии, то теоретики масонства нередко воспринимали их как добросовестное заблуждение «погруженных во мрак» духовно беспомощных страдальцев. Хотя не только отдельные факты или идеи, но и систему аргументации у этих «заблудших» масонские теоретики охотно заимствовали. Так, российские «вольные каменщики» Лопухин, Елагин, равно как и их западноевропейские «духовные братья», развернули борьбу за естествознание в его идеалистической интерпретации. В авторитетных масонских изданиях утверждалось, что «по-настоящему знающий натуру не может не быть вольнодумец» и одновременно не может «истинное богословие» существовать «без познаний Бога в натуре и мироправлении». При этом масоны не ограничивались концепцией двойственности истины. Они понимали, что в эпоху бурного роста наук о природе, их высокого авторитета в культуре эпохи Просвещения общих рассуждений о тварном мире, отражающем в себе премудрость Творца, было явно недостаточно. Утверждался не параллелизм философии, естествознания и богословия, а делалась попытка их совмещения в едином учении о божественной сущности человека.

В масонских сочинениях образ человека двоится: дух и душа — это божья искра, которая светит во мраке «тягостной храмины» — человеческого тела, одержимого «плотскими похотениями» и изнуренного многообразными страстями. «Человек, — считали масоны, — в целой сущности своей есть не единствен, но двойствен. Поистине двойствен. Есть человек наружный, и есть человек внутренний, есть человек телесный и плотский, и есть человек духовный»¹. С точки зрения масонских теоретиков, признание такого разделения — это некая условность и необходимое допущение. Ибо, говоря «телесное», «плотское», следует иметь в виду, что в че-

¹ Изображение ветхого... и духовного человека. Спб., 1798. С. 18.

ловеке оно не существует помимо его духовной природы. И наоборот, духовное начало немислимо в нем помимо телесного. Разные формы этого соединения порождают иерархию человеческих типов, на вершине которой — богочеловек, внизу же — ветхий Адам.

Человек представлялся масонам не только микрокосмом, содержащим в себе аналог праха земного и оживотворяющей его мировой души, но и микротеосом, ибо духом своим человек подобен Богу, или, как любили они выражаться, прибегая к своей «строительной» терминологии, «Великому архитектору Вселенной». Согласно масонской антропологии, существуют три качественно различные формы человеческого бытия, как и три типа человека, каждый из которых имеет особый онтологический статус. Бог сотворил Первоадама (I) как существо бессмертное, блаженное, исполненное Святого Духа и наделенное свободой воли. Его дух, душа и тело пребывали в изначальной гармонии. Он обладал небесной премудростью и безграничными познавательными возможностями. После же грехопадения и изгнания из рая «натура» его перерождается, складывается новый тип человека — ветхий Адам (II), утративший непосредственную связь с Богом. Это и есть человек вообще, массовидный его тип, с которым сталкиваются светская наука, философия, гуманизм. Существование такого человека сопровождают «бедственная временность» (Лопухин), страдания и смерть. Дух и душа попадают в зависимость от тела. Ветхий Адам — это преимущественно «плотной» (плотский) человек. Поскольку резко возросшее значение материальной жизни и чувственного опыта искажает процесс познания, знания ветхого Адама всегда гипотетичны и несовершенны. «Где одна вероятность, — отмечал Лопухин, — там истинный разум не может находить полного уверения».

В отличие от церковных ортодоксов масоны готовы признать относительную истинность дуализма и сенсуализма в описании человека как данности. Но человек, даже в своем падшем состоянии, — это еще и заданность. Поэтому сенсуализм, «оледеняющий деизм», ведущие к безбожию, утрата абсолютных нравственных ценностей — знак предельного вырождения человека и вместе с тем искажение истинного метафизического масштаба его познания. Истинное же просвещение в противовес этому состоит в свободной от религиозного догматизма теоретической и духовно-практической работе по возвращению ветхого Адама («дикий камень») в состояние Первоадама («совершенный многогранник») с помощью нового Адама — Богочеловека (III). Последний не всегда отождествляется масонами с Иисусом Христом. Некоторые полагали, что поднявшимся до богочеловеческой стадии развития следует считать, например, Я. Бёме, а также некоторых легендарных масонских деятелей и всех, кто достиг высочайших «градусов» масонской «нау-

ки». Именно реальному, с их точки зрения, а не формальному, как в религии и «внешней церкви», «совлечению с себя» ветхого Адама и превращению в эдемического (райского) человека посвящены масонские обряды, символы, молитвы, посвятительские практики. В философском плане это означало преодоление дуализма онтологической природы человека, обретение им высшего, сверхэмпирического и сверхразумного знания, а также прямое отождествление с ним. Розенкрейцеры, тяготевшие к невероисповедной мистике, были убеждены, что человек в своей земной жизни способен «центрально слиться» (Лопухин) с Богом как «Высшим Солнцем чистого света». При этом освобождение «внутреннего», «духовного» человека от оков телесности понималось как тотальное одухотворение плоти, как рождение нового «духовного» тела. На высших ступенях посвящения «вольному каменщику» раскрывалась тайна о том, что в процессе рождения нового Адама душа предстает как модификация духа, а тело — как модификация души, что свидетельствует о глубоко скрытом их тождестве.

Наиболее плодovitый русский розенкрейцер *Иван Владимирович Лопухин* (1756—1816), труды которого «Духовный рыцарь» (1791) и «Некоторые черты о внутренней церкви» (1798) еще при его жизни переводились на иностранные языки, посвятил немало страниц проблеме мистического слияния духа и материи. Данная проблема толкуется им по известной неоплатоновской формуле «единство без смешения». В перспективе превращения «дикого камня» в «совершенный многогранник» человеческому телу, писал Лопухин, «надлежит быть яслями возрождения и земною обителью истинного человека, внутреннего, духовного, сотворенного по образу и подобию Божескому»¹. Вернуть человеку чистый облик первого Адама (Первоадама), обитавшего в Эдеме, — значит, по его мнению, через аскетическое отрицание плоти и всестороннее одухотворение человеческого бытия создать совершенное тело как храм обновленного духа.

В теоретико-познавательном плане процесс становления «внутреннего человека», по мнению масонов, означает пробуждение сверхчувственных способностей в восприятии мира и Бога, а также в акте самопознания. С их точки зрения, и сенсуалисты, и рационалисты существенно обедняют человеческую духовность, не учитывают ее качественного многообразия. Между тем духовный опыт свидетельствует о наличии «сокровенной способности простираť взоры вне самого себя на другие отдаленные предметы и снискивать там о вещах такие понятия и познания, какие посредством известных нам душевных сил не могут быть снисканы». О том, что представляют собой эти способности и эти знания, масоны говорили с большой

¹ Лопухин И. В. Масонские труды. М., 1997. С. 148.

долей неопределенности. Ими выделялись ясновидение будущего, сверхчувственный взаимоконтакт «родственных душ», мистическая интуиция, приносящая абсолютно достоверные знания, и т. п. В масонской литературе подчеркивается, что вся сила и могущество человеческого разума, столь ярко заявившего о себе в век Просвещения, имеет своим источником божественное откровение. Возвысить разум — значит подчинить его вере, считали масоны.

В отличие от западноевропейского масонства, где наибольшую роль играли политизированные и радикально-демократические версии, общественно-политические идеи большинства русских «каменщиков» характеризуются умеренностью и консерватизмом. И. В. Лопухин, П. И. Голенищев-Кутузов рассматривали идею социально-исторического прогресса как вредную иллюзию, поселившуюся в умах безбожников со времен Реформации и призванную затуманить всеобщую духовную и нравственную деградацию.

Если для западноевропейского масонства конечная цель — построение единого сверхгосударства на началах свободы, равенства и братства (что было особенно характерно для английских и французских «вольных каменщиков»), если богом для них является просвещенное человечество, религией — абстрактный антропоцентризм, борющийся с традиционными религиями, то, с точки зрения, например, Лопухина, истинного «каменщика», или «духовного рыцаря», отличают «непоколебимая верность и покорность своему государю, совершенное повиновение учрежденным в правительстве началам», он должен «противоборствовать буйственной и пагубной системе мнимой вольности, равенства... всякими возможными путями добрыми»¹.

Необходимость проповеди религиозного индифферентизма и уничтожения национальной государственности (тесно связанной с монархическим правлением) во имя учреждения «Соединенных Штатов Европы» отрицалась в русском масонстве. В частной переписке и печатных работах многие представители масонства выступали за незыблемость основ самодержавной власти, сохранение сословий и крепостного права. Они отстаивали идею «естественного неравенства» в социальном обустройстве человечества как земное отражение духовно-божественной иерархии. Многие деятели русского масонства, особенно после Отечественной войны 1812 г., словом и делом доказывали, что любовь к своему Отечеству и его защита от внешних врагов выше абстрактных принципов интернационального масонского братства — гипотетического царства Астреи, объединяющего денационализированное человечество.

Масоны-розенкрейцеры в поисках «внутреннего света» призывали к минимизации социальных контактов с миром «профанов»,

¹ Лопухин И. В. Масонские труды. С. 16.

исходя из принципа «Богу — Богово, кесарю — кесарево». Проповедуя эзотерическое учение духовного самосовершенствования, они предпочитали оставаться вне политики и чаще всего воздерживались от каких-либо суждений в этой области. А. С. Пушкин, лично знавший некоторых представителей этого поколения русских масонов, так описывает свои впечатления: «Нельзя отрицать, чтобы многие из них не принадлежали к числу недовольных; но их недоброжелательство ограничивалось брюзгливым порицанием настоящего, невинными надеждами на будущее и двусмысленными тостами на франмасонских ужинах»¹. Не отрицая наличия зла и неправды в социальной жизни, русские розенкрейцеры были убеждены, что бороться с ними следует главным образом путем религиозно-нравственного преобразования каждого отдельного человека.

Одним из самых известных деятелей русского масонства XVIII — начала XIX в. был выдающийся книгоиздатель, журналист, просветитель и педагог *Николай Иванович Новиков* (1744—1818). Он был выходцем из небогатой дворянской семьи, в чине унтер-офицера участвовал в дворцовом перевороте, приведшем к власти Екатерину II. Выйдя в отставку, он занялся изданием сатирических журналов «Трутенъ», «Пустомеля», «Живописец» (1769—1774), на страницах которых обличались общественные пороки: невежество, произвол чиновников, галломания. Объектом критики Новикова стало крепостное право и порожденные им многочисленные социальные пороки.

Влияние рационалистических идей Просвещения не только не привело Новикова в лагерь «вольтерьянцев», но, напротив, стимулировало его религиозно-нравственные искания. В 1775 г. он вступает в масонскую ложу «Астрея» и до конца дней своих остается убежденным «вольным каменщиком», одним из организаторов и подвижников масонского движения в России. Однако масонство Елагина, Рейхеля, шведская система не могли удовлетворить Новикова, так как «работы» в них проводились формально и лишь на уровне низших степеней посвящения. Жажда «света истины» и полноты в духовной реализации ее в конечном счете привела его к сближению с И. Г. Шварцем и розенкрейцерством — как ему казалось, наиболее глубоким и эзотерическим учением. В результате придворных интриг и недовольства Екатерины II деятельностью московских масонов в 1792 г. Новиков подвергся аресту с конфискацией значительной части имущества и книг. Его заключили в Шлиссельбургскую крепость. После смерти императрицы Новиков получил свободу, однако здоровье его было уже подорвано.

Мировоззрение Новикова в целом носит религиозно-антропоцентрический характер. Светские науки и «внешняя образован-

¹ Пушкин А. С. Собр. соч.: В 10 т. М., 1976. Т. 6. С. 190.

ность», чрезвычайно важные сами по себе, составляют, по его мнению, лишь фундамент или первый шаг к «истинному просвещению». Разумеется, их следует широко пропагандировать и применять на «пользу общую», побеждая невежество и порожденные им пороки. Вместе с тем, считает Новиков, ни каждая отдельная наука, ни сумма научных знаний не в силах решить главную, смысложизненную проблему человеческого бытия. Здесь мысль Новикова следует в русле, указанном Б. Паскалем, труды которого он изучал, печатал и пропагандировал. Религия, философия, искусство, науки должны заключать в себе нравственно-практический смысл, служить делу познания и улучшения человеческой природы.

Знания для Новикова — это реальный инструмент нравственного перерождения человека, которое возможно лишь в рамках масонских «работ», под руководством опытных «мастеров» в восходящем движении от низшей степени посвящения к высшим. Именно в этом контексте самосознание человека как совершеннейшей твари есть, по Новикову, кратчайший путь к богопознанию. Законы природы, открытые человеком, произведения искусств и ремесел, с одной стороны, свидетельствуют о духовно-нравственной природе человека, с другой — качественно изменяют ее. А это невозможно без веры в Бога, бессмертие души, без помощи свыше. В деле нравственного возрождения человека многое также зависит, по Новикову, от разумного направления его свободной воли и «общественных установлений». Политический деспотизм, как и быстрая «перемена в управлении», т. е. революции и войны, приводят к упадку «наук и художеств», порождают невежество и разврат, а следовательно, с точки зрения мыслителя, служат препятствием в духовном самосовершенствовании. Новиков готов поддерживать только тот государственный порядок, который благоприятствует обретению человеком смысла своего существования. Этот порядок должен обеспечивать материальный достаток большинству членов общества, относительную свободу и политическую стабильность.

Начатое в конце правления Екатерины II преследование масонов, в результате которого больше всех пострадал за свои убеждения Новиков, обвиненный в организации тайного заговора и вовлечении в орден престолонаследника (будущего императора Павла I), прекратилось после ее смерти. Оживление их деятельности наступило в царствование Александра I, который в молодости сам был «вольным каменщиком».

Однако не без влияния ярого поборника ортодоксального православия архимандрита Фотия Александр I в 1822 г. запретил масонские ложи и тайные общества (под последними имелись в виду прежде всего политические организации декабристов). Масонство как идейное течение в русской мысли непосредственного влияния

на дальнейшее ее движение не оказало. И все же масоны отчасти предвосхитили развитие некоторых иррационалистических философских течений, религиозно-модернистских идей, распространившихся в XIX — начале XX в.

5. Г. С. Сковорода: жизнь и учение

Ревнитель истины, духовный богочтец,
И словом, и умом, и жизнью мудрец;
Любитель простоты и от сует свободы,
Без лести друг прямой, доволен всем всегда,
Достиг на верх наук, познавши дух природы,
Достойный для сердец пример, Сковорода.

Такими виршами почтил память своего старшего друга и учителя М. И. Ковалинский (Коваленский), завершая написанную в назидание потомкам «Жизнь Григория Сковороды» — наиболее полный и достоверный источник сведений об украинском мыслителе.

Оставшийся в народной памяти «старец», бессребреник, нищий и бездомный странник, «любитель священной Библии», Григорий Саввич Сковорода (1722—1794) был одним из образованнейших людей своего времени. Гонимый недоброжелателями и клеветниками, не желавший ни «ловчить», ни «прислуживаться», он всегда находил возможность реализовать свою «внутреннюю» свободу *вовне* и отстоять собственное достоинство перед сильными «мира сего» — «мира», ловившего его клейкими тенетами страстей и соблазнительных компромиссов. Поэт, песни которого еще долгое время после его смерти пели соотечественники; педагог, чьи ученики, друзья и знакомые собрали в 1803 г. большую часть средств для основания Харьковского университета; принципиальный космополит, «гражданин мира», любивший «мать Малороссию и тетку Украину»; мудрец и мистик, неустанно ведущий в сердце «духовную брань», взыскующий «града невидимого», «горнего Иерусалима», с мучительной остротой переживающий трагическую двойственность бытия:

Мир сей являет вид благолепный,
Но в нем таится червь неусыпный...
Горе тебе, мир! Смех вне являешь,
Внутри же душою тайно рыдаешь...

Образ Сковороды очень рано становится объектом мифологизации, что заметно уже в воспоминаниях Ковалинского. На протяжении XIX — к началу XX в. складывается один из самых известных сюжетов «мифа» о Сковороде: первый отечественный философ, зачинатель национальной философской традиции. Рассказывают, что В. С. Соловьев читал друзьям «Краткую повесть об Антихри-

сте», сидя под портретом своего «духовного предка» — Сковороды. «В лице Сковороды происходит *рождение философского разума в России*; и в этом первом же лепете звучат новые, незнакомые новой Европе ноты, объявляется определенная вражда рационализму, закладываются основы совершенно иного самоопределения философского разума», — писал, разрабатывая свою концепцию русской философии, В. Ф. Эрн¹. Многозначительным упоминанием украинского мудреца завершает свой роман «Петербург» Андрей Белый.

Сковороду называли харьковским Диогеном, «нашим» Пифагором и Ксенофаном, степным Ломоносовым и т. п. В советское время его выдавали за материалиста и атеиста. Некоторые представители украинской эмиграции писали о Сковороде как о создателе «украинской национальной идеи». Сейчас иные горячие головы сравнивают его с Кьеркегором, Хайдеггером, Поппером и даже с Буддой и Магометом. Впрочем, всегда находились и те, кто наотрез отказывался признавать в Сковороде философа, видя в нем лишь странствующего глашатая тривиальных моральных постулатов, полуретика, полусектанта.

Сам Сковорода, вне сомнения, осознавал себя философом, «Сократом на Руси», и для этого были некоторые основания. Он вел со своими учениками сократические «беседы дружеские», темой которых был человек и его воспитание в добродетели посредством самопознания, душевный покой и счастье как результат следования своей внутренней природе. Умело, с хорошим педагогическим тактом вводил он своих собеседников в мир многовековой европейской культуры, в которой чувствовал себя как дома. Как и Сократ, Сковорода принадлежал к тому немногочисленному ряду мыслителей, чья жизнь строго соответствовала их учению, слово не расходилось с делом (именно эта столь искомая последующими отечественными мыслителями *цельность* прежде всего привлекала почитателей Сковороды, в том числе и Л. Н. Толстого). Наконец, не будучи ни великим религиозным реформатором, ни мыслителем ранга, например, Канта, Сковорода был, однако, настоящим философом.

Сковорода-философ — периферийное явление европейского интеллектуального процесса XVIII в., и потому серьезный интерес к нему возрастал по мере того, как классическая «просветительская» парадигма философствования сама перемещалась на периферию. Украинский мыслитель восстановил и реализовал в своей жизни и учении одно из древнейших представлений о философии. Любовь к мудрости, софийному мастерству, философия — не сумма готовых знаний, которую остается лишь усвоить, но прежде всего *путь*, рискованный поиск, впервые выявляющий природу *человека*, преоб-

¹ Эрн В. Ф. Григорий Саввич Сковорода. Жизнь и учение. М., 1912. С. 333.

разующий сам режим его существования. Это аскетическое усилие как творческий акт созидания, «снимающий» безусловность мировой данности и позволяющий бытию явить, а человеку услышать голос логоса, смысла, истины. Усилие, пробуждающее самосознание, неустанная работа по поддержанию его бодрствования, интеллектуальное и нравственно-эмоционально-волевое «стояние на страже». Важно также, что философия, это «веселое ремесло и умное веселие», насквозь пронизана стихией игры, она и родилась в этой стихии, о чем не забывали даже перед казнью Сократ и Бозций. Напоминал об этом и Сковорода, завещав перед смертью написать на могильном камне свое знаменитое: «Мир ловил меня, но не поймал».

Г. С. Сковорода родился в с. Чернухи на Полтавщине, в семье малоземельного казака. В 1734—1753 гг. учился, с двумя перерывами, в Киево-Могилянской академии, где был сразу же отмечен как один из лучших студентов. Он слушал лекции таких знаменитых профессоров, как М. Козачинский, Г. Конисский, С. Тодорский, кроме того, неустанно занимался самообразованием. Два года провёл в российских столицах в качестве певчего придворной капеллы. Затем в составе миссии генерала Ф. С. Вишневого (поставка токайских вин к императорскому двору) он отправляется в Венгрию, а оттуда уже самостоятельно — в Польшу, Словакию, Австрию и, возможно, Германию и Северную Италию. Точный маршрут путешествия — а оно длилось до 1750 г. — неизвестен, но цель его Ковалинский называет вполне конкретно: Сковорода, «любопытствуя по охоте своей, старался знакомиться наипаче с людьми, ученостью и знаниями отлично славимыми тогда. Он говорил весьма исправно и с особливою чистотою латинским и немецким языком, довольно разумел эллинский, почему и способствовался сими доставить себе знакомство и приязнь ученых, а с ними новые познания, каковых не имел и не мог иметь в своем отечестве».

По возвращении Сковорода приглашен преподавать теорию поэтического искусства в коллегиум Переяславля (Хмельницкого), откуда, впрочем, был скоро изгнан за отказ привести свой курс в соответствие с установленными образцами. Он работал домашним учителем, отвергал неоднократно предлагаемый ему монашеский сан, с 1759 по 1769 г. с перерывами преподавал поэтику, древнегреческий язык и катехизис в Харьковском коллегиуме. Растет его известность как педагога, мыслителя и поэта, вызывая, однако, неоднозначное отношение со стороны некоторых представителей духовенства. С 1769 г. и до конца дней Сковорода вел жизнь *странствующего философа*, «старчика» (своеобразное «монашество в миру»). С палкой в руке, с торбой за плечами, в которой лежат нехитрые пожитки, Библия, рукописи, флейта, он скитается по дорогам Слобожанщины, находя временный приют у друзей и знакомых в

селах, хуторах, пасаках, дворянских усадьбах и монастырях. В этот период им написаны основные произведения. Умер Сковорода в с. Пан-Ивановка под Харьковом.

Сочинения Сковороды при его жизни не публиковались и распространялись в кругу его друзей и почитателей в рукописных копиях. Его перу принадлежат: трактат по христианской этике «Начальная дверь к христианскому добронравию», несколько философских диалогов («Наркисс», «Разговор пяти путников об истинном счастье в жизни», «Кольцо», «Алфавит, или Букварь мира», «Жена Лотова», «Брань архистратига Михаила со Сатаною», «Пря бесу со Варсавою», «Потоп Змиин» и др.), притчи, басни, разножанровая лирика, переводы греческих, латинских и новолатинских авторов, а также многочисленные, написанные превосходной латынью и книжным украинским языком письма.

Философские произведения Сковороды в значительной степени отличаются по форме от сочинений других отечественных философов XVII—XVIII вв., у которых доминировал предельно монологичный систематизаторский трактат, а диалог играл второстепенную роль. Диалогические жанровые формы в это время использовались в так называемой низовой литературе. Осознанный отказ Сковороды от авторитарно-систематизаторского стиля мышления сказался и в его выборе диалогической формы для своих сочинений. Философский диалог Сковороды — довольно сложное жанровое образование. С одной стороны, он генетически зависит от «сократического» диалога на всем протяжении его истории: от эвристических бесед Сократа до диалога катехизисного типа. С другой стороны, принципиально отказываясь от многих форм христианской обрядности, Сковорода вводит в структуру своего диалога различные элементы христианского храмового действия, которые придают ему характер «внехрамовой литургии». Литургия входит в философский и жанровый синтез диалога, поскольку постоянно присутствует в творческом мышлении философа. Множество цитат из Библии, что так характерно для Сковороды, попадают в его сочинения опосредствованно — через богослужебный канон и в контексте диалога начинают выполнять особую, связанную с литургией функцию. Сковорода строил свое учение герменевтически — методом интерпретации священного текста — и потому закономерно включал в состав «символического мира» и текст богослужения в единстве словесного, «жестового», музыкального, иконографического его аспектов. Логика Сковороды «синхронна» здесь внутренней логике святоотеческой традиции, которая от экзегетики Священного Писания приходит к так называемой мистагогии — толкованию богослужения как средства коллективного обожения (Кирилл Иерусалимский, Псевдо-Дионисий Ареопагит, Максим Исповедник и др.). Общая

экзегетическая установка мыслителя, связанная с истолкованием Священного Писания, образует и принципы его мистагогии. Понимание Сковородою таинств носит исключительно символический характер. Философский диалог Сковороды — это зачастую не просто размышление его персонажей, но «делание», соглашающее («симфония») сердца друг с другом и с Богом.

Было бы неправильным усматривать в Сковороде «философа без системы». Цельность его природы, его жизнь как опыт свободного построения своего бытия проявились и в цельности его мышления — мышления поэта и философа эпохи позднего барокко. Центральные моменты метафизики Сковороды и формы ее выражения (персоналистически истолкованный платонизм, доктрины «безначальной истины» и Софии-Премудрости Божией, библейская герменевтика, диалогические жанровые структуры) являют собой своеобразное «барочное» единство, основанное на оригинальном осмыслении идей, тем и образов предшествующих эпох европейской культуры. В учении Сковороды вполне отчетливо представлены следующие традиционные аспекты: теология — учение о сверхсущем Едином, Божестве в его эманации (переходе к низшим ступеням), неоплатоническая интерпретация христианской тринитарной доктрины в форме учения о «трех мирах», теодицея; онтология — платонизированное учение о «двух натурах» и «трех мирах» как парадигма диалектики сверхсущего, сущего и не-сущего; гносеология — обретение истины на пути «эротического» восхождения к «первоистоку» (архе), герменевтическая природа процесса познания ноуменального (глубинного) уровня вещей, самопознание, онтологическое понимание истины; антропология — «внутренний человек» как отрасль божественного Логоса, взаимоотражения микро- и макрокосма в связи с проблемой «теосиса» (обожения), человек как сущность, владеющая бытием-для-себя; этика — персоналистическое подражание «идею» человека, «неравное всем равенство», «сродность», самодостаточность, аскеза; эстетика — «прекрасное» — «идеи» вещей в умопостигаемом свете Единого, «безобразное» — небытие (меон), результат утраты «идеями» («эйдосами») своей самотождественности, творчество как созидательная работа над становлением вещей на пути приведения небытия к бытию.

Вся эта проблематика тесно связана с философской мыслью античности, средних веков, Ренессанса и барокко, представленной именами Платона, Плотина, Эпикура, Плутарха, Лукиана, Филона Александрийского, Климента Александрийского, Оригена, Псевдо-Дионисия Ареопагита, Максима Исповедника, Эразма Роттердамского, Мануила Козачинского, Димитрия Ростовского, Паисия Величковского и др.

Центральное место в философии Сковороды занимает учение о «трех мирах» (макрокосм — «мир обительный», вселенная; микро-

косм — социум и человек; мир символов) и «двух натурах». «Все три мира состоят из двух едино составляющих естеств, называемых *материя* и *форма*. Сии формы у Платона называются *идеи*, сиречь *видения, виды, образы*. Они суть первородные миры нерукотворенные, тайные веревки, преходящую сень, или материю, содержащие. 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. Но Божие естество, куда знамение своим ведет тварь, есть *форма*. Ибо и в сем мире есть *материя* и *форма*, сиречь *плоть* и *дух*, *сень* и *истина*, *смерть* и *жизнь*»¹. Обе «натуры» («видимая» — материя и «невидимая» — форма) вечны, и диалектика их взаимодействия проявляется в виде постоянного акта «творения из ничего» — бесконечного процесса становления вещей. В сиянии сверхсущего Блага предстают «идеи» как предвечные парадигмы вещей, первичные порождающие модели, причащаясь которым материя (небытие) обретает бытийный статус (так солнце, освещая дерево, является причиной появления его тени, которая «находится обезьяною, подражающею во всем своей госпоже натуре»).

Сверхсущее Единое, материя как «небытие», особый способ их взаимодействия и некоторые другие моменты свидетельствуют о платоническом характере понимания Сковородой бытия. Это тем более примечательно, что профессора Киево-Могилянской академии, как правило, отдавали предпочтение аристотелизму, и платоновское учение об «идеях» представало в их курсах объектом критики. Платон интерпретируется Сковородой в духе неоплатонизма, поскольку в средние века и значительно позднее на онтологию Платона смотрели сквозь призму неоплатонической триады «Единое — Ум — Душа», которая, в свою очередь, мыслилась зависимой от христианского учения о Троице. Сущее возникает путем развертывания сверхсущего Блага (Единого). Неоплатоническая лестница «Единое — числа — Ум — Душа — космос — материя» есть результат взаимодействия двух субстанциально неравноправных моментов, Единого и материи: с одной стороны, сущее является таковым в силу причастности к Единому, а с другой — материя оказывается общим принципом становления вещей, чистой потенцией бытия. Таким образом, ступеньки развертывания Единого зеркально отображают одна другую, вся лестница оказывается иерархией «зеркал», «образцов» и «образов», «пирамидой света и тьмы». На полюсах Единое есть зеркало как исполненный источник всего сущего, материя же есть зеркало как ирреальная грань, условие проявления Единого в ином. Эти метафоры-философемы, восходящие к со-

¹ Сковорода Г. С. Соч.: В 2 т. М., 1973. Т. 2. С. 151.

чинениям Платона, Плотина, гностиков, Псевдо-Дионисия Ареопагита, характерны для Сквороды. Называя «зеркалом» Бога, Скворода, подобно Николаю Кузанскому, имеет в виду, что только одно зеркало безупречно — сам Бог, которым все принимается как есть, ибо это зеркало ни для чего существующего не другое, а то самое, что есть во всем; потому и каждая ступенька бытия является, в свою очередь, «зеркалом» Бога. Типично платонической предстает у Сквороды также и метафора «зеркала» — небытия: «...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 исконности, или оригинале, будто ветви в зерне своем. Однако же телесный наш болван и сам есть единая только тень истинного человека. Сия тварь, будто обезьяна, образует лицевидным деянием невидимую и присносущую силу и божество того человека, которого все наши болваны суть как бы зеркаловидные тени, то являющиеся, то исчезающие при том, как истина господня стоит неподвижна вовеки, утвердившая адамантово свое лицо, вмещающее бесчисленный песок наших теней, простираемых из вездесущего и неисчерпаемого недра ее бесконечно»¹. Здесь «зеркало» как элемент конструирования философской модели бытия представляет проблематику отражения «идеи» в материи, когда первая утрачивает собственное совершенство и вследствие потери самотождественности распадается на «бесчисленный песок» подобий, отблесков. Существенно, что вся проблематика зеркального отображения имеет у Сквороды своеобразную экзистенциальную сверхзадачу, будучи переносима в плоскость диалектики «я — не-я». Мир (совокупность страстей) предстает во всех своих проявлениях в виде расставленных «венцом» зеркал, которые отображают самого мудреца, а точнее, творящуюся в нем самую борьбу между разумом и страстями. В сознании же неразумного человека такая модель зеркального отражения предстает как бы «опрокинутой»: здесь господствует обратная перспектива, своего рода зеркальная инверсия, когда, по слову Григория Нисского, греховный разум человека, вместо того чтобы отображать вечное, отображает в себе бесформенную материю.

Разработкой и детализацией учения о «двух натурах» и «трех мирах» стала у Сквороды укорененная в библейской, античной и раннехристианской почвах софиология. София-Премудрость Божия, имеющая у каждого народа свое имя, но единая для всего сущего, есть мать «доброты всякой» (т. е. добротности, ладности) и «стройности»: это принцип устройства, упорядоченности, размеренности и взаимосотнесенности частей целого. Она есть мысли и советы, промышление

¹ Скворода Г. С. Соч.: В 2 т. Т. 1. С. 301.

Божества о мире, сердце мира. София включает в себя начала, формы и виды творения, это «план» мироздания в целом и подробностях.

Принципиально в соотношении «невидимой» и «видимой» натур в макрокосме то, что макрокосм, устроенный согласно «мере, числу и весу» и управляемый «промыслом общим», совершенен. Свойственного гностицизму отрицания природы у Сковороды не найти. «О всем зрелым разумом рассуждайте, не слушая шепотника диявола, и уразумеете, что вся экономия Божия во всей Вселенной исправна, добра и всем нам всеполезна есть»¹. Привычное в XVII—XVIII вв. уподобление мира часам и машине у Сковороды уравнивается другим сравнением: мир — это вертоград Божий, насажденный и взращенный Премудростью, яблоневый сад, где философ ведет беседы со своими взыскующими истины друзьями. Великолепие живого космоса, пронизанного творческими мыслями (логосами), есть *иное* Бога, точнее, его Премудрости, космос «софиен», и София «космична».

В мире символов между двумя натурами ощутимо уже некоторое несоответствие. Форма творящая и форма сотворенная рассогласованны. Во-первых, это естественное противостояние чувственной знаковой стороны символа и его смысловой полноты. Во-вторых, это видимое противоречие разнородного состава самого мира символического и предполагаемого сущностного единства. Это несоответствие и рассогласование преодолевается в акте медитации философом, богословом, «мистагогом», открывающим в священном тексте Премудрость божественного замысла.

В сфере микрокосма расчлененность духовной жизни человека, обилие ремесел, искусств, наук и т. д. находит в Софии принцип сопряжения и взаимосоотнесенности. Это учение о многообразной, многовидной Премудрости, опирающееся на новозаветные тексты и развиваемое раннехристианскими авторами, становится для Сковороды основой его знаменитой концепции *сродного* (т. е. софийного) труда. В Софии заключены и «модели», идеальные «образцы» государства, города, семьи.

Социальная динамика, движение человека по общественной лестнице к вожделенному «центру» становится у Сковороды знаком негативного, неистинного существования. Позитивным является движение внутрь, осуществление индивидом сродности, божественного о себе замысла, «внутреннего человека». Это происходит путем самопознания и осуществляется в форме какой-либо общественно значимой деятельности, в мастерстве. Совокупность сродностей как умопостигаемых предвечных личностей, «внутреннее человечество», есть София, «невидимая натура» микрокосма.

¹ Сковорода Г. С. Соч.: В 2 т. Т. 1. С. 334.

Однако именно в микрокосме разрыв между двумя «натурами» достигает катастрофического размера. И чтобы прояснить причину этого разрыва, Сковорода конкретизирует свою софиологию посредством модели «мир — театр», тем самым открывая в ней неожиданную грань. Макрокосм теперь может быть описан как «все-ленский чудотворный театр», а София становится сценарием этого космического действия. В мире символов София будет сценарием, лежащим в основе символического (аллегорического) представления Священного Писания. В сфере же микрокосма Премудрость мыслится образцом общественного устройства, особым промыслом для человека, его ролью в «божественной комедии». «Театральная софиология» Сковороды, опирающаяся на излюбленное в античности представление о мире как театре, общераспространенное в культуре барокко, но отвергаемое раннехристианскими мыслителями, есть попытка решения проблемы зла, т. е. вариант теодицеи. Зло у Сковороды — это беспорядок, не-строение, не-должное расположение благих самих по себе элементов мира, «те ж от Бога созданные благие вещи, приведенные кем-то в беспорядок»¹, это отказ человека от своей (внутренней) сродности-роли, предусмотренной божественным сценарием, и игра чужой роли, превращение мира в низменный маскарад, театр суеты и амбициозного лицедейства. Истоки зла — в своеволии человека, своевластии-самозванстве, отвергающих божескую волю и стремящихся утвердить свой порядок вещей. Как беспорядок, так и восстановление порядка у Сковороды — постоянный процесс, происходящий помимо искупительной жертвы Христа, поскольку грехопадение первого человека не имеет в его учении существенного значения. Потому и София не имеет лика Христа; это скорее Бог-поэт, ритор, творящий из косного материала поэму мироздания и внутренне присущий своему творению. «Бог богатому подобен фонтану, наполняющему различные сосуды по их вместимости, — иллюстрирует Сковорода свою «театральную софиологию». — Над фонтаном надпись сия: «Неравное всем равенство». Так Премудрость многообразная оборачивается Софией многоликой.

По-видимому, сам Сковорода, с его обостренным чувством зла в мире, ощущал некоторую «легковесность» своей теодицеи, и это влечет за собой параллельное, так сказать, присутствие в его сознании и сочинениях радикального эсхатологизма, напряженное чаяние благодатного преображения в конце времен.

Философское творчество Сковороды чаще всего предстает в форме толкований к «символичному миру», важнейшая черта которого — его многосоставность, «синтетичность» (это не только Библия, но и античная мифология, восточнославянский фольклор,

¹ Сковорода Г. С. Соч.: В 2 т. Т. 2. С. 303.

размышления античных авторов). Сковорода последовательно проводит идею «безначальной истины»: «Частицы разбитого зеркала едино все лицо изображают. А разнообразная Премудрость Божия в различных в стовидных, тысячеличных ризах в царских и в сельских, в древних и нынешних, в богатых, в нищих и в самых подлых и смешных одеждах как крын в тернии, сама собою все украшая, является одна и та же»¹. Потребность на деле выявить это тождество приводит Сковороду, как в свое время Филона Александрийского, к аллегоризму в толковании библейских текстов. Персоналистическая интерпретация «мира символов» у Сковороды близка античной аллегорической интерпретации гомеровского эпоса. При этом, размышляя над античным идеалом философа, образами ветхозаветных пророков, личностью Христа, Сковорода склонен рассматривать их как исторические проявления «совершенного человека».

Наиболее важным в облике «совершенного человека» Сковорода называет самодостаточность (автаркию), которая достигается путем «богоподражания» в духе идей Сократа, Демокрита, киников, стоиков, эпикурейцев, неоплатоников. У Сковороды эта модель приобретает следующий вид: «схале» — досуг и одновременно обучение, работа над собой, принципиально свободное философствование, противопоставленное любой общественно регламентируемой деятельности. Она предполагает также эвдемонизм, понимание счастья как душевного покоя вследствие свободы от страданий. Мудрый человек схож с гомеровскими олимпийцами с их неугасимым смехом, бесстрастностью и блаженной полнотой. Кроме того, мудрец является гностиком, реализующим себя в практике самопознания (способ постижения Абсолюта), размышлении над священным текстом, исполнении заповедей и педагогической роли воспитания людей в добродетели. Идеальный гностик — смеющийся Христос (в понимании которого Сковородою существенно ослаблена его спасительная миссия).

«Верховнейшею наукою» Сковорода признает богословие, рассматриваемое как наука о самопознании и достижении человеком счастья (такая интерпретация характерна для украинской метафизики того времени — например у Касияна Саковича, Антония Радивилловского, Димитрия Ростовского и др.). Однако самопознание у Сковороды существенно отличается от практики покаянного «истязания совести»: Сковорода превращает в самопознание платоновское познание эйдосов вещей. Таким образом, философская Любовь («вечный союз между Богом и человеком»), т. е. сила, причащающая «внешнего», эмпирического человека к его вечной идее, предстает своеобразной переработкой платоновского учения об

¹ Сковорода Г. С. Соч.: В 2 т. Т. 2. С. 61.

Эросе в духе библейской антропологии. «Метафизические свойства платоновской идеи — вечность, божественность, ноуменальность, красоту и благость — Сковорода переносит на неповторимую *личность* человека, взятую в ее умопостигаемой глубине, и платоническое явление Эроса и философской влюбленности становится для него прежде всего *внутренним* фактом духовной жизни»¹. Поэтому этика Сковороды не носит нормативного, «безличного» характера, она «автономна», индивидуальна и конкретна. Предмет любви и влечения, к которому стремится душа мудреца, не вне его, как у Платона, а внутри. Так достигается у Сковороды единение платоновского Эроса с христианской сострадательной любовью (агапе) в феномене «мудрого нарциссизма».

В самопознании человек открывает, что его сущность не исчерпывается одной интеллектуалистичной стороной. Существо человека в его сердце, в его воле. Отсюда достаточно критическое отношение Сковороды к отвлеченному, уводящему от самопознания и изменения своего бытийного статуса знанию. «...Мы в посторонних околичностях чересчур любопытны, рачительны и проницательны: измерили море, землю, воздух и небеса и обеспокоили брюхо земное ради металлов, размежевали планеты, доискались в Луне гор, рек и городов, нашли закомплетных миров неисчетное множество, строим непонятные машины, засыпаем бездны, возвращаем и привлекаем стремления водные, что денно новые опыты и дикие изобретения. Боже мой, чего не умеем, чего мы не можем! Но то горе, что при всем том кажется, что чего-то великого недостает»². Оторванная от жизни духа наука не имеет смысла. Человек познает не для того, чтобы отвлеченно знать, а для того, чтобы *истинно быть*, возрастая в *истине*, изменять привычные параметры своего существования в направлении ее божественной *полноты*.

Сковорода не имел серьезно философствующих учеников и не создал школы. Однако многие из его идей и образов — прямо или опосредствованно — получили разработку в сочинениях позднейших отечественных мыслителей и писателей (П. Д. Юркевич, Н. В. Гоголь, А. Белый, В. Ф. Эрн, П. А. Флоренский и др.).

6. Становление университетской философии. Обоснование рационального знания

Во второй половине XVIII в. наряду с религиозной духовно-академической философией активно формируется светская профессиональная философия, ориентированная по преимуществу на

¹ Эрн В. Григорий Саввич Сковорода. Жизнь и учение. С. 253.

² Сковорода Г. С. Соч.: В 2 т. Т. 1. С. 326—327.

науку и общественную практику. По словам В. В. Зеньковского, «XVIII век в России окончательно отвоевал для философии ее особое место, окончательно закрепил ее секулярный характер».

Интенсификация хозяйственной, политической и духовной жизни, ослабление роли церкви, политика просвещенного абсолютизма Екатерины II, породившая надежды на реформирование крепостнической системы («уложенные комиссии») и широко открывшая двери для западного культурного влияния, бурное развитие естествознания и других наук как в Европе, так и в России, открытие светских учебных заведений — вот те основные факторы, которые обусловили появление философии, ориентированной на научное знание.

Идейным и организационным центром формирования такой философии стал открытый в 1755 г. Московский университет, первоначально включавший в себя три факультета: философский, юридический и медицинский. Представленная в Московском университете философия, ее основные идеи и принципы, развиваемые не только его преподавателями и выпускниками (Д. С. Аничков, А. А. Барсов, С. Е. Десницкий, А. М. Брянцев, И. А. Третьяков, Н. Н. Поповский и др.), но также мыслителями, прямо с ним не связанными (например, Я. П. Козельский, П. С. Батулин), стали влиятельными ориентирами для философских исканий.

Мировоззренческой основой взглядов названных мыслителей, как правило, был деизм (признание Бога лишь творцом мира, не вмешивающимся в его дальнейшее развитие). Он представлял собой своеобразную форму свободомыслия, позволившую, не отказываясь от веры в Бога, развивать независимо от религии философские идеи. Тесная связь философии с естественными науками определила ее два основных метода — сенсуализм и рационализм (с преимущественным использованием первого). Сама же философия виделась как обобщенное знание о реальном мире, как рационалистически обработанные данные других наук. Среди основных тем, стоявших в центре внимания указанных мыслителей, были натурфилософия, теория познания, социально-философские вопросы, рассматриваемые в духе Ньютоновой механики.

Университетская философия данного периода была в значительной степени заимствованной и эклектичной. Ее базу составляло учение Х. Вольфа и его последователей (Ф. Баумейстер, И. и Л. Годшеды, М. Мендельсон, И. Гердер), сочетавшее философское знание с религией. Другими важными источниками являлись взгляды представителей французской (Вольтер, Ш. Л. Монтескье, Ж. Ж. Руссо, К. А. Гельвеций) и английской (Ф. Бэкон, Д. Юм, Дж. Локк, Т. Гоббс) философской мысли, стимулировавшие у русских философов интерес к гносеологическим проблемам, а также к во-

просам этики, права и государства. Русские философы университетской школы, плодотворно и критично усваивая результаты европейской философской культуры, пропагандируя ценность научного знания, внесли существенный вклад в становление отечественной философии.

Первым профессором философии Московского университета был *Николай Никитич Поповский* (ок. 1730—1760). Он родился в семье священника, обучался в Славяно-греко-латинской академии и в университете при Академии наук в Петербурге. В 1753 г. получил звание магистра. После открытия Московского университета по представлению М. В. Ломоносова был назначен профессором элоквиенции (красноречия) и философии, а также стал ректором университетской гимназии.

Философские воззрения Поповского сосредоточены в основном в его «Речах»: «Речь о содержании, важности и круге философии» (1755) и «Речь, говоренная в начатии философических лекций при Московском университете гимназии ректором Николаем Поповским» (1755). Он видел в философии самостоятельную, обособившуюся от богословия сферу знания, имеющую специфические свойства. Философия — это умозрительный мир, «где самые сокровеннейшие от простого понятия вещи в ясном виде показываются»: космос, природа, социальное устройство. Одна из сущностных ее черт — стремление постигать предельные основания вещей. Именно поэтому философия выступает универсальным методом познания и является основой всех наук. («От нее зависят все познания: она мать всех наук и художеств».)

Хотя Поповский считал философию самостоятельной наукой, имеющей собственный предмет познания, богословие, с его точки зрения, в иерархической системе наук стояло выше философии. Поповский традиционно выделяет как неотъемлемую часть философской науки естественное богословие, т. е. философию, исследующую религиозную ступень на пути восхождения от атеизма к вере. Она должна, «не ссылаясь на божественное писание и на свидетельство святых отцов», исходя из естественного человеческого разума, доказать существование Творца. Показывая ее практическую ценность в деле религиозного воспитания, Поповский объективно выступал за признание философии как науки и учебной дисциплины, имеющей право на самостоятельное существование.

В духе своего времени Поповский (вслед за М. В. Ломоносовым) отстаивал право преподавания философии на русском языке. Он пытался доказать, что философия, пройдя стадии древнегреческой и древнеримской мысли, в дальнейшем развивается в условиях национального многообразия и поэтому должна формироваться на базе национального языка. Россияне, как он полагал, обладают

необходимым потенциалом для решения такой задачи, что проявляется, в частности, в «изобилии русского языка». «Нет такой мысли, — отмечал Поповский, — кою бы по-русски изъяснить было невозможно».

Ратуя за переход преподавания философии на русский язык, Поповский стремился к обновлению философского образования, к тому, чтобы философия из науки для избранных стала доступной широким слоям населения. Таким образом, проблема философии и философского образования выходит у Поповского на более общую тему о просвещении русского народа и перспективах превращения России в современную европейскую державу.

Другой профессор Московского университета, философ и публицист *Дмитрий Сергеевич Аничков* (1733—1788), также развивал традицию небогословского философствования. Он родился в семье подьячего Троице-Сергиевой лавры, учился в Троицкой духовной семинарии и Московском университете, по окончании которого получил звание магистра философии. Начав в 1762 г. свою университетскую карьеру (преподавал математику, логику и философию), Аничков получил звание ординарного профессора лишь в 1777 г. Задержка в присвоении ему ученого звания была вызвана отрицательной оценкой со стороны большинства профессоров и духовенства представленной им в 1769 г. диссертации «Рассуждение из натуральной богословии о начале и происшествии натурального богопочитания», в которой усматривались антиклерикальные и атеистические идеи. Аничков оставил после себя большое количество философских сочинений (многие неопубликованные его труды погибли при пожаре), учебники по математике, переводы научных текстов с латыни.

Первой крупной философской работой Аничкова была его диссертация, созданная под влиянием книги Ш. де Бросса «О культуре богов-фетишей, или Сравнение древней религии Египта с современной религией Нигритии» (1760) и посвященная анализу первобытных религий. Несмотря на то что внешней канвой сочинения является желание показать ложность языческой религии «варварских» (нехристианских) народов перед подлинным религиозным верованием — православием, Аничков открыто заявляет о необходимости дать естественно-научный, философский анализ данной проблемы, без опоры на богословие.

Аничков выделяет три основные причины возникновения языческой религии: страх, «привидение» (воображение), удивление. Как он полагает, страх искажает восприятие человеком внешнего мира, рождает в нем ложные представления о реальности. Много зла (в том числе суеверие, многобожие) возникает, по Аничкову, от воображения («привидения»), не соответствующего реальности. Возникнув однажды в сознании людей, оно в дальнейшем может

передаваться от поколения к поколению и настолько окрепнуть, что «ни строгость философии, ни твердость разума» не смогут его опровергнуть. Удивление также является, согласно Аничкову, одной из главных причин происхождения языческой веры. Объектом удивления может стать как человек, обладающий сверхъестественными способностями (например, Геркулес, Самсон, Магомет), так и необъяснимое явление природы.

В целом трактовка Аничковым религии представляет собой отход от православной мистической традиции, носит рационалистический характер. В частности, он утверждает, что нельзя верить тому, чего невозможно понять. Кроме того, Аничков указывает на антропоморфизм (перенесение свойств человека на божество) в происхождении религии, что, по его мнению, делает безуспешной попытку доказать совершенство Бога.

Основные философские интересы Аничкова лежали в области теории познания, что нашло свое отражение в таких работах, как «Слово о свойствах познания человеческого и о средствах, предохраняющих ум смертного от разных заблуждений» (1770), «Слово о разных способах, теснейший союз души с телом изъясняющих» (1783) и др.

Лейтмотивом его рассуждений относительно природы познания стала формула: *«Нет ничего такого в разуме, чего бы прежде не находилось в чувствах»*. Он отвергает положение Декарта о врожденных, доопытных идеях на том основании, что понятия людей о вещах не являются одинаковыми; это свидетельствует, по его мнению, о первичности чувств перед разумом. Реально существующие вещи классифицируются им на нераздельные (конкретные вещи, присутствующие или отсутствующие) и отвлеченные (абстрактные понятия конкретных вещей). Соответственно познание, имеющее дело с нераздельными вещами, называется нижней частью познания (основано на чувственном восприятии), а обращенное на отвлеченные вещи — верхней частью познания (операции разума с абстрактными понятиями).

Принципиально важным для Аничкова является вопрос о соотношении души и тела. Он выделяет три направления в философии, так или иначе рассматривающих этот вопрос: идеалисты (душу и все тела признают невещественными, идеальными), монисты (не выделяют отдельно душу и тело, полагая их растворенными в едином мире, который может быть либо вещественным, либо невещественным) и дуалисты (признают невещественной душу и вещественным тело). Аничков становится на сторону последнего, придерживаясь точки зрения, которая, как он считает, восходит к перипатетикам (представителям аристотелевской школы), полагающим, что душа с телом соединяются в силу естественных причин и оказывают взаи-

мовлияние друг на друга. Они составляют в человеке единое целое, сосуществуя на равноправных началах и уравнивая друг друга. С одной стороны, душа, имея свободу воли, не может реализовать ее, пока не находится в теле. С другой — тело в состоянии выполнять свои функции только при наличии в нем души. «Тело получает от души могущество», — говорит Аничков. Функциональная взаимосвязь души и тела доказывается, по его мнению, опытным путем: если, например, тело (мозг) оказывается поврежденным, то душа (разум, память) также деформируется, и наоборот.

Аничков подробно анализирует причины, препятствующие познанию истины. К внутренним причинам он относит предрассудки, неполноту первоначального знания, злоупотребление «отвлечением» (абстрагированием), страсти, к внешним — «худое» воспитание и непросвещенность народа. Ошибки в познании («заблуждения ума») Аничков делит на формальные (нарушение законов формальной логики) и материальные (отсутствие знаний о предмете), теоретические (в сфере мысли) и практические (в области поведения), обращая внимание на то, что вопросы гносеологии непосредственно связаны с общественной практикой (теоретические ошибки влекут за собой практические ошибки), и ими нельзя пренебрегать.

Профессором права в Московском университете был *Семен Ефимович Десницкий* (ок. 1740—1789). Выходец из «нежинских мещан», он учился в Троице-Сергиевой семинарии и Московском университете. В 1761—1767 гг. обучался в университете в Глазго (Шотландия), где защитил магистерскую и докторскую диссертации.

Десницкий по преимуществу занимался правом и его обоснованием, оставив большое наследие в этой области: «Слово о прямом и ближайшем способе к изучению юриспруденции» (1768), «Юридическое рассуждение о разных понятиях, какие имеют народы о собственности имения в различных состояниях общежития» (1781), «Представление об учреждении законодательной, судительной и наказательной власти в Российской империи...» (проект государственных преобразований, направленный им в 1768 г. в «Уложенную комиссию» на имя Екатерины II), переводы юридических трактатов и др.

Его сочинения представляли собой одну из первых попыток систематического небогословского изложения юридического знания, основанного на последних достижениях европейской философско-правовой мысли. Развита им историко-правовая теория, объективно направленная против господствовавших тогда концепций естественного права и общественного договора, выглядит относительно самостоятельной.

Он начинает цикл юридических дисциплин с нравоучительной философии — этики (западноевропейская правовая традиция, за-

родившаяся еще в античности), подчеркивая ее фундаментальный по отношению к праву характер. Основным предметом исследования этики, с его точки зрения, является тема справедливости, в рамках которой рассматриваются, во-первых, суть добродетели и, во-вторых, мотивы добродетельного поведения (самолюбие, нравственность, сопереживание).

Человеческую историю Десницкий склонен оценивать с естественно-научных позиций. Он солидарен с теми учеными, которые рассматривают реальный мир как определенную стадию развития циклически меняющейся материи от рождения различных ее форм до их старения и смерти (после чего материя переходит в другое состояние). Десницкий допускает, что человечество, являясь специфической формой материи, также развивается циклически. Однако, считает он, если такой восходяще-нисходящий процесс и свойствен человеческой истории, то его «весьма не скоро можно приметить и отличить в столь кратком веке». Поэтому он предпочитает анализировать историю человеческих обществ на отрезке, поддающемся эмпирическому установлению на основе археологических и историко-этнографических данных.

В этом контексте, согласно теории Десницкого, человечество в своем прогрессивном развитии проходит четыре стадии: 1) охоты и собирательства, 2) пастушества, 3) хлебопашества, 4) коммерческого состояния. Данная схема, по признанию самого Десницкого взятая им у римских историков (Тацит, Саллюстий), предполагает характеристику общественного развития в области производственных, половых, имущественных и властных отношений.

Стремясь к комплексному исследованию общества, Десницкий анализирует происхождение и взаимовлияние различных социальных институтов (семья, собственность, власть, право).

Основную теоретико-смысловую нагрузку в его рассуждениях несет институт собственности, поскольку, как он полагает, тип собственности определяет характер экономики на том или ином этапе социального развития. С его точки зрения, частная собственность экономически является наиболее эффективной. Она приводит к интенсификации хозяйственной жизни, к расцвету ремесел и торговли. Возникновение моногамной семьи также было связано с необходимостью наиболее эффективного использования собственности (при хлебопашеском состоянии, сменившем пастушеское, труд жен и детей «плоды приносит весьма обильные»). Появление частной собственности вызвало потребность в ее надежной и гарантированной охране — так появилось государство. И наконец, право возникает как результат урегулированности общественных отношений, как способ разрешения конфликтов по поводу собственности.

В сочинениях Десницкого обосновываются высокая ценность социальных норм (религиозных, моральных, правовых), их религиозно-этическая и практическая значимость. На соблюдении «общих правил», замечает он, основано «самое бытие общества человеческого». В уважительном отношении к социальным нормам Десницкий усматривает одно из существенных свойств человека, данное ему от природы и Бога. В этой связи он отмечает позитивную роль религий в поддержании социального порядка: религиозно окрашенный страх смерти заставляет человека соблюдать нормы при жизни, чтобы не понести наказания после своей кончины.

Предметом пристального внимания Десницкого была проблема происхождения власти в обществе. Он выделяет три причины появления властных отношений. Во-первых, это превосходство в физической силе, которое является решающим в условиях самой ранней и наиболее примитивной (господствует «полное невежество народа») социальной организации. На более высокой ступени, когда просвещение уже коснулось основной массы населения и знание играет существенную роль в социальном управлении, на первый план выдвигается преимущество в умственных способностях. И наконец, третьей причиной является превосходство в богатстве.

Десницкий выделяет такой важный, с его точки зрения, элемент властных отношений, как родительская власть. Последняя, как он полагает, активно влияет на формирование социальной иерархии и оказывается тесно связанной с осуществлением государственной власти. Так, в древних республиках (Древняя Греция, Древний Рим), для которых, по Десницкому, характерна слабая власть, неограниченная власть отца над детьми была эффективным дополнительным средством «восстановления спокойствия и тишины в народе».

В своем проекте государственных преобразований Десницкий попытался приспособить принцип разделения властей (как он был представлен у Локка и Монтескье) к «нынешнему российскому монархическому состоянию». В целом проект направлен на формирование представительных органов государственной власти в рамках абсолютной монархии, стройной и независимой судебной системы, демократизацию судопроизводства, организацию городского самоуправления, что придавало ему своеобразный либеральный оттенок.

Андрей Михайлович Брянцев (1749—1821), ученик Аничкова и Десницкого, также был в числе профессоров Московского университета. Он родился в семье бедного священнослужителя, сначала обучался в Вологодской семинарии, затем в Славяно-греко-латинской академии. Отказавшись от монашеского сана, Брянцев продолжил свое образование в Московском университете. После смерти Аничкова занял место экстраординарного профессора, а в 1795 г. стал ординарным профессором логики и метафизики.

Философия Брянцева, во многом повторяющая положения Вольфа, Лейбница и отчасти Канта (через работы его последователя Ф. Снелля), отражена в таких его сочинениях, как «Слово о связи вещей во вселенной...» (1790) и «Слово о всеобщих и главных законах природы...» (1799). Он занимался также переводами философских и филологических текстов.

Одной из основных в творчестве Брянцева была тема натурфилософии, деистически истолкованной. Он определяет мироздание как механически устроенную систему бесчисленных взаимосвязанных тел «различной величины и твердости». Каждый предмет представляет собой, по его мнению, лишь отдельное звено бесконечно развивающейся в пространстве и времени причинно-следственной цепи явлений. Понимаемая таким образом Вселенная не содержит «пустот» или предметов, не связанных с другими предметами и мирозданием в целом.

Придерживаясь идеи о согласованной взаимной соподчиненности «трех владычеств природ» (неорганического, растительного и животного миров), Брянцев и в человеческом мире усматривает всеобщую связь и гармонию. Гармоническое согласие проявляется, в частности, во взаимоотношении души и тела. С одной стороны, чувства, приводя в движение мозг, становятся непосредственной причиной возникновения мыслей, а с другой — идеи и вдохновение обуславливают человеческое поведение. В развитии каждого конкретного человека последующий этап непосредственно зависит от предыдущего: «От младенчества зависит детство, сие приемлется отрочеством, после сего наступает юношество и мужество». Помимо этого, связь человека с другими людьми и зависимость от них вытекает из чувства симпатии — способности сопереживать, эмоционально откликаться на человеческое поведение.

Развивая учение о познании, он различает связь вещественную (связь реальных тел в природе) и идеальную (связь понятий в сознании человека). При этом рассматривает, по сути, второе как отражение первого. Познание, т. е. уяснение смысла одного понятия через другое, становится возможным именно потому, считает Брянцев, что существует взаимозависимость между вещами. В противном случае оно было бы недостижимо.

Важной составной частью философии Брянцева являются его воззрения на отношение Бога и мироздания, носящие деистический характер. Брянцев признает, что премудрость Божия вносит смысл в мироздание, определяет его строение, законы и представляет собой конечную причину Вселенной. Однако Бог, создав мир, в дальнейшем не принимает в нем непосредственного участия, в силу чего мироздание начинает развиваться по своим природным, естественным законам.

Брянцев попытался сформулировать основные законы природы (вещественной и духовной), которые тем не менее он считает гипотетическими. Согласно закону непрерывности (открыт Лейбницем), все в природе развивается постепенно, эволюционно, без резких скачков. Закон бережливости (использовался в системе Фурье) предполагает, что все явления природы, многие из которых, на человеческий взгляд, расточительны и нелепы, абсолютно целесообразны и имеют свое оправдание. В законе всеобщего сохранения (среди его открывателей Брянцев называет Декарта, Бильфингера и Мендельсона) проявляется неуничтожимость материи, ее бесконечный переход в различные формы. Закон вознаграждения основан на взаимной компенсации действующих в природе сил (если в одном месте природы убывает, то в другом — прибывает).

Останавливается Брянцев и на проблеме соотношения детерминизма (причинной обусловленности и взаимосвязи) и свободы воли. Он отвергает такое понимание судьбы, при котором отсутствует возможность изменять обстоятельства по своему усмотрению. Человек, с его точки зрения, не предмет «игры посторонних сил, но свободно действующее существо». Позиция Брянцева представляет собой своеобразный синтез идей стоиков и христианства: человеческая судьба есть результат соединения свободы воли, законов мироздания и божественного промысла. В этой связи чудо, исходящее от Бога, он рассматривает как восстановление естественного порядка вещей, нарушенного злой волей человека.

Одним из крупнейших философов второй половины XVIII в. был *Яков Павлович Козельский* (ок. 1728 — ок. 1794), выходец из украинских помещиков. Получив образование в Киевской духовной семинарии и гимназии при Академии наук в Петербурге, он впоследствии в основном находился на военной службе (в том числе принимал участие в работе «Уложенной комиссии»). В 60-е гг. он преподавал математику и механику в Артиллерийском и инженерном шляхетском кадетском корпусе.

Будучи высокообразованным ученым, Козельский оставил после себя значительное творческое наследие: труды по философии, математике, механике, переводы (по большей части исторических сочинений), аналитические записки в «Уложенную комиссию». Наибольший интерес представляют такие его работы, как «Философические предложения» (1768; одна из первых попыток в России систематического, в стиле трактатов западных мыслителей, изложения философского знания) и «Рассуждения двух индейцев Калана и Ибрагима о человеческом познании» (1788; здесь в диалектической форме рассматриваются основные проблемы науки того времени).

Являясь апологетом научного знания и сторонником просвещения народа («непросвещенный народ — легкая добыча для других

народов»), Козельский отмечает двойственность прогресса в науке: в зависимости от ее употребления она «может быть полезна и не полезна». Он обращает внимание на необходимость рассматривать науку в системе других социальных ценностей, дает ориентиры ее использования (вера в Бога, служение власти, любовь к ближнему). Поскольку предметы науки — природа и человек — «трудны и пространны», полное познание, по его мнению, недостижимо. Козельский высказывается также за практическую направленность наук. В этой связи он критикует некоторые разделы математики, недостаточно связанные, на его взгляд, с практикой. Он полагает также, что излишняя дифференциация наук, их уход в профессиональные тонкости и детали делает их малопригодными в жизни.

Смысл наук, их цель и основы открываются, по Козельскому, в философии — наиболее общем, объединенном знании. Философия познает «причины истин», основы «вещей и дел человеческих». Содержащая в себе начала других наук и правила достижения благополучия, она соответственно делится на теоретическую (логика, метафизика) и практическую (юриспруденция, политика) философию. Ее предметом не могут быть «свойства и дела Божии», поскольку, как он полагает, премудрость Бога «умом непостижима». Козельский — сторонник упрощения понятийного аппарата философии, введения четких и ясных определений, устранения малозначимых, не требующих философского анализа деталей.

Логика Козельского, определяемая им как «наука ума», содержит в себе положения аристотелевской формальной логики и общую теорию познания. Пытаясь найти компромисс между чувством и разумом, эмпиризмом и рационализмом, он приходит к выводу о том, что истина познается как через опыт, так и посредством «умствования» (абстрактных умозаключений)¹.

Метафизика, по Козельскому, есть наука об общих понятиях и состоит из онтологии и психологии. Основной предмет онтологии — вещь (т. е. то, что «есть возможное», что существует или в принципе может быть) и ее свойства. Сущность вещи кроется в ее уникальности, необходимости, важности и относительной самодостаточности. Вещи становятся таковыми после акта творения и проявляются в их бытии, т. е. в таком состоянии, когда они становятся зависимыми друг от друга. В природе и человеческом мире ничего не происходит без причин, скачкообразно, все развивается эволюционно.

Таким образом, Козельский предстает типичным сторонником механистической картины мира. В своей психологии, под которой понимается наука о душе, Козельский в целом повторяет положения

¹ См.: Избр. произв. русских мыслителей второй половины XVIII века.: В 2 т. М., 1952. Т. 1. С. 442.

философии Гельвеция. Примечательно, что, разделяя дух (душу) на конечный (человеческая душа) и бесконечный (Бог), предметом его анализа становится исключительно первый. Говоря о соотношении души и тела, он, с одной стороны, полагает, что душа и тело оказывают друг на друга взаимовлияние, но с другой — получение полного и доказательного знания об этом ему представляется невозможным. Поэтому Козельский «не вступает в рассуждение о сем» и «дивится тому, что другие авторы, и не разумея, писали о сей материи»¹.

Наиболее разработанными частями философии Козельского являются юриспруденция и политика, проникнутые идеями естественного права и общественного договора. Хотя его политико-правовая теория и не имеет оригинального характера, тем не менее по уровню систематизации и согласованности материала, по зрелости высказываемых идей она внесла заметный вклад в развитие отечественной философии права.

Исходя из логики рассуждений Козельского, право есть совокупность морально-правовых норм (поэтому он отождествляет право и справедливость), лежащих в основе добродетельного или нейтрального социального поведения. Право у него непосредственным образом связано с добром: право есть то, что вытекает из добра и направлено на его достижение. Следовательно, человек может иметь столько прав, сколько имеет «добрых и праведных намерений». Источником права, по Козельскому, является Бог, для которого оно служит одним из средств социальной организации. Он выделяет четыре основных вида права, иерархически взаимосвязанные: божественное (направлено на благополучие тварного мира, неизменно, содержится в десяти заповедях Моисея), естественное (присуще человеку в силу его природы: есть, пить, беречь и защищать себя), всемирное (регулирует взаимоотношения между народами) и гражданское (регулирует социальные отношения внутри страны).

В полном соответствии с теорией естественного права Козельский различает право и закон (норма права, возведенная государством в ранг обязательной и им гарантированная). Нарушение законов с неотвратимостью должно влечь за собой наказание, иначе, по его мнению, добродетель в обществе никогда не восторжествует.

Политику (науку о средствах достижения добродетели) Козельский разделяет на две части: политику частных (излагаются этические нормы человеческого поведения) и должностных лиц (освещаются вопросы осуществления государственной власти). Он стремится показать, во-первых, зависимость политики от этики и,

¹ См.: Избр. произв. русских мыслителей второй половины XVIII века.: В 2 т. М., 1952. Т. 1. С. 465.

во-вторых, связь поведения отдельного человека с функционированием государства в целом.

Козельский — последовательный сторонник теории договорного происхождения государства. Он убежден в том, что «гражданская» (государственная) организация общества, к которой человечество переходит из естественного состояния, несет с собой огромную пользу. Теряя свою естественную свободу и право силы, учреждая государство, люди заключают общественный договор и приобретают в нем гарантированную свободу, защищенную законом собственность и основанное на договоре равенство. Козельский оценивает государство как великое благо, выводящее человека из животного состояния и делающее его нравственным существом. Разделяя идеи просвещенного абсолютизма, Козельский стремился внести правовое начало в государственную и общественную жизнь. В частности, он предлагал регламентировать отношения помещиков с крепостными крестьянами, сделать их труд более заинтересованным и эффективным.

Видным представителем философии, основанной на рациональном знании, являлся также *Пафнутий Сергеевич Батури* (1740—1803), который был писателем и переводчиком. Длительное время он служил в армии. Из его автобиографических «Записок» следует, что разносторонние знания он получил в основном в результате самообразования (в том числе путешествуя в 60-е гг. по Европе).

Воззрения Батурина нашли свое отражение в его философском сочинении «Исследование книги о заблуждениях и истине» (1790), посвященном критике трактата Л. К. Сен-Мартена (одного из идеологов масонства) «О заблуждениях и истине» (вышел в русском переводе в 1785 г.). Несмотря на то что проведенный Батуриным анализ представляется часто поверхностным, его философские рассуждения, взятые вне контекста критической полемики, выглядят для того времени теоретически зрелыми.

Оценивая масонскую мистику Сен-Мартена как шарлатанство, Батури выступает за создание философии, основанной на опытном знании и рациональных доказательствах. Будучи итогом синтетического объединения знания всех наук, философия тем не менее, в его представлении, не должна возвышаться над ними и претендовать на абсолютную истину. В этой связи Батури выдвигает требование «свободы разума и совести», призывает к терпимости по отношению к различным учениям. Подлинная философия, как он полагает, стремится привить людям «смирение, человеколюбие, снисхождение и все добродетели, могущие облегчить бремя земного их пребывания».

С этих позиций Батури резко критикует не только масонскую доктрину Сен-Мартена, но и эзотерические (тайные, известные

лишь посвященным) учения в целом. Он крайне негативно относится к мистикам, алхимикам и астрологам типа Парацельса или Сведенборга, отдавая явное предпочтение людям науки, сделавшим открытия в области мореплавания, земледелия, физики, химии, физиологии, математики, астрономии. Именно в их познавательной деятельности нуждается, по его мнению, человечество, а не в эзотерических откровениях, вносящих путаницу в сознание и тормозящих просвещение народов. Скрытыми мотивами появления эзотерических учений являются, считает он, тщеславие и честолюбие, желание возвысить себя в глазах других. Сокрытие подобными учениями истинного знания, которое может принести пользу человечеству, Батурин называет преступлением. В век просвещения, когда господствует научное знание, делает он вывод, различные тайные доктрины особенно ярко выглядят лживыми, порочными и вредными.

Довольно типичными для своей эпохи являются натурфилософские воззрения Батурина. Подобно Поповскому, Аничкову или Козельскому, он придерживается механистической картины мира, в котором главенствует закон причинности. Все вещи и тела имеют свою причину, говорит Батурин, за исключением Бога, имеющего свойства самодостаточности и абсолютности. Применительно к природным явлениям Батурин отвергает положение Сен-Мартена о выведении вещественного из невещественного (идеального). Он придерживается идеи неуничтожимости материи: тела не исчезают бесследно, а лишь меняют форму своего существования. Так, животные, доказывает он, потребляя пищу, перерабатывают ее в кровь, мясо и т. п. Природу («натуру») Батурин определяет как «вещество вообще и бытие всех возможных существ телесных, их движение, сношение и действие одного над другим»¹, а составляющие природу тела есть состояние четырех стихий — воды, земли, воздуха и огня.

Отличаются определенным своеобразием политико-правовые взгляды Батурина, отдаленно напоминающие концепцию Аристотеля. Согласно Батурину, государство выросло из иерархического союза семей, а отцовская и родственная власть постепенно превратилась в государственную. Поскольку сообщества людей не могут существовать без законов, то уже внутри- и межсемейные властные отношения регулировались законами, исходящими от старших семей. В условиях постепенного увеличения населения и территории, им занимаемой, власть отца оказывалась недостаточной, что повлекло за собой утверждение политического механизма власти. Лишь государственно организованное общество, специально соз-

¹ Избр. произв. русских мыслителей второй половины XVIII века. Т. 2. С. 526.

данные органы управления и принуждения могли справиться с задачей поддержания порядка и соблюдения законов на всей территории.

Батурин был сторонником социального порядка, строгого повиновения властям и соблюдения законов. Он высоко оценивает наличие «премудрых и человеколюбивых» законов, которым отдает предпочтение перед религиозными нормами темных мистических учений. Цель наказания Батурин видит не в том, чтобы восстановить нарушенную преступлением гармонию мироздания (как полагали масоны), а в у страшении потенциальных преступников. В целом процветание общества и государства, утверждение законности и искоренение преступности Батурин связывает с просвещением и трудолюбием народа.

7. А. Н. Радищев: философия человека

Писатель и философ Александр Николаевич Радищев (1749—1802) является родоначальником социального радикализма в России. Его идеи были близки многим выдающимся деятелям русского освободительного движения, начиная с декабристов, В. Г. Белинского, А. И. Герцена и Н. П. Огарева.

А. Н. Радищев родился в Москве в дворянской семье. Получил домашнее образование под руководством преподавателей Московского университета, затем учился в Пажеском корпусе в Петербурге. В числе наиболее одаренных молодых людей он был направлен в Лейпцигский университет с целью изучения юриспруденции. Пребывание за границей (1766—1771) решающим образом сказалось на его взглядах. Он окунулся в атмосферу европейской просветительской мысли, насыщенную неслыханным в России вольнодумством, интеллектуальной смелостью, обилием философских течений.

На формирование его философских воззрений большое воздействие оказали труды Лейбница, а также К. А. Гельвеция, Ш. Бонне, Э. Платнера, Дж. Пристли, Ж. Робине, Дж. Локка и др. Он увлекался также сочинениями И. Гердера, Ж. Ж. Руссо, других просветителей XVIII в.

В лейпцигский период жизни Радищева произошли события, которые остро переживались им и повлияли на его мироощущение. Он был потрясен безвременной кончиной его ближайшего друга Ф. В. Ушакова. «Помышление о смерти» становится постоянным предметом его философских интересов. Разрешение извечного трагизма человеческого бытия он видит в поиске рациональных и опытных оснований возможного бессмертия.

По возвращении на родину Радищев служит в различных государственных учреждениях, занимается литературным творчеством.

В частности, он публикует перевод книги Г. Мабли «Размышление о греческой истории» с собственными примечаниями (1773), пишет оду «Вольность» (1783), «Житие Федора Васильевича Ушакова» (1789). Выход в свет его знаменитого публицистического трактата «Путешествие из Петербурга в Москву» (1790), содержавшего резкую критику самодержавия и крепостного права, вызвал гнев Екатерины II. Автор был объявлен бунтовщиком «хуже Пугачева», приговорен к смертной казни, замененной ссылкой в далекий Илимск. В Сибири Радищев написал свой главный философский труд — трактат «О человеке, о его смертности и бессмертии». После смерти Екатерины II Радищев возвращается из Сибири, а с воцарением Александра I принимает участие в составлении новых законов. Однако в силу ряда причин как политического, так и личного характера он переживает тяжелый душевный кризис и кончает жизнь самоубийством.

Философия Радищева настолько тесно связана с его учением о человеке, что ее точнее следует назвать антропосоциальной. Вытекающие из нее общественно-политические идеи сформировались в атмосфере культурно-идеологического движения Просвещения. В соответствии с духом времени Радищев верил во всемогущество человеческого разума, в его способность выявить первопричины социального зла и неправды, в частности бедственного положения российского крестьянства, морального разложения знати, указать реальные пути и средства преобразования общественной жизни. Сила убеждения, доказанная очевидность истины способны, считал он, преодолеть сословные предрассудки. Верой в такую возможность объясняется и публикация Радищевым «Путешествия из Петербурга в Москву» в обход цензуры, особенно рискованная на фоне революционных событий во Франции, в период резкого поворота внутренней политики Екатерины II.

Под влиянием идей западноевропейского Просвещения Радищев полагал, что в основе всякого общественного объединения вне зависимости от конкретных социальных условий, правовой системы и государства лежит как некий исходный элемент и вместе с тем универсальный критерий естественная природа человека. Из нее вытекает совокупность прав, ценностей, которые, будучи выражением сущностных характеристик человека, должны в максимальной степени быть реализованы в общественной жизни. Это право на личную безопасность, свободу, труд, равенство, собственность, семью и т. п. «Человек рождается в мир равен во всем другому. Все одинаковые имеем члены, все имеем разум и волю», — пишет Радищев¹. Придерживаясь договорной теории государства, он полагал,

¹ Радищев А. Н. Полн. собр. соч. М.; Л., 1938. Т. 1. С. 278.

что изначальная полнота прав и свобод, данная природой человеку, не может сохраняться вечно. Будучи существом общественным и стремясь к «гарантированным выгодам», человек вступает в общение с себе подобными. При этом он вынужден жертвовать частью своей свободы, но оставляет за собой право не подлежать полному контролю со стороны общества или государства. Пока не предана забвению высшая цель договорного ограничения прав — «достижение общественного блаженства», до тех пор социальный мир есть продолжение и развитие мира природного. Если же общественный договор не выполняется, законы или практика их применения «утесняют» естественные права, то это не только преступление против общего блага, но и против законов самой природы. Отсюда Радищев выводит основания решительных перемен экономической и политической жизни российского общества, изменения его законодательства и государственного устройства. В случае, если реформы сверху не будут проведены, вступает в силу «право мщенное природы», оправдывающее революционное насилие во имя торжества естественных человеческих прав.

При всем радикализме своих политических воззрений Радищев не отвергал реформаторских путей социального обновления, он трезво оценивал кровавые бури, которыми сопровождалось крушение монархий в Англии и Франции XVII—XVIII вв. Революцию он считал трагедией: дворяне — эти «звери алчные, пиявицы ненасытные» — могут спровоцировать восстание «земледельцев». И хотя революция с нравственной точки зрения есть возмездие поработителям, хотя она являет собой социальную закономерность, Радищев отчетливо видел в ней черты выступающего на поверхность общественной жизни хаоса, «пагубу зверства», «смерть и поджигание». Революции, по его мнению, следует избегать хотя бы потому, что порожденная ею ничем не ограниченная «вольность» чревата новыми формами рабства. Революционно-эсхатологические картины, которые рисует Радищев на страницах своего «Путешествия...», были призваны главным образом подтолкнуть верхушку дворянства во главе с Екатериной II к началу деятельности по коренному изменению общественной жизни в России. Так, в главе «Хотиллов» он предлагает путем постепенного изменения законодательства восстановить земледельца «во звании гражданина», наделить его собственностью, и прежде всего землей, сделать равным с другими сословиями перед законом. Радищев осуждает крепостное право, приравнивающее основную массу российского народа — крестьянство — к «тяглому скоту», сама тяжесть порабощения которого — залог неизбежного в будущем социального взрыва. Движению общества к свободе и равенству мешает также «самодержавство», которое он определял как «наипротивнейшее человеческому естеству состояние». Лучшей

формой государственного устройства Радищев считал республику, в которой реализуются суверенитет народа и его гражданские права.

Социально-философские воззрения Радищева нашли также отражение в оде «Вольность», в которой он провозгласил себя «прорицателем свободы», борцом против деспотизма, видящего в народе «лишь подлу тварь». Одним «счастливым народам» вольность «случай даровал», другим приходится отстаивать ее силой оружия (здесь характерна ссылка на «вождя свободы» — Вашингтона), третьи, для которых «не приспе еще година» (к ним Радищев относит «Отечество мое драгое»), повинувшись духу времени, природному стремлению к вожделенной свободе, рано или поздно получают ее. Ее инициаторами станут пионеры вольности (к ним он относит и себя), «малые светила», рассеивающие «сгущенную мглу» и движимые гражданским долгом, идущие наперекор «гладу, зверству, язвам, лютому духу властей». Убежденность Радищева в торжестве свободы подкрепляется ссылками на могущество «духа разума». Предмет его «суть мы, а не я», т. е. идея свободы уподобляется универсальной истине науки (Радищев здесь приводит имена Галилея и Ньютона).

Стремление к свободе оказывается также своеобразным выражением пантеистических и деистических мотивов творчества Радищева, понимающего человека как часть природы. Свобода — такая же неотъемлемая часть человеческого естества, как и его принадлежность природе. В этом качестве она и есть не что иное, как «закон природы».

Свободолюбивые призывы Радищева впоследствии были высоко оценены А. И. Герценом, выпустившим со своим предисловием «Путешествие...» Радищева вместе с книгой М. М. Щербатова «О повреждении нравов в России». Представляя республиканские идеи Радищева как прямую противоположность монархическому взгляду на Россию Щербатова, Герцен заметил, что в отличие от последнего «Радищев смотрит вперед». «Радищев гораздо ближе к нам, чем к <нязь> Щербатов; разумеется, его идеалы были так же высоко на небе, как идеалы Щербатова — глубоко в могиле; но это наши мечты, мечты декабристов».

Философские взгляды Радищева несут на себе ряд признаков века Просвещения. К этому времени средневековая целостность духовной жизни, освященная религией, окончательно распадается на множество дифференцированных «наук, искусств и ремесел». В умах воцаряется идея энциклопедии и как способ построения свободного светского знания, и как эффективный познавательный принцип. Центральные произведения Радищева: «Путешествие...», «О человеке...» — по сути энциклопедичны. Статистика, физиология, история, экономика, ботаника, юриспруденция — все области знания интересны автору, все необходимы для полного исследо-

вания интересующего его предмета. Во-вторых, в этом энциклопедическом многообразии выделяются в качестве связки опытное естествознание и философия. Для Радищева, как и для большинства мыслителей того времени, науки о природе давали не только достоверные факты и плодотворные теоретические результаты, но и образцы мышления, по которым строилось философское познание. При этом Радищев, в отличие, например, от М. В. Ломоносова, ориентировался преимущественно на «естественную историю» (старое название биологии) и на те разделы химии, физики, медицины, в которых главным образом получили развитие идеи трансформизма, целостности, отдельные диалектические представления. Наконец, творчество Радищева приходится на второй этап европейского Просвещения — время его идеологического оформления, когда наряду с социально-политической и гуманистической проблематикой на первый план выступает вопрос о природе человека. В области философии это проявляется в тенденции наполнить традиционные категории метафизики практически значимым антропологическим содержанием.

Таким образом, в соответствии с духом времени проблема человека у Радищева становится центральной; в ее решении он опирался, по существу, на естественно-научное и философское знание.

Наиболее развернуто его философские взгляды выражены в трактате «О человеке, о его смертности и бессмертии». Это — одно из наиболее сложных для понимания и истолкования произведений русской мысли. Трактат впервые был опубликован в 1809 г. — через 7 лет после смерти автора — и, очевидно, не был окончательно подготовлен им для печати. Эрудиция Радищева, его обращение к широкому кругу философской, художественной и естественно-научной литературы отразились в тексте в виде обилия явных и скрытых цитат, ассоциаций, аллюзий, что весьма затрудняет выявление его собственной позиции. Наконец, произведение Радищева принципиально адогматично, порой наполнено личностным, эмоциональным пафосом и скорее приглашает к размышлению, чем содержит набор окончательных и безусловных истин. В целом трактат представляет собой оригинальный, во многом уникальный для русской интеллектуальной традиции понятийно и художественно оформленный диалог (с элементами полифонизма) между конкурирующими школами философской мысли того времени.

В нем в той или иной форме затрагиваются вопросы онтологии, гносеологии, этики, эстетики, социальной философии, проблемы сущности человека, соотношения физического и духовного, природы сознания и др. Все это многообразие философских тем концентрируется вокруг главной проблемы: бессмертна ли человеческая душа, и если да, то каковы формы ее посмертного существования?

Раскрывая всю сложность и гипотетичность («гадательность») решения этой проблемы, Радищев нередко избегает навязывать читателю свое мнение, чтобы дать ему возможность взвесить аргументы всех оппонировавших сторон. Не случайно и композиционно, и содержательно трактат обычно рассматривают как распадающийся на две части. В первой части (это первая и вторая книги) звучат голоса мыслителей преимущественно материалистической и деистической ориентации, доказываются естественное происхождение сознания, зависимость души от «органов телесных», воспроизводятся идеи сенсуалистов и утверждается тезис о неизбежной смерти души вместе с прекращением жизни тела. Во второй части (третья и четвертая книги) на фоне изложения аргументов философского идеализма и рационализма содержится обоснование общего вывода о бессмертии души. Стремясь избежать крайностей примитивного отождествления «мысленности» и «вещественности», а также противопоставления их как двух различных субстанций, Радищев избрал для себя «третий» и наиболее трудный путь синтеза самых плодотворных идей на почве реализма, опыта и здравого смысла.

Радищев явно стремится обосновать положение о несотворенности, вечности и многообразной творческой силе природы, которой присущи различные формы движения в пространстве и времени. Однако он то и дело колеблется, допускает деистические и пантеистические интерпретации, рассуждает о творческой силе Бога, о первотолчке («первый мах», «перводвиг»), сообщившем веществу постоянство движений и структурную организованность. Но поскольку опыт и здравый смысл заставляют исходить в наших практических и познавательных нуждах из живой и движущейся «вещественности», постольку спор между материализмом и деизмом не носит для Радищева принципиального характера и вообще вряд ли имеет смысл. «На что нам знать, что до сложения мира было, и можно ли нам знать, как то было?»¹

В мире, полагал он, нет изолированных объектов, но всегда есть некая их группа или система. «Кто вникал в деяния природы, тот знает, что... в сложениях, ею производимых, мы не находим... составляющую часть от другой, но всегда совокупность»². В связи с этим Радищев указывал на наивность и архаичность древнего учения о четырех стихиях как атомарных началах бытия. Земля, вода, воздух и огонь «суть сложности», а вовсе не кирпичики мироздания.

Целостные образования, согласно Радищеву, не простые агрегаты механически связанных частей, они представляют собой субординированные и координированные единства. Не всякое целое,

¹ Радищев А. Н. Полн. собр. соч. Т. 2. С. 81.

² Там же. С. 73.

подчеркивал он, может быть результатом элементарного соединения составляющих его частей, хотя многие его свойства имеют в них свое основание. Важнейшую роль играет способ связи частей, или «организация». «Одно из главных средств, — писал Радищев, — природою на сложение стихий и изменение их употребляемое, есть организация». Он склонен считать, что между неживой и живой природой, а также между ними и человеком существует не только универсальная связь и взаимодействие, но иногда явное, иногда скрытое генетическое единство. Возможность этого как раз обусловлена наличием механизма самопорождения в рамках организации неких новых, а иногда принципиально новых свойств и качеств.

Не прибегая к помощи трансцендентных (сверхъестественных) сил, Радищев пытается на протяжении многих страниц своего трактата показать «натуральное шествие природы» от низших организмов до мыслящего мозга. Правда, такая попытка носит у него характер гипотезы. Превратить ее в научную теорию, т. е. исчерпывающим образом доказать ее, можно, по мнению Радищева, лишь в том случае, если наука в качестве первого шага сумеет превратить неорганическое вещество в органическое. А это дело будущего.

Стремление наметить контуры немеханического взаимоотношения части и целого позволила Радищеву избежать тупиков дуализма и представить человека в виде сложного единства, живой совокупности разнородных начал. Именно анализ взаимосвязи составных элементов «сложения» человека убеждает Радищева в том, что «качества, приписанные духу и вещественности, в нем находятся совокупны».

Единство человека с окружающей природой состоит, по мнению Радищева, как раз в том, что он, подобно животным, растениям и даже минералам, представляет собой некую совокупность частей, что он — результат, «венец сложений вещественных» и именно поэтому «единоутробный сродственник, брат всему на земле живущему». Иными словами, известное тождество человека с природой проявляется в самом принципе «организации» и в наличии «мертвых», «вещественных» слагаемых его органической жизни. Радищев подчеркивает именно момент «родства», «единоутробность» человека и природы, т. е. в тенденции эволюционную выводимость человека из природного целого.

Радищев намечает разработку своего рода комплексного подхода в изучении человека, четко выделяя при этом три способа анализа: первый, который можно было бы назвать предметным, состоит в рассмотрении человека как данности, уже сформированной, в отвлечении от изменчивости его реального бытия; второй — функциональный, включающий исследование деятельности человека в природе и обществе (этот подход Радищев связывал с изучением

структуры целого: «Осмотрев человека во внешности его и внутренности, посмотрим, каковы суть действия его сложения»); и, наконец, своеобразный историко-генетический способ, т. е. анализ этапов жизни человека (рождение, становление, смерть) в целях прогноза его будущего (что будет после его смерти?).

Важнейшей функцией человека Радищев считал познание: «Человек имеет силу быть о вещах сведому. Следует, что он имеет *силу познания*, которая может существовать и тогда, когда человек не познает. Следует, что бытие вещей независимо от силы познания о них и существует по себе»¹.

Изучая теоретико-познавательные воззрения Гельвеция, Радищев писал в «Дневнике одной недели», что у французского мыслителя к деятельности и показаниям чувств полностью сводятся все, даже «превыспреннейшие» способности мышления: умозаключение, память, творчество. Такие крайние выводы не могли удовлетворить Радищева, поскольку самостоятельный характер рассудочной деятельности, а также в какой-то мере специфика понятийной формы отражения были для него очевидны. Например, в понятии «колокол», отмечал Радищев, ум сочетает воедино разные данные органов чувств: звук, плотность, зрительную форму и т. д. Радищев соглашается с Гельвеем в том, что отвлеченные понятия, суждения, умозаключения «корень влекут», т. е. в конечном счете происходят от первоначальных ощущений, вызванных воздействием на органы чувств предметов и явлений внешнего мира. Однако полностью свести мышление к ощущению, по его мнению, невозможно. В доказательство этого в трактате «О человеке...» приводятся многочисленные примеры власти души над телом, в частности во время телесных «недугов», рассматривается такое свойство человеческого ума, как внимание, т. е. самопроизвольная направленность сознания на одну определенную идею. «Ничто, по мнению моему, — писал Радищев, — толико не утверждает, что душа есть сила, и сила сама по себе, как могущество ее прилепляться по произволению своему к одной идее. Сие называем вниманием». Таким образом, человеческое познание как одна из важнейших функций сложноорганизованного телесно-духовного целого — человека — само рассматривалось Радищевым как своеобразная целостность, в единстве его рациональных и чувственных форм.

В целях более глубокого постижения особенностей человека Радищев обращается к проблемам его онтогенеза (индивидуального развития). В целом он рассматривает его как эпигенез (цепь последовательных новообразований). Выдвигая различные предположения о «предрождественном» состоянии человека, он вслед за

¹ Радищев А. Н. Полн. собр. соч. Т. 2. С. 59.

К. Ф. Вольфом указывает, что хотя в половых клетках человек «предживает», но это состояние есть «полуничтожество», лишенное жизни. В отличие от вульгарно-материалистического понимания процесса эмбрионального развития человека Радищев отмечает его противоречивый характер. Уже слияние половых клеток «не может почесться простым или единственно механическим».

Органическая жизнь, психика, мышление как неотъемлемые и важнейшие составляющие сущности человека не могут, по Радищеву, быть взвешены на «весах естественности»; будучи связаны со своими материальными носителями, их действия не подчиняются простым закономерностям механики, но отличаются от последних так же, как «кусочк снedaемый, от действия мозга в мысленной силе». Человек во всем многообразии своих свойств, указывал Радищев, в единстве своего сознания и телесной организации не может быть всецело преформирован (предобразован) в бесструктурном еще смещении половых клеток. Поскольку необходимое орудие мысли есть мозг, а мозг и нервная система формируются в зародыше постепенно, то и сознание человека точно так же постепенно возникает и развивается. Феномен человека раскрывается для Радищева в виде непосредственного единства, в виде живой совокупности противоположных начал. Человек, подобно всему живому, рождается и растет, питается и размножается. Даже в своих отличительных признаках, которые состоят в том, что он есть существо «соучаствующее», а также в том, что «паче всего человек к силам умственным образован», он подобен другим живым существам.

Специфику человека Радищев усматривает не только в обладании «умственной силой», но и в способности к речевому общению, в вертикальной походке, высказывает догадку о роли рук в формировании человеческого сознания. На стадии человека, полагает Радищев, достигают наивысшего расцвета и мощи все те силы, которые поддерживают в растениях жизнь, позволяют животным тонко и избирательно реагировать на внешние воздействия, и везде эти силы есть свойства особым образом организованных тел. Человек — это микрокосм, раскрывающийся в своем глубоком внутреннем единстве.

Во второй половине трактата «О человеке...» Радищев отвлекается от реального многообразия естественных целостных объектов, ограничиваясь лишь областью особых, искусственно созданных: музыкальные пьесы, архитектурные формы и т. д. И если в первых двух книгах трактата Радищев видел, например, причину музыкального «благогласия» в отдельных составляющих звуках, то в двух последних он подчеркивает значение творческой активности композитора, который сравнивает и «соображает» (координирует) звуки между собой, с тем чтобы в результате они могли породить новое

качество — гармонию. Поэтому, указывает Радищев, «невозможно, чтобы сила новая в целом произошла единственно от действия взаимного сил частных... Поелику происхождение силы целого, не сходствующей с силами частей, предполагает сравнение или соображение, а сии предполагают существо мыслящее, то следует, что сила мысленная не может произтекать из частей, таковой же силы не имеющих». Такое решение проблемы целого и части неизбежно приводит к выводу о независимости «мысленной силы» от материального «органа», к идее о дуалистической природе человека и в существенных чертах согласуется с идеями М. Мендельсона, представителя умеренного крыла немецкого Просвещения, писавшего: «Без участия мыслящей способности... во всей природе не может существовать никакого целого, которое бы составлено было из многих разнородных частей». Подобная трактовка, свидетельствуя о колебаниях Радищева, отражает реальные трудности решения данной проблемы.

Опираясь на «принцип непрерывности» Лейбница, сближающий разнокачественные состояния в процессе преобразования мира и человека, Радищев склоняется к мысли о том, что различие жизни и смерти не следует преувеличивать. Завершение земного пути трагично, но не безнадежно для человека. Существует нечто такое в мире, что дарит надежды на бессмертие, на то, что «вечность не есть мечта». Общий вывод мыслителя о возможности индивидуального бессмертия человеческого сознания не дает оснований однозначно причислить его к спиритуалистам или мыслителям религиозной ориентации. В понимании Радищева это скорее рационально допустимая возможность, утешительная естественно-научная и метафизическая гипотеза, активизирующая человека в его реальной жизни, придающая ей нравственное содержание и смысл.

Социально-политические и философские взгляды Радищева оказали большое влияние на развитие революционных идей в России. В памяти последующих поколений он остался «первым русским радикалом», родоначальником «освободительного движения», борцом против царизма и крепостничества.

III ФИЛОСОФСКИЕ ВЗГЛЯДЫ ТЕОРЕТИКОВ ОСНОВНЫХ ИДЕЙНЫХ ТЕЧЕНИЙ В РОССИИ XIX в.

XIX век открывает новый этап в русской философии, который характеризуется ее усложнением, появлением различных философских направлений, связанных как с идеализмом, так и с материализмом. Возрастает профессиональная составляющая философской культуры, прежде всего благодаря развитию университетской и духовно-академической традиций философского образования. Налицо также общий рост философского знания, особенно в таких его областях, как антропология, этика, философия истории, гносеология и онтология. Крупным достижением становится формирование философской системы В. С. Соловьева. Происходит значительное расширение философских контактов с Западом, осваиваются «не замеченные ранее» (Кант), а также новейшие достижения европейского интеллекта (Шеллинг, Гегель, Конт, Спенсер, Шопенгауэр, Ницше, Маркс). Здесь, однако, отнюдь не всегда действовал принцип «чем современнее, тем истиннее». Так, декабристы вдохновлялись главным образом французской философией прошедшего столетия, которая казалась уже неприемлемой для многих современников, например для членов кружка Любомудров; а идеологи народничества хотя и признавали философское значение Маркса, но не безусловно, поскольку ориентировались также и на Конта, Прудона и Лассаля. Славянофилы, отдавая вначале дань уважения Шеллингу и Гегелю, затем совершили «консервативный поворот», обратившись к христианской святоотеческой традиции.

Новизна и оригинальность взглядов русских мыслителей определялась, однако, не их чуткостью к восприятию западной философии, а выдвиганием в центр их размышлений проблемы России, русского национального самосознания. Так, П. Я. Чаадаев, поклонник французского традиционализма и корреспондент Шеллинга, становится основоположником русской историософии, а «русский гегельянец и фейербахианец» Н. Г. Чернышевский — создателем теории некапиталистического пути развития России к социализму.

Русские мыслители XIX в. представляют интерес не только с точки зрения изучения собственно истории философии, но и в контексте «истории идей». Важные и влиятельнейшие философские замыслы принадлежали в XIX в. часто не систематизаторам-теоретикам, а членам философских кружков (любомудры, славянофилы и запад-

ники), публицистам и литературным критикам (В. Г. Белинский, А. И. Герцен, Н. А. Добролюбов, Д. И. Писарев, А. А. Григорьев, Н. К. Михайловский), религиозным писателям (К. Н. Леонтьев), выдающимся художникам слова (Ф. М. Достоевский, Л. Н. Толстой), революционным теоретикам (П. Л. Лавров, М. А. Бакунин) и т. п.

Именно мыслители указанного типа были в значительной степени причастны к процессу формирования и движения философских идей, выступали инициаторами актуальных философских тем, развивали и обогащали философскую терминологию, хотя они и не стали основателями широких и законченных мировоззренческих систем. Это не свидетельствовало, разумеется, о какой-то ущербности их философского интеллекта. Напротив, как раз идеи такого рода значительно быстрее «схватывались» интеллигенцией и широко распространялись через «толстые журналы» не только в столицах, но и в провинции.

Всех этих мыслителей объединяет то, что они принадлежали к различным «идейным течениям», которые являлись философскими лишь отчасти, так как включали в себя значительный слой нефилософской — богословской, исторической, эстетической, социально-политической, экономической и другой — проблематики. Кроме того, идеи таких мыслителей, как П. Я. Чаадаев, Н. Я. Данилевский, К. Н. Леонтьев и другие, использовались и в XIX, а затем и в XX в. разными течениями, и опять же не только в сугубо философском, но и в культурологическом, богословском и даже геополитическом и политологическом контексте. Многие из указанных идей обсуждаются в отечественной мысли и поныне.

Глава I

РАЗВИТИЕ ФИЛОСОФСКИХ ПРЕДСТАВЛЕНИЙ В ПЕРВОЙ ТРЕТИ XIX в. ОБОСНОВАНИЕ ИДЕЙ КОНСЕРВАТИЗМА И РАДИКАЛИЗМА

1. Александровский мистицизм

Культурно-историческое понятие «александровский мистицизм» обозначает духовные процессы, развернувшиеся в самом начале XIX столетия и в целом соотносимые с эпохой царствования императора Александра I. Отталкиваясь от сложившихся в конце XVIII в. религиозно-философских исканий и продолжая их, они вместе с тем в той или иной степени отразили общую направленность развития мысли на разработку развернутой, собственно философской проблематики, что характерно и для последующих десятилетий. Сама же александровская эпоха в этом плане отмечена еще понятийной аморфностью, размытостью, преобладанием настроений и чувств. Здесь можно говорить скорее о культурно-историческом фоне, общей духовной атмосфере, неотделимых, однако, от развития русской философской мысли первой половины XIX в. в целом. Их влияние вышло за пределы названных временных рамок и сказывалось еще долгие годы.

Что создало предпосылки для возникновения александровского мистицизма? Прежде всего процессы секуляризации государственной и культурной жизни, отразившиеся и на положении Русской Православной Церкви. В результате петровских реформ церковь стала управляться особым министерством — синодом, ее идеологическое влияние уменьшилось. Мощь православия была подорвана распространением антиклерикальных идей западноевропейского Просвещения с его культом разума и активным функционированием в России XVIII в. многочисленных масонских лож, а идеология масонства по своему общему духу была совершенно чужда официальной доктрине православия.

Александровский мистицизм исторически и непосредственно связан с мистицизмом как западного, так и восточного толка. Понятия «мистика» и «мистицизм» часто употребляются как синонимы, вместе с тем в специальной литературе их смысловые уровни различаются: мистику соотносят с «тайной», оккультной практикой, а мистицизм — с теоретическими учениями, допускающими возможность непосредственного общения между познающим субъектом и абсолютным предметом познания, являющимся сущностью всего,

или Богом. В истории мировой культуры этим, как правило, занимались мистическое богословие и мистическая философия (теософия).

Помимо западных и восточных мистических традиций александровский мистицизм имел свои собственные мистические традиции, уходящие своими корнями в духовную атмосферу Киевской и Московской Руси. Уже само по себе принятие Киевской Русью византийского варианта христианского вероисповедания было одновременно принятием и его мистических ценностей. Большая мистическая напряженность была заложена в исихазме XIV в.

В XVIII в. мистические представления развивались не только масонами. Достаточно вспомнить, например, о творчестве Г. С. Сквороды. Вершиной мистических исканий в рамках христианства можно считать изданное в этот период «Добротолюбие» Паисия Величковского.

В перечне исторических событий, деяний, явлений, составляющих александровский мистицизм, специфическое место занимают так называемые библейские общества. Самым первым из таких обществ было лондонское Британское и Иностранное Библейское общество (1804). В 1812 г. Библейское общество возникло в Санкт-Петербурге, в 1814 г. оно было преобразовано в Российское Библейское общество во главе с обер-прокурором синода А. Н. Голицыным. Самой общей задачей библейских обществ был перевод и издание Библии на национальных языках.

Еще в XVIII в. на русский язык переводились и издавались сочинения таких столпов западной мистики, как Мейстер Экхарт, Я. Бёме, К. Эккартсгаузен, Л. К. Сен-Мартен, И. Арндт, Иоанн Массон, Э. Сведенборг, И. Г. Юнг-Штилинг, Дж. Пордедж и др. В начале XIX в. задачи популяризации западного мистицизма в значительной мере взял на себя журнал «Сионский вестник», который редактировался известным масоном А. Ф. Лабзиным. Журнал издавался вне рамок духовной цензуры, как, впрочем, и другие русские мистические журналы — «Друг юношества», «Христианское чтение» (орган православной мистики), «Духовный год жизни христианина».

В целом исторический период александровского мистицизма стал временем невиданной веротерпимости или, по выражению Н. А. Бердяева, парадом «интерконфессионального христианства». Иезуиты, протестантские пасторы, методисты и квакеры, агенты Библейского общества, иными словами, миссионеры всех толков открывали свои школы, частные лицеи, наставляли православных иерархов, становились почетными гостями в светских гостиных. Наконец, и высшее православное духовенство начало с амвонов проповедовать так называемую «внутреннюю церковь». Александр I исходил из того, что «безверие — величайшее зло», тогда как веротерпимость — залог достаточно удобной управляемости подданных.

«Какое Вам дело до того, кто как молится Богу! — писал он в одном из писем. — Каждый отвечает Ему в том по своей совести». Веротерпимость Александра I, его пиетическая мистическая настроенность бесконфликтно уживались с осознанием себя в то же время «истинно православным».

Одной из центральных фигур александровского мистицизма был *Михаил Михайлович Сперанский* (1772—1839), который, будучи сыном сельского священника и выпускником Санкт-Петербургской духовной академии, сделал блестящую карьеру, став директором департамента министерства внутренних дел, статс-секретарем Александра I, членом Комиссии составления законов, товарищем (заместителем) министра юстиции, государственным секретарем. Под его непосредственным руководством была осуществлена кодификация «Полного собрания законов Российской империи» (45 т.) и «Свода законов» (15 т.). Его перу принадлежали сочинения такого рода, как «План государственного преобразования: Введение к Уложению государственных законов» (М., 1905), «Руководство к познанию законов» (Спб., 1845). И при всем этом он еще был философом — мистиком и теософом.

Сперанский глубоко интересовался историей мистицизма, не менее десяти лет жизни отдал изучению святоотеческой и мистической литературы. Начиная с 1805 г. он ежедневно вместо утренней молитвы переводил на русский язык популярное сочинение мистика XV в. Фомы Кемпийского «О подражании Христу». За это время, по его собственному признанию, он приблизился к «преддверию царства Божия». В одном из писем он признавался: «Вся наша духовность собственно сводилась к теософии. К ней же относятся творения Бёме, Сен-Мартена, Сведенборга и т. п. Это лишь азбука». Такие мысли Сперанский мог заимствовать также из поучений старого масона, вельможи екатерининской эпохи, сенатора И. В. Лопухина, который в свое время писал ему: «Кемпис, Фенелон, Таулер всегда должны составлять наилучшее и самое питательное чтение для ищущих истины и прямого дела. Главное искусство в этом деле — не стараться о свете и истине, а уметь стараться о соединении с ними».

Подобно многим мистикам, Сперанский специфическим образом оценивал роль Священного Писания — оно, по его мнению, только наставляло и приготавливало адепта к восприятию его «внутреннего слова», «тайного смысла». Менее всего Сперанского увлекала историческая канва Писания или проблема адекватного понимания текста. Почти все усилия мыслителя сосредоточивались на постижении его скрытого «духовного смысла», представленного, как правило, сложным рядом эмблем и символов: «Писание есть книга для поучения всех, приспособленная ко всем состояниям духовным, по мере того как сменяются эти состояния, смысл его из-

меняется, и, хотя сущность всегда одна и та же, приложения разнообразятся до бесконечности»¹.

Вернувшись в 1821 г. из ссылки в пору торжества официального православия, олицетворением которого стал архимандрит Фотий, Сперанский высказывался более сдержанно, подчеркивая вместе с тем глубокую связь религии и политики: «Ошибаются люди, утверждающие, будто дух Царствия Божия несовместим с началами политических обществ. Разве державство не есть своего рода священство? Что такое помазание государей? ... Не знаю ни одного государственного вопроса, которого нельзя было бы свести к духу Евангелия»².

Культуру периода александровского мистицизма Г. В. Флоровский не без оснований называет «возрождением новиковских традиций». Непосредственным продолжателем Н. И. Новикова, в том числе и в издательской деятельности, был его ученик *Александр Федорович Лабзин* (1766—1825).

Мистицизм Лабзина по форме и содержанию проще и доступнее достаточно изолированного мистицизма Сперанского. Это было своеобразное тиражирование основ христианской нравственности в сугубо мистическом контексте на темы: «внутренний человек», «истинная вера», «внутренняя церковь». «Когда внутренний человек возрождается во внешнем, — писал он, — то все приходит в первый порядок Божественного Творения, когда же внешний одними своими способами живет и действует, тогда все приходит в хаотический беспорядок».

Уверовав в «церковь внутреннюю» и критикуя «внешнюю» ортодоксальную церковь, Лабзин весь отдался делу доведения до каждого содержания и сути христианской нравственности. Его усилия были направлены на разъяснение того, как путем внутреннего усовершенствования достигнуть общения с миром Божественным и Небесным. Главным в деле мистического богопознания он считал «познание самого себя», а не внешнюю обрядовую форму.

Издавая мистические тексты, Лабзин обращал внимание на те из них (прежде всего сочинения Юнга-Штилинга и Эккартсгаузена), в которых подчеркивалась важность воспитания внутреннего влечения человеческого сердца к Богу. Мистика Лабзина антропологична. С его точки зрения, средоточие всех проблем заключено в человеке («человек в Боге и Бог в нем»). В статье «О познании себя» он описал портрет «истинного мистика», который способно свое сердце и волю «предать» Богу. При этом теоретик масонства не помышлял подорвать православие, как таковое, а стремился лишь поднять уровень религиозной восприимчивости русского общества.

¹ *Сперанский М. М.* Письма к Ф. И. Цейеру // Русский Архив. 1870. Т. 8. № 1—3. С. 198—199.

² Там же. С. 188—189.

В мистическом творчестве Лабзина есть еще одна примечательная сторона: его «Сионский вестник» имел своей целью подорвать влияние «вольтеррианства» и «энциклопедизма» в русском обществе.

В целом творчество Лабзина можно вслед за Флоровским определить как «смесь пиетизма и квиетизма», «призыв к самонаблюдению и раздумью», «зыбь пленительных и томительных переживаний». В отличие от православной христианской аскетики, предлагавшей монашеский образ жизни, идеи западного мистицизма, пропагандируемые в изданиях Лабзина, были близки духовным исканиям русского светского общества начала XIX в. прежде всего своей внецерковной направленностью. Редактор «Сионского вестника» проповедовал «внутреннюю церковь», тогда как внешняя церковность обнаруживала в определенном смысле свойства магии. Лабзин был достаточно прямолинеен и последователен в своих мистических убеждениях и называл «фарисейским лицемерием» желание церкви угодить Богу литургическими обрядами, «наружными делами». Проповедуемый им мистический постулат на страницах «Сионского вестника» был начертан в следующем виде: «Вера Христова не знает никаких разделений, кроме верующих и неверующих».

В определенной мере приверженцем мистицизма был ректор Петербургской духовной академии (с 1812 г. впоследствии митрополит Московский *Филарет* (В. М. Дроздов) (1782—1867). Мистицизм Филарета отличался известной долей если не рационализма, то определенной религиозной трезвости. Как писал историк В. О. Ключевский, истину он не любил открывать вдруг, чтобы ее неожиданное появление не смутило ума или не внушило ему надменной уверенности, что пытливому уму легко найти ее.

Хорошо зная о соблазнах мысли, в том числе мысли мистической, Филарет все же не боялся обращаться к ней, так как верил, что все эти соблазны можно преодолеть «в порыве творческого делания», а не «в пугливом укрывательстве». Излюбленной его формулой было выражение: «богословие рассуждает», которое заключало в себе мысль о том, что никакую, даже в тайне обретенную, «сокровенную премудрость» не надо почитать для себя чуждой, но, напротив, необходимо устроить свой ум к возможностям «божественного созерцания». Богослов и духовно-академический философ, воспитанный и сформировавшийся в эпоху александровского мистицизма, он тем не менее учил о достаточно рациональном, что «христианство не есть невежество и юродство, но премудрость Божия...».

Еще будучи действительным членом Библейского общества, в 1810-е гг. он отстаивал необходимость перевода на русский язык Нового Завета и Псалтири. Сам он перевел Евангелие от Иоанна и составил общие правила для перевода. В 1828 г. библейские общества были закрыты из-за превращения их в «орудие внеконфессио-

нальной мистической пропаганды», издание текстов Священного Писания на русском языке Филарету удалось осуществить лишь в 1858 г. В 1842 г. его стараниями при Московской духовной академии был основан журнал «Прибавления к творениям святых отцов», который принял активное участие в восстановлении традиций святоотческого мистицизма, характерных для александровского мистицизма начала XIX в. Наиболее полно святоотческим духом были проникнуты «Слова и речи Филарета, митрополита Московского и Коломенского» (в 5 т. М., 1873—1885).

Александровский мистицизм оказал влияние на многие стороны русской религиозно-философской культуры XIX в. Не случайно отдельные направления внутри литературно-художественного романтического движения называли мистическим романтизмом. Вне рамок указанного духовного явления непонятны также мистические элементы философствования славянофилов, например комментирование И. В. Киреевским святоотческой литературы для старцев Оптиной пустыни. Даже такие далекие от мистицизма русские мыслители, как М. А. Бакунин и А. И. Герцен, в годы своего духовного созревания также пережили «мистический период», увлекаясь общими идеями христианства, сочинениями Фомы Кемпийского, Сведенборга и другой мистической литературой. Сочинение Фомы Кемпийского «О подражании Христу» было настольной книгой молодого Н. П. Огарева. Его мистические переживания нашли отражение в написанном на французском языке философском эссе «Profession de foi». Отвечая А. И. Герцену, обвинявшему его в мистицизме, он писал: «Что ты называешь мистицизмом? Вера в христианский догмат или вера в христианское нравоучение? Стремление объяснить религию посредством философии или стремление очистить себя от всего нечистого? Брат, это не мистицизм, а путь истинный. Если б я принимал за действительность все похождения принцессы Брамбиллы — тогда, я согласен, это был бы мистицизм, не имеющий никакой реальности... Может, ты называешь мистицизмом то, что я полагаю, что высшее развитие жизни есть любовь, и что мы здесь ее не достигнем, то я смело скажу, что и это истина. Но для этого надо условиться в том, что мы назовем здесь, и в том, что мы назовем там. *Здесь* — эпоха борьбы тела и духа, *там* преобразование... тела, гармония тела и духа, формы и идеи. Разум не противоречит этому, и я тут не вижу мистического тумана».

Александровский мистицизм наряду с русским философским романтизмом был своего рода камертоном идеалистической философской культуры этого времени. Ряд религиозно-философских течений он определял, некоторым направлениям противостоял и противоборствовал, но одновременно помогал их осмысливать. Все это делает его важным элементом русской философской мысли первой половины XIX в.

2. Романтизм любомудров

С 20-х гг. XIX в. философские салоны и кружки стали своеобразной формой развития русской общественной мысли. В салонах М. Г. Павлова, А. П. Елагиной, З. А. Волконской, кружках С. Е. Раича, любомудров, Н. В. Станкевича, А. И. Герцена — Н. П. Огарева и других изучались сочинения западноевропейских мыслителей, пропагандировались их идеи, обсуждались историософские, этические и эстетические проблемы, перспективы развития российского общества.

Наиболее влиятельным в 20-е гг. стал кружок любомудров, сформировавшийся в 1823 г. и самораспустившийся в декабре 1825 г. Формальное закрытие кружка еще не означало завершения его духовной жизни: был организован журнал «Московский вестник» и вообще пребывание в «любомудрии» не прошло бесследно в творческом развитии ни одного из участников кружка.

Слово «любомудрие» было в употреблении еще в XVIII в. у масонов и А. Н. Радищева и в XIX в. было использовано для проведения резкого различия между «истинными философами» и французской философией XVIII в. Председатель кружка любомудров В. Ф. Одоевский в своем альманахе «Мнемозина» с иронией и сарказмом писал в статье «Секта идеалистико-элеатическая»: «До сих пор философа не могут себе представить иначе, как в образе французского говоруна XVIII в. — много ли таких, которые могли бы измерить, сколь велико расстояние между истинною, небесною философией и философией Вольтеров и Гельвециев».

Кружок любомудров имел своего историографа — А. И. Кошелева, который среди «главных участников» назвал председателя В. Ф. Одоевского, секретаря Д. В. Веневитинова, а также И. В. Киреевского, Н. М. Рожалина, В. П. Титова, С. П. Шевырева, Н. А. Мельгунова. В определенной близости к кружку были М. П. Погодин и А. С. Хомяков.

Описать историю духовного развития и философские взгляды любомудров невозможно без соотнесения с таким мощным интеллектуально-культурологическим фоном, как русское шеллингианство и философский романтизм. Любомудры — шеллингианство — романтизм — это единое сложно-переплетенное целое, своеобразный синтез искусства, философии и науки.

Исследователи философского творчества Шеллинга часто пишут, что для России он был более значим, чем для Германии. В 10—20-х гг. XIX в. стараниями Д. М. Велланского и М. Г. Павлова шеллингианство получило в России довольно широкое распространение. Наибольшее влияние на московских любомудров оказал так называемый иенский романтизм, который, вдохновляясь идеями

Фихте и Шлейермахера, основного своего философа видел все же в Шеллинге. Впоследствии Одоевский назовет Шеллинга Колумбом XIX в., а программную цель своего альманаха «Мнемозина» определит стремлением, с одной стороны, «положить предел нашему пристрастию к французским теоретикам», а с другой — «распространить несколько новых мыслей, блеснувших в Германии».

Философский романтизм означал прежде всего исторический взгляд на культуру. Глубокий интерес романтизма к истории, особенно национальной, определил такую его типологическую особенность, как стремление к описанию национальной истории, выявлению ее корней и истоков. Еще две типологические посылки романтического видения мира — индивидуализм и универсализм. Высшей целью романтизма было обретение свободы духа, а центральным из идеалов — свободная личность. Романтизм последовательно культивировал личность, для него именно понятие личности представлялось прежде всего значимым и «интересным». Вместе с тем он был предельно универсален: любая индивидуальность, например человек, в романтическом мировосприятии сопрягалась с понятиями народа и человечества, которые также обладали неповторимостью. Конечно, в сочинениях теоретиков романтизма указанные посылки обычно присутствовали не в полном составе, а в том или ином сочетании, иногда с акцентом на одной из них.

Русский поэт и философ А. А. Григорьев, который считал себя последним романтиком и шеллингианцем, писал: «Романтизм, и притом наш, русский, в наши самобытные формы выработавшийся и отлившийся, романтизм был не простым литературным, а жизненным явлением, целою эпохой морального развития, эпохой, имевшей свой особенный цвет, проводившей в жизни особое воззрение... Пусть романтическое веяние пришло извне, от западной жизни и западных литератур, оно нашло в русской натуре почву, готовую к его восприятию, — и потому отразилось в явлениях совершенно оригинальных». Если рассматривать творчество русских романтиков-любомудров сквозь призму основных посылок романтического мирозерцания, то можно заметить, что интерес к той или иной посылке этого мирозерцания, различное их понимание со временем развели участников кружка любомудров по разным направлениям философской и общественной мысли. Так, различное истолкование национального начала привело Погодина и Шевырева к теории официальной народности, Киреевского — к славянофильству, сказалось на идеологии почвенничества (Григорьев, Достоевский).

Князь *Владимир Федорович Одоевский* (1803/1804—1869) был центральной фигурой «любомудрия», развивавшегося в рамках русского шеллингианства и романтизма. Университетские лекции

М. Г. Павлова и И. И. Давыдова, чтение сочинений Д. М. Велланского познакомили его с философскими идеями трех первых периодов творческой эволюции Шеллинга — философией природы, системой трансцендентального идеализма, философией тождества. Большое влияние оказали на него также натурфилософские идеи шеллингианца Окена.

О большой популярности философии Шеллинга мыслитель писал в философском романе «Русские ночи»: «Вы не можете себе представить, какое действие она произвела в свое время, какой толчок она дала людям, заснувшим под монотонный напев Локковых рапсодий... Шеллинг ... открыл человеку неизвестную часть его мира... — *его душу*». Последняя глава романа — «Ночь девятая» содержала в себе изложение идей «Системы трансцендентального идеализма» Шеллинга. В примечаниях к «Русским ночам» Одоевский отмечал также наличие глубокого интереса к философским идеям Платона. Исходя из романтической посылки универсализма, он стремился «привести все философские мнения к одному знаменателю», свести системы в огромную драму, где персонажами были бы все философы мира от элеатов до Шеллинга.

Очарованный философией немецкого романтизма, Одоевский уже в одной из ранних своих работ «Афоризмы из различных писателей по части современного германского любомудрия» занял критическую позицию по отношению к философии французского Просвещения и английского эмпиризма, считая, что «нет труда тягостнее и бесполезнее упражнения в одних опытных знаниях — без высшего на них воззрения». Эти идеи проявились и в других его сочинениях: «Опыт теории изящных искусств», «Сущее, или существующее», «Гномы XIX столетия» (1823—1825). Платонизм и шеллингианская философия тождества почти полностью определили философские построения Одоевского. Их исходной посылкой была идея интеллектуальной интуиции и основанная на ней концепция всеобщей духовности и Абсолюта. Понятие Абсолюта являло собой сферу совпадения идеального и реального. Все истинно отвлеченное и идеальное, полагал он, само по себе, без всякого опосредствования является одновременно и истинно вещественно-реальным. «Вещественное есть то же отвлеченное, но только разрозненное, сделавшееся конечным. Все конечные равны своему идеалу... Отвлеченное есть то же вещественное, только заключенное в форме беспредельно вечной, целостной; вещественное есть то же отвлеченное, только под формой частного, многообразного». Таким образом, дух и природа однородны, дух воплощается в природе, а природа в духе. Одоевский ввел беспредпосылочное понятие «Безуслов» как нечто исходное, как сущность, вбирающую в себя сущность всех предметов. С одной стороны, всякий предмет имеет

только одну сущность, но с другой — должна существовать мысль, служащая основанием всех оснований, условием всех условий. Как «единое», «совершенное», «сущее» «Безуслов» является также Абсолютом и усматривается трансцендентальной, умозрительной интуицией. Познание «незнаемого» возможно лишь при переносе его «в сферу известного», которая существует как определенная интуитивная данность и предпосылка.

Одоевский был одним из мыслителей, который положительно отнесся и к последнему периоду творчества Шеллинга — философии откровения. Вселенная — это отпечаток божества, Бог представлен в каждом предмете. Целью человеческого существования является уподобление божеству. Эта истина, заложенная в Откровении, является достоянием и христианства, и романтизма. Душа человека божественна, особенно это относится к философам и поэтам, которые в своем творчестве в определенной мере приближаются к акту божественного творения.

Религиозно-мистические элементы шеллингианства наиболее полное выражение получили при описании Одоевским самого процесса познания. При постижении внешнего мира дух стремится одновременно стать предметом и остаться духом. При этом он проходит три этапа: дух устремляется к предмету; дух становится тождественным с предметом; предмет возвышается к духу. Два обстоятельства усложняют общий процесс познания: несоответствие выражения познанного самому его объективному содержанию; несоответствие интеллектуальных уровней людей, общающихся на почве познавательной деятельности. В трактате «Сущее, или существующее» Одоевский писал: «Познание едино, выражения разнообразны. Совершенное выражение = познанию... Неполное выражение познания — ложь».

С наибольшей полнотой романтические посылки философствования Одоевского, особенно универсализм и индивидуализм, нашли свое отражение в его главном труде — «Русские ночи» (1844), который был насквозь проникнут «романтикой и метафизикой, и никогда эта русская романтика и метафизика не были так красивы и красноречивы, как накануне своей смерти в этой книге»¹. Смысловым стержнем этого философского дидактического романа-трактата была идея всеобщего единства и космической символики в мире. Фрагментарная композиция романа была объединена философско-музыкальным единством трех слоев. История о «сумасшедших» и философские искания друзей Фауста, составляющие первые два слоя романа, получили осмысление и оценку в свете шеллингианства, мистицизма и философского рационализма (беседы Фауста, Ростислава и Виктора,

¹ *Котляревский Н. А.* Старинные портреты. Спб., 1907. С. 152.

составляющие третий слой романа). Заняв позицию романтического универсализма, Одоевский вместе с тем был убежден, что каждый человек должен образовать свою науку из существа своего индивидуального духа. Человеческое познание должно состоять в постоянном «интегрировании духа», в его возвышении. Человеку следует заботиться о возрастании самобытности своей деятельности, хотя бы в силу того, что знание порождается извне, но как нечто внутреннее, инстинктивное, как акт человеческого «самовоззрения».

Поэт *Дмитрий Владимирович Веневитинов* (1805—1827) был, как и В. Ф. Одоевский, шеллингянцем и романтиком. В его творчестве воплотилась заветная мысль романтизма об органической общности философии и поэзии. Здесь нашли свое отражение почти все основные проблемы романтической философии и искусства: интерес к натурфилософской проблематике, к вопросу о познании мира, к вопросам художественного творчества и поэтического гения. Так, в стихотворении «Поэт и друг» (1827) он вкладывает в уста поэта следующие слова:

Природа не для всех очей
Покров свой тайный подымает:
Мы все равно читаем в ней,
Но кто, читая, понимает?
Лишь тот, кто с юношеских дней
Был пламенным жрецом искусства,
Кто жизни не щадил для чувства,
Венец мученьями купил.

Одной из собственно философских работ Веневитинова было «Письмо к графине NN [А. И. Трубецкой]» (1826), где содержится определенный синтез философских учений Шеллинга и Платона. Подготовительным этапом к изучению философии у графини было знакомство с поэзией. Автор предлагает совместно искать определение философии и ее предмет. Что такое наука? — это первый вопрос. Перебрав арифметику, физику, историю, автор письма делает вывод: наука вообще есть стремление приводить частные явления в общую теорию или систему познания. Отсюда элементами науки являются содержание и форма. При этом форма — не внешняя ее характеристика, «но общий закон, которому она необходимо следует». Если философия хочет быть наукой, то и она должна иметь содержание и форму. Совершеннейшей будет та наука, которая сумеет свести все частные познания человека к одному началу, и если это философия, то предмет ее должен быть чем-то общим для всех наук. Вывод из этого рассуждения таков: «Философия будет наукою формы всех наук или наукою познания вообще». Содержанием философии является познание не эмпирической действительности, а

познание как простое действие ума, свойственное всем наукам, или простая и чистая познавательная способность. Стремление к познанию, к общей теории составляет форму философии. «...Философия есть наука, ибо она есть познание самого познания, и потому имеет и форму и предмет»¹. Среди наук философия всегда почиталась важнейшей, пишет автор, но являлась уделом немногих избранных, что, в свою очередь, не мешало ей оказывать существенное влияние на целые народы. Автор письма указывает и на вершину мировой философской мысли: «Божественному Платону предназначено было представить в древнем мире самое полное развитие философии и положить твердое основание, на котором в сии последние времена воздвигнули непоколебимый, великолепный храм богини». Под «непоколебимым, великолепным храмом», безусловно, имеется в виду система шеллингианской философии.

Статья Веневитинова «Анаксагор. Беседа Платона» (1825) в еще большей мере свидетельствует о его философских симпатиях; в ней за Платоном зачастую подразумевается Шеллинг. Здесь же излагаются идеи философского романтизма: «поэт выражает свои чувства, а все чувства не в воображении его, но в самой его природе», «философия есть высшая поэзия»; «всякий человек рожден счастливым, но, чтобы познать свое счастье, душа его осуждена к борению с противоречиями мира», «царем природы может назваться только тот, кто покорил природу; и следственно, чтоб познать свою силу, человек принужден испытать ее в противоречиях — откуда раскол между мыслию и чувством». От романтического принципа индивидуализма, вынуждающего человека испытывать природу для выявления своей силы, Веневитинов переходит к романтическому принципу универсализма: «...она снова будет, эта эпоха счастья, о которой мечтают смертные. Нравственная свобода будет общим уделом — все познания человека сольются в одну идею о человеке — все отрасли наук сольются в одну науку самопознания».

Характерными для Веневитинова были сочинения «Утро, полдень, вечер и ночь» (1825), «Скульптура, живопись и музыка» (1826), жанр которых можно определить как романтические гимны музам. В них автор призывал художника искать в природе источник поэтического вдохновения, так как «всякое явление — эмблема», а всякая эмблема является символическим отражением мирового Универсума. В соответствии с духом времени Веневитинову был свойствен глубокий историзм, когда история понималась прежде всего как движение художественных форм. В письме к А. И. Кошелеву он выделил три эпохи исторического развития мировой культуры и человеческого познания; эпическую, лирическую (романтическую) и

¹ Веневитинов Д. В. Избранное. М., 1956. С. 230.

драматическую. Все они составляют, по его мнению, эмблему человеческого рода, жизни и времени.

Помимо альманаха «Мнемозина» Любомудры, уже после роспуска кружка, недолго выпускали журнал «Московский вестник». Инициатором его издания был Веневитинов, составивший программу журнала и привлечший к участию в нем широкий круг деятелей русской культуры. Его статью «Несколько мыслей в план журнала» (1826; первоначальное ее название «О состоянии просвещения в России») можно назвать небольшим трактатом, так как ее содержание было гораздо шире просто программы журнала. Автор ставит вопрос: на чем строится страсть к познанию? Книга природы отвечает: на самопознании. Лишь оно может одушевить вселенную и является в то же время целью человека. «...Поэт искусственным образом переносит себя в борьбу с природою, с судьбою, чтоб в сем противоречии испытать дух свой и гордо провозгласить торжество ума». При этом на любой народ мыслитель смотрел как на отдельное лицо, которое мобилизует все свои нравственные силы и национальные особенности и направляет их в сферу самопознания. Развитие всех этих усилий составляет просвещение; дух просвещения в Греции воплотился в сочинениях Платона и Аристотеля, в Германии — в поэзии Шиллера, Гёте, философии Шеллинга. В России это было связано с трудностями, которые осознавались довольно четко: «Началом и причиной медленности наших успехов в просвещении была та самая быстрота, с которою Россия приняла наружную форму образованности и воздвигла мнимое здание литературы без всякого основания, без всякого напряжения внутренней силы»¹. Выход в духе философского романтизма автор усматривал в развитии философии и «применении оной ко всем эпохам наук и искусств», в том, чтобы подлинными творцами культуры были вместе с тем глубокими мыслителями, постигли «сущность познания». Лишь на этом пути, считал он, может быть создана прочная основа просвещения в России, которая станет «залогом самобытности и нравственной свободы» ее культуры, поможет ей уяснить «свое собственное предназначение» в мире.

Кроме В. Ф. Одоевского и Д. В. Веневитинова — председателя и секретаря кружка Любомудров, в творчестве которых максимально воплотилась философия «любомудрия» в ее соотносительности с шеллингианством и романтизмом, особое внимание обращает на себя С. П. Шевырев.

Степан Петрович Шевырев (1806—1864) был известен как поэт, литературный критик и историк литературы, создавший особое направление «поэзии мысли» (которая призвана раскрыть строение и развитие идей) и на основе «италианской октавы» стремивший-

¹ Веневитинов Д. В. Избранное. С. 210.

ся провести реформу русского стихосложения. Публичные лекции Шевырева по истории русской литературы, которые он читал в Московском университете, по своей значимости для отечественной аудитории в определенной мере можно сравнить с лекциями иенских романтиков братьев А. и Ф. Шлегелей. Романтическая позиция Шевырева получила отражение в тезисе: «Не дело поэзии истреблять плевелы», она должна направлять душу к прекрасному и благородному. Это была точка зрения сторонника теории «искусства для искусства» и изоляции искусства от «грубой» действительности. Для Шевырева было также характерно утверждение о том, что не искусство является следствием теории, а теория следствием искусства. В своих историко-литературных и эстетических трактатах «История русской словесности, преимущественно древней» (т. 1, ч. 1—4. М., 1846—1860), «Теория поэзии в историческом развитии у древних и новых народов» (М., 1836), «История поэзии» (т. 1—2. М., 1835) он обосновал идеи и принципы культурно-исторической и сравнительной школ литературоведения. Значимость собственно художественной стороны произведений искусства была для Шевырева невелика, поскольку они воспринимались им в качестве сугубо исторического факта, однопорядкового, с явлениями идеологии, морали и религии. Романтический интерес к национальному в философской концепции мыслителя принял форму консервативного понимания народности. Неотделимая от православия и опиравшаяся на самодержавие, она рассматривалась как главный элемент современного ему периода российской истории. Русская словесность, по его мнению, не достигнет высот национального искусства, пока не будет создана национальная критика, опирающаяся на глубокое изучение истории словесности. Развитие словесности, ее «движение вперед», обусловлено самой жизнью, но встречает противодействие науки, преграждающей, по Шевыреву, «путь всякому новому, свежему стремлению». Развитие словесности тормозится также «преданием», которое выступает как «наука толпы». Задачу искусства Шевырев видел в восстановлении идеала красоты, что обусловлено символическим и религиозным характером и содержанием художественных произведений. Он во многом способствовал утверждению эстетики как «философского наукоучения» об искусстве, неотделимого от литературной критики, теории и истории литературы. Именно Шевырев одним из первых подчеркнул значимость древнерусской литературы введением понятия «историческая пиитика» и разработкой метода исторического исследования структуры художественного произведения.

Философский кружок Любомудров был ярким явлением духовной культуры России XIX в. Имена В. Ф. Одоевского и Д. В. Веневитинова вошли в историю не только русского шеллингизма, романтизма, но и русской поэзии, музыки и культуры вообще.

3. Социально-философские основы идей декабризма

Первые годы царствования Александра I, охарактеризованные А. С. Пушкиным как «дней Александровых прекрасное начало», ознаменовались подъемом светского и духовного просвещения в России. После принятия университетского устава 1804 г. складываются условия для расширения преподавания философских предметов, в том числе в новых университетах. Объявленное Александром при вступлении на престол обещание править «по законам и по сердцу... Бабки нашей, Государыни Императрицы Екатерины» было встречено в России с энтузиазмом.

Г. В. Флоровский характеризует эту эпоху как «высшую точку русского западничества». «Екатерининская эпоха, — замечает он, — кажется совсем примитивной по сравнению с этим торжествующим ликом александровского времени, когда и самая душа точно отходит в принадлежность Европе»¹.

Движение «русской души» в Европу было обусловлено не только стремлением к познанию получивших в ней распространение философских идей, но и желанием использовать эти идеи во благо России. В начале XIX в. сформировалась плеяда прогрессивно настроенных мыслителей, стремившихся к общественному процветанию, формированию гражданского сознания. Их проповедь была направлена на доказательство необходимости правления на основе законов (В. В. Попугаев. «О благополучии народных дел», 1801—1802); на разъяснение основных принципов конституционной формы правления (В. В. Попугаев. «О политическом просвещении вообще», 1804); на объяснение важности просвещения всех сословий (И. П. Пнин. «Опыт о просвещении относительно к России», 1804); на отыскание ненасильственных способов разрешения крестьянского вопроса (А. С. Кайсаров. «Об освобождении крепостных в России», 1806). В этих работах, а также в произведениях Ф. В. Кречетова, В. Ф. Малиновского, А. С. Лубкина, П. А. Словцова, В. В. Пассека, А. П. Куницына были сформулированы философские и социальные идеи, непосредственно предшествовавшие декабризму, хотя их оппозиционность по отношению к абсолютизму и крепостному праву носила мирный характер и не принимала какие-либо «организационные формы», направленные против существующего режима политической власти. Особое значение для формирования мировоззрения будущих участников декабристского движения имели лекции А. П. Куницына, профессора Царскосельского лицея, а также его книга «Право естественное» (ч. 1—2, 1818—1820). Дека-

¹ Флоровский Г. Пути русского богословия. Париж, 1937 (Вильнюс, 1991). С. 128.

бристы были знакомы с идеями А. Н. Радищева, которые наряду с вольнолюбивыми стихами А. С. Пушкина воспринимались ими как яркое проявление национального самосознания.

Многочисленная литература, посвященная декабристам, среди главных западных влияний, испытанных ими, выделяет, как правило, события французской, а также американской революций. Однако это верно лишь до определенной степени. Декабристы стремились ориентироваться прежде всего на более современный им опыт революционных событий начала XIX в. в Греции, Испании, Италии, Португалии и других странах, опыт периода наполеоновских войн и последующей эпохи.

Примечательно, что первый из дошедших до нас уставов декабристских обществ — устав «Союза благоденствия» (1818) был составлен по образцу немецкого тайного общества «Tugendbund» («Союз добродетели»), созданного с целью пробуждения национального сознания в Пруссии, завоеванной Наполеоном. Об этом свидетельствовали сами декабристы. Привлекает внимание мирный, умеренный, просветительский характер этого документа, что объясняет многое в происхождении движения декабристов. Первый декабристский союз проповедовал поначалу не политические, а культурные, религиозные и нравственные цели и имел в виду, в частности, разработку своего рода «национальной идеи», которая сцементировала бы все слои российского общества. Устав объявляет, что «Союз не взирает на различие состояний и сословий: все те из российских граждан, дворяне, духовные, купцы, мещане и вольные люди, кои соответствуют вышеозначенному, исповедуют христианскую веру и имеют не менее 18-ти лет от роду, приемлются в Союз благоденствия». Многие из заимствований у «Тугендбунда» имело, конечно, самый общий, морализирующий характер, например пункт указывающий на то, что «распространение правил нравственности и добродетели есть самая цель Союза». Этот устав, называвшийся «Зеленая книга», декларировал приверженность членов Союза христианским ценностям, среди которых на первое место ставил «человеколюбие». В качестве особой добродетели выделяется обязательное служение на «благо отечества». Специальный параграф устава поощрял создание «вольных обществ», которые были бы нацелены на «охоту к взаимному сообщению полезных мыслей, познание гражданских обязанностей и любовь к отечеству».

Надо учесть, что во время царствования Павла I высочайшим повелением было запрещено само употребление слов «отечество», «общество», «граждане». Либеральные послабления Александра I, вернувшие эти слова в культурный обиход, были использованы декабристами прежде всего для формирования общественного мнения в пользу конституционных реформ. Их необходимость была

внушена Александру I его воспитателем, швейцарцем Ф. С. де Лагарпом; конституция была вначале обещана императором, но так и осталась в виде нереализованных проектов, среди которых наиболее известными были проекты М. М. Сперанского.

Руководствуясь идеями, связанными с пробуждением русского национального сознания после Отечественной войны 1812 г., стремлением превратить Россию в свободную державу, но не видя реальной возможности осуществления радикальных реформ, патриотически настроенные офицеры сформировали тайные общества, которые должны были определить пути социально-политических преобразований в стране. Были основаны «Северное общество» (1821), «Южное общество» (1821) и «Общество соединенных славян» (1823).

В социально-исторических и историософских взглядах декабристов переплетались буржуазно-демократические и либерально-просветительские идеи (отрицание самодержавия, крепостничества и феодальных привилегий, принципы естественного права, суверенитета народа, свобода политической и экономической деятельности) и идеи романтические (ориентация на аграрно-торговое развитие России, критика мануфактурно-промышленной цивилизации, «крайностей» французской революции XVIII в., идеализация отдельных форм народного быта, «вольностей» древнего Новгорода и др.). Однако главными ориентирами «декабристского сознания» были мысли о спасении и возрождении отечества. Перефразируя Г. В. Флоровского, можно сказать, что если души декабристов в то время принадлежали Европе, то сердца их были отданы России. Особенно негативно ими воспринималось увлечение Александра I послевоенным устройством Европы в ущерб русским делам.

Субъективно декабристы выступали с позиций общенациональных, считая себя выразителями интересов всего народа, общества в целом. Объективно же некоторые цели декабристов — отмена крепостничества, свержение или ограничение самодержавия, установление республиканского или конституционного строя, защита свободы личности, частной собственности, незыблемость закона, суверенитет народа, принцип разделения властей — являлись буржуазно-демократическими. Отыскание путей реализации этих целей было бы абсолютно невозможно без использования западного — философского, политического, экономического, юридического — опыта. Здесь теоретики декабризма, несомненно, выступали в качестве «русских европейцев».

П. И. Пестель подчеркивал, что в европейском опыте для усвоения были важны прежде всего «мнения, мысли и понятия», но никак не революционный террор и гражданская война — «ужасные происшествия, бывшие во Франции во время революции». Другое

дело — принцип неприкосновенности личности, широко использованный декабристами и взятый из английского «Habeas corpus act» (1679). Он разделялся всеми декабристами.

Наиболее популярными в декабристских кругах были сочинения Ш. Л. Монтескье, Ж. Ж. Руссо, К. А. Гельвеция, П. Гольбаха, И. Бентама, Ф. В. Шеллинга, Э. Кондильяка, А. Дестют де Траси, Ж. Б. Сея и других мыслителей разных ориентаций, что отражало широкий разброс взглядов декабристов и по социально-философским, и по собственно политическим проблемам.

Наиболее известные проекты преобразования России принадлежали Н. М. Муравьеву (конституционно-монархический) и П. И. Пестелю (республиканский). Последний, более радикальный, содержал в зачаточном виде элементы утопического социализма, например идею уравнительного раздела земли.

Радикализм политической философии Пестеля, носивший на себе отпечаток новейших западных доктрин, не отменял ориентации на отечественные традиции. Будущий парламент России он называл «народным вече», что отражало распространенное среди декабристов восхищение «республикой» Новгорода. Эта же черта выражена в названии его проекта — «Русская правда», воспроизводившем средневековый законодательный свод. В преамбуле проекта было подчеркнуто, что преобразование государственного порядка должно осуществляться, «сохраняя притом все полезное». Уже в первой главе сформулирован принцип «права народности», регламентирующий возможности независимого политического существования для многочисленных народов, населяющих Россию. Правом образовать особые государства могут воспользоваться, однако, те народы, которые в состоянии сохранить свое отдельное и независимое политическое существование. В противном случае слабые (малочисленные) народы или племена неминуемо попадают под владычество другого большого государства, становятся предметом раздора и военных столкновений. Конституция Пестеля намечала уничтожение сословий, образование одного сословия — гражданского, выборность органов законодательной и исполнительной власти, раздел всей земли на общественную и частную, гарантию прав личности и собственности, недопущение «аристократии богатств», развитие «народной промышленности», гармоническое сочетание прав и обязанностей правительства и народа.

Обоснованию социальных идеалов декабризма служили как материалистические (деистические), так и религиозные философские идеи. Например, С. И. Муравьев-Апостол в «Православном катехизисе», опираясь на Евангелие, критиковал политическую тиранию, отстаивал идею свободы и суверенности личности. П. Я. Чаадаев, хорошо осведомленный о состоянии умов декабристов, особо от-

мечал популярность у них неприятного ему «оледеняющего деизма» (по-видимому, деизм и был наиболее распространенной формой философствования среди декабристов). Материалистами были П. И. Борисов, И. Д. Якушкин, Н. А. Крюков, А. П. Барятинский, В. Ф. Раевский. К деизму склонялись П. И. Пестель, Н. И. Тургенев, В. И. Штейнгель. На теистических позициях стояли М. С. Лунин, В. К. Кюхельбекер, М. А. Фонвизин. Среди декабристов шли дискуссии, продолжавшиеся и в сибирский период, когда мировоззренческие различия стали более отчетливыми и вылились в противостояние материалистическо-деистической группы (большинства) и христианской «конгрегации» (меньшинства).

Одним из редких дошедших до нас свидетельств атеизма декабристов является стихотворение А. П. Барятинского «О Боге», направленное против теодицеи, оправдания существования Бога. По Барятинскому, бесчисленные проявления жестокости, страдания людей, «дымящаяся повсюду кровь» не согласуются с представлениями о Боге как всеблагом и всемогущем существе. «Или он благ, но не всемогущ, или всемогущ, но не благ».

Декабристы-материалисты развивали атомистические представления, считая основой строения Вселенной мельчайшие материальные частицы — «корпускулы-молекулы» (Крюков), «первоначальные атомы» (Борисов). По мысли Борисова («О возникновении планет»), из всех гипотез происхождения Земли «вероятнейшей является атомистическая». И. Д. Якушкин в работе «Что такое человек?» разрабатывал антропологическую проблематику, ставил вопросы о сходстве и различии человека и окружающей его природы, о человеческом познании, обращался к Р. Декарту, Дж. Локку, И. Канту, но его симпатии принадлежали французскому материализму, «широкому разгулу разума», подрывавшему устои феодализма. Терминология Якушкина необычна для материалиста, поскольку он использует вместо привычного слова «атом» неординарный термин «единица» (эквивалент латинского «монада»). Единицы, по Якушкину, — это мельчайшие «неощутительные» частицы вещества, «дробнейшие» его части, уподобляемые в этом качестве математическим точкам, с той разницей, однако, что единицы в отличие от них обладают способностью к движению, имеющему различные скорости и направления. Способ сцепления и разъединения единиц Якушкин называет силой, определяет последнюю как причину явлений тяготения, тепла, света, электричества и т. п. Жизнь растений и животных также есть «особый способ и порядок единиц». У Якушкина в отличие от Лейбница нет понятия Бога, верховной монады монад (или «единицы единиц»). У него есть понятие «первичной движущейся единицы», однако оно не имеет значения субстанции, так как предполагает наличие уже существующих «парных единиц».

Определяя человека как неотъемлемую часть природы, Якушкин обращает внимание на его физическое несовершенство по сравнению с животными. Даже особое отличие человека — мышление для своего развития требует длительного времени и для ориентации в мире, например для добывания пищи, менее выгодно по сравнению с инстинктом. Но в слабости человека уже содержится предрасположенность к социальности, «необходимость сближения с себе подобными», вот почему социальная сущность человека обнаруживается в семье, народе и, наконец, в человечестве, стремящемся к соединению, и этим, по Якушкину, человек «решительно разнится» от всех животных. Н. А. Крюков в своих «Философских записях» анализировал психические способности человека (воображение, впечатление, внимание, память), роль «чувственности и чувствований» в познании с позиций сенсуализма. Демократические устремления декабристов выражались в подчеркивании важной социальной роли философии (если она есть изыскание истины, то «истина должна быть открыта народу»), в определении ее как «правдоведения» (Крюков).

Хронологические рамки философских представлений декабристов не ограничивались первой половиной 20-х гг., хотя ряд сочинений написан ими до 1825 г., включая космологический трактат В. И. Штейнгеля «Опыт... счисления старого и нового стиля» (Спб., 1819), статьи В. К. Кюхельбекера, примыкавшего к любомудрам, а также сочинения А. П. Барятинского, Г. С. Батенькова, Н. И. Тургенева и др.

Каторга и ссылка не привели к угасанию философских интересов среди декабристов. «Пламенный христианин», глубоко верующий католик М. С. Лунин в работах сибирского периода эволюционировал в сторону последовательного теизма, совмещавшегося с политическим радикализмом. «Философия всех времен и школ, — писал он, — служит единственно к обозначению пределов, от которых и до которых человеческий ум может сам собою идти. Прозорливый вскоре усматривает эти пределы и обращается к изучению беспредельного Писания». Критика Луниным православия во многом напоминает мысли, высказанные Чаадаевым в первом «Философическом письме». Христианство в России, считал он, подчинилось власти абсолютизма, и потому православная церковь стала силой, препятствующей введению «представительного порядка вещей». С позиций, близких западничеству, Лунин осудил «стариковщину», русскую патриархальность и всеобщую зависимость от власти имущих. Он же подверг критике формулу С. С. Уварова «православие, самодержавие, народность», считая, что православие «не дает предпочтения ни самодержавию, ни иному образу правления». Никто не доказал еще, по словам Лунина, почему самодержавие «свойствен-

нее русским, чем другое политическое устройство, и всегда ли они одинаково будут его предпочитать». В работе «Розыск исторический» Лунин заклеил отсталость «политического быта» России, едва подвинувшейся «к той черте, за которой нашли англичан».

Протестант В. К. Кюхельбекер в ссылке признавал иную разновидность теизма, не основанную на противопоставлении западного и восточного христианства. Кюхельбекер подчеркивал объединяющую функцию христианской религии, не разделяющей народы на восточные и западные, а спланивающей их на основе христианского универсализма. «Следовать же этому учению может, если только не будет противиться голосу внутреннему, и жид, и магометанин». М. А. Фонвизин в ссылке написал одно из первых в России обобщающих сочинений по истории философии (вслед за работами А. И. Галича «История философских систем» (СПб., 1818—1819. Ч. 1—2) и архимандрита Гавриила «История философии» (Казань, 1839—1840. Ч. 1—6), названное им «Обозрение истории философских систем», где он рассматривает предмет философии с позиций христианского теизма, излагает историю античной, средневековой и новой философии, завершая ее системой Гегеля и левогегельянцами. Высшее назначение философии, по Фонвизину, состоит в том, что она может «приготовить сердечную почву к принятию семян веры, возбудив в человеке желание самопознания и представя ему идеал того, чем он быть должен». При общей высокой оценке гегелевской философии Фонвизин указывал на такие ее недостатки, как консерватизм, «тяжелость языка» и недооценка славянского мира.

Таким образом, можно заключить, что и в «последекабрьский» период творчества декабристы сумели отразить свое понимание философских интересов русского образованного общества, созвучное, в частности, дискуссиям славянофилов и западников, спорам о немецкой философской классике, поискам новых путей развития русской философии в XIX в.

Несмотря на мировоззренческую близость некоторых декабристов к религиозным течениям русской философии, они были особо почитаемы главным образом секуляризированной, либеральной и революционной интеллигенцией. Современники декабристов — Чаадаев и Хомяков в целом негативно оценивали декабристские рецепты преобразования России, считая их одинаково неприемлемыми и в политическом, и в теоретическом отношениях.

Наследие декабристов представляет большой интерес при изучении истории русской мысли как истории идей, а не философских систем. Удельный вес собственно философской теории в нем был невелик, но зато декабризм был оригинальным идейным течением, не единой доктриной, а совокупностью самых разнообразных «мнений, мыслей и понятий». Это была живая игра воображения, стол-

кновение взглядов разнохарактерных людей, обладавших большим жизненным опытом, осознавших себя «русскими европейцами» на полях сражений, прошедших тюрьмы и ссылки. Декабристы первыми в XIX в. поняли необходимость утверждения в России национальной идеи, способной объединить все сословия и создать основу для ее культурного и экономического роста, достижения могущества Российского государства.

4. Философия истории П. Я. Чаадаева

В истории общественной мысли России Петр Яковлевич Чаадаев (1794—1856) занимает особое место. Его следует рассматривать как мыслителя, не примыкавшего ни к одному из идейных и общественно-политических движений своего времени. Он был близок к тайным декабристским обществам, но не принимал участия в заговоре и восстании 1825 г. (находился в то время за границей). Будучи активным участником московских философских кружков 30—40-х гг., Чаадаев, однако, не разделял полностью идейную ориентацию ни одного из них. Испытывая влияние философии Шеллинга (переписывался с ним и признавал большое теоретическое значение его идей), он тем не менее не был собственно «шеллингианцем». Европейец по привычкам и жизненным устремлениям, особенно симпатизировавший идеалам добуржуазной, средневековой католической Европы, острый критик Российского государства и его истории, Чаадаев, однако, не был настоящим западником. Несмотря на свою религиозность, он не примкнул ни к одному религиозно-философскому учению. Герцен первым причислил философа к мученикам русского освободительного движения, назвав публикацию его первого «Философического письма» (1836) «выстрелом, раздавшимся в темную ночь». На самом же деле Чаадаев никогда не был революционером.

Он участвовал в Отечественной войне 1812 г., в составе лейб-гвардии был в заграничном походе русской армии, имел боевые награды. В 1820 г. он был командирован в Германию, в Троппау, для доклада находившемуся там в то время Александру I о происшедших в Семеновском полку волнениях. Многие считали, что после выполнения этого важного поручения Чаадаев получит повышение по службе, однако неожиданно в 1821 г. он подал в отставку. В 1823 г. Чаадаев уезжает за границу, живет в Лондоне, Брайтоне, Париже, Флоренции, Венеции, Вероне, Риме, Мюнхене и Карлсбаде. Возвращается в Россию вскоре после декабристского выступления 1825 г. Он поселяется в Москве, на Новой Басманной улице, и получает прозвище «басманного философа» (себя Чаадаев предпочитал именовать «христианским философом»).

Интерес к изучению европейской философии у Чаадаева проявился еще в юности. К числу его учителей (и домашних, и по Московскому университету) принадлежали историк К. Шлецер, сын известного немецкого историка Августа Шлецера, и философ И. Буле, познакомивший его с немецкой философской классикой. Уже в эти годы он стал библиофилом и собрал большую философскую библиотеку, проданную им в 1821 г. его родственнику, будущему декабристу Ф. П. Шаховскому. Вторая его библиотека, насчитывавшая более пяти тысяч томов, свидетельствует об изменении умонастроений Чаадаева в сторону усиления внимания к религиозной проблематике (религиозная философия, богословие, церковная история). Чаадаев, несомненно, интересовался европейскими мистиками, о чем свидетельствует наличие в его библиотеке книг И. Г. Юнга-Штиллинга, Э. Сведенборга, Л. К. Сен-Мартена, работ по истории масонства. Обширна также литература по церковной истории (главным образом принадлежащая перу протестантских немецких авторов). Разумеется, множество книг как первой, так и второй чаадаевской библиотеки представляли собой работы исторического характера, и в этом отношении его интересы были неизменны.

При жизни Чаадаев публиковался дважды (оба раза под псевдонимом). Первая статья — «Нечто из переписки NN» (1832). Другая статья — «Философические письма к Г-же ***. Письмо первое», напечатанная в журнале «Телескоп» в 1836 г., представляла собой лишь часть основного сочинения Чаадаева, состоящего из восьми «Философических писем». Причем весь цикл «Писем» был написан в 1828—1830 гг., т. е. за несколько лет до публикации в журнале. Автор, скрывавшийся под псевдонимами, был сразу же узнан, так как рукописные копии «Писем» Чаадаева давно уже «ходили по рукам». Цензор А. В. Болдырев, ректор Московского университета, был отправлен в отставку, журнал «Телескоп» закрыт, а его издатель Н. И. Надеждин сослан в Усть-Сысольск (ныне г. Сыктывкар). Первый биограф Чаадаева М. И. Жихарев писал, что публикация этого письма стала «литературным и ученым событием», «около месяца среди целой Москвы не было дома, в котором не говорили бы про «чаадаевскую статью» и про «чаадаевскую историю». Чаадаев был вызван к московскому обер-полицмейстеру, где он дал подписку «ничего не печатать». По причине приписанного Чаадаеву «помешательства рассудка» за ним был установлен полицейский и врачебный надзор. Через год надзор был снят.

Чаадаев пострадал меньше других участников «телескопской истории», вероятно, потому, что принадлежал к старинному дворянскому роду, имел связи в придворных кругах, находился в отставке в чине гвардейского ротмистра.

Главное направление размышлений Чаадаева — философское осмысление истории. Не случайно Н. А. Бердяев в своей «Русской идее» (1946) назвал его «первым русским философом истории».

Историософичность — это, бесспорно, одна из особенностей русской философской мысли, восходящая еще к средневековому периоду ее становления и развития (Иларион Киевский, «Повесть временных лет» и др.). В этом смысле Чаадаев — несомненный продолжатель отечественной традиции, перешедшей из XVIII в XIX в., так как он (по матери) — внук историка М. М. Шербатова и близкий знакомый своего выдающегося старшего современника — Н. М. Карамзина. Однако, в отличие от названных мыслителей, Чаадаев мало интересовался конкретными фактами истории, реальной («внешней») канвой исторических событий. «Пусть другие роются в старой пыли народов, нам предстоит другое», — заявлял он.

Как историк Чаадаев стремился не к дальнейшему накоплению исторических фактов, этого «сырья истории», а к их масштабному обобщению. «...Истории, — по его словам, — теперь осталось только одно — осмысливать». Отсюда следовал вывод, что надо возвысить свой разум до понимания общих закономерностей истории, не обращая внимания на обилие незначительных событий. Можно спорить по поводу того, насколько Чаадаеву удалось пересоздать «логику исторической науки». Однако стремление к этому у Чаадаева налицо, ибо у него намечается собственная оригинальная попытка соединить воедино философию истории с нравственной философией, антропологией и гносеологией.

Чаадаев считал философско-исторический уровень рассмотрения проблем человеческого существования самой высокой степенью обобщения, ибо здесь лежит, по его выражению, «правда смысла», отличная от «правды факта». Эта правда отыскивается средствами естественных наук, например физиологии или естественной истории, а также эмпирической истории (называемой Чаадаевым «динамической», или «психологической», историей). Последняя, по его словам, «не хочет знать ничего, кроме отдельного человека, индивидуума». Сам же Чаадаев отталкивается от изречения Паскаля, неоднократно и с разными вариациями использованного в «Философических письмах» и других сочинениях: «...вся последовательная смена людей не что иное, как один и тот же постоянно сущий человек»¹. Это изречение в контексте философии истории разъясняется Чаадаевым следующим образом. Человек стремится к преодолению своей отдельности и к осознанию себя как существа социального, следовательно, нравственного, принадлежащего, кроме того, к определенной культурной среде, являющегося выразителем опре-

¹ Чаадаев П. Я. Полн. собр. соч. и избр. письма. Т. 1. М., 1991. С. 416.

деленных традиций, в том числе определенного познавательного отношения к миру, покоящегося на обычаях или предрассудках или же на достижениях науки и современной цивилизации.

Здесь Чаадаев, по сути дела, очерчивает предметное поле философии истории, понимаемое им двояко. «Разум века, — пишет он, — требует совсем новой философии истории, такой философии истории, которая так же мало напоминала бы старую, как современные астрономические учения мало схожи с рядами гномонических наблюдений Гиппарха и прочих астрономов древности»¹. Однако предметом философии истории является не просто человек, как таковой, рядовой человек, в его конкретных цивилизационных проявлениях, но и человек как существо, причастное к Богу и носящее в себе «зародыш высшего сознания». В этом своем качестве история иррациональна, поскольку она управляется высшей волей божественного Провидения.

Но если существует, по Чаадаеву, некий общий провиденциальный замысел Бога относительно человеческой истории, то в таком случае гегелевское понятие «мирового разума» несостоятельно, ибо человек не может быть игрушкой в его руках. В письме к Шеллингу от 20 мая 1842 г., приветствуя его назначение на кафедру философии Берлинского университета, Чаадаев отвергает гегелевскую философию истории, «почти уничтожающую свободу воли». В этом же письме содержится характеристика славянофильства как «ретроспективной утопии», появившейся на свет, по Чаадаеву, в результате приложения к России гегелевского учения об особой роли каждого народа «в общем распорядке мира».

Отправной пункт и основная теоретическая установка чаадаевской философии истории — христианский провиденциализм. В его обосновании Чаадаевым как «Богом упоенным человеком» (П. Б. Струве) есть ряд отличий от чисто теистической точки зрения. История, считает Чаадаев, провиденциальна в своей основе, ибо «ни план здания, ни цемент, связавший воедино эти разнообразные материалы, не были делом рук человеческих: все совершила пришедшая с неба мысль». Однако он предостерегал против «вульгарного» понимания Божьего промысла в истории, ибо человек действует как свободное существо, обладающее разумом, человечество в разные эпохи своего существования выдвигает величайшие личности (Сократ, Платон, Аристотель, Эпикур, Христос и др.), деятельность которых породила интеллектуальные и культурные традиции, влиявшие на ход истории. Следствием неустранимой свободы в исторических условиях людей является многообразие народов, составляющих человечество: «Поэтому космополитическое будущее,

¹ Чаадаев П. Я. Полн. собр. соч. и избр. письма. Т. 1. С. 394.

обещаемое философией, не более, чем химера». С тех пор как утвердилась «истина христианства», пишет Чаадаев, в судьбах человечества произошел великий провиденциальный поворот, история получила ясный вектор для своего развития — установление Царства Божьего как конечная цель и план исторического здания. Причем Чаадаев понимает идею Царства Божьего не только как богословскую, но и как метафизическую, как осуществление красоты, истины, блага, совершенства не в «сфере отвлеченности», а в некоем чаемом совершенном человеческом обществе.

«Отличительные черты нового общества, — указывает Чаадаев, — следует искать в большой семье христианских народов», в христианских ценностях, сплотивших западный мир и поставивших его во главе цивилизованного человечества. Западная версия христианства — католичество было объявлено Чаадаевым фактором, определившим магистральную линию цивилизации, а весь Восток, особенно Китай, назван сферой «тупой неподвижности». Русская культура по причине «рокового выбора» Русью восточной разновидности христианства трактуется Чаадаевым в первом «Философическом письме» как культура, развивавшаяся в отрыве от цивилизованной (католической) Европы, а Россия — как страна, стоящая, по существу, вне истории, ибо она в точном смысле не принадлежит ни Востоку, ни Западу. Россия, по Чаадаеву, не может называться христианским обществом главным образом потому, что в ней существует рабство (т. е. крепостное право).

После июльской революции 1830 г. во Франции, а затем и после европейских революционных событий 1848 г. Чаадаев изменил свой первоначально идеализированный взгляд на Запад. В 1831 г. он писал А. С. Пушкину: «...у меня навертываются слезы на глазах, когда я вижу это необъятное злополучие старого, моего старого общества; это всеобщее бедствие, столь непредвиденно постигшее мою Европу...». В незавершенном очерке «Апология сумасшедшего» (1837) Чаадаев снова отстаивает мысль о необходимости самокритического пересмотра Россией своей истории. Решающим условием приобщения ее к цивилизации, считает он, является преодоление самобытного характера русской жизни и культуры. В «Апологии», правда, нет нигилистического отношения к истории России, что было так характерно для «Философических писем». По мнению Чаадаева, нет оснований предсказывать России бесславную судьбу, ибо есть надежда, что просвещение и цивилизация помогут ей открыть новые перспективы. Необходим переход от «инстинктивного патриотизма» к «сознательному патриотизму».

Другим важным этапом в развитии мировоззрения Чаадаева стали письма к А. И. Тургеневу середины 30-х гг. «Незападное» бытие России, казавшееся ранее Чаадаеву главным источником ее бедствий

и неустойчив, начинает представляться ему источником своеобразного преимущества: «...нам нет дела до крутны Запада, ибо сами-то мы не Запад», и далее: «Россия, если только она уразумеет свое призвание, должна принять на себя инициативу проведения всех великодушных мыслей, ибо она не имеет привязанностей, страстей, идей и интересов Европы... Россия слишком могущественна, чтобы проводить национальную политику... ее дело в мире есть политика рода человеческого». По мнению Чаадаева, нельзя ограничиваться утверждением, что Россия отстала от Европы. «...У нас другое начало цивилизации... Нам незачем бежать за другими; нам следует откровенно оценить себя, понять, что мы такое, выйти из лжи и утвердиться в истине. Тогда мы пойдем вперед, и пойдем скорее других, потому что пришли позднее их, потому что мы имеем весь их опыт и весь труд веков, предшествовавших нам».

Подобные суждения Чаадаева были удачно названы польским философом А. Валицким как идеи «привилегии отсталости», впоследствии подхваченные самыми разнообразными течениями русской мысли. Хотя поначалу, после публикации первого «Философического письма» философия истории Чаадаева воспринималась главным образом критически. В. В. Зеньковский в связи с этим обращает внимание на одно письмо В. Ф. Одоевского к С. П. Шевыреву. «То, что Чаадаев говорил о России, я говорю о Европе — и наоборот». «...И на стороне Одоевского, — добавляет Зеньковский, — были, собственно, тогда все»¹.

Прямым полемическим ответом на «Философические письма» было начало работы А. С. Хомякова над «Семирамидой», главным историософским сочинением славянофила. Неотправленное письмо Пушкина к Чаадаеву (1836) наряду с признанием того, что в «Философическом письме» «многое... глубоко верно», содержало и критику. Пушкин признавал самобытность русской истории, считал, подобно Чаадаеву, что ее объяснение требует своей особой логики («другой формулы»), отличной от исторического пути Запада. Споря с Чаадаевым, Пушкин утверждал, что русская христианская история может представляться «нечистой» лишь с католической точки зрения. История России, по мнению Пушкина, как раз есть пример служения не частным, а всеобщим европейским интересам, и особенно это проявлялось «в тот момент, когда человечество больше всего нуждалось в единстве» (в период нашествия Орды, во время наполеоновских войн и т. д.).

Труды Чаадаева были мало известны в России вплоть до 1913—1914 гг., когда было опубликовано двухтомное собрание его сочинений под редакцией М. О. Гершензона. Тем не менее его идеи

¹ Зеньковский В. В. Русские мыслители и Европа. М., 1997. С. 23.

были хорошо известны многим русским мыслителям различных направлений — В. Г. Белинскому, А. И. Герцену, Н. Г. Чернышевскому, И. В. Киреевскому, Ф. И. Тютчеву, В. С. Соловьеву и др. Чаадаев был мировоззренчески терпимым человеком, и среди его друзей были декабристы М. Ф. Орлов и И. Д. Якушкин, литераторы А. С. Пушкин и А. И. Тургенев, историки Н. М. Карамзин и С. П. Шевырев. Притягательной для разных течений русской мысли XIX в. оказалась мысль Чаадаева о том, что Россия имеет огромный скрытый, нереализованный потенциал и что социально-экономическая отсталость России может для нее обернуться однажды историческим преимуществом. Н. А. Бердяев видел в этом последовательное выражение «русской мессианской идеи», К. Н. Леонтьев, в определенной степени основываясь на указанной мысли Чаадаева, писал даже о необходимости «подморозить Россию», затормозить ее движение, чтобы она не повторяла ошибок далеко зашедшего по пути прогресса Запада. Чернышевский и другие революционные мыслители в известном смысле разделяли эту точку зрения Чаадаева при обосновании идеи некапиталистического пути развития России к социализму.

Глава II

ФИЛОСОФИЯ СЛАВЯНОФИЛОВ

1. Становление и основные особенности

Формирование учения славянофилов стало закономерным этапом в развитии того философского умонастроения, которое проявилось в России уже в XVIII в. и было альтернативой широкому распространению в обществе рационалистических теорий, прежде всего идей французского Просвещения. Русское масонство XVIII в., александровский мистицизм, а затем усилия Любомудров и русских шеллингианцев были направлены на вытеснение влияния философии французских просветителей и переориентацию русской мысли на новейшую немецкую философию, в конечном счете на Шеллинга и Гегеля. Поражение в 1825 г. декабристов, вдохновлявшихся главным образом рационалистической философией, также снизило престиж этого направления в российском обществе. Идеи французских мыслителей стали распространяться в России по преимуществу в виде чуждых Просвещению религиозных концепций (Л. де Бональд, Ж. де Местр и др.), уже несравнимых по масштабу своего воздействия с прежним «вольтерьянством». Во время царствования Николая I, известного усилением абсолютистского давления на все

сферы интеллектуальной жизни, российское общество вступило тем не менее в эпоху подъема своего национального самосознания. Взлет национального духа, породивший Пушкина, Лермонтова и Гоголя, происходил не только в области литературы, но и в исторической науке, культуре и философии. Чем шире распространялось на Россию влияние новейших европейских учений, в том числе немецкой метафизики, тем яснее вырисовывалась для образованного общества неадекватность подхода к решению собственных национальных проблем и задач только на основе теорий Запада.

В этих условиях в 30—40-е гг. XIX в. формируется новое религиозно-философское учение. Его центром стала Москва, а приверженцами — выпускники Московского университета, молодые образованные дворяне. А. С. Хомяков и И. В. Киреевский явились родоначальниками этого нового движения философской мысли, к которому присоединяются Ю. Ф. Самарин, К. С. и И. С. Аксаковы, А. И. Кошелев и др. Представители указанного идейного течения, называвшие себя «московским направлением» (в противоположность «петербургскому»), получили литературно-публицистическое название «славянофилы», закрепившееся в ходе журнальных дискуссий 40-х гг. и с той поры вошедшее в общее употребление.

Как независимые социальные мыслители славянофилы не были «школьными» философами, связанными с какой-либо определенной традицией. Отсюда возникла проблема точной интерпретации философских аспектов этого движения, тем более что среди славянофилов существовало «разделение труда»: Киреевский преимущественно занимался собственно философской проблематикой, Хомяков — богословием и философией истории, Самарин — крестьянским вопросом, К. С. Аксаков — проблемами социально-философского характера и т. д. Не случайно В. В. Зеньковский затруднялся говорить о философии славянофильства в целом, предпочитал вести разговор о «философии славянофилов», т. е. отдельных мыслителей. Споры о соотношении науки, философии и религии, первоначально отталкивавшиеся от Гегеля и Шеллинга, перерастали в славянофильских кругах в дискуссии об отношениях между православием, католицизмом и протестантизмом, о судьбах христианского мира вообще и России как его составной части в особенности, об основах народного быта и характере просвещения в России и Европе и т. п. Ставя своей главной целью пробуждение национального сознания в обществе, славянофилы встретили отпор со стороны западников, понимавших патриотизм как европеизацию России, начавшуюся в петербургский период ее истории. Вместе с тем были услышаны и вызвали сочувствие русского общества призывы славянофилов к освоению духовного наследия Киевской и Московской Руси, славянского мира. Славянофильство в этом

смысле становится, по выражению Самарина, «образом мысли» и пользуется поддержкой философов, литераторов, фольклористов, историков, славистов — Н. М. Языкова, П. А. Вяземского, А. Ф. Гильфердинга, Н. П. Гилярова-Платонова, Д. А. Валуева, Ю. И. Венелина и др. Особая роль в становлении славянофильского мировоззрения принадлежит поэту, дипломату и политическому мыслителю Ф. И. Тютчеву.

Необходимо отметить жанровую специфику славянофильских сочинений, они представляли собой своеобразный синтез философских, исторических, богословских, экономических, эстетических, этнологических, филологических, географических знаний. Теоретическим ядром этого синтеза стала специфически истолкованная «христианская философия», которую по праву считают крупным направлением оригинального русского религиозного философствования, оказавшим заметное воздействие на концепции Н. Я. Данилевского и К. Н. Леонтьева, систему В. С. Соловьева, философские построения С. Н. и Е. Н. Трубецких, С. Н. Булгакова, В. Ф. Эрна, Л. П. Карсавина, Н. А. Бердяева, С. Л. Франка. По-своему восприняли идеи славянофилов также евразийцы, представители «новгородства», других течений послеоктябрьского русского зарубежья. Речь здесь идет не только о «формальном» влиянии, т. е. о непосредственном использовании и дальнейшем осмыслении философских понятий и определений, введенных в употребление славянофилами, особенно Хомяковым и Киреевским, — «цельное знание», «живознание», «целостная личность», «всецелый разум», «соборность» и др. Можно говорить также и о том, что славянофилы выдвинули главные концептуальные положения русской религиозной философии, открыли источники для ее вдохновения в наследии отцов восточной церкви, а также первыми начали обсуждение философских проблем с точки зрения православно-церковного сознания.

Славянофилы исходили из того, что вера есть «крайний предел» человеческого знания, определяющий собой все стороны мысли. Религия — не только исходный момент, формирующий воззрение отдельной личности, но и духовное ядро, влияющее на жизнь общества в целом, на ход истории. Философию славянофилы трактовали как «переходное движение разума человеческого из области веры в область многообразного приложения мысли бытовой»¹. «Практическая жизнь» является, по их мнению, тем процессом, в ходе которого постепенно реализуются начала, включающие в себя «отвлеченное содержание», доступное философскому познанию. Задача философии заключается в том, чтобы осмыслить их и на этой основе правильно решать поставленные самой жизнью вопросы.

¹ Хомяков А. С. Полн. собр. соч.: В 8 т. М., 1900—1904. Т. 3. С. 240—241.

Ключевым для теории познания славянофилов стало понятие цельности духа. Постигание истины невозможно с помощью только интеллектуальных способностей человека. Она становится доступной, как считал Хомяков, лишь живому (или цельному) знанию как органическому синтезу чувственного опыта, разумного постижения и мистической интуиции. Особый акцент в теории познания славянофилы делали на такие понятия, как воля и любовь. Истина, с их точки зрения, не может быть достоянием отдельного человека. Она открывает свои тайны «соборному сознанию» людей, объединенных в своем единстве на принципах свободы и любви.

Славянофильство не представляло собой ни политическую партию, ни оформленную теоретическую школу. Оригинально мыслявшие философы славянофильства, обладавшие значительными материальными средствами и, по сути дела, максимально возможной по тем временам духовной независимостью, отнюдь не стремились выработать какую-либо общую «платформу» или согласованную политическую идеологию. Общего согласия не удавалось достичь даже по таким важным вопросам, как социальный идеал и пути его достижения. Киреевский утверждал, что христианское учение воплотилось во всей своей чистоте в русской истории в XVI в., когда общественный и частный быт полностью соответствовал основам православия. Разногласие Хомякова с Киреевским по данному вопросу возникло уже на начальном этапе формирования славянофильства. «Как ни дорога мне родная Русь, в ее славе современной и прошедшей, сказать это об ней я не могу и не смею. Не было ни одного народа, ни единой земли, ни одного государства в мире, которому такую похвалу можно бы было приписать хотя бы приблизительно»¹. Разногласия среди славянофилов проявились во второй половине 40-х гг. Это побудило Киреевского в 1847 г. обратиться с письмом к своим московским друзьям с предложением проведения еженедельных встреч. Он надеялся, что на этих встречах, «восходя от начала к началу, мы дойдем, может быть, до тех оснований, согласие в которых может дать новую жизнь нашим мыслям и новый смысл нашей жизни»². Серьезные дискуссии вызывал также вопрос о государстве. Недаром Киреевский в указанном письме подчеркивал, что «важное разногласие между нами заключается в понятии об отношении народа к государственности. Здесь самые резкие крайности во мнениях делают всякое соглашение совершенно невозможным».

Трудно определить, кому из теоретиков славянофильства принадлежала ведущая роль в становлении данного интеллектуального

¹ Хомяков А. С. Полн. собр. соч. Т. 1. С. 213.

² Киреевский И. В. Избранные статьи. М., 1984. С. 324.

движения. Киреевский выдвинул ряд основополагающих философских идей; среди своих сподвижников он был наиболее философски образованным человеком. Однако признано, что ему не хватало «энергии и волевого начала». Этими качествами обладал Хомяков. Он был чрезвычайно активным и всесторонне развитым человеком и имел огромный авторитет не только в кругу своих единомышленников, но и среди оппонентов. П. А. Флоренский, касаясь данного вопроса, писал, что «всякий вопрос о славянофилах и славянофильстве на три четверти, кажется, обращается в вопрос о Хомякове, и самая славянофильская группа мыслится как «Хомяков и другие»¹.

2. Родоначальники славянофильства А. С. Хомяков и И. В. Киреевский

Алексей Степанович Хомяков (1804—1860) происходил из старинной зажиточной дворянской семьи. Он получил хорошее домашнее образование, изучил основные европейские языки, латинский и греческий. В 1822 г. Хомяков сдает экзамен при Московском университете на степень кандидата математических наук, затем начинается его военная служба. Он знакомится с участниками декабристского движения, но не разделяет их политических взглядов, выступает против «военной революции». Взяв «бессрочный отпуск», он совершает заграничное путешествие, затем снова военная служба и участие в боевых действиях против Турции. В 1829 г. он окончательно уходит в отставку.

Хомяков был необыкновенно одаренным человеком: известный поэт, философ и богослов, историк, изобретатель паровой машины, запатентованной в Англии, знаток народной медицины, геолог, астроном и охотник. До нас дошло восемь томов его сочинений, подтверждающих широту его интересов. Он внес решающий вклад в разработку славянофильского учения, в том числе и в обоснование его философских положений. Славянофильские воззрения формируются у Хомякова в середине 30-х гг. и находят прежде всего отражение в его поэтическом творчестве, в конце 30 — начале 40-х гг. — в его прозаических произведениях. Среди идейных источников славянофильства Хомякова можно прежде всего выделить мировоззренческие идеи восточного христианства, в котором выражена тенденция к онтологизации истины, основывающаяся на положении о том, что истина не может оставаться лишь в сфере теории, что она «причастна бытию», ибо человек не просто разумом познает истину Откровения, но и сам «входит в истину», «живет в истине». Другим идейным источником взглядов Хомякова была немецкая

¹ Флоренский П. А. Соч.: В 4 т. М., 1996. Т. 2. С. 286.

классическая философия, и прежде всего труды Гегеля и Шеллинга. Определенное влияние на него оказали богословские идеи Запада, например учение французских традиционалистов.

Анализируя состояние общественной жизни России в 40—50-х гг. XIX в., Хомяков отмечал «разброд и шатание в умах», вызванные, с одной стороны, господством рационализма среди образованных слоев общества, а с другой — пренебрежением православия к интеллектуальным и социальным запросам людей. Подобное состояние он объяснял тем, что в России нет самобытной философии, могущей устранить эти недостатки. Развитие философии на русской почве, как и вообще приобщение к человеческому знанию, может идти, по его мнению, двумя путями: первый — «подражание рабское» западным школам, которое не может привести к позитивному результату; второй — связан с созданием своей оригинальной философии и науки, «требует собственной духовной работы». Эти установки не следует понимать как нигилистическое отрицание достижений мировой философии. Критически воспринимая многие идеи спекулятивного (умозрительного) мышления, особенно выраженные в рациональной форме, он считал возможным использовать ряд положений древней и новой философии в качестве строительного материала при формировании своих взглядов.

Хомяков формально не примыкал ни к одной из философских школ. Конечно, он не признавал материализм, характеризуя это течение как «упадок философского духа», но и существующие формы идеализма им полностью не принимались. Исходной посылкой философского анализа окружающей действительности выступает у него констатация того факта, что «мир является разуму как вещество в пространстве и как сила во времени». Однако вещество, или материя, «перед мыслью утрачивает самостоятельность», ибо выступает «произведением или проявлением, а никак уж не началом силы». Время также есть «сила в ее развитии», а пространство — «в ее сочетаниях».

Итак, в основе бытия лежит не материя, а сила, которая понимается разумом как «начало изменяемости мировых явлений». Естественно встает вопрос об источниках этой силы. Философ при решении данной проблемы особо подчеркивает, что ее начала «нельзя искать в субъекте». Индивидуальное или «частное начало» не может «итожиться в бесконечное» и всеобщее, напротив, оно должно получать свой источник от всеобщего. Поэтому он делает вывод, что «сила или причина бытия каждого явления заключается во «всем». «Все», с точки зрения Хомякова, содержит ряд характеристик, принципиально отличающих его от мира явлений. Во-первых, ему присуща свобода; во-вторых, разумность (свободная мысль); в-третьих, воля (волящий разум). Такими чертами может обладать только Бог.

В приведенных выше рассуждениях предугаданы многие положения философии всеединства, которая стала достаточно стройной системой благодаря трудам В. С. Соловьева.

Хомяков понимал мир как результат деятельности «разумной воли», т. е. как «образ единого духа». Поэтому познать действительность можно лишь при условии приобщения к «сфере духовного». Главным недостатком гносеологических построений немецкой классической философии, по Хомякову, было то, что она исследует познание «без действительности, как отвлечение». В этом абстрагировании проявляется рационализм, преувеличение значения схематического познания. Никакая рассудочная схема не может выразить сложность духовного мира, а ведь «познаваемое в своей полноте есть полный образ духа». «Полный образ духа» человеку в принципе недоступен, даже если он преодолет «односторонность рационализма», так как «дух познаваемый не проникает вполне» в сущность познаваемого. Из этого не следует, что Хомяков стоял на позициях агностицизма. Вслед за Кантом он разделял познаваемую действительность на мир сущностей и мир явлений, но если у немецкого философа между этими понятиями лежит непроходимая граница, то у него они взаимопроникают друг в друга. Единство сущности и явления обусловлено их единой основой, т. е. «духовной силой». На уровне сущности «сила» выступает «в смысле закона» изменения явлений, на уровне явления она вторгается в материальный мир, в «мир вещества». Следовательно, в познании человек имеет дело с двумя родами истин: первые характеризуют сущность, вторые — явление. Истины первого порядка находятся «по ту сторону рассудка» и выступают как «непосредственное живое и безусловное знание». Подобное знание, считал Хомяков, «следует назвать верою», оно гораздо выше знаний, полученных путем «отвлеченного рационального анализа». Особое значение в познавательном процессе, по его мнению, имеет воля. Воля выступает как особая сила разума, в то же время понятие о ней «дается человеку извне». Сама воля «не переходит в образ познаваемый», принадлежа к «области допредметной», но именно она определяет отношения человека «к предметам, их способы познания». Если воля имеет благую направленность и исходит из признания действительности как «образа духа», то она возвышает человека, приводит его к озарению, к «живознанию». Если же воля поддерживает мысль о всеилии разума, то у человека появляется несбыточная надежда «своими силами достичь совершенства и полноты развития». Такая самоуверенность неизбежно вызывает господство «утилитарных начал», а отсюда «презрение всякого мышления, не ведущего к материальным выгодам». Воля теснейшим образом связана со свободой, а значит, и с нравственным выбором личности, она имеет «вседержавность» в сфере морали. Воля каж-

дого отдельного человека не обладает полнотой, она несовершенна, как и несовершенны его разум и его поведение. Высшие истины доступны лишь интеллекту, находящемуся «в полном нравственном согласии со всемогущим разумом», но такое состояние для индивидуального сознания недостижимо, оно свойственно лишь «всецелой полноте» человечества. Индивидуализм, отрывающий человека от духовной целостности, сопровождается деградацией лучших его качеств, напротив, «в самозабвении находит он прирост расширяющейся жизни». Следовательно, философские идеи, относящиеся к сущностному уровню, а значит, связанные с «жизнью духа», недоступны «отдельному разуму», он тут «бессилен и бесплоден».

Исходя из этих общих установок, Хомяков формулирует и свои взгляды в области философии истории. Для него материальные факторы общественного развития лишь «призрак», а исторический процесс — это совокупность «действий свободы человеческой и воли всемирной». Отношение человека к «творящему духу» находит концентрированное выражение в его вере, которая предопределяет и образ мыслей человека, и образ его действий. Отсюда следует вывод Хомякова о том, что религию можно понять «по взгляду на всю жизнь народа, на полное его историческое развитие». Взгляд на русскую историю дает ему возможность оценить православие как фактор, сформировавший те «исконно русские начала», тот «русский дух», который создал «русскую землю в бесконечном ее объеме», «утвердил навсегда мирскую общину, лучшую форму общежителности... выработал в народе все его нравственные силы»¹. В своем сочинении «Записки о всемирной истории» (30—50-е гг.) Хомяков делит все религии на две основные группы: иранскую и кушитскую. Коренное различие этих религий определяется, по его мнению, не числом богов и не обрядами, но категориями свободы и необходимости; последние «составляют то тайное начало», около которого в разных образах сосредоточиваются все мысли человека. Кушитство строится на началах необходимости, обрекая людей на бездумное подчинение, превращая их в простых исполнителей чужой воли. Напротив, иранство — это религия свободы, она обращается к внутреннему миру человека, требует от него сознательного выбора между добром и злом. Наиболее полно сущность иранства выразило, по представлению Хомякова, христианство. Подлинное христианство делает верующего свободным, так как он «не знает над собой никакого внешнего авторитета». Но, приняв «благодать», верующий не может следовать произволу, оправдание своей свободы он находит в «единомыслии с церковью», т. е. в церковности. Отрицание «свободного единомыслия» в протестантизме и господство «внешнего

¹ Хомяков А. С. Полн. собр. соч. Т. 3. С. 198.

принуждения» в католицизме, с точки зрения Хомякова, показывают, что после раскола христианства «начала церковной свободы» не принадлежат всей церкви. В связи с этим возникает проблема оценки различных направлений христианства. Важнейшим критерием такой оценки становится принцип гармоничного сочетания индивидуальных религиозных представлений и обязательных для всех церковных догматов. Именно при решении этих задач Хомяковым и было выработано славянофильское учение о соборности.

Сложность оценки того или иного вероисповедания, по его мнению, заключается в том, что религиозное учение познается не рассудочно, а жизненно. Благодаря этому и появляется вера, которая «знаменует присутствие Духа истины в нас самих». Однако такой подход неизбежно приводит к признанию решающего значения «мистических озарений» в религиозном познании, а это порождает опасность субъективного истолкования христианства. Для Хомякова принципиально важно убеждение, что отдельный верующий постольку «проникается христианским духом», поскольку принадлежит к «церковной общине», ко всему «церковному народу». Преодоление религиозного субъективизма возможно лишь путем гармонического взаимодействия «единого» церковного начала с индивидуальной религиозностью членов церковного организма.

Католики, как считал Хомяков, взаимосвязь «единства» и множественности свели к безусловному авторитету «единства». Именно власть папы сделалась «последним основанием веры», при этом рядовые члены церкви, т. е. народ, превратились в простых исполнителей папских повелений. В результате «авторитет папы, заступивший место вселенской непогрешимости, был авторитетом внешним». Католицизм обесценивает личное начало, утрачивая индивидуальный характер церковной жизни, в нем «думают о таком единстве церкви, при котором не остается следов свободы христианина». Закономерной реакцией на отсутствие в католицизме «церковной свободы» является, по мнению Хомякова, возникновение протестантизма. Но, справедливо отвергая власть папы, подавляющую индивидуальную религиозность, реформаторы христианства впадают в другую крайность, выдвигая на первый план внутреннее проявление религиозных чувств. Протестантизм, как отмечал Хомяков, «держится такой свободы, при которой совершенно исчезает единство церкви». Индивидуализация христианства неизбежно ведет к отрицанию «догмата как живого предания». Вместо авторитета папы у протестантов появляется авторитет разума, начинает господствовать философский рационализм. Несмотря на формальное различие между католицизмом и протестантизмом, их сближает поиск внешних критериев истинности религии: у одних это папа, у других — собственный разум. Отсюда господство утилитарных на-

чал в западных вероисповеданиях, их направленность к «земным целям», и католики, и протестанты «судят о вещах небесных как о вещах земных». Главное достоинство православной церкви Хомяков усматривает в сохранении в «чистоте» христианского вероучения. Для восточного христианства неприемлемо определение церкви как формального, внешнего союза мирян и клира. Важнейшей чертой жизни церковной общины здесь выступает «углубленность ее членов в истину». При этом, как подчеркивает Хомяков, истина не принадлежит избранным, она — достояние всех тех, кто «вошел в церковную ограду», и приобщение к истине не может быть насильственным, так как «всякое верование... есть акт свободы». Путь к единству, считает Хомяков, не в принуждении, а в любви, которая характеризуется им не только как этическая, но и как сущностная сила, обеспечивающая «за людьми познание безусловной Истины». Наиболее адекватно выразить сочетание единства, основанного на свободе и любви, может, по мнению Хомякова, только слово «соборный». Оно выражает «идею собрания», притом не только видимого, но и «существующего потенциально без внешнего соединения. Это единство во множестве».

Анализируя церковные критерии соборности, Хомяков приходит к выводу, что они проистекают от «духа Божия», живущего в церкви и «умудряющего ее». Само проявление этого духа многообразно, он выступает «в Писании, в предании и в деле». Следовательно, соборность является как «дар благодати, даруемый свыше», — это внутреннее основание «непогрешимости соборного сознания». Внешним же критерием соборности выступает принятие тех или иных религиозных положений «всем церковным народом». Соборные принципы, по мнению Хомякова, дают возможность не только по-новому взглянуть на жизнь церкви, но и отыскать среди «бесконечного множества подробностей» начала, предопределяющие «неотвратимую логику истории». В своих работах он неоднократно подчеркивал, что «нельзя по справедливости не признать путей промысла в общем ходе истории». Именно «дух Божий, живущий в совокупности церковной», и направляет общественное развитие, но сам этот дух «проявляется во множестве», т. е. в действиях отдельных людей. Поэтому идея «соборности», как считал Хомяков, позволяет совместить провиденциализм с активностью человека. Он утверждал, что «неразумно... брать на себя угадывание «минут» непосредственного действия воли Божией на дела человеческие». Подобное «угадывание» связывает надежды на лучшее будущее лишь с Господом, оборачиваясь «преступным пренебрежением к человеческим способностям». Человек — «существо деятельное», он должен «напрягать все Богом данные силы, не требуя от него чудес и исключений из общих законов». Реальный исторический процесс — это

всегда совокупность «действий свободы человеческой и воли всемирной». Отсюда исследователь, для того чтобы понять ход истории, не должен ограничиваться ссылкой на божественную волю, а обязан изучать деятельность людей. Следует отметить, что для славянофилов именно народ является «единственным и постоянным действующим фактором истории». Поэтому Хомяков выступал с критикой исторических работ Н. М. Карамзина и С. М. Соловьева, которые воспринимали народ как «пассивный человеческий материал». Тем более для него были неприемлемы господствующие церковные взгляды на роль народных масс в истории. Он справедливо отмечал, что призывы церкви «смирению ждать милостей божьих» во многом объясняются позицией правительства, которое хорошо понимает «практическую выгоду религии... в особенности по отношению к низшим слоям народа».

В работах славянофилов часто встречаются термины «народ» и «народность». Вообще тема «славянофилы и народ» — одна из центральных при оценке этого течения. При этом славянофильская трактовка народа встречала и встречает полярные оценки. Если для П. Я. Чаадаева она — пример «разнузданного патриотизма», ведущего страну к гибели, то для В. В. Розанова, напротив, проявление движения к «приобретению мировой роли, мирового значения России». Хомяков хорошо представлял себе значение правильного истолкования понятия «русский народ», но однозначного его понимания у него не было. Н. А. Бердяев отмечает, что «Хомяков в своем учении о национальном призвании постоянно смешивает точку зрения религиозно-мистическую с точкой зрения научно-исторической»¹. Действительно, с одной стороны, он как бы абстрагируется от исторических реалий, рассматривая народ как некий постоянный «набор идеальных качеств», т. е. выделяя некую неизменную «духовную сущность», субстанцией которой выступает православие и общинность. С другой — у него, как и у всех славянофилов, много места занимает анализ конкретно-современного им русского народа, основой которого является крестьянство. И не случайно славянофилы так резко выступали против попыток представить «русского крестьянина каким-то бессмысленным и почти бессловесным животным». Более того, ощущение реальной связи с народом для каждого человека, если он «не хочет создать вокруг себя пустыню», совершенно обязательно. Поэтому для Хомякова народ — не условное понятие, ибо речь идет о народе, «создавшем страну», с которым «срослась вся моя жизнь, все мое духовное существование, вся целостность моей человеческой деятельности».

¹ Бердяев Н. А. Алексей Степанович Хомяков. М., 1912. С. 210.

Исходя из тезиса о решающей роли соборного сознания в истории, Хомяков рассматривал и деятельность великих личностей. По его мнению, нельзя развитие общества свести к деятельности одного человека, хотя бы и гения. Ни одна личность, как бы велика она ни была, не может выступать «полным представителем своего народа», т. е. выражать все его чаяния и стремления. Значение «исторического деятеля» зависит от того, «какие потребности народа и насколько полно он восполнил». Именно в этом совпадении деятельности великих людей с народными стремлениями и содержится «возможность дальнейшего развития истории».

Такое понимание роли личности в истории приводит Хомякова к своеобразной трактовке самодержавия. Он считал, что монархия — лучшая форма правления для России. В то же время, по его мнению, царь получает свою власть не от Бога, а от народа «путем избрания на царство». Например, первый представитель династии Романовых, отмечал он, не отличался какими-то особыми способностями, но в Михаиле Россия «видела... человека, которого избрала сама, с полным сознанием и волею». Поэтому самодержец, для того чтобы оправдать свое предназначение, должен «действовать в интересах всей русской земли». Однако «государь, как и всякий человек, может впасть в заблуждение», тогда политика монарха расходится с народными чаяниями. Подобная ситуация наступает в том случае, когда «не все сословия в равной степени пользуются его покровительством». Высшие слои общества, преследуя свои корыстные интересы, ставят крестьянство «вне закона». В России произошла деформация самодержавного принципа, ибо «дворянство разлучило простой народ с царем». Отмечая особенности славянофильской трактовки самодержавия, Бердяев даже делает вывод о том, что она выступает «своеобразной формой отрицания государства»¹, содержит определенный анархический элемент.

В социальной сфере соборное начало, по мнению Хомякова, наиболее полно воплотилось в сельской общине, которая гармонично сочетает личные и общественные интересы. Славянофилы требовали сделать общинный принцип всеобъемлющим и для этой цели создать общины в промышленности. Общинное устройство, как считал Хомяков, должно быть также положено в основу государственной жизни. Оно заменит собою «мерзость административности в России», а также даст возможность самодержцу «действовать в интересах всей русской земли». По мере распространения «общинного принципа» в обществе все более будет господствовать «дух соборности». Ведущим принципом социальных отношений станет «самоотречение каждого в пользу всех», благодаря этому в

¹ Бердяев Н. А. Судьба России. М., 1990. С. 12.

«единый поток сольются религиозные и социальные устремления людей».

Соборность у Хомякова, во всех ее истинных проявлениях, выступает как итог деятельности трансцендентного существа (Бога) и человека, она играет как бы роль посредника между божественным и земным миром. У ряда русских религиозных мыслителей, начиная с В. С. Соловьева, роль связующего звена между трансцендентным и земным начинает играть высшее тварное существо — София. Учение о соборности как бы предшествует софиологии. Соборность у Хомякова противостоит как индивидуализму, разрушающему человеческую солидарность, так и коллективизму, нивелирующему личность. Представляя собой «единство во множестве», она оберегает человеческую общность и в то же время сохраняет неповторимые черты каждого отдельного человека.

Познание, организация церковной и социальной сфер, направленность исторического процесса находят в соборности, по мнению Хомякова, критерий истинности. Однако этот критерий не поддается рациональным определениям, он носит не теоретический, а практический характер, и его задача — способствовать преобразованию человека и общества. Поэтому приобщиться к соборному сознанию нельзя «через чтение книг»; если хочешь стать ему сопричастным, «приходи и живи». Православие и общинность, по мнению Хомякова, порождают своеобразие русской истории, ее принципиальное отличие от развития западной цивилизации. Данная точка зрения по форме схожа с аналогичным тезисом Чаадаева, однако выводы, которые делаются в этой связи, — диаметрально противоположны. Если для Чаадаева это источник всех русских бед, то для Хомякова своеобразие отечественного прошлого — не недостаток, а благо.

Россия, в отличие от Запада, считал Хомяков, развивается органически, что проявляется в следующих главных моментах: в основе европейских государств лежит завоевание, они «искусственные создания», русская же земля «не построена, а выросла»; на Западе господствует «дух индивидуализма», Русь же строилась на соборных началах; европейская цивилизация во главу угла ставит «вещный элемент», погоню за материальным благополучием, а в русском обществе главную роль играют духовные ценности. Правда, в представлении Хомякова Петр I своими реформами нарушил «естественный ход русской истории». В результате его преобразований высшие слои усваивают европейский образ жизни, происходит их разрыв с народом, который остался верен «коренным принципам Руси». Необходимо восстановить органические начала России, но это не означает «простого возвращения к старине», речь идет о «возрождении духа, а не формы». В результате, как полагал Хомяков, бу-

дет создано общество, которое станет во главе мировой цивилизации, оно и спасет своим примером Европу от деградации.

Взгляды Хомякова носили оппозиционный характер по отношению к николаевской бюрократии, он был сторонником отмены крепостного права, выступал против всепояса духовной цензуры, за веротерпимость. Его деятельность способствовала росту национального самосознания, развитию русской философии и культуры. Идеиное наследие Хомякова оказало существенное влияние на отечественную духовную традицию, притом не только на религиозно ориентированную, но и на взгляды А. И. Герцена и др. Многие идеи Хомякова послужили стимулом к созданию оригинального русского православного богословия.

Иван Васильевич Киреевский (1806—1856) родился в высокообразованной дворянской семье, получил прекрасное домашнее воспитание. Среди его наставников был известный поэт В. А. Жуковский, родственник матери Киреевского. В 1822 г. семья переезжает в Москву, юноша посещает лекции в Московском университете, занимается самообразованием, затем начинается его служба в Московском главном архиве иностранной коллегии. Происходит его сближение с так называемыми «архивными юношами», Д. В. Веневитиновым, А. И. Кошелевым, С. П. Шевыревым и др., составившими костяк «Общества любомудрия». Восстание декабристов произвело на Киреевского и его друзей «потрясающее действие», и хотя он так же думал «о высочайшем счастье, о средствах к общему нашему достижению оно», но революция была для него неприемлема. В конце 20-х гг. Киреевский заявляет о себе как о талантливом литературном критике, в начале 30-х гг. начинается его заграничное путешествие. Он слушает лекции Гегеля, Шеллинга, Шлейермахера, с первым даже происходит его личное знакомство. По возвращении в Россию Киреевский начинает «многочисленные хлопоты» по изданию журнала «Европеец», первый номер которого вышел в 1832 г. Он содержал статью редактора «Девятнадцатый век», в которой власти увидели «вредные политические рассуждения». Журнал был запрещен. Для Киреевского это было тяжелым потрясением. Он отходит от активной общественной деятельности; на долгие годы прекратились его выступления в печати. В этот период происходит знакомство философа с монахами Оптиной пустыни, находившейся недалеко от его родового имения, усиливается внимание к православию, к творениям восточных отцов церкви. Написанная в 1839 г. статья «В ответ А. С. Хомякову» свидетельствует о его переходе на позиции славянофильства.

Становление взглядов Киреевского было довольно сложным и длительным процессом. Он рано приобщился к идеям немецкой философии, и прежде всего к трудам Шеллинга, в меньшей степени

Гегеля, в то же время знакомство с отечественной духовной традицией было явно недостаточным. Отсюда понятно, почему первый этап его творчества может быть охарактеризован как своеобразное консервативное западничество; не случайно и свой журнал он назвал «Европеец». Под влиянием Хомякова, монахов Оптиной пустыни, благодаря участию в издании творений отцов церкви у философа происходит поворот к славянофильским принципам. В 40—50-х гг. он становится одним из главных идеологов славянофильства.

Киреевский, как и Хомяков, не создал законченной философской системы, но, несмотря на это, в славянофильском кругу именно он считался специалистом в области философии. Главными философскими работами мыслителя являются статьи «О характере просвещения Европы и о его отношении к просвещению России» (1852) и «О необходимости и возможности новых начал для философии» (1856). Киреевский намеревался продолжить свои изыскания, с тем чтобы более подробно обосновать принципы новой философии, но ранняя смерть не позволила ему этого сделать.

Анализируя основания, на которые опиралось западноевропейское и русское просвещение, а значит, и философствование, Киреевский пришел к выводу об их принципиальной несхожести. Она обусловлена следующими факторами: этническими отличиями восточных славян от западноевропейцев и путями формирования у них государства; различной формой проникновения христианства в эти народы; наконец, способами передачи «образованности древнеклассического мира».

В узких границах Западной Европы происходит смешение различных племен, между которыми царит «дух враждебности». Само государство на Западе является следствием завоевания одного народа другим. Поэтому «европейские общества, основанные насилем... — писал он, — должны были развить в себе не общественный дух, но дух личной отдельности»¹. В России же государство возникает вследствие «органического развития славянского племени». С самого начала ведущую роль в русском обществе играет община («так называемые миры»), и человек, «принадлежа миру», согласовывал свое поведение как в общественной, так и в частной жизни с «традиционным и однообразным обычаем». Отсюда понятно, что на Руси мало была известна «личная самобытность, основа западного развития».

Существенные отличия между Западом и Россией, по мнению Киреевского, были и в путях их христианизации. На Западе, в Римской империи сформировались прочные языческие традиции, притом не только на уровне обычая, но и в сфере интеллекта; долгое

¹ Киреевский И. В. Полн. собр. соч. М., 1911. Т. 1. С. 192.

время к новой религии враждебно относились императоры, вследствие этого приобщение к евангельским истинам было «длительным и мучительным процессом». Напротив, христианство, «проникнув в Россию, не встретило в ней тех громадных затруднений, с какими должно было бороться в землях, пропитанных римской образованностью»¹. Следуя традициям римского права, западное христианство выдвигает на первый план формальный критерий приобщенности к церкви, который берет верх над сущностной стороной церковной жизни. С точки зрения католицизма единство церкви сводится к «наружному единству епископов», ее святость — к «непогрешимости римского папы», проблема спасения трактуется «через избыток или недостаток наружных дел», совершенных для внешней пользы церкви, отождествляемой часто с церковной иерархией. На Руси же главным фактором религиозности становится преобразование «внутреннего состояния» души, ведущее к «новой жизни в духе». Христианство пронизывает «быт русского человека, его убеждения», становится в подлинном смысле жизненным, и в результате побеждает не внешняя правда, а «существенная справедливость», не материальная выгода, а «нравственные требования». Итак, в западном христианстве, по мнению Киреевского, принадлежность к церкви, поведение человека оцениваются с формальных позиций, опираются на внешние критерии, православие же рассматривает «воцерковление» с содержательной стороны, делает акцент на реальном преобразовании внутреннего мира человека.

Наконец, по-разному Запад и Русь приобщались к «образованности древнеклассического мира». На Западе влияние дохристианских римских традиций «на новорождающуюся образованность было всеобъемлющим». Поэтому там не произошло в полном объеме христианского преображения «умственного характера Рима». Во всех особенностях поведения гражданина Рима, по Киреевскому, отражается одна общая черта, состоящая в том, что «наружная стройность его логических понятий была для него существеннее самой сущности». Не случайно в западном богословии непререкаемым авторитетом становится Аристотель, ибо и у древнегреческого философа, и у западных теологов «духовное убеждение» искало себе оправдание «в рассудочном силлогизме». После раскола церкви формальная рассудочность окончательно подчиняет себе все проявления религиозной жизни на Западе. Более того, отпадение Рима от вселенской церкви было обусловлено, считал Киреевский, господством рационализма в западном мышлении, ибо введение новых догматов оправдывалось «единственно логическими выводами западных богословов».

¹ Киреевский И. В. Полн. собр. соч. Т. I. С. 185.

В Россию «античная мудрость» перешла уже преобразованной благодаря восточной патристике. При этом учителя православной церкви не проявляли «особого пристрастия к Аристотелю», но большая их часть отдавала «явное предпочтение Платону». В своих богословско-философских трудах они обосновывали путь «возвышения разума от рассудочного механизма к высшему, нравственно свободному умозрению». Восточным отцам церкви удалось языческую философию обратить «в орудие христианского просвещения», и она, «как подчиненное начало, вошла в состав философии христианской». Внешние обстоятельства, падение Византии не позволили в полной мере расцвести «православно-христианской философии», но следы ее сохранились «в писаниях святых отцов православной церкви». Их изучение перешло в Россию, и под его влиянием «сложился и воспитался коренной русский ум, лежащий в основе русского быта».

Эти различия обуславливают, по мнению Киреевского, принципиальные особенности православного и католического способов мышления. Восточные мыслители, стремясь к истине, заботятся «прежде всего о правильности внутреннего состояния мыслящего духа; западные — более о внешней связи понятий». Восточные мыслители для осознания «полноты истины ищут внутренней цельности разума», при которой отдельные способности духа «сливаются в одно живое и высшее единство»; западные, напротив, считают возможным достижение полной истины лишь через разделение «сил ума, самодвижно действующих в своей одинокой отдельности».

Своеобразие западной духовной традиции отразилось, считал Киреевский, и на основных этапах развития европейской философии. Самым «ясным выражением» средневековой Европы была схоластика, «душу которой составлял Аристотель». «Предмет веры» стал опираться на логические умозаключения, громадные труды схоластов были наполнены «сплетениями из голорассудочных понятий», но вместо подлинно жизненных проблем на первое место вышли «самые несущественные стороны мышления». В результате «живое, цельное понимание внутренней, духовной жизни и живое, непредубежденное созерцание внешней природы равно изгонялись из оцепленного круга западного мышления»¹. «Здание схоластики» казалось внешне очень прочным, но, как только пошатнулись позиции католицизма, «оно мгновенно разрушилось». Новая философия в лице Ф. Бэкона и Р. Декарта обосновывает иное направление мышления; изменяется предмет философии, но «перевес рассудочности и... слепота к живым истинам сохранились почти по-прежнему». Две ветви «западного любомудрия» — одна, идущая

¹ Киреевский И. В. Полн. собр. соч. Т. 1. С. 195.

от Бэкона, и другая, берущая свое начало с Декарта, — одинаково приводят мышление к отрицательным результатам. Прямым следствием развития бэконовской философии явились взгляды Д. Юма, доказывающие «силою беспристрастного разума, что в мире не существует никакой истины». Последователи Декарта в лице Спинозы и Лейбница также демонстрировали «избыток логической расщепленности», которая своими отвлеченными понятиями заслоняла истину. Наконец, появляется Кант, утверждающий, что «для чистого разума никаких доказательств о высших истинах не существует». Другие представители немецкой классической философии — Фихте, Шеллинг и Гегель, несмотря на свою одаренность, не смогли, с точки зрения Киреевского, преодолеть кризис западноевропейского способа мышления. Система Фихте путем силлогизмов доказывала, что «весь внешний мир есть только мнимый призрак воображения», а реально существует лишь «одно саморазвивающееся я». Шеллинг, напротив, утверждал реальное существование внешнего мира, но его «душа мира» есть не что иное, как «человеческое я, развивающееся в бытии Вселенной для того только, чтобы сознать себя в человеке». Гегель еще более «укрепил и распространил ту же систему саморазвития человеческого самосознания». В его взглядах законы логического мышления доведены «до последней полноты и ясности результатов», и тем самым окончательно была показана их односторонность.

Итак, итогом развития западноевропейской философии является, по убеждению Киреевского, следующее положение: «...ни далее идти по своему отвлеченно-рациональному пути она уже не может, ибо создала односторонность отвлечений рациональности, ни проложить себе новую дорогу не в состоянии, ибо вся сила ее заключалась в развитии именно этой отвлеченной рациональности». Лишившись возможности идти в своем развитии вперед, западноевропейская философия начинает «распространяться в ширину, развиваться в подробностях». Итогом данной тенденции выступает падение интереса к философии, но из этого не следует, что уменьшается роль любознательности в жизни человека.

Киреевский постоянно подчеркивал методологическое значение философии, он отмечал, что «философия не есть одна из наук и не есть вера. Она общий итог и общее основание всех наук и проводник мысли между ними и верою». В западноевропейской традиции светская образованность и наука «заступают место веры», и тогда философия, а не вера дает «направление мышлению и жизни народа». Данная иерархия ценностей для Киреевского неприемлема. Однако и состояние, при котором есть вера, но «нет разумной образованности», его также не устраивает. В этом случае «философии вообще быть не может». С этой точки зрения, гонения на разум, осуждение

философского мышления «вредят убеждениям религиозным», ибо что «это была бы за религия, которая не могла бы вынести света науки и сознания? Что за вера, которая несовместима с разумом?» Пока в Византии существовало «внешнее просвещение», до тех пор «процветала там и православно-христианская философия», она погасла вместе «с уничтожением ее образованности». Но идейное наследие православной философии сохранилось в творениях восточных отцов церкви.

Образованность в России, развитие отечественного философского мышления находятся, как представлял Киреевский, на распутье. Все дело в том, что после реформ Петра I происходит раскол между образованным слоем и народом. Дворянство усваивает западную культуру и философию, народ же сохраняет преданность традиционной системе ценностей, доминирующее значение среди которых занимает православная вера. Поэтому перед Россией открываются два пути: или западная образованность вытеснит веру, порождая «соответственные себе убеждения философские, или вера, преодолев эту внешнюю образованность, из самого соприкосновения с нею произведет свою философию». Киреевский был убежден в скором торжестве второго пути. В письме к А. И. Кошелеву, написанному в 1851 г., он отмечал, что уже через десять—пятнадцать лет «направление умов у нас должно измениться совершенно». Вместо немецкого духа «дух православно-русский проникнет все наши убеждения и действия».

Поскольку именно философия должна дать «другой смысл и образованности внешней», соединить ее органически с православной верой, постольку выработка «новых начал для философии» становится важнейшей задачей «русского ума». Эти «новые начала» связаны с восточнохристианской традицией, но «возобновить философию святых отцов в том виде, как она была в их время, невозможно». Поскольку современное состояние науки и просвещения требует и «соответственного им нового развития философии», Киреевский делает вывод, что западноевропейская философская традиция не может быть просто отвергнута, она должна быть преобразована. Пример подобного преобразования показала патристика, благодаря которой «философия языческая обратилась в орудие христианского просвещения». Следовательно, синтез истин, выраженных «в умозрительных писаниях святых отцов, и опыта, добытого западной мыслью», и позволит сформулировать «новые начала для философии».

Киреевский дал лишь самые общие подходы к пониманию этих начал. Ключевым признаком новой философии выступает для него принцип целостности, понимаемый в различных аспектах. В плане гносеологическом он проявляется в синтезе познавательных спо-

способностей человека и поэтому «не относится к одному логическому разуму, или сердечному чувству, или внушению совести, но обнимает всю цельность человека». При этом не форма мысли диктует «сосредоточение» познавательных способностей человека, но из «умственной цельности исходит тот смысл, который дает настоящее разумение мысли». Реализация на практике этого принципа снимает противостояние между верой и разумом, религией и философией. Целостность имеет и социологический аспект рассмотрения, ибо «собрание ума к высшему единству» дает возможность индивиду, опираясь на это качественно преобразованное сознание, по-новому строить «направление своей жизни». Осуждая индивидуализм, Киреевский был убежден, что все существенное «в душе человека вырастает в нем только общественно». «Личная отдельность» разрушает единство социума, на первый план выходят эгоистические, утилитарные интересы людей. В этих условиях, по мнению философа, согласованная «деятельность ко благу всех» становится невозможной, поэтому и западный человек «раздробляет свою жизнь на отдельные стремления». В России же, хотя и произошло отклонение от правильного развития «совокупного духа», сохраняются потенциальные возможности достижения «общественной цельности», ибо в ней личное самоутверждение связывается не с «самородной особенностью», но с правильным «выражением основного духа общества». Общественная целостность, считал Киреевский, не предполагает усреднения человеческой личности, так как она рождается «из живого взаимно-действия убеждений, разнообразно, но единомысленно стремящихся к одной цели».

Социологический анализ целостности предполагает также новое качественное единство церкви и мира, которые в современных условиях все более обособляются друг от друга. Поскольку в церкви «два элемента — божественный и человеческий», постольку в ней наряду с неизменной сущностью находится и изменяющая форма «осознания этой вечной истины». Киреевский утверждал, что он исповедует «церковь развивающуюся»¹. Западные вероисповедания, встав на путь церковного раскола, исказили сущностную основу христианства, сохраненную православием. Однако восточное христианство, сосредоточившись на «сохранении истины», не дало ей «полноты наружного развития». Для соединения христианства с жизнью необходимо, по Киреевскому, восстановление единства церкви, при этом речь идет не о формальном объединении, а о приобретении ею нового «духовно-нравственного облика». Нужен и синтез христианских начал с современной образованностью, который приведет к «живым убеждениям», реализуемым в социальной сфере.

¹ Киреевский И. В. Полн. собр. соч. Т. 2. С. 292.

Важной чертой новой философии для Киреевского выступает принцип иерархизма, также имеющий различные аспекты рассмотрения. В гносеологической сфере реализация данного принципа предполагает, что в умственной жизни человечества «божественная истина должна подчинить себе внешний разум, должна господствовать над ним... Она должна в общем сознании стоять выше других истин, как начало властвующее, проникая весь объем просвещения»¹. Исходя из этого положения устанавливается субординация между верующим разумом и естественным разумом. Первый дает ключ к пониманию второго и позволяет наглядно видеть его «ограниченность и вместе относительную истинность». Следовательно, ложные выводы западноевропейской философии проистекают от притязаний «рационального мышления на высшее и полное познание». Если же оно осознает «свою ограниченность» и увидит в себе лишь одно из орудий познания, притом отнюдь не претендующее на высшую истину, наконец, признает свой подчиненный характер по отношению к религиозному способу мышления, то тогда положения рационализма могут христианином приниматься как относительное, но «законное достояние разума». Киреевский, как и Хомяков, не отвергает рациональные методы познания, а лишь устанавливает границы умозрительного подхода, подчиняя его «фундаментальным положениям веры».

Осуществление принципа иерархизма в социальной сфере предполагает субординацию видов социальной активности индивидов. Господствующее значение в обществе должна иметь, по мнению Киреевского, религиозно-нравственная деятельность. У него много высказываний о том, что для верующего отношение к Богу и его святой церкви есть самое существенное на земле. Исходя из этого делается вывод о необходимости преобразований в государственно-политической сфере, в области просвещения, в деле «благоустройства быта», на основе «православных убеждений». При этом, чем «более будут проникаться духом православия» названные сферы, тем «здоровее будет развитие народное, тем благополучнее народ». Если же «высшие убеждения» отсутствуют или перестают играть роль ведущего начала, то тогда «стремление к земному... становится господствующим характером нравственного мира». Подобное, полагал Киреевский, происходит на Западе, где люди высшей целью своей деятельности стали считать стремление «физической личности» к освобождению от всякого «страдания и беспокойства». А поскольку достижение этой цели требует удовлетворения прежде всего материальных потребностей, постольку для западного человека осталось одно серьезное дело — это промышленность, которая «управляет миром без веры и поэзии».

¹ Киреевский И. В. Полн. собр. соч. Т. I. С. 240.

Отстаивая приоритетное значение религиозно-нравственной активности в социальной сфере, Киреевский в то же время выступает против крайностей в учении о провиденциализме, согласно которому все в мире подчиняется божественному промыслу. Если представлять «каждый факт действительности в виде неминуемого результата высших законов разумной необходимости», писал он, то это приведет к искажению в понимании истории, ибо на самом деле существуют «только законы разумной возможности», а их реализация в историческом процессе во многом зависит и от свободной воли человека.

Принципы целостности и иерархизма во взглядах Киреевского взаимодополняют друг друга. Действительно, и «целостный разум», и «общественный дух» возможны лишь при условии принятия людьми определенной иерархии ценностей, путем выделения главного и второстепенного как в сфере интеллекта, так и в социальной жизни.

Философские взгляды Киреевского, хотя и носят незавершенный характер, оказали влияние на последующее развитие отечественной мысли. Можно согласиться с выводом В. В. Зеньковского о «бесспорной ценности» его философских интуиций «при всей краткости и сжатости в их выражении». Свидетельством этой ценности является и то, как «прорастали у последующих мыслителей идеи Киреевского»¹. Действительно, поиски целостного знания, ценностный подход стали ведущими мотивами религиозно-философских исканий начала XX в. Видные представители философии так называемого серебряного века русской культуры не раз обращались к идейному наследию Киреевского, начиная говорить «в его духе и строе мысли». Стремление соединить «православие с просвещением», идеи о необходимости «развития церкви» нашли отклик у ряда православных мыслителей.

3. Обоснование славянофильских идей Ю. Ф. Самариним и К. С. Аксаковым

К главным теоретикам славянофильства наряду с А. С. Хомяковым и И. В. Киреевским относятся также их последователи и единомышленники Ю. Ф. Самарин и К. С. Аксаков — социальные мыслители, акцентировавшие внимание на проблемах своеобразия русской истории и культуры, национального самосознания, на исследовании и пропаганде самобытных основ русской жизни.

Юрий Федорович Самарин (1819—1876) принадлежал к знатному дворянскому роду. Окончил словесное отделение философского факультета Московского университета (1838). В это время он уста-

¹ Зеньковский В. В. История русской философии. Л., 1991. Т. 1, ч. 2. С. 26.

новил близкие дружеские отношения с К. С. Аксаковым, который находился под большим влиянием немецкой философии, особенно Гегеля. Идеиное сближение Самарина с Хомяковым и Киреевским начинается с 1840 г. Авторитет Хомякова для Самарина был настолько велик, что он называл его «учителем Церкви».

В 1844 г. Самарин защитил в Московском университете магистерскую диссертацию «Стефан Яворский и Феофан Прокопович». Хотя была опубликована и представлена к защите лишь часть обширного исследования, тем не менее и в урезанном виде данный труд явился одним из первых крупных философско-богословских сочинений славянофильской направленности, вышедших из печати и получивших известность. При своей публикации он встретился с известными цензурными трудностями, так как был посвящен выявлению католических (Стефан Яворский) и протестантских (Феофан Прокопович) влияний в русской православной церкви. Впоследствии многие сочинения Самарина оказались неудобными для подцензурной печати и так же, как и богословские труды Хомякова, публиковались за границей.

В конце 30 — начале 40-х гг. Самарин пережил сильное увлечение философией Гегеля. «...С полным сознанием, — писал он, — отлагаю занятия богословские и приступаю к философии». «Я думаю, что если наука существует как отдельная от искусства и религии сфера духа, то она должна быть сферой высшего, последним моментом развития идеи...». Под наукой здесь подразумевается философия, а под философией — учение Гегеля. Между тем молодой Самарин не во всем соглашался с Гегелем, и особенно в том, что касается философии религии; он стремился развить и дополнить ее собственными положениями, выявить коренные особенности православия, его отличие от католицизма и протестантизма. Многовековой спор между ними, считал он, должен быть перенесен в сферу философии. Так, католицизм стремится одновременно быть и наукой (т. е. философией), и воплощением государства, протестантизм признает свободу науки и государства от церкви; православие же не намерено стать наукой и не является воплощением государства, а осознает себя только как церковь. Невмешательство в дела науки Самарин считает одним из главных признаков истинности православной веры, ее преимуществом перед католицизмом и протестантизмом. Хотя философия в состоянии выявить границу между разумом и верой, религия должна быть признана как «вечно присущий момент в развитии духа», правда, высшим его моментом, если следовать Гегелю, является философия.

В своей философской трактовке религии Самарин акцентировал внимание на двух важнейших и взаимосвязанных аспектах церковности — таинствах и догматике. В церкви как школе таинств не до-

пускается никакое развитие. В то же время формирование стройной системы догматов свидетельствует о развитии церкви. Эта вторая сторона церковности хотя и утвердилась позднее, однако по сравнению с таинствами занимает более значимое положение. Поэтому Вселенский собор является, по Самарину, высшей ступенью в развитии церкви.

Результаты собственных философских поисков и попытки обособить их с помощью философии Гегеля не удовлетворяли Самарина. Он осознавал противоречивость своих воззрений, понимая, что философия требует большей ясности в ответах на поставленные вопросы. Выйти из этого затруднения ему помогли выдвинутые Хомяковым идеи о соотношении религии и философии. По мнению Хомякова, ошибка науки заключается в смешении «сознанного» и «признанного», что характерно для философии не только Гегеля, но и Шеллинга. В научном исследовании ведущая роль принадлежит логике, которой чужды такие понятия, как добро и зло. Поэтому ее возможности ограничены. Преодолеть эту ограниченность способна только религия, которая добро и зло рассматривает как основополагающие принципы человеческого существования. По отношению к вере у Самарина, по словам Хомякова, «недоставало любви», без которой сущность христианства не может быть понята. В оценке его диссертации Хомяков делал акцент на том, что в ней нераскрытой осталась именно эта созидательная сторона веры, которая преобразила всю историю человечества, начиная с возникновения христианства.

В 40-е гг. Самарин постепенно становится убежденным сторонником религиозной философии. В письме к Н. В. Гоголю (1846) он писал, что прошел полный круг философского развития именно благодаря новому пониманию христианства. В результате у Самарина сформировалось убеждение, что вера составляет «норму» и «закон» человеческого существования и помогает человеку осмыслить свое назначение. Христианство нельзя понять с помощью одного только разума, оно осознается всем существом человека во всей его полноте. Следование правилам логики не ведет человека к пониманию истинной сущности веры, так как для этого необходимы сочувствие и любовь.

Эволюцию своих взглядов Самарин воспринимал сквозь призму развития современной ему мировой философии, которая пришла в ее последней фазе к отрицанию не только религии, но и любого трансцендентного, непознаваемого бытия. После этого крайнего предела, считает он, наступает момент осознания необходимости воссоздания всего разрушенного, ибо, оторвавшись от бытия, мысль сама по себе становится неспособной к сотворению живого начала. Свое новое состояние Самарин рассматривал как «начало новой жизни»; для него теперь главное — это признание «живой истины» и возможности ее постижения во всей полноте.

Важной вехой в творчестве Самарина явилась напечатанная в «Московском сборнике» (1846) его статья, посвященная повести В. А. Соллогуба «Тарантас». В этой статье в своеобразной форме воспроизводится ряд ключевых положений славянофильского учения. Реформы Петра I, говорится в ней, затронули лишь верхний слой русского общества, оторвали его от народа, который сохранил верность традициям своих предков, в обществе произошел раскол, который не преодолен до настоящего времени. Самарин не отрицает исторической необходимости и закономерности реформ Петра I, так как русские бояре еще до периода царствования Алексея Михайловича превратились в людей «спесивых и тучных, которых водят под руки и на руках поднимают из саней». Высшее сословие, считает он, само вызвало реформы Петра тем, что отделилось от народа и утратило нравственные устои.

В своей программной статье «О мнениях «Современника», исторических и литературных» (1847), опубликованной в журнале «Москвитянин», Самарин изложил исходные положения славянофильских воззрений. Он опровергает точку зрения К. Д. Кавелина, высказанную им в очерке «Взгляд на юридический быт древней России», согласно которой русская община всегда подавляла личность и поэтому постепенно пришла в упадок. По мнению же Самарина, кризис переживала не община, а родовое устройство, являвшееся более низкой ступенью общественного развития. «...Общинное начало составляет основу, грунт всей русской истории, прошедшей, настоящей и будущей; семена и корни всего великого, возносящегося на поверхности, глубоко зарыты в его плодотворной глубине, и никакое дело, никакая теория, опровергающая эту основу, не достигнет своей цели, не будет жить»¹. Община хотя и не основывается на личностном начале, но обеспечивает широкое проявление свободы деятельности индивидов. Личное и общественное начала в России всегда сосуществовали в органическом единстве: вече родовое и родоначальник, вече городовое и князь, вече земское или дума и царь. Наиболее полно зародыши будущего общественного устройства проявились в истории Новгорода, где связь между личностью и обществом была органичной и обеспечивала их единство. Новгород не сумел сохранить и развить принципы своего общественного устройства, так как был только частью русской земли, а не всей Россией, тогда как государство «должно было явиться только как юридическое выражение единства всей земли».

Суждения В. Г. Белинского о славянофильстве, разбираемые в статье «О мнениях «Современника», трактуются и опровергаются Самариним иначе. Белинский, как человек увлекающийся и впе-

¹ Самарин Ю. Ф. Избр. произв. М., 1996. С. 431.

чатливый, считает он, принял на веру некоторые уже укоренившиеся в журналистских кругах ходячие мнения о славянофилах как о «литературных старообрядцах», поносителях Запада, певцах «курной и грязной избы, редьки, кваса и даже сивухи». Здесь Самарин ограничивается перечислением «нелепых мыслей», приписываемых критиком славянофилам, таких, как: «Реформа Петра убила в России народность и всякий дух жизни. Россия для своего спасения должна обратиться к нравам эпохи Кошихина или Гостомысла. Свойство смирения есть русское национальное начало. Любовь есть национальное начало, исключительно присущее славянским племенам». Опровержения этих ложных положений, приводимые Белинским, лишь частично принадлежат ему самому, — по той причине, что были выдвинуты, как считает Самарин, самими славянофилами или разделяются ими. Среди них следующие: «Россия изжила эпоху преобразования, и для нее настало время развиваться самобытно, из самой себя. Миновать эпоху преобразования, перескочить за нее, нельзя. Реформа Петра не могла быть случайна. Пора нам перестать *казаться* и начать *быть*; пора уважать и любить только человеческое и отвергать все, в чем нет человеческого, будь оно европейское или азиатское. Крепкое политическое и государственное устройство есть ручательство за внутреннюю силу народа. Смирение и любовь суть свойства человеческой природы вообще»¹.

Конечно, далеко не все перечисленные Самариним от лица славянофилов положения могли быть ими всеми приняты однозначно, ибо полного единства в их взглядах не было. Так, упор на необходимость укрепления государственного начала противоречил концепции «негосударственности» русского народа К. С. Аксакова, противопоставлявшей интересы «земли» и «государства». Здесь, возможно, сказывается отличие социальной позиции независимого мыслителя и публициста Аксакова от позиции государственного чиновника Самарина, служившего в министерстве юстиции, сенате, министерстве внутренних дел.

Как государственно мыслящий деятель, занимавший ответственные посты, Самарин видел в славянофильстве конструктивную национальную идею, способную инициировать насущные общественные преобразования в России, не разрушая существующей системы правления. Однако общественные идеалы Самарина, сочетавшие консерватизм и призыв к национально ориентированным социальным реформам, вызвали непонимание и даже настороженность со стороны властей в Петербурге. В 1849 г. Самарин после распространения написанных им писем из Риги подвергся кратковременному аресту. В это время с ним встречался Николай I,

¹ Самарин Ю. Ф. Избр. произв. М., 1996. С. 482.

обвинивший его в том, что он и другие славянофилы настраивают общественное мнение против правительства.

В 50-е гг. Самарин, подобно многим другим русским мыслителям, пережившим увлечение философией Гегеля, переходит на позицию критики его взглядов. Он видел рост популярности идей немецкого философа среди образованной молодежи, которая, усвоив его систему воззрений, затем обращалась к материалистической философии и идеям социализма. Между ними и гегелевской философией существует, по его мнению, непосредственная связь.

Самарин считал важным для себя вывод о том, что стремление мысли найти опору в себе самой ведет в конечном счете к индивидуализму, самообособлению личности. В результате этого разобщенность людей стала опасной тенденцией в современном обществе. Подлинно объединяющим началом может служить только религия. Благодаря религиозной вере люди сами определяют для себя истинные ценности, которые сплачивают их в единое целое. Христианство вывело человека из состояния рабства, укоренив в его сознании обязанность противостоять индивидуализму. В России община самым фактом своего существования является социальным оформлением этого отказа от индивидуализма. При этом община трактуется Самариним не как целесообразная форма хозяйственной жизни, основанная на кооперации (как представлял себе общину, например, Н. Г. Чернышевский). «Этот союз, — писал он, — эта община, освященная вечным присутствием Св. Духа, есть Церковь». В этом плане взгляды Самарина близки учению Хомякова о соборности. Люди живут в общине в соответствии с теми принципами, которые осознаны и приняты ими добровольно на основе отказа от «личного произвола». Благодаря цельности духовной жизни православной церкви происходит примирение и преодоление противоречий в жизни русского народа. Союзом же, который объединяет индивидуалистов, может быть только ассоциация, где все общественные связи являются искусственными. История Западной Европы показала, что этот путь ведет к возрастанию эгоизма и корыстолюбия в обществе. Никакая верховная власть или политическая теория, по Самарину, не способна разрешить этот глубокий кризис, который может вылиться в социальную революцию. Современные общественные потрясения, считал он, представляют собой лишь слабые отголоски указанного кризиса.

В статьях «Два слова о народности в науке», «О народном образовании» и других работах, напечатанных во второй половине 50-х гг. в славянофильской «Русской беседе», Самарин продолжал развивать свои мысли о русской народности. Под народностью, согласно его словам, надо понимать не только отличительные свойства народа в данную эпоху, но и те идеальные начала, в которые он верит и к ко-

торым стремится. Народность, по Самарину, — непреходящее условие успешного развития науки, ее движения вперед. История, таким образом, развивается на основе совпадения народности с высшими требованиями человечества. Чем более они совпадают, тем выше стоит тот или иной народ.

Важное значение для понимания взглядов Самарина в 50-е гг. имеют его замечания на книгу А. Токвиля «Старый порядок и революция» (1856), где русский мыслитель затрагивает вопрос о законности «самодержавного полновластия рассудка в устройстве души человеческой, гражданского общества, государства». Имеет ли право рассудок вмешиваться в эти сферы человеческой жизни, изменять их в соответствии с собственными представлениями? Самарин приходит к выводу о том, что «тирания рассудка в области философии, веры и совести соответствует на практике, в общественном быту, тирании центральной власти». Самарин использовал в рассуждениях по поводу книги Токвиля прием, часто встречающийся в работах Хомякова, когда борьба идей на Западе рассматривается как борьба, которую ведут между собой виги и тори. Торизм — это органическая историческая сила, опирающаяся на традиции и обычаи народа. Вигизм же является разумной силой отдельных личностей. А. Токвиль, Ш. Монталамбер, В. Г. Риль, Л. фон Штейн являются, по мнению Самарина, своего рода «западными славянофилами»; они отстаивают верность традициям и апеллируют к аристократии, защищающей идеи торизма на Западе. Славянофилы, отмечал Самарин, по аналогичной причине обращаются к народу, который «хранит в себе дар самопожертвования, свободу нравственного вдохновения и движения к преданию». Отсюда единственным приютом торизма в России является «черная изба крестьянина», в то время как в университетах и правительственных кабинетах процветает вигизм. Отличие русского вигизма в том, что он осуществляет господство как бы извне, при этом, подрывая корни народной жизни, он бессилён создать что-то новое. «Борьба вигизма с торизмом в области веры, философии и в администрации у нас гораздо сложнее, чем на Западе: ибо в России она захватывает в свой круг еще новую борьбу народного быта с безнародностью, отвлеченной цивилизацией»¹.

В конце 50-х гг. Самарин все силы отдает работе по подготовке крестьянской реформы в России. Он стал одним из наиболее крупных общественных деятелей, внесших реальный вклад в дело отмены крепостного права. В этот период он обосновывал требования, в соответствии с которыми крестьяне должны быть освобождены при сохранении общинного землевладения.

¹ Самарин Ю. Ф. Соч. М., 1877. Т. 1. С. 401.

В 1861 г. Самарин работал над «Письмами о материализме» (труд остался незаконченным), стремясь доказать необходимость отрицания материализма как течения. Лучшими сочинениями, направленными против этого философского течения, он считал работы П. Д. Юркевича.

В начале 70-х гг. большой интерес у Самарина вызвала книга К. Д. Кавелина «Задачи психологии» (1872). Он подверг ее критике в связи с тем, что взгляды автора на психологию считал близкими к материализму. По Самарину, физическая жизнь и психическая жизнь исходят не одна из другой, а из одного общего начала. Это единое начало содержит в себе отличительные свойства физического и психического бытия. Однако человеческому сознанию недоступен сам момент раздвоения бытия. Соглашаясь с тем, что материальная среда определяет психику, человек становится на позиции материалистов.

Вклад Самарина в развитие философии славянофильства был значительным. Философию он рассматривал как науку, потребность в которой испытывают все народы, в том числе русский народ, отличающийся не только долготерпением, но и природным умом и высокой духовностью. Идеи славянофильства Самарин представлял в широком историческом контексте, считая причастным к их формированию Н. М. Карамзина, в частности его записку «О древней и новой России», историка Д. А. Валуева, слависта Ю. И. Венелина и др. Он стремился в большей степени, чем кто-либо из славянофилов, к укреплению внутри этого идейного течения, или, как он считал, «образа мысли», объединительных тенденций, избегал «славянофильских крайностей», выражавшихся в ношении национальной русской одежды и в пристрастии к другим внешним атрибутам народности. В полемике с критиками «московского направления» Самарин не допускал резких выражений и не задевал личности своих оппонентов. Несомненно влияние Самарина на творчество молодого В. С. Соловьева, особенно в его начальный период, близкий к славянофильству. Уважение к личности и идеям этого «коренного славянофила» Соловьев сохранял и в более поздние годы, когда уже осуждал славянофильскую «религиозную борьбу с Западом». Он продолжал считать Самарина «самым пронизательным и рассудительным из славянофилов». Особое внимание Соловьева привлекла «Переписка Ю. Ф. Самарина с баронессою Э. Ф. Раден. 1861—1876» (М., 1893). Выдержки из писем Самарина Соловьев опубликовал со своими комментариями в либеральном «Вестнике Европы», найдя в них призыв к «духовной свободе», к «освобождению духовных сил нашего народа», что составляет, по его мнению, непреходящую ценность творчества Самарина.

Константин Сергеевич Аксаков (1817—1860) — сын писателя С. Т. Аксакова, теоретик славянофильства, разрабатывавший глав-

ным образом проблемы социальной философии и историософии. Родился в Оренбургской губернии. В 1832—1835 гг. учился на словесном отделении Московского университета, где входил в состав кружка Н. В. Станкевича. Как и другие участники этого кружка, испытал сильное влияние немецкой философии, особенно Гегеля. В конце 30-х гг. сблизился со славянофилами А. С. Хомяковым и И. В. Киреевским. Уже в период работы над магистерской диссертацией «Ломоносов в истории русской литературы и русского языка» происходит эволюция его воззрений в сторону идей славянофильства. В диссертации, защищенной в 1846 г., Аксаков акцентирует внимание на историческом значении русского народа, опираясь при этом на гегелевское понимание исторического процесса. В этой связи перенос столицы из Москвы в Петербург, произведенный Петром I, он трактует как «одно из действий всеобщего чистого отрицания». Односторонность этого события повлекла за собой ложные последствия, которые проявились в ходе дальнейшего развития русского государства и общества. Петербургский период означал, по Аксакову, подражание всему иностранному и отрицание своих национальных традиций, и в этом отрицании самобытных начал он видел определенный смысл. Уничтожив в себе национальную самобытность, русский народ в ходе своего общественного развития продвинулся вперед по ступеням общечеловеческого прогресса. Новая эпоха русской истории должна, по Аксакову, вместить в себя как достояние национального духа, так и богатое культурное наследие западного мира. «Ни один народ, — писал он, — не может иметь такого всеобщего, всемирно-человеческого значения, как русский».

Основной вклад Аксакова в развитие славянофильского учения связан с созданной им историософской концепцией «земли и государства», сформулированной в конце 40—начале 50-х гг. («Голос из Москвы», «Родовое или общественное явление был изгой?», «О древнем быте у славян вообще и у русских в особенности» и др.). Центральное место в ней занимает мысль о негосударственности русского народа, а ключевой идеей является противопоставление государственности и векового уклада народной жизни. На Западе, считал Аксаков, идея государственности воплощается во внешнем порядке, основанном на принуждении и насилии. Для славянских племен основа праведной жизни виделась ему в ином — в традициях крестьянской общины и народного быта, иными словами, в *земле*. Территория, где жили славяне, подвергалась постоянным набегам, что вынудило их создать государство. Для этого, как писал Аксаков, славяне призвали варягов, что позволило им не смешивать для себя понятия *земли* и *государства*, а пойти лишь на создание их добровольного союза, т. е. своеобразного общественного договора. В рамках этого союза произошло разделение людей на служилых

и земских, но был возможен переход из одного разряда в другой. Принципиальное отличие России от Запада заключалось в том, что в ней не было наследственной аристократии, поэтому служилый человек имел возможность стать боярином.

Противоречие между государством и обществом Аксаков рассматривал как противоречие внешнего и внутреннего, формального и органичного, разъединенного и цельного. Существование государства предполагает исполнение «внешней функции», где ведущую роль играет «отрицательное начало», в то время как общество созидательно по самой своей природе, несет в себе нравственную основу, которая характеризует его внутреннюю жизнь. Аксаков, как и Хомяков, считал атрибуты государственной власти, и в первую очередь политические отношения в обществе, второстепенными. Общественная деятельность не должна соединяться с задачами государства, чтобы сохранить свое назначение. Положительная сторона деятельности государства заключается лишь в том, что оно берет на себя весь груз решения политических вопросов, оставляя общество вне этих проблем. Разрушение сложившегося ранее союза земли и государства наступило, считал Аксаков, в петербургский период истории России, когда произошло вмешательство государства в дела общества. Это не только негативно сказалось на государстве, но может исказить и сущность «земли». «Народ, — писал Аксаков, — еще держится и хранит, как может, свои народные кроткие общинные предания, но если уступив... проникнется он сам государственным духом, если захочет сам быть наконец государством, тогда... погибнет внутреннее начало свободы».

Смерть Николая I и начало царствования Александра II в 1855 г. породили оптимистические надежды славянофилов на претворение в жизнь их идей. Свои воззрения по вопросу о «земле и государстве» Аксаков изложил в записке к Александру II «О внутреннем состоянии России», в которой характеризовал русский народ как «не государственный, не ищущий участия в правлении, не желающий условиями ограничивать правительственную власть, не имеющий, одним словом, в себе никакого политического элемента, следовательно, не содержащий в себе даже зерна революции или устройства конституционного». Главная задача государства, по Аксакову, заключается в решении военных вопросов, в обеспечении работы правительства, органов законодательства и судопроизводства. К земской деятельности принадлежит быт народный, жизнь народа, куда относится, кроме духовной, общественной его жизни, также материальное его благосостояние: земледелие, промышленность, торговля. Автор максимально расширяет сферу деятельности земли, ограничивая тем самым роль государства. Государственной формой правления, соответствующей всей русской истории, является для

Аксакова монархия. Все другие формы правления, включая демократию, допускают участие общества в решении политических вопросов, что противоречит характеру русского народа. Власть государя в России чрезвычайно велика, однако народ не рассматривает его в качестве земного бога, т. е. повинуетя, но не боготворит. Аксаков настаивает на праве земли высказывать свое мнение государству по всем актуальным вопросам, но их исполнение не является обязательным. Для этого необходимо восстановить деятельность Земского собора. «Правительству, — писал он, — неограниченная свобода правления, исключительно ему принадлежащая; народу — полная свобода жизни и внешней, и внутренней, которую охраняет правительство. Правительству — право действия — и, следовательно, закона; народу — право мнения — и, следовательно, слова». Идея созыва Земского собора стала актуальным вопросом общественно-политической жизни России второй половины XIX в.

Отрицательное отношение Аксакова и других славянофилов к политическим вопросам и правовым нормам позднее разделяли идеологи народничества, которые недооценивали роль политики в преобразовании общества. Пристальное же внимание славянофилов к земщине сказалось на том, что значительная часть интеллигенции с начала 60-х гг. XIX в. направила свою энергию на развитие земской деятельности. М. А. Бакунин признавал, что Аксаков вместе со своими единомышленниками еще в конце 40-х гг. стал врагом «петербургского государства» и «вообще государственности». В этом славянофилы, по его мнению, опередили его.

Аксаков уделял большое внимание философскому осмыслению отечественной литературы и искусства. При этом он считал «народность», выражение жизни народа основным критерием художественного творчества. Обосновывая своеобразие русской истории, Аксаков часто обращался к анализу памятников древнерусской культуры, отечественному фольклору.

Глава III

КРУЖОК Н. В. СТАНКЕВИЧА И ЛИБЕРАЛЬНОЕ ЗАПАДНИЧЕСТВО: ФИЛОСОФСКИЕ ИДЕИ И ПРИНЦИПЫ

1. Кружок Н. В. Станкевича

Десятилетие, последовавшее после восстания декабристов, многими современниками и историками характеризовалось как «мрачное» и чрезвычайно тяжелое. Но именно в эти годы проис-

ходило «национальное пробуждение» общества, вызванное обострившимся чувством необходимости осмысления своего прошлого и настоящего, своей истории и культуры, своего исторического значения. «Тридцатые и сороковые годы, — писал Г. В. Плеханов, — являются у нас фокусом, в котором сходятся, из которого расходятся все течения русской общественной мысли»¹.

Важная особенность развития русской философской мысли этого времени заключалась в том, что ее основными центрами стали немногочисленные кружки единомышленников, в целом оппозиционно настроенных к политике Николая I. Кружки давали возможность молодым людям регулярно встречаться друг с другом для обсуждения различных литературных и философских вопросов. Нередко они возникали как идейно-политические объединения, что было неизбежно в стране, где отсутствовали реальные условия для образования политических партий, а печать находилась под гнетом цензуры. Министр народного просвещения С. С. Уваров вынужден был признать, что в тот период времени «домашние общества» имели более заметное влияние на современников, чем академии и государственные учреждения. С середины 50-х гг., когда были ослаблены цензурные ограничения, эту роль взяли на себя журналы.

Кружки 30-х гг. — порождение в известной мере трагических событий, происшедших в Петербурге в декабре 1825 г. Многие образованные люди, чья юность совпала с началом периода правления Николая I, понимали, что какие бы то ни было социальные преобразования в России в условиях реакции практически невозможны. Единственно достойным занятием для них стала интеллектуальная деятельность, отсюда проистекало увлечение литературой, философией и историей. Воззрения участников кружков не отличались постоянством; в философии их кумиры часто менялись. Главным объединяющим началом в кружке были не общие убеждения его членов, а общение, напряженная умственная работа, теоретические споры, продолжавшиеся нередко с вечера и до утра.

Среди кружков 30-х гг. в России особенно выделялись кружки Герцена и Огарева, Станкевича, братьев В. И., М. И. и П. И. Критских, Н. П. Сунгурова и др. Деятельность многих из них по времени была непродолжительной. Порой они подвергались гонениям со стороны властей. Братья Критские, например, были арестованы и отправлены в Шлиссельбургскую крепость, а затем на Соловки. Опасность организованного ими «общества литературных прений» правительство усмотрело даже в том, что его члены стремились к «распространению умственных удовольствий» и обсуждали вопросы о преимуществах семейной жизни над жизнью холостяков.

¹ Плеханов Г. В. Соч. М.; Л., 1926. Т. 23. С. 29.

Основное различие в деятельности кружков заключалось в тематике обсуждаемых вопросов. На заседаниях одних решались главным образом социально-политические вопросы (правда, в самых общих абстрактно-теоретических формах), а члены других обсуждали по преимуществу проблемы философии и литературы. Наиболее наглядный пример в данном случае — кружок Герцена и Огарева, с одной стороны, а с другой — кружок Станкевича: хотя дискуссий или открытой идейной борьбы между ними не было, члены кружка Герцена и Огарева называли своих оппонентов «сантименталистами и немцами», а те, в свою очередь, считали их «французами и фрондерами».

Особая роль в развитии отечественной философской мысли в 30 — начале 40-х гг. принадлежит кружку Станкевича. Его образование относится к началу 30-х гг., когда в Московском университете встретились Н. В. Станкевич, В. Г. Белинский и К. С. Аксаков. Впоследствии в кружок вошли М. А. Бакунин, Т. Н. Грановский, В. П. Боткин, Я. М. Неверов, М. Н. Катков и др. Кружок просуществовал до начала 40-х гг., что объясняется не только тем, что его члены интересовались главным образом философскими, а не социально-политическими вопросами, но и субъективными причинами: в первые годы многое в его деятельности зависело от личности организатора кружка — Станкевича, которому удалось создать в нем творческую и добросердечную атмосферу. Белинский называл Станкевича «огромной субстанцией». После отъезда Станкевича за границу обстановка в кружке изменилась: ведущую роль в нем стал играть Бакунин, а узлом философской деятельности кружка стали его философские споры с Белинским.

Николай Владимирович Станкевич (1813—1840) родился в селе Удеревка Воронежской губернии в дворянской семье. Получил образование в Московском университете, где учился на словесном отделении. В годы учебы среди его увлечений большое место занимали поэзия и эстетика. Главным делом его жизни стал организованный им кружок. В 1837 г. Станкевич из-за пошатнувшегося здоровья уезжает в Германию. Находясь за границей, он старался использовать любую возможность для более глубокого знакомства с идеями новейшей немецкой философии, особенно Гегеля, вел переписку с друзьями. Умер он в Италии.

От Станкевича не осталось значительных трудов, но при всем этом его имя олицетворяет одну из значительных страниц истории русской философии XIX в.

В первой половине 30-х гг. Станкевич увлекся философией Шеллинга. В письме к М. А. Бакунину он писал, что Шеллинг «уже составил часть моей жизни; никакая мировая мысль не приходит мне ина-

че в голову, как в связи с его системою»¹. Шеллинг помог ему прийти к убеждению, что философия есть система знаний о мире в целом и о всяком знании вообще. Вместе с тем Станкевич видел в философии орудие для обоснования своих социально-нравственных идеалов. Свое понимание идей трансцендентального идеализма он изложил в письмах, получивших название «Моя метафизика» (1833).

Достоинством этой системы Станкевич считал наличие внутренней связи между различными ее частями. «В целом природа, — писал он, — есть Разумение». Она рассматривалась им как непрерывное творчество. Все рождающееся умирает, но ничто не гибнет безвозвратно. Смерть есть всегда рождение нового. Жизнь несет в себе самые различные проявления. Все создания есть жизнь, развивающаяся по законам «Разумения», по его законам происходит развитие природы. Расположение различных существ можно представить в виде некоей лестницы, где на последней ее ступени находится человек, в котором «жизнь сознала себя отдельно. Он есть центр этой жизни в миниатюре». Жизнь индивида является концентрацией всей жизни природы.

В теории познания Станкевич отдавал приоритет чувству над разумом и волей, которое обнаруживает себя как любовь. Именно в любви, как считал он, скрыта тайна жизни, и в ней проявляется ее сущность. «Жизнь беспредельна в пространстве и времени, ибо она есть любовь. С тех пор, как началась любовь, должна была начаться жизнь: покуда есть любовь, жизнь не должна уничтожаться, поскольку есть любовь, и жизнь не должна знать пределов». Любовь доступна не только животным и растениям, но и минералам, «если они живут любовью всеобщей жизни, ибо без любви нет жизни». Благодаря любви существует связь между последним звеном творения и его началом: она есть «самовозвратная сила природы — безначальный и бесконечный радиус в круге мироздания»².

Человек, по выражению Станкевича, есть высший продукт творения, «ибо он есть вся жизнь». Назначением человека не может быть его возвышение, так как он должен быть равен самому себе. Каждый индивид обладает высшими и низшими свойствами. Поэтому только в результате взаимоотношений между людьми может сформироваться совершенный человек. Для этого есть только единственный путь — приближение к «всеобщей жизни». Слиться с ней полностью он не в состоянии, поэтому необходимо принять от жизни все, что только можно. Для установления правильного отношения к ней надо обладать развитым чувством любви. В любви человек следует одним и тем же законам жизни.

¹ Станкевич Н. В. Избранное. М., 1982. С. 136.

² Станкевич Н. В. Моя метафизика // Русская философия первой половины XIX века. Хрестоматия. М., 1987. С. 198, 199.

Мыслитель считал, что существует непротиворечивая взаимосвязь между философией и религией, дополняющими друг друга. В тех случаях, когда религия не в состоянии дать ответ на какие-то вопросы, философия приходит ей на помощь, и наоборот. В эпоху развития научного знания философия помогает религии реализовать свое назначение, основанное на началах нравственности. В воззрениях Станкевича на религию нашло свое отражение стремление значительной части русской интеллигенции рационалистически подойти к истолкованию сущности веры, внести в ее содержание особый смысл. В первую очередь содержание религии сводилось им к понятию любви, которая трактовалась предельно широко. Вера, согласно его пониманию, не порождает национальных различий. Она должна сближать народы, а не разъединять их.

В конце своей жизни Станкевич работал над статьей «Об отношении философии к искусству» (1840). В подготовительных материалах к ней он отмечал, что, начиная с Канта, вопрос об искусстве перестает быть чуждым для философии. В искусстве есть «элемент цельной, индивидуальной жизни, прямого созерцания, нераздробленного знания — элемент энергии и личности...». Этот элемент вечен, как вечно стремление человека сознавать «нераздробленную полноту своей жизни». Другим компонентом искусства является то, что «осуществляется в описанном. Это элемент *общего, вечного* — божественного». Важным достижением современных философов в области эстетики Станкевич считал то, что история искусства ими рассматривалась одновременно и как его теория. Рождение искусства, эпохи его становления совпадают с эпохами духовного развития человечества. Эти идеи, по его словам, совершают переворот в науке. Искусство получает мировое значение и выходит из состояния «бессмысленного оцепенения». Благодаря этому подходу оно сохраняет свою целостность, «живет с духом и из духа и переживает с *ним* все судьбы его». В этой статье Станкевич пытался обосновать ряд положений, вытекающих из его понимания гегелевской философии искусства.

Стремление Станкевича и членов его кружка овладеть идеями немецкой философии объясняется в конечном счете тем, что они, отталкиваясь от ее принципов, пытались формировать цельное мировоззрение. Правильное воспитание и просвещение должны, по их мнению, содействовать развитию общества и противостоять невежеству, злу и насилию, которые царят в нем. Человек обязан готовить себя к тому, что в будущем ему предстоит самостоятельно решать все жизненные вопросы. Главный из них — вопрос о путях освобождения и развития личности.

В середине 30-х гг. в кружке созрела мысль о необходимости глубокого изучения немецкой философии. По мере освоения учения

Шеллинга Станкевич пришел к убеждению, что его философия возникла в русле философии Канта. Канта Станкевич воспринимал как основателя («как введение к новым системам») современной философии как науки. Его философию он старался положить в основу своих будущих трудов и стремился приобщить к изучению кантовской философии Бакунина. Однако Бакунин остался равнодушным к Канту как к философу познания по преимуществу и сосредоточился на изучении идей позднего Фихте, в котором усматривал мыслителя, дающего ответы на запросы социальной действительности и нравственности. Через Бакунина к философии Фихте приобщился также Белинский, истолковав ее в революционном духе.

Особое место в философских дискуссиях в кружке Станкевича заняли труды Гегеля. Первым к изучению его работ в конце 1835 — начале 1836 г. приступил Станкевич. К этому времени относится его перевод статьи Г. Вильма «Опыт о философии Гегеля». В конце 1837 г., находясь в Берлине, Станкевич штудировал логику Гегеля. Под влиянием гегельянца К. Вердера он стал эволюционировать в направлении гегелевской философии, но преждевременная смерть прервала этот процесс.

Главным специалистом по Гегелю в кружке считался М. А. Бакунин, который летом 1837 г. впервые познакомился с его философией права. Вместе с Белинским он затем приступил к изучению гегелевской философии религии. Катков в это время усердно изучал эстетику Гегеля, восхищаясь тем, что перед ним открылся новый мир. В конце 1837 г. Бакунин и Белинский добрались до логики Гегеля. В этот период гегелевская философия в России достигла наибольшей своей популярности, книги и брошюры, где упоминался Гегель, зачитывались «до дыр» (Герцен).

В журнале «Московский наблюдатель» были напечатаны «Гимназические речи» Гегеля с предисловием Бакунина, где он резко критиковал Фихте за его отрицание всякой объективности и превознесение отвлеченного «я». Своеобразным заключительным аккордом в интенсивных занятиях участников кружка Станкевича — Белинского стала самая «гегельянская» статья Бакунина «О философии», опубликованная в «Отечественных записках» (1840, № 4). Белинский назвал ее прекрасной, а редактор журнала А. А. Краевский оценил ее как образец философских статей на русском языке.

Вопрос о том, насколько адекватно русские последователи Гегеля понимали все аспекты его системы взглядов, является, конечно, сложным. В первую очередь это относилось к одному из положений в его философии, где действительное объявляется разумным, а разумное действительным. Белинский, как известно, в результате ошибочного его толкования занял позицию «насильственного примирения» с действительностью. Правда, уже в 1840—1841 гг. критик

«раскланивается» с «Егором Федоровичем», как он тогда шутливо называл Гегеля, и переходит на позиции революционного демократизма.

Конец 30 — 40-е гг. в России — начало нового этапа в развитии философской мысли. В это время происходит становление наиболее значительных течений и идейных платформ русской мысли XIX в. Идею размежевание приводит к тому, что вчерашние противники становятся союзниками, и наоборот. Часть членов кружка Станкевича объединилась с бывшими участниками кружка Герцена—Огарева. К. С. Аксаков и Ю. Ф. Самарин со временем стали теоретиками славянофильства, объединились с бывшими любомудрами И. В. Киреевским и А. И. Кошелевым. Белинский стал символом зарождающегося революционного демократизма, Боткин и Грановский эволюционировали в направлении либерализма, Бакунин стал идеологом анархизма. В кружке Станкевича эти течения только еще наметились, и будущие революционные мыслители Белинский и Бакунин не разошлись с будущими представителями либерального направления, идейно развиваясь в атмосфере дружеских дискуссий на актуальные философские и общественно-политические темы.

2. Социально-философские и философско-исторические идеи либерального западничества

Феномен «западничества» в русской мысли XIX в. представляет один из ключевых элементов в развитии национального самосознания. Это своего рода общая идейная платформа по одному из важнейших вопросов отечественной истории, вопросу «Россия и Запад», на которой в той или иной степени сходились интересы и представления потенциально различных направлений русской общественной мысли 30—40-х гг. XIX в.

Первоначальное единство западников основывалось на том, что они ориентировались на общечеловеческие ценности, считали необходимым провести европеизацию, позитивно оценивали реформы Петра I, выступали за введение правовых начал в общественной и государственной жизни, хотя понимали и толковали эти вопросы по-разному. Отношение к «язвам» капитализма, революции и социализму, к формам правления в Западной Европе у деятелей, воззрения которых развивались в направлении к либерализму (П. В. Анненков, В. П. Боткин, Т. Н. Грановский, К. Д. Кавелин, П. Г. Редкин, И. С. Тургенев), существенно отличалось от взглядов

на эти проблемы сторонников коренных социальных преобразований в России (В. Г. Белинский, А. И. Герцен, Н. П. Огарев).

При рассмотрении воззрений либеральных западников необходимо иметь в виду различное понимание содержания слова «либерализм». В широком смысле под либерализмом нередко понимают всякое свободолобие, гуманное отношение к человеку, уважение к его чести и достоинству. В более конкретном, научном плане это слово означает общественное течение, отстаивающее индивидуальную свободу, ее максимальную независимость от социальных коллективов и государства, частную собственность, рыночную экономику, с минимальным участием в ней государства, правовую организацию власти, направленную в первую очередь на защиту интересов индивидов. Именно с учетом этого, второго значения слова «либерализм» следует рассматривать взгляды российских либералов-западников.

Одним из влиятельных представителей становящегося либерализма был *Павел Васильевич Анненков* (1812, по другим сведениям, 1813—1887), сын богатого помещика, первоначально обучался в Горном корпусе (не закончил), затем был вольнослушателем (с 1832) историко-филологического факультета Петербургского университета. Некоторое время он служил в министерстве финансов. Важным этапом в формировании его взглядов были поездки за границу (1840—1843 и 1846—1848). В 1850—1860-е гг. он активно выступал в качестве литературного критика.

Взгляды Анненкова, на формирование которых в разной степени повлияли Гоголь, Белинский, Герцен, Прудон, Маркс (со всеми, за исключением Прудона, он был лично знаком), не будучи строго оформленными, содержат тем не менее совокупность определенных мировоззренческих установок, в которых преобладает ориентация на ценности западноевропейской культуры. Западные идеи Анненкова в основном сосредоточены в его «Письмах из-за границы» (публиковались Белинским в «Отечественных записках» в 1841—1843 гг.) и в «Парижских письмах» (были напечатаны в «Современнике» в 1847—1848 гг.), ставших для русского образованного общества того времени важным источником получения сведений о предреволюционной и революционной Европе 1840-х гг. Представляет интерес мемуарное сочинение Анненкова «Замечательное десятилетие. 1838—1848» (1880), в котором он попытался показать историю возникновения западничества и славянофильства.

В основе воззрений Анненкова лежат ценности западноевропейской культуры, с которыми он связывал торжество идей «добра и красоты». Суть их он усматривает в гуманистическом отношении к человеку, в утверждении справедливости, правовой защищенности, частной собственности, в создании общественных отношений на базе разума и взаимной выгоды. Западноевропейская культура

представлялась ему орудием раскрепощения и возвышения личности, позволяющим ей выйти «из сферы животных инстинктов», она создает такой социальный, экономический и политический быт, при котором конкретный человек становится главной ценностью, а задача соотнесения интересов «единичного, семейного и общественного существования» становится реально выполнимой¹. Не закрывая глаза на «возмутительные явления» европейской жизни (нищета значительной части населения), Анненков верил в возможность устранения их буржуазным обществом, находил в нем прогрессивные начала, считал его исторически закономерным.

В ходе зарубежных поездок наибольшее впечатление на Анненкова произвела Франция и революционный Париж 1848 г. Негативно оценивая авторитарные режимы Пруссии и Австрии 1840-х гг., Анненков, как и многие другие ранние русские прогрессисты, видит в политической жизни Франции своеобразный венец развития европейской культуры, пример для подражания. Конституционная монархия времен Луи Филиппа (1830—1848) для Анненкова — это оптимальная форма государственного правления, где монархический консерватизм и народный радикализм, уравновешивая и сдерживая друг друга, обеспечивают общественную стабильность и политические свободы. Он пришел к выводу, что режим конституционной монархии обладает большим потенциалом, «способен к перестройке себя совершенно заново». В этой связи Анненков предлагал перенимать опыт не старой, революционной Франции 1789—1793 гг., а новой, конституционно-монархической, отражающей подлинный прогресс в европейской политической истории.

Отсюда вытекает его настороженное, часто противоречивое отношение как к французской революции 1848 г., так и к революции вообще. С одной стороны, он сочувственно относится к восставшему за свои права народу, но с другой — предпочитает рассматривать революцию как «случайное явление», «не продуманное и не подготовленное предшествующим развитием», т. е. как некий неестественный перерыв в истории, за которым часто следует еще больший откат назад, в сферу общественной несвободы. Именно поэтому учреждение Второй республики после свержения монархического правления Луи Филиппа Анненков расценил как регресс.

Несмотря на живой интерес Анненкова к социалистическим теориям (он два года переписывался с Марксом), он всегда оставался их принципиальным противником. Еще находясь в революционном Париже 1848 г., Анненков негативно отнесся к возникшей в ходе революции идее выкупа различного имущества, находяще-

¹ Анненков П. В. Воспоминания и критические очерки. Спб., 1879. Т. 2. С. 352—353.

гося в частных руках, в собственность народа. Однако в социалистических учениях (прежде всего у Прудона и Маркса) Анненков усматривал и положительный смысл: пропаганда научного знания, открытие и практическое использование законов общественного развития, обоснование идеи социального прогресса, основанного на крупной машинной индустрии. В теории Прудона его также привлекала мысль о том, что стадию промышленного расцвета и всеобщего благоденствия можно достичь путем постепенных реформ, полностью исключив революционные катаклизмы. Благожелательное отношение Анненкова к социалистическим учениям было обусловлено еще и тем, что они носили более предметный, прикладной характер по сравнению с «абстрактной метафизикой» немецкой философии.

Россию Анненков оценивал в основном с позиций европейской культуры. Он полагал, что, несмотря на многовековую изолированность России от Запада, к середине XIX в. она полностью «стоит в европейской цивилизации». Развиваясь по пути, который уже прошли европейские страны, она постепенно сокращает расстояние между собой и ими. Вместе с тем Анненков обращал внимание на косность и консерватизм русской жизни, которая с большим трудом, как ему представлялось, воспринимает прогрессивные идеи. «...Мы лишены, — замечает он, — какого-то весьма важного двигателя развития и образованности». Поэтому в ценностях европейской культуры Анненков усматривал внешний источник прогрессивного развития России. Отрицая возможность и необходимость революционного движения в России, он связывал ее будущее с эволюционными преобразованиями. В частности, он положительно оценивал реформу 1861 г., рассматривая ее как вполне удовлетворительное решение крестьянского вопроса.

Будучи убежденным западником, Анненков тем не менее дает довольно объективную картину дискуссий между представителями западничества и славянофильства. По его убеждению, они представляют собой две стороны единого процесса пробуждения национального самосознания, стремящегося понять смысл исторической судьбы России. Отмечая единый идейно-нравственный источник западников и славянофилов (любовь к родине, жажда либеральных изменений), Анненков подробно останавливается на достоинствах и недостатках каждого из направлений. Так, «крайние западники» (Белинский, Герцен), как он полагает, верно определив магистральное направление развития России, ошибочно связывали реформирование страны с воплощением идей западноевропейского социализма. Со своей стороны, славянофилы, выдвигая ложное, по Анненкову, положение об уникальности и автономности «русской цивилизации», справедливо указали образованному обществу на

наличие такого центрального субъекта русской истории, как народ с его самобытными чертами.

В своей эстетической теории Анненков пытался объединить идущие от Гоголя установки «реалистической школы» с требованиями «чистого искусства». С его точки зрения, высокая художественность произведения не может быть достигнута без знания конкретного материала реальной жизни. Вместе с тем он выступал против принципа «прямого служения обществу» со стороны искусства, которое, как он полагал, способно нормально развиваться лишь в условиях свободы.

Василий Петрович Боткин (1811/1812—1869), литературный критик, публицист, переводчик, также является одним из представителей раннего западничества. Выходец из купеческой семьи, он получил первоначальное образование в частном пансионе, в дальнейшем занимался самообразованием. Во время поездок по Европе (1835, 1843—1846) лично познакомился со многими представителями западноевропейской мысли (К. Маркс, П. Леру, Л. Блан и др.), слушал лекции О. Конта.

Воззрения Боткина, сформировавшиеся в кружке Станкевича, претерпели определенную эволюцию от философии Шеллинга и Гегеля к идеям Фейербаха, Конта и Т. Карлейля. Социально-политические симпатии Боткина в целом оставались стабильными на протяжении всей жизни и отражены в его публицистике («Письма об Испании») и письмах к Белинскому, Бакунину, Анненкову, Тургеневу и др.

Для философских взглядов Боткина 40-х гг. характерно наличие элементов материализма, атеизма и позитивизма. Он полагал, что общественное бытие рождает идеи и понятия, наполняет их реальным, конкретно-историческим содержанием, прогресс идей определяется прогрессом экономики, интересы масс лежат в основе развития идей. С другой стороны, Боткин обращал внимание на то, что, хотя человечество и движется интересами, а не идеями, просвещают людей и делают их способными к прогрессу именно идеи. Таким образом, он невольно уравнивал значение идеальных и материальных факторов, воздействующих на ход истории.

Боткин выступал за то, чтобы придать философии прикладной, практический характер. Не отказывая Гегелю в гениальности, он призывал критически взглянуть на его умозрительную философию, которая, как ему представлялось, способна «убить здравый смысл». «Абстрактной метафизике» немецкого идеализма Боткин явно предпочитал ориентированную на практику французскую философию, которая, по его мнению, служит формированию не оторванного от жизни «философствующего субъекта», а политически активного гражданина. Философия, по Боткину, должна подчиняться науке и быть постоянно проверяемой «опытом и наблюдением». В науке он

видел силу, способную открыть законы политического и экономического развития и направить движение общества по пути прогресса.

Много внимания Боткин уделял вопросам религии, отношение к которым у него несколько раз менялось от мистицизма в юности и последние годы жизни до почти атеизма в 40-х гг. Повторяя Фейербаха, Боткин утверждал, что «всякая религия основывается на отчуждении духа», в ней божественное противопоставляется человеческому. В христианстве он усматривал абсолютное противопоставление Бога и человека, а значит, предельное самоотчуждение и разорванность человеческого духа. Это влечет за собой, по его мнению, тот негативный факт, что действительность представляется человеку как нечто мнимое, мир является ему извращенным: красота становится «безобразием и творением дьявола», ум и мудрость — заблуждением и слепотой, а слепота и простота — истинной мудростью. Если религия и погружает человека в вечность, делает вывод Боткин, достигается это слишком высокой ценой. Кроме того, он, усматривая в религии одно из средств управления людьми, был солидарен с Контом в том, что необходимо создать новую светскую религию, служащую раскрепощению человека.

Боткин являлся безусловным сторонником европейской цивилизации, преклонялся перед ее достижениями в области идей, политической культуры и промышленности. К странам, достойным подражания, он относил Францию и Англию, где, как он считал, образованность широко распространена во всех социальных слоях, свобода общественных дискуссий выработала политическую терпимость, буржуазия как передовой класс в полной мере обеспечивает прогрессивные общественные изменения. Несмотря на то что Боткина возмущали «грубость нравов» и «сальный прозаизм» буржуазии, он видел за ней будущее (что в конечном счете стало причиной разрыва его отношений с Герценом). Более того, он готов был оправдать западную цивилизацию, «бессмысленно равнодушную» к страдающим людям, за достигнутые ею успехи перед вековым «невежеством масс».

По Боткину, в XVIII в. Европа из эпохи «феодалной патриархальности, туманной мистики и авторитета» выходит в новое время, где господствует дух анализа, отрицания и права; «субъективное «я», скованное феодальной общественностью, впервые вырвалось на свободу». Россия не стала в этом смысле исключением, отмечал он, оговариваясь при этом, что она «теперь начинает только вступать в общеевропейскую колею» и ей предстоит «трудный и тяжелый путь». С его точки зрения, происшедшее сто лет назад (в эпоху петровских преобразований) соприкосновение Европы и России оказало разлагающее воздействие на последнюю. Однако такой отрицательный результат первоначального взаимодействия европей-

ской и русской культур он считал закономерным этапом в процессе их сосуществования, после чего уже грядущие поколения в России смогут построить действительно цивилизованное общество. Поэтому он выступал за скорейшую отмену крепостного права, вовлечение дворянства в рыночную экономику, введение правовых начал в государственную и общественную жизнь.

В последние годы жизни Боткин говорил о «заскорузлости» и консерватизме русской нации, определивших, по его мнению, длительное существование общинных отношений, слабое развитие науки и культуры. Но он не соглашался с И. С. Тургеневым в том, что «русская натура способна только разлагать», не считал, что все «славянское племя» второстепенно и не в состоянии осуществлять исторически самобытную деятельность.

Либерализм Боткина носил по преимуществу консервативный характер. На подавление восстания в Польше (1863) он призывал взглянуть не с «гуманитарной и интеллектуальной стороны», а с позиций «государственной и политической», как на акцию, необходимую для отстаивания российских национальных интересов. Познакомившись в 40-х гг. с социалистическими учениями, Боткин отнесся к ним настороженно и в дальнейшем категорически не принимал. Он резко отрицательно оценивал распространение «дикого учения социализма» в России среди «невежественного, варварского и фанатического» населения, что, по его мнению, могло привести только к усилению политического радикализма и «общественным смутам».

Заслугу славянофилов Боткин усматривал в том, что они первые обратили внимание на национальный аспект русской жизни, показали его важность для общественного развития. Сила славянофилов, отмечал он, состоит в их критике российской действительности, но в области «положительных проектов» они — «отвлеченные теоретики», лишенные «государственного смысла».

Видным представителем либерально-западнической идеологии был историк *Тимофей Николаевич Грановский* (1813—1855), выходец из дворянской семьи. Закончив юридический факультет Петербургского университета (1832—1835), он продолжил свое образование в Берлинском университете (1836—1839). По возвращении в Россию был назначен профессором по кафедре всеобщей истории Московского университета, а в 1855-м — деканом историко-филологического факультета. Его непосредственными учениками были С. М. Соловьев, П. Н. Кудрявцев, К. Д. Кавелин, Б. Н. Чичерин.

Чтение лекций по всеобщей истории (в том числе публичных в 1843—1844, 1851 гг.), публикации в журналах принесли Грановскому известность и авторитет. Его деятельность по распространению исторического знания, гуманистических и либеральных идей европейской культуры во многом была обусловлена интеллектуально-

нравственной атмосферой, сложившейся в обществе его ближайших друзей (Станкевич, Белинский, Боткин, Герцен, Огарев и др.). Для характеристики философско-исторических воззрений Грановского наиболее показательны такие его работы, как «Конспект университетского курса лекций по истории средних веков» (1839—1840), «О современном состоянии и значении всеобщей истории» (1852), а также письма к Станкевичу, Боткину, Белинскому и др.

Философия истории Грановского представляет собой оригинальную попытку соединить различные идеи историков (Гизо, Тьерри, Ранке, Савиньи, Нибур), философов (Кант, Гердер, Шеллинг, Гегель) и естествоиспытателей (Риттер, Бэр), создать универсальную историческую науку, стоящую на уровне современного ему знания и объединяющую данные «всех других наук». Грановский подчеркивал, что в отличие от «языческой» исторической науки, где события рассматривались с «национальной» (в отрыве от жизни других народов) и «прагматической» (история должна давать практические советы) точек зрения, подлинная историческая наука — всеобщая история — возникает лишь под влиянием христианства, которое, по его мнению, позволяет «соединить в одно целое разрозненные семьи человеческого рода». Такой исходный религиозно окрашенный тезис предопределил назначение истории, которое Грановский усматривал в том, чтобы открыть законы общественной жизни, отражающие «вечные цели Провидения», и показать народам их непосредственную связь с прошедшими и грядущими поколениями. «Высшая польза истории, — делает он вывод, — заключается... в том, что она сообщает нам разумное убеждение в неминуемом торжестве добра над злом».

Согласно представлениям Грановского, примерно до XIX в. историки подразделялись на две основные школы: «школа исторического фатализма» (отбор фактов производился в соответствии с изначально заданной теорией) и «повествовательная школа» (описание исторических событий, не связанных единой концептуальной идеей). И лишь творчество Б. Нибура и Л. Ранке, по Грановскому, внесшее в историческое исследование методы естественных наук и подчинившее философию истории, положило начало всеобщей истории как науке. Грановский полагал, что исторический процесс, имея две стороны — логическую («свободное творчество духа человеческого») и эмпирическую (деятельность человека как природного элемента), задает исторической науке соответственно два взаимодействующих между собой метода исследования: философский и естественно-научный. Отдавая предпочтение естественно-научному методу, Грановский считал недопустимым изучать историю исключительно в рамках философии истории (в этой связи он критиковал панлогизм историософской схемы Гегеля), что приводит, по его мнению, к существенному искажению человеческой истории.

Среди наук, имеющих первостепенное значение для истории, он выделял географию, этнографию, антропологию, лингвистику. Одна из важнейших задач для него — показать связь между психологией народа и географической средой его обитания, с помощью антропологических данных выявить возможности различных «пород человеческих» (наций и рас) в создании «форм гражданской жизни». Таким образом, под всеобщей историей Грановский понимал науку, сочетающую индуктивный и дедуктивный методы, данные естественных и гуманитарных наук и имеющую своим «предметом не весь род человеческий, а только общее, существенное в нем»¹.

Методологической базой созданной Грановским картины всемирно-исторического процесса стали начинавшая приобретать популярность в то время органическая теория (перенесение законов развития биологических организмов на социальный мир) и античная идея «вечного возвращения» (идея о том, что мироздание, пройдя ряд фаз своего развития, возвращается в исходную точку, после чего все повторяется вновь). Согласно концепции Грановского, народы, будучи проявлением органической жизни духа и природы, развиваются «от детства до кончины». Однако в отличие от природы, где «закон непрерывного повторения» «совершается как однообразное круговращение», цикличность в социальном мире предполагает возникновение «вечно новых результатов». Это означает, по Грановскому, что плоды деятельности исчезнувших цивилизаций становятся отправной точкой в развитии будущих народов. Таким путем, как он полагал, обеспечивается прогресс человечества и его единство. Отчасти идя вслед за Гегелем, Грановский указывал на наличие «всеобщего духа», который, пронизывая человеческую историю, воплощается в разных народах и связывает их.

В контексте органической теории народ для Грановского есть главный субъект истории. Представляя собой «живое единство» и имея в себе самом причины своих изменений, народ проявляет свой дух в исторической судьбе, социальных учреждениях, религии, языке, искусстве (идея, заимствованная у представителя исторической школы права Ф. К. Савиньи). Но при этом Грановский старался не умалить и роль личности в истории. С его точки зрения, закон, проявляющийся в исторической судьбе народа, есть лишь цель, к которой личность вольна относиться по своему усмотрению: способствовать или препятствовать ее достижению.

С позиций своей теории Грановский рассматривал Россию как страну, идущую по общему для всех пути цивилизации и прогресса. Он полагал, что «романо-германские племена» были «главными деятелями в средней и новой истории», определяли ход всемирно-

¹ Грановский Т. Н. Лекции по истории средневековья. М., 1961. С. 47.

исторического прогресса в прошлом. Что же касается будущего, то Грановский не исключал, что именно славяне будут стоять во главе общечеловеческого прогресса. Россию Грановский называл «юной» страной, которая, приняв через Петра I образованность от Европы, обязана распространять ее дальше на Восток. В этой связи он критиковал положения славянофилов о том, что «Запад сгнил», «русская история испорчена Петром», народ «оторван насильственно от родного исторического основания», «вся мудрость человеческая истощена в творении св. отцов греческой церкви»¹.

Политические взгляды Грановского не выходили за рамки конституционно-монархических идеалов, что отличало их, в частности, от воззрений Белинского, Герцена или Бакунина, выступавших за ликвидацию монархии.

Своеобразно представлена западническая либеральная идеология у историка, философа и правоведа *Константина Дмитриевича Кавелина* (1818—1885). Он родился в дворянской семье, учился на юридическом факультете Московского университета (1835—1839). С некоторыми перерывами Кавелин занимался преподавательской деятельностью в Московском (1844—1848) и Петербургском (1857—1861) университетах, Военно-юридической академии (1877—1885), а также служил чиновником в разных ведомствах. В 1857 г. он был приглашен наставником к цесаревичу Николаю Александровичу (старший сын императора Александра II), что приблизило его к придворной знати. В 40—50-е гг. благодаря своим работам по русской истории, статьям с проектами отмены крепостного права, публиковавшимся в «Современнике» и «Отечественных записках», Кавелин приобрел известность и авторитет.

Воззрения Кавелина формировались под непосредственным влиянием Белинского, Грановского и Редкина. Однако тогда же, в студенческие годы, он сблизился с Киреевским, Хомяковым, К. С. Аксаковым, Самариным, что придало его взглядам некоторый славянофильский оттенок. В 40-е гг. Кавелин испытал на себе определенное влияние французской социалистической мысли (вследствие общения с Герценом).

Философские взгляды Кавелина наиболее рельефно представлены в работах «Задачи психологии» (1872) и «Задачи этики» (1884—1886). Философия, по Кавелину, есть специфическая сфера знания, которая содержит «общие начала всех наук» и имеет как теоретическую, так и практическую стороны. Главную задачу философии Кавелин видел в том, чтобы выяснить законы взаимодействия внешнего мира и сознания человека, а основным вопросом философии он считал отношение «бытия к знанию» и «знания к познаваемому».

¹ Т. Н. Грановский и его переписка. М., 1897. Т. 2. С. 369—370.

«Ум человеческий не успокоится, новые философские системы не перестанут создаваться, — отмечал он, — пока не будет окончательно решен вопрос, что человек познает и как познает»¹. Выступая за создание научной философии (философии как обобщенного знания) и заключая ее в рамки по преимуществу гносеологических проблем, Кавелин пытался подняться над материализмом и идеализмом, объявив оба направления двумя сторонами единого процесса научного познания. Спор идеализма с материализмом, проблематику теории познания (традиционный предмет философии) Кавелин переносит в область психологии, которая, по его мнению, одна в состоянии «объяснить удовлетворительным образом существо идей... и их отношения к действительности».

В итоге философская позиция Кавелина в области гносеологии оказалась близкой к позитивизму. Полагая, что граница между объективным и субъективным разрушена, он убежден в относительности любого знания, которое предстает в его понимании в виде внешних символов познаваемых явлений. В этом плане Кавелин отрицал возможность познания сущности вещи, существование метафизического знания, построенного на умозрительной интуиции (за что он критиковал В. С. Соловьева). Человек, считал он, свободен в своем отношении к миру, и сфера пересечения объективного и субъективного является предметом его личного творчества. Отсюда вытекает стремление Кавелина создать индивидуалистическую этику, способную совершить поворот к конкретному, живому человеку, помочь ему стать творцом истории (позитивизм при всех его достоинствах, как он полагал, лишен такой возможности).

Западнические мотивы у Кавелина наиболее отчетливо просматриваются в его сочинениях по русской истории: «Взгляд на юридический быт древней России» (1846), «Краткий взгляд на русскую историю» (1863—1864), «Мысли и заметки о русской истории» (1866) и др. Ход человеческой истории он рассматривал как прогрессивное, эволюционное движение по пути совершенствования цивилизации и развития человеческого самосознания. Кавелину представлялось очевидным, что исторический процесс при всем его многообразии обладает единством, развивается в соответствии с закономерностями, свойственными всем народам. Единство истории обеспечивается тем, что все народы стремятся к одному идеалу, хотя и разными путями. Однако это не следует понимать так, отмечал он, будто «идеи двигают и творят историю». По его мнению, историю «творят люди, человеческие единицы», они своей деятельностью создают «условия исторической жизни», идеи могут лишь выражать потребность эпохи, формулировать объективно назревшие цели и

¹ Кавелин К. Д. Собр. соч. СПб., 1899. Т. 3. С. 288.

задачи. Понимая историю как «живое откровение народного духа», развивающегося по объективным законам, Кавелин все-таки считал ее основой субъективный фактор — стремление конкретного человека к всестороннему совершенствованию. Соответственно задачу философии истории он видел в том, чтобы, «не давая готовой формулы на вечные века», с одной стороны, открыть единство и закономерность исторического процесса, а с другой — показать немаловажную роль отдельной личности в истории.

Указанные методологические посылки Кавелин в полной мере использовал при анализе русской истории. Исходное положение его рассуждений состоит в том, что Россия — страна европейская, способная к прогрессивному развитию, но со своими существенными особенностями. В отличие от Европы, где гражданское общество строилось при гармоничном сочетании двух начал — государственного (стремление создать сильное национальное государство) и индивидуального (развитие личной инициативы и правовой защищенности), Российская империя создавалась в основном за счет первого фактора, в ущерб второму. Привнесенная варягами извне идея государства стала основой объединения славянских племен, которые только и могли, по Кавелину, сохраниться, создав государство с сильной централизованной властью. Образование русской государственности Кавелин считал фактором первостепенной важности, поскольку, как он полагал, во-первых, это событие стало подлинным началом русской истории (Кавелин как один из основателей государственной школы в русской историографии именно в государстве видел главный системообразующий элемент истории России) и, во-вторых, государство, разрушив кровно-родственный быт, включило личность в сферу «гражданских, правовых и нравственных» интересов.

Центральной задачей русской истории Кавелин считал полное раскрепощение личности, чтобы таким путем установить равновесие между государственным и индивидуальным началами. Но, по его представлению, русский народ не имеет в себе сил выполнить эту задачу самостоятельно, она может быть решена лишь «сверху», путем реформ и с обязательным участием «европейского элемента». В этом смысле Кавелин высоко оценивал преобразования Петра I, с которым он связывал введение «начала личной свободы» в России.

Вместе с тем Кавелин отмечал, что влияние сначала Византии, затем польско-литовской и западноевропейской культур, воздействие петровских реформ имели поверхностный характер, не затронули сути русской жизни. Путь европеизации, пройденный Россией со времен Петра I, по его мнению, показал, что у русского и европейских народов общее только «свойственные всем людям стремления и задачи», во всем остальном они различны. Поэтому он призывал отказаться от примитивного подражания Европе и искать свои на-

циональные формы социального бытия на основе достижений европейской культуры.

В контексте изложенного представляется естественным, что Кавелин критиковал российскую действительность за отсутствие в ней личного, индивидуального начала, выступал за сохранение монархии, объединение сил народа и царя. Отрицательно оценивая «поверхностное западничество» конституционных проектов известного государственного деятеля М. М. Сперанского, он предлагал ограничиться незначительным реформированием «административной власти», борьбой с придворной знатью, бюрократией и крепостническими пережитками.

Умеренное западничество Кавелина определило его отношение к западникам и славянофилам. Считая оба направления пробуждением национальной мысли, он тем не менее не усматривал в них «самостоятельного творчества», их идеалы, по его мнению, «лишены твердой опоры». В частности, западники, с его точки зрения, абсолютизировали европейские социальные формы, неприемлемые в условиях России, а славянофилы отвергали ценности западной культуры, принадлежащие всему человечеству.

Обоснование ценностей западноевропейского либерализма в области права представлено в творчестве *Петра Григорьевича Редкина* (1808—1891) — теоретика права, философа, педагога. Он родился в семье помещика, окончил Нежинскую «гимназию высших наук». В дальнейшем Редкин учился в Московском университете (1826—1828), Профессорском институте в Дерпте (с 1828), Берлинском университете (с 1830), где занимался под научным руководством главы исторической школы права Ф. К. Савиньи, слушал лекции Гегеля. Возвратившись в Россию, он начал преподавать энциклопедию законоведения в Московском университете (с 1835), который вынужден был оставить в 1848 г. (вместе с Кавелиным) в связи с обвинением его в «вольномудстве». С 1863 по 1878 г. Редкин занимал должность профессора по кафедре энциклопедии юридических и политических наук в Петербургском университете (в 1873—1876 гг. был ректором университета). В 1882 г. его назначили членом Государственного совета. Он занимался также издательской деятельностью (выпускал сборник «Юридические записки» (1841—1860) и журналы «Библиотека для воспитания» (1843—1846) и «Новая библиотека для воспитания» (1847—1849), имевшие значительный общественный резонанс). Редкин — основатель и первый председатель Педагогического общества (1859—1874).

Благодаря своей преподавательской, научной и издательской деятельности Редкин сыграл видную роль в распространении западных идей. Либеральные воззрения Редкина, сложившиеся у него в 30—40-е гг., в дальнейшем не претерпели существенных из-

менений, что развело его впоследствии как с Герценом, так и с новой, радикально настроенной интеллигенцией 60—70-х гг. Основные его сочинения — «Из лекций по истории философии права в связи с историей философии вообще» (1889—1891. Т. 1—7) и статьи по педагогике.

Философские взгляды Редкина эволюционировали от гегельянства (он опубликовал первую в России работу, посвященную философии Гегеля: «Обозрение гегелевой логики», «Москвитянин», 1841, ч. 4, кн. 8) к позитивизму (примерно с 60-х гг.). Он увлекался также философскими идеями Э. Гартмана и теорией Ч. Дарвина. Еще в 40-х гг. провозгласив необходимость установления связи «науки и жизни», позднее Редкин в духе ортодоксального контизма выступил за создание «положительной системы философии», «единой в самой себе» «положительной науки», объединяющей данные специальных наук. Он полагал, что составной частью положительной философии должны стать и юридические науки, основным предметом которых является свободная нравственная личность, подчиняющая природу и творящая историю.

Важнейшей среди юридических дисциплин он считал философию права, т. е. науку, изучающую основанное на «правде и нравственности» идеальное право. По его мнению, идеальное право (продукт познания правовой реальности) и законодательство (итог волевой деятельности человека) имеют единый источник — творческую личность. Несмотря в целом на отрицательное отношение Редкина к естественному праву, он тем не менее исследовал ценность права с позиций именно этой доктрины и в духе кантианства; был убежден в том, что моральный закон и свобода, коренясь в природе человека и являясь его сутью, выступают основой появления права. Поэтому право для него есть «реализация, осуществление человечеством в действительности правды и справедливости».

Используя положение Гегеля о саморазвитии идеи свободы, Редкин пытался через призму права взглянуть на исторический процесс. В основе человеческой истории, подчеркивал он, лежит прогрессивное развитие, которое осуществляется в силу «природной необходимости» и является абсолютным условием «органической жизни народов»; это есть путь всего человечества от варварства к культуре. Определяющим началом такого восходящего движения народов выступает правовое устройство социальных отношений. Идея права, развиваясь «в мышлении человеческом», «подчиняясь историческим условиям времени и пространства», реализуется в поступательной смене социальных форм от примитивных к совершенным. Таким образом, уровень культуры и цивилизованности народа он напрямую связывал со степенью развитости в нем правовых начал.

Но Редкин не исключал и регресса цивилизации, если она будет построена не на праве, а на силе. Он пытался предостеречь современные народы (прежде всего западные) от увлечения ими «философией силы», способной вернуть их в состояние варварства. По его мнению, отождествление права и силы имеет давнюю традицию у европейских народов, что нашло свое отражение в отдельных идеях Спинозы, Шеллинга, Гегеля, М. Штирнера, а логичным завершением «философии силы» стал, как он полагал, «абсолютный пессимизм» Шопенгауэра и Э. Гартмана. Социальный строй, основанный на силе, в лучшем случае, по убеждению Редкина, будет представлять собой «роковое равновесие сил», «внешний либерализм», готовый в любой момент разразиться «вечной войной между эгоизмами». Редкин выступал за использование силы только при необходимости защиты права и нравственной свободы личности. В этом же гуманистическом контексте он интерпретировал дарвиновский закон борьбы за существование как «борьбу за право», поскольку последнее, по его мнению, есть необходимое условие «нравственного бытия» человека.

Проводя вслед за Гегелем различие между гражданским обществом и государством, Редкин давал либеральную (а не этатистскую, как у немецкого философа) трактовку их соотношения. Если у Гегеля государство представляет собой всеобщую форму социального бытия и обладает абсолютной ценностью, то Редкин выступал за относительно автономное существование государства и общества. Он полагал, что общество, живущее по своим собственным законам, должно быть защищено от неправового бюрократического вмешательства, «конкретная живая общественная жизнь» не может быть «принесена в жертву жизни абстрактной государственной».

Западническая ориентированность теоретика права явно просматривается в его размышлениях о России. Считая, что «государственная жизнь народов» проходит в своем развитии три этапа: 1) догосударственный (подготовительный), 2) образование государства, 3) расцвет государства, Редкин видел в России страну, вступившую в эпоху расцвета; со времени Петра I, отмечал он, Россия начинает осознавать свое историческое призвание и претворять его в действительность. Русский народ («великий» и «юный») есть часть человечества, и реформы Петра I лишь воплотили требование исторической необходимости, соединив Россию и Европу, «народное и всеобщее». Войдя в семью европейских народов, Россия оказалась в состоянии кризиса, обусловленного долгим и трудным процессом усвоения общечеловеческих ценностей. Однако Редкин убежден в том, что принципы «человечности и гуманности» должны найти свои национальные формы. Оставаясь в рамках идеала абсолютной

монархии, теоретик права выступал за капитализацию страны, введение гражданских и политических свобод, самоуправления, всемерное развитие науки и образования, формирование «научного правосознания»¹.

* * *

В первой половине XIX в. российский либерализм еще не оформился как более или менее целостное направление. Свое развитие он получил в творчестве дворянских либералов и идеологов земства второй половины XIX в. (Б. Н. Чичерин и др.), особенно в трудах публицистов, объединившихся вокруг журнала «Вестник Европы».

Глава IV

ФИЛОСОФСКИЕ ИДЕИ В. Г. БЕЛИНСКОГО. МИРОПОНИМАНИЕ ПЕТРАШЕВЦЕВ

В интеллектуальную историю России Виссарион Григорьевич Белинский (1811—1848) вошел как выдающийся литературный критик и публицист, революционный мыслитель, основоположник реалистического направления в эстетике. Его роль в русской критике значительна: он сформулировал основные понятия и принципы теории литературы, глубоко проанализировал творчество современных ему писателей. Благодаря Белинскому имена писателей «золотого века» русской литературы заняли в ней свое истинное место. Он одним из первых начал осмысление темы «личность и общество», «личность и история». Влияние Белинского на развитие русской мысли подчеркивали Герцен, Чернышевский, Добролюбов, Достоевский, Плеханов, Розанов, Ленин, Бердяев, Шпет, Зеньковский и др.

Одной из ярких страниц в истории русской мысли 40-х гг. XIX в. является движение петрашевцев — сторонников теоретического социализма, по определению Ф. М. Достоевского.

1. Эволюция мировоззрения Белинского

В. Г. Белинский родился в г. Свеаборге (ныне г. Суоменлинна, Финляндия) в семье флотского врача. Детство его прошло в г. Чембаре (ныне Белинский) Пензенской губернии. В 1829—1832 гг. учился в Московском университете на словесном отделении философского факультета. Написанная им антикрепостническая драма «Дмитрий Калинин» (1830) была запрещена к публикации Московским цензурным комитетом. В 1833 г. Белинский сблизился с

¹ См.: Редкин П. Г. Избр. пед. соч. М., 1958. С. 248.

Н. В. Станкевичем и участниками его философского кружка (К. С. Аксаковым, И. П. Ключниковым, А. П. Ефремовым, Я. М. Неверовым и др.), к которому позднее присоединились новые члены: М. А. Бакунин, В. П. Боткин, Т. Н. Грановский, М. Н. Катков и др. Либеральные члены кружка Станкевича полагали, что разрыв между народом и образованным обществом можно преодолеть путем распространения просвещения. Вера в просвещение как необходимое условие изменения общественного устройства в России, интерес к философии сближали его с членами этого кружка. Однако Белинский был левее Станкевича и его единомышленников.

В 1834—1836 гг. он стал ведущим критиком в изданиях Н. И. Надеждина «Телескоп» и «Молва». В 1834 г. было опубликовано первое крупное литературно-критическое сочинение Белинского «Литературные мечтания. Элегия в прозе», принесшее ему широкую известность. В этой работе, находясь под влиянием философии Шеллинга, критик апеллировал к «вечной идее» как основе нравственности, считал «всеобщую любовь» главным условием установления справедливых отношений между людьми. В «Литературных мечтаниях» прозвучал и его страстный призыв к деятельности «для блага ближнего, родины, для пользы человечества».

В 1836 г. Белинский изучал философию Фихте. Позже в письме к Бакунину он писал: «Ты сообщил мне фихтеанский взгляд на жизнь — я уцепился за него с энергиею, с фанатизмом...»¹ Хотя увлечение Фихте было непродолжительным, однако в мировоззрении Белинского «фихтеанизм» оставил заметный след: он называл Фихте «пророком гуманизма», «жрецом любви и вечной правды».

В 1836 г. за публикацию «Философического письма» П. Я. Чаадаева журнал «Телескоп» был закрыт, и Белинский, лишившись работы, оказался в трудном материальном положении, более года не печатался. Только в начале 1838 г., став фактическим руководителем журнала «Московский наблюдатель», он возобновил свою публицистическую деятельность.

После отъезда Станкевича в 1837 г. за границу его философский кружок возглавили Бакунин и Белинский. Члены кружка занялись изучением философской системы Гегеля. Под влиянием гегелевской философии Белинский одно время (1837—1839) стоял на позициях «примирения» с действительностью. Он писал: «Вся надежда России на просвещение, а не на перевероты, не на революции и не на конституции... Гражданская свобода должна быть плодом внутренней свободы каждого индивида, составляющего народ, а вну-

¹ Белинский В. Г. Полн. собр. соч. М., 1956. Т. 11. С. 271.

тренняя свобода приобретается сознанием. И таким-то прекрасным путем достигнет свободы наша Россия»¹.

Образ мысли Белинского периода «примирения» особенно наглядно отражен в статье о сочинении Ф. Глинки «Очерки Бородинского сражения» (1839), в которой уделено большое внимание проблеме взаимоотношения человека и общества. Человек, говорится в этой статье, есть частное и случайное по своей личности, но общее и необходимое по духу, выражением которого служит его личность. Объективный мир враждебен человеку, но по отношению к его духу как проблеску бесконечного и общего этот мир, «мир его не-я», является родным ему миром. Чтобы быть действительным человеком, а не призраком, индивид должен быть «частным выражением общего», или «конечным проявлением бесконечного». Он должен отрешиться от субъективности своей личности, признав ее ложью и призраком, «должен смириться перед мировым, общим, признав только его истиною и действительностию»². Вслед за Гегелем он утверждал, что государство есть «высший момент общественной жизни и ее высшая и единая разумная форма».

«Примирение» Белинского с действительностью было непродолжительным. «Проклинаю мое гнусное стремление к примирению с гнусною действительностью!» — писал он в октябре 1840 г.

В конце 1839 г. по приглашению А. А. Краевского Белинский переехал в Петербург, где стал сотрудником «Отечественных записок»: заведовал отделом критики и библиографии в журнале и, по существу, определял его направление. В 1846 г. он перешел в «Современник». В петербургский период жизни Белинский был знаком со многими выдающимися писателями, деятелями литературы и культуры, особенно близкими ему людьми стали А. И. Герцен, Н. П. Огарев, П. В. Анненков, Н. А. Некрасов, И. С. Тургенев и др.

В начале 40-х гг. Белинский подверг критике консервативные идеалы Гегеля, «восстав» против гегелевского «всеобщего» как принципа, который в конечном счете оправдывал существование несправедливых общественных порядков. «...Я ненавижу общее, как надувателя и палача бедной человеческой личности», — заявлял критик.

Но Белинский не безусловно отбросил философские идеи Гегеля. Говоря о роли Канта, Фихте, Шеллинга и Гегеля в становлении новейшей философии, Белинский особенно высоко ценил «строгий и глубокий метод» гегелевской философии. «Гегель, — писал он, — сделал из философии науку, и величайшая заслуга этого величайшего мыслителя нового мира состоит в его методе спекуля-

¹ Белинский В. Г. Полн. собр. соч. М., 1956. Т. 11. С. 149.

² Там же. С. 340.

тивного мышления, до того верном и крепком, что только на его же основании и можно опровергнуть те из результатов его философии, которые теперь недоступны или неверны...»

В 40-х гг. в философии Белинского на первый план выступает идея отрицания. Критик признавал, что, находясь под влиянием Гегеля, он не смог использовать как следует эту верную в своих основаниях идею: «... должно было бы развить и идею отрицания, как исторического права, не менее первого священного, и без которого история человечества превратилась бы в стоячее и вонючее болото...».

Плеханов в статье «Белинский и разумная действительность» (1897) справедливо писал, что развить идею отрицания для мыслителя значило признать права идеала, который в пылу увлечения Гегелем был принесен им в жертву действительности. Но этот идеал не мог быть абстрактным идеалом; так как историческое отрицание действительности есть результат ее собственного развития, то правомерным может быть признан только такой идеал, который опирается на это развитие. Перед Белинским встала задача связать идеал с действительностью посредством «идеи развития», которая дала бы его идеалу прочное основание и превратила его из абстрактного в конкретный.

В этот период решение коренных социальных вопросов Белинский связывал с идеей социализма. «Итак, — писал он, — я теперь в новой крайности, — это идея *социализма*, которая стала для меня идеею идей, бытием бытия, вопросом вопросов, альфой и омегой веры и знания... Она (для меня) поглотила и историю, и религию, и философию»¹.

В отличие от Сен-Симона, Фурье и других социалистов-утопистов Запада, отрицавших необходимость социальной революции, Белинский пропагандировал радикальный путь перехода к новому обществу. Он был убежден, что социализм «утвердится на земле не сладенькими и восторженными фразами идеальной и прекраснодушной Жиронды, а террористами — обоюдоострым мечом слова и дела Робеспьеров и Сен-Жюстов». Нравственное и физическое совершенствование человека, считал критик, «сделается чрез *социальность*», «но смешно и думать, что это может сделаться само собою, временем, без насильственных переворотов, без крови». Эта позиция Белинского была органически связана с эволюцией его мировоззрения в сторону материализма.

Белинскому были особенно близки материалистические идеи Герцена и Фейербаха. Критик весьма одобрительно отзывался о «Письмах об изучении природы» (1844—1845) Герцена, в которых, в частности, дается материалистическое решение проблемы бытия

¹ Белинский В. Г. Полн. собр. соч. Т. 12. С. 66.

и мышления. Критикуя идеалистический взгляд на эту проблему, он писал: «Давно уже сами философы согласились, что «ничего не может быть в уме, что прежде не было в чувствах». Гегель, признавая справедливость этого положения, прибавил: «Кроме самого ума». Но эта прибавка едва ли не подозрительна, как порождение трансцендентального идеализма. Человек не прямо же, не чистым мышлением дошел до сознания, что у него есть ум, а заметил это прежде всего из собственных действий, в которых отразился его ум, но которые он опять-таки только через чувства сознавал своим умом»¹.

Развивая материалистический взгляд на природу человека, Белинский отмечал, что «духовную природу человека не должно *отделять* от его физической природы, как что-то особенное и независимое от нее, но должно *отличать* от нее, как область анатомии отличают от области физиологии»². Он отстаивал мысль о единстве бытия и мышления на уровне человека. В гносеологическом плане у Белинского, как у Фейербаха, этот принцип служил обоснованием идеи единства субъекта и объекта, предполагающего вместе с тем их различие.

Во второй половине 40-х гг. мировоззрение Белинского приобретает атеистическую направленность. Под влиянием знакомства с ранней работой К. Маркса («К критике гегелевской философии права. Введение», опубликованной в «Немецко-французском ежегоднике» (1844)), он писал в письме к Герцену: «Истину я взял себе — и в словах *бог* и *религия* вижу тьму, мрак, цепи и кнут, и люблю теперь эти два слова, как следующие за ними четыре».

Материалистические воззрения Белинского получили последовательное выражение в решении им вопроса об отношении искусства к действительности, в обосновании эстетического учения.

В последний период творчества Белинский постоянное внимание уделял вопросу об исторических судьбах России. Он резко критиковал И. В. Киреевского, А. С. Хомякова и других славянофилов, идеализировавших прошлое России, сельскую общину. Взгляд на общину отличал его не только от славянофилов, но и от Герцена и Огарева, выдвинувших теорию общинного социализма.

Противник самодержавия и крепостничества, мыслитель резко осуждал и буржуазные порядки Запада: «... горе государству, которое в руках капиталистов. Это люди без патриотизма, без всякой возвышенности в чувствах». Вместе с тем он признавал заслуги буржуазии в развитии промышленности, ее роль в борьбе с феодализмом, считал исторически неизбежным возникновение класса буржуазии в России.

¹ Белинский В. Г. Полн. собр. соч. Т. 10. С. 145.

² Там же. Т. 12. С. 331.

Летом 1847 г. на средства друзей критик лечился от туберкулеза за границей. В г. Зальцбрунне (ныне Шавно Здруй, Польша) он написал свое знаменитое «Письмо к Гоголю», ставшее, по выражению Герцена, политическим завещанием Белинского.

Литературная и общественная деятельность Белинского вызывала подозрения у правительственных чиновников. Герцен писал в «Былом и думах»: «Недаром Скобелев, комендант Петропавловской крепости, говорил шутя Белинскому, встречаясь на Невском проспекте: — Когда же к нам? У меня совсем готов тепленький каземат, так для вас его и берегу». После смерти Белинского его имя до 1856 г. было запрещено в печати.

2. Философия истории: поворот к человеку

Ключевым моментом творческой эволюции Белинского в 40-х гг. было неприятие панлогизма Гегеля и его консервативных идеалов. Провозгласив идею освобождения личности от «гнусных оков неразумной действительности», он выступил с критикой гегелевской философии истории. «Я давно уже подозревал, — писал он, — что философия Гегеля — только момент, хотя и великий, но что абсолютизировать ее результатов ни к <...> не годится... Субъект у него не сам себе цель, но средство для мгновенного выражения общего, а это общее является у него в отношении к субъекту Молохом, ибо, пощеголяв в нем (в субъекте), бросает его, как старые штаны... судьба субъекта, индивидуума, личности важнее судеб всего мира...». Отстаивая эту свою мысль, Белинский заявлял: «Во мне развилась какая-то дикая, бешеная, фанатическая любовь к свободе и независимости человеческой личности... Личность человеческая сделалась пунктом, на котором я боюсь сойти с ума»¹.

Н. А. Бердяев, касаясь вопроса о разработке темы «личность и история» в русской философии, считал, что «первое место тут принадлежит бунту Белинского» и что Белинский, выражая свои новые мысли в форме «восстания против Гегеля» во имя личности, живого человека, «переходит от пантеизма к антропологизму». Бердяев находил сходство «бунта Белинского» во имя личности с мыслями Ивана Карамазова о слезинке ребенка и мировой гармонии. Основное значение для истории русской мысли, по его словам, имеет то, что «у Белинского бунт личности приводит его к культу социальности»².

Обращение к философской антропологии для Белинского не было случайностью: оно было связано с теоретическим обосно-

¹ Белинский В. Г. Полн. собр. соч. Т. 12. С. 22, 51–52.

² Бердяев Н. А. Русская идея // О России и русской философской культуре. М., 1990. С. 108–109.

ванием проблемы личности. Остро чувствуя потребность в философском осмыслении этой проблемы, он стремился найти ответ на вопросы: в чем коренятся возможности изменения существующей действительности, каковы пути освобождения и развития человеческого индивида?

В 30—40-е гг. гегелевский панлогизм вызвал в европейской философии прямо противоположную тенденцию — поворот к проблемам конкретного человеческого существования, положивший начало двум принципиально различным трактовкам человеческого бытия: субъективно-иррационалистической (С. Кьеркегор) и антропологически-материалистической (Л. Фейербах). Поворот Белинского к «конкретному» человеку как реакция на гегелевскую концепцию субстанциальности истории имел свои отличительные особенности. В его антропологии особый упор сделан на социальном аспекте трактовки человека: в центре размышлений мыслителя — человеческая личность как субъект деятельности и исторического творчества.

Задача истории как предмета изучения, считал Белинский, представить человечество как личность и быть биографией этой «идеальной личности». «Человечество, — писал он, — есть именно — «идеальная личность»: *личность* — потому что у него есть свое я, есть свое сознание, хотя и выговаривается не одним, а многими лицами; есть свои возрасты, как и у человека, есть развитие, движение вперед; *идеальная* — потому что нельзя эмпирически доказать ее существования, указав неверующему пальцем и сказавши: «Вот человечество — смотри!»¹

В каждом народе, отдельно взятом, и в целом человечестве, писал Белинский, необходимо видеть не «статические числа, не искусственные машины, не отвлеченные идеи, но живые организмы, идеальные личности». На общество нужно смотреть как на «предмет многосторонний, организм многосложный, который состоит из души и тела и в котором, следовательно, *нравственная* сторона должна быть тесно слита с *практической* и интересы *духовные* — с выгодами материальными». Развитие исторической науки, по его мнению, служит доказательством того, что человечество существует не только объективно, но начинает осознавать свое существование, является «живой, сознающей себя личностью».

В первой половине 40-х гг., когда критик еще не полностью освободился от влияния гегелевской терминологии, движение исторических событий он трактовал как движение «из себя самой и в себе самой диалектически развивающейся идеи», считал сознание, «диалектически развивающееся в событиях», главной живой нитью времен, которая проходит через все события, связывает их между

¹ Белинский В. Г. Полн. собр. соч. Т. 6. С. 93.

собой, придает им характер единого и целого. Судьба каждого отдельного народа ставилась им в зависимость от присущей народу особой субстанции, в которой заключается вся его история и его отличие от других народов. Сущность каждой национальности, по его словам, состоит в ее субстанции, в том непреходящем и вечном в духе народа, «которое, само не изменяясь, выдерживает все изменения, целостно и невредимо проходит чрез все фазисы исторического развития». Своеобразие исторического развития России в отличие от пути, по которому развивалась Западная Европа, заключается в том, что русскому народу присуща своя особая субстанция. На формирование субстанции народа оказывают влияние «географические, климатические и исторические обстоятельства», но первая и главная причина ее — «физиологическая, составляющая непроницаемую тайну непосредственно творящей природы». Субстанция выступает источником мировоззрения народа, из которого возникает «животворящая идея», а развитие этой идеи в практической деятельности составляет историческую жизнь народа. Исходя из этого, он утверждал, что в основе развития общества лежит «простой закон смертности отдельных лиц», смена поколений.

В более поздних своих суждениях Белинский подверг критике фатализм и скептицизм в трактовке истории. В развитии общества он видел закономерный процесс деятельности людей, обусловленной объективными обстоятельствами: природными, национальными, историческими и т. п. При анализе социальных явлений Белинский стремился исходить из самой действительности, как он говорил, в надежде «в самом зле найти и средства к выходу из него». «Мертвые души» Гоголя критик приветствовал как творение, «беспощадно сдергивающее покров с действительности».

Обращение Белинского к «натуре человека» как исходному положению философско-антропологического обоснования взглядов на человека, общество и историю (антропологический принцип) — важное звено в эволюции его мировоззрения по направлению к материализму.

В начале 40-х гг. Белинский считал, что сущность личности обусловлена внутренне присущей каждому индивиду субстанцией, особой натурой, выражающейся в «особенности его духа»; в младенце, в тайниках его организма, уже заключена его особая субстанция — возможность всего того, чем каждый человек «назначен природою быть со временем». Поэтому или полководцем может быть только тот, утверждал он, в чьей субстанции лежит возможность быть поэтом или полководцем.

Сущность личности мыслитель характеризовал как свойство, присущее каждому индивиду от рождения. Между тем уже в этот период критик акцентировал внимание на социальном в человеке. Че-

ловек, по его выражению, имеет не одно только значение существа индивидуального и личного, он еще — член общества, сын времени и воспитанник истории: «...его образ чувствования и мышления видоизменяется сообразно с общественностью и национальностью, к которым он принадлежит, с историческим состоянием его отечества и всего человеческого рода».

В последний период своего творчества Белинский более последовательно высказывался о природной и социальной обусловленности развития человеческого индивида, исходил из того, что «создает человека природа, но развивает и образует его общество». Человек, подчеркивал он, зависит от общества «и в образе мыслей, и в образе своего действия». Мыслитель был убежден, что зло скрывается не в человеке, а в обществе; не природа, а социальные порядки в России являются причиной того, что «личность у нас еще только наклеивается, и оттого гоголевские типы — пока самые верные русские типы».

Социализация человека рассматривалась Белинским главным образом как процесс воспитания, образования, усвоения знаний, опыта и т. п. Человек от рождения, отмечал он, «все должен перенять от взрослых — и язык, и понятия, и формы жизни».

Отвечая на вопрос, что представляет собой личность, он писал: «Это такая же тайна, как и жизнь... Она ничтожна перед чувством, разумом, волею, добродетелью, красотой и тому подобными вечными и непреходящими идеями, но... без нее, преходящего и случайного явления, не было бы ни чувства, ни ума, ни воли, ни добродетели, ни красоты...»¹. По его словам, только личность дает реальность и чувству, и уму, и гению, без нее все — или «фантастическая мечта, или логическая отвлеченность». Таким образом, личность, являясь ядром всех духовных сил человека, обеспечивает целостность его индивидуального бытия.

Каждый человек, по Белинскому, — личность, но людей «безличных» гораздо больше, нежели с резким выражением особенностей: чем общее личность, тем ничтожнее она, чем более поражает оригинальностью, тем она выше. Гений есть высочайшее развитие личности. Однако гениальность человека может остаться только «в возможности, а не в действительности», если для ее проявления не будет необходимых условий.

Поскольку человек силен и обеспечен только в обществе, то оно и должно обеспечить каждому нормальное развитие. Поэтому мыслитель стремился выявить закономерное и непреходящее в обществе, отделить его от «случайного, произвольного и преходящего». Непреходящее то, считал он, что раскрепощает человека и освобождает его от подчинения природе и враждебным ему социальным си-

¹ Белинский В. Г. Полн. собр. соч. Т. 10. С. 28.

лам. Но в ходе освобождения от природной зависимости общество вынуждено было разделиться на классы, в результате чего низшие классы попали в зависимость от высших. Белинский был убежден, что это преходящее явление.

3. Проблема социальной активности личности

При обосновании принципа активности личности Белинский отводил особую роль понятиям «потребность», «интерес», «цель». Он подчеркивал, что в человеке от природы заложено свойство активного отношения к окружающей действительности. Это свойство зиждется на основе необходимости удовлетворения потребностей и отличает человека от животных, придает ему качества, свойственные только разумному существу. «Историк должен показать, — писал он, — что исходный пункт нравственного совершенства есть прежде всего материальная потребность и что материальная нужда есть великий рычаг нравственной деятельности. Если б человек не нуждался в пище, в одежде, в жилище, в удобствах жизни, — он навсегда остался бы в животном состоянии». В использовании орудий труда в процессе взаимодействия человека с природой мыслитель видел тот факт, что человеческий «дух не гнушается никакими путями и побеждает материю ее же собственным содействием, ее же собственными средствами»¹. Он скептически относился к тем авторам, которые отвергали решающее значение материального фактора в совершенствовании сознания человека, характеризуя их воззрения как «пошлый идеализм».

Наряду с потребностью Белинский выделял интерес как следующее звено, влияющее на направленность человеческих действий, хотя, конечно, у него нет разработанной теории интереса. По его мнению, не материальные, а нравственные интересы являются ведущими в формировании связей членов гражданского общества. «Внутренно связывают людей общие нравственные интересы, сходство в понятиях, равенство в образовании и при этом взаимное уважение к своему человеческому достоинству». Отсюда и вывод: не равенство имущественного положения, а образованность равняет людей, не материальный интерес, а литература служит отправной точкою соединения людей, во всех других отношениях «внутренно разьединенных».

Он признавал нравственную правомерность идеала, громадное значение цели в развитии социальной активности и стремился связать их с русской действительностью. Белинский понимал, что цель, являясь непосредственным побудительным мотивом деятель-

¹ Белинский В. Г. Полн. собр. соч. Т. 8. С. 287.

ности людей, возникает на основе потребностей как форма их отражения и является осознанным интересом, представляя собой образ желаемого будущего результата человеческой деятельности. «Без цели нет деятельности, без интересов нет цели, а <без> деятельности нет жизни». При этом он утверждал, что источником интересов и целей является «субстанция общественной жизни». Можно согласиться с мнением Г. В. Плеханова, что под «субстанцией общественной жизни» Белинский понимал «совокупность общественных отношений».

Белинский исходил из убеждения, что люди ставят перед собой только те цели, которые они могут разрешить, для которых они находят необходимые условия их решения или эти условия находятся в процессе становления. Так, критикуя социальную утопию славянофилов, он писал: «Главная причина их странных выводов заключается в том, что они произвольно упреждают время, процесс развития принимают за его результат, хотят видеть плод прежде цвета и, находя листья безвкусными, объявляют плод гнилым и предлагают огромный лес, разросшийся на необозримом пространстве, пересадить на другое место и приложить к нему другого рода уход»¹.

К осознанию необходимости определенного исторического действия, по Белинскому, сначала приходят отдельные личности, которые и выступают его инициаторами, формулируя цель социального преобразования. Эта особенность цели в формировании активности масс обусловила его пристальный интерес к вопросу о взаимоотношении гения (выдающейся личности) и народа в ходе развития общества. Правда, последовательно раскрыть эту сложную взаимозависимость он не смог. Ставя вопрос о роли выдающейся личности в истории, Белинский отмечал, что гений не творит, а только открывает своими творениями новый мир действительности. Корни же нового скрываются в жизни и деятельности народа. Отличительной чертой выдающейся личности является умение в старом разглядеть элементы будущего, осознать необходимость общественных преобразований и на этой основе выдвинуть определенные цели и повести за собой общество на их осуществление. Так, необходимость нововведений в России чувствовали еще предшественники Петра, но произвести реформу мог только Петр. Давая высокую оценку петровским реформам, Белинский считал, что России для ее дальнейшего развития по пути прогресса необходимы деятельные личности, инициаторы, которые бы повели за собой общество в нужном направлении. Он делал вывод, что социальная активность индивидов зависит от степени развития общества.

Мыслитель с горечью писал о пассивном отношении народных масс к окружающей действительности, отмечая, что активность про-

¹ Белинский В. Г. Полн. собр. соч. Т. 10. С. 20.

являют лишь одиночки, что «действуют только отдельные личности, но не массы». В противоположность некоторым ученым и литераторам, считавшим, что русский мужик от природы мошенник, плут, лентяй и пьяница, Белинский, отвергая эти взгляды, утверждал, что русский народ умен, ловок, сметлив, способен быстро перенимать все лучшее от других наций. Крепостной крестьянин пассивен не потому, что ленив от природы, а потому что замечает — результат труда ему не принадлежит. Конечно, отмечал критик, в условиях, когда труд из средства освобождения человеческой личности превращен в средство порабощения и наживы, то ни о какой трудовой активности речи быть не может. Первым и ближайшим условием получения реальной свободы в России, считал он, является отмена крепостного права.

Белинский исходил из того, что индивид в наибольшей степени проявляет активность в той области социальной жизни, где чувствует себя человеком, утверждает себя как личность. Поэтому он не может примириться с действительностью, которая лишает его средств к развитию, и в первую очередь стремится создать условия, позволяющие ему реализовать и совершенствовать свои способности. Отсюда мыслитель делал вывод, что нормальное развитие личности и проявление ее активности возможно лишь в обществе, свободном от эксплуатации.

4. Круг философских интересов петрашевцев

Петрашевцы — члены кружка разночинной интеллигенции, организованного М. В. Буташевичем-Петрашевским, и примыкавших к нему кружков (С. Ф. Дурова, Н. С. Кашкина, братьев Майковых, А. В. Ханькова), собиравшихся в Петербурге с 1845 по весну 1849 г. Участниками собраний были молодые чиновники, военные, ученые, писатели, студенты. Активное участие в деятельности кружка Петрашевского принимали писатель Ф. М. Достоевский и будущий автор теории культурно-исторических типов Н. Я. Данилевский. Кружок Петрашевского в разное время посещали писатель М. Е. Салтыков-Щедрин, экономист В. А. Милютин, путешественник П. П. Семенов-Тяньшанский, композиторы М. И. Глинка и А. Г. Рубинштейн, другие деятели науки и культуры. По словам А. И. Герцена, круг петрашевцев «составляли люди молодые, даровитые, чрезвычайно умные и чрезвычайно образованные».

На собраниях петрашевцев регулярно обсуждались политические события в мире, проходили острые дискуссии об отмене крепостного права и демократизации общественной жизни в России, заслушивались доклады, посвященные вопросам религии, философии и литературы, особое внимание уделялось осмыслению социалисти-

ческого учения Ш. Фурье и возможностей его применения в условиях русской жизни. На одном из собраний Ф. М. Достоевский прочел запрещенное «Письмо Белинского к Гоголю»; на обеде в честь Фурье Петрашевский резко критиковал существующие порядки в России, закончив свою речь словами: «Мы осудили на смерть настоящий быт общественный, надо приговор наш исполнить»¹.

Движение петрашевцев не было идейно однородным. Представители его умеренного крыла (А. П. Беклемишев, Н. Я. Данилевский, К. И. Тимковский и др.) акцентировали внимание на пропаганде мирного характера учения Фурье, интересовались главным образом естественными науками. Их социально-политические взгляды не выходили за рамки консервативных представлений.

Идейную направленность движения петрашевцев определяли представители его радикального крыла — М. В. Петрашевский и его единомышленники А. П. Баласогло, В. Н. Майков, Н. А. Момбелли, Н. А. Спешнев, Ф. Г. Толь и др. Их объединяли идеи коренных преобразований крепостнической действительности, свободомыслие, стремление организовать широкую пропаганду социалистического учения Фурье в обществе.

Организатор главного кружка петрашевцев дворянин *Михаил Васильевич Буташевич-Петрашевский* (1821—1866) был вольнослушателем юридического факультета Петербургского университета, служил переводчиком в департаменте внутренних сношений Министерства иностранных дел. Называл себя «старейшим пропагатором социализма». Талантливый организатор, он превратил собрания единомышленников в своеобразный политический клуб, собрал большую библиотеку произведений зарубежных мыслителей, в том числе запрещенных в России. Был инициатором, редактором и автором многих теоретических статей второго выпуска коллективного издания петрашевцев «Карманного словаря иностранных слов, вошедших в состав русского языка» (1846), в котором в завуалированной форме пропагандировались идеи социализма и понятия материалистической философии, осуждался обскурантизм, мистицизм, монархические порядки.

Деятельность петрашевцев была прервана в тот момент, когда власти начали усматривать в ней опасность для существующего строя в стране. В апреле 1849 г. многих участников собраний арестовала полиция. По делу петрашевцев привлекалось 123 человека. Военный суд приговорил 21 подсудимого к расстрелу. После обряда приготовления к казни на Семеновском плацу в Петербурге на эшафоте был зачитан указ, в соответствии с которым смертная казнь

¹ Философские и общественно-политические произведения петрашевцев. М., 1953. С. 389.

заменялась ссылкой, каторжными работами, арестантскими рота-ми и т. д. Петрашевский сразу же после объявления окончательного приговора был закован в кандалы и отправлен в Сибирь на пожизненную каторгу.

Миропонимание петрашевцев формировалось во многом под влиянием идей французских просветителей-материалистов XVIII в. (Дидро, Гольбах, Гельвеция), философов нового времени (Декарта, Спинозы и др.), социалистических учений Запада, особенно Фурье. Большую роль в становлении их философских взглядов сыграли сочинение Л. Фейербаха «Сущность христианства», статьи Белинского и Герцена.

Идеологи радикального крыла петрашевцев стремились заявить о себе как мыслителях просветительского направления, идущих в ногу со временем: апеллировали к разуму, науке, философии, отстаивали права человека, идеи социализма и социальной справедливости. Петрашевский, Спешнев и их единомышленники были противниками немецкой идеалистической метафизики, сторонниками тесной связи философии с естествознанием.

Философские взгляды петрашевцев отражены в «Карманном словаре иностранных слов...», показаниях следственной комиссии («Дело петрашевцев». В трех томах), письмах, записках, набросках речей. В краткой обобщенной форме они изложены в таких теоретических статьях «Карманного словаря...», как «Материализм», «Мистицизм», «Натуральное право», «Натуральная философия», «Неология», «Неоплатонизм», «Номиналисты», «Новаторство», «Окказионализм», «Онтология» и др. Мистицизму и идеалистической метафизике авторы словаря противопоставляют свои философские воззрения, близкие по сути антропологическому материализму Фейербаха. Мистические направления (неоплатонизм, каббала, гностицизм и др.) они характеризуют как «величайшее заблуждение... более всего препятствующее успехам человеческого ума»¹.

В воззрениях на природу Петрашевский и его единомышленники (Н. А. Спешнев, Н. С. Кашкин, Ф. Г. Толь и др.) высказывали материалистические идеи, развивая основные положения французского материализма XVIII в.: принцип детерминизма, познаваемость мира, подчиненность всех явлений природы определенным законам.

Распространенным среди петрашевцев-материалистов был взгляд на философию как на средство «познания природы человека», как на способ «определить природу человека и судьбы человечества». Для человека, считали они, «как для существа разумного, как обладающего сознанием законов природы, в мироздании нет ничего неподчинимого, нет ничего <сверхъестественного>, такого,

¹ Филос. ... произв. петрашевцев. С. 146.

чего бы не заключалось в его природе и из нее не развивалось: он сам для себя и микрокосм и макрокосм».

Этим объясняется наличие у людей потребностей и интересов, свойственных им от природы, которые обуславливают существующие связи между людьми в обществе и способствуют развитию человеческого индивида. При этом Петрашевский и его сторонники акцентировали внимание на деятельной стороне «природы человека», связывали ее с удовлетворением потребностей, особо выделяя потребность человека в труде и стремление к «полному, совершенному и гармоническому развитию его способностей».

Во взаимодействии с природой, окружающей средой человек, по Петрашевскому, использует «способность ассимиляции», свое «социальное стремление — стремление к усовершенствованию быта общественного», которое и «движет общественное развитие». Вопрос о природе человеческих потребностей специально рассматривал Ф. Л. Ястржембский в докладе, посвященном проблемам политической экономии.

Абстрактный подход к трактовке человека критиковал в «набросках речей» Петрашевский, противопоставляя свое понимание человека концепциям некоторых французских философов. Человека, по его словам, следует рассматривать «не в отвлечении», но «таким, как он есть в действительности». О своем несогласии с абстрактной трактовкой человека писал Спешнев: «Разве я ... так уж тождествен человечеству или «человеку»? Разве все человечество — во мне и разве «человек» настолько полно заключен во мне, что человек начинается мною и кончается мною и что мой самый причудливый каприз является волей «человека», следовательно — мировым законом»? Наряду с критикой подобного идеалистического понимания человека Спешнев указывал также на ограниченность антропологического учения Фейербаха.

В произведениях петрашевцев заметны стремление к преодолению консервативных взглядов, попытки дать теоретическое обоснование идее развития. Этим во многом объясняются их интерес к таким темам и понятиям, как неология, новация, новатор, новаторство, убежденность «в абсолютной необходимости неологий и нововведений всякого рода для развития общественного». В «Карманном словаре иностранных слов...» авторы приводят ряд примеров социальных нововведений прогрессивной направленности: ассоциация, индустрия, солидарность, социализм, цивилизация и т. д. С их точки зрения, примером смелого новаторства «могут служить системы Овена, Сен-Симона, Фурье...». В качестве примера «новаторства истинно социального» они называли реформы Петра I.

Петрашевцы были убеждены, что нормальное гармоническое развитие человеческого индивида возможно лишь в обществе, ко-

торое может обеспечить его материальные и духовные потребности. Отсюда понятны их увлечение вопросами организации производства, развития промышленности, образования и науки, особый интерес к учению Фурье, желание пробудить социальную активность народных масс. «...Человека, — писал Петрашевский, — м[ожно] б[удет] почтить тогда только пользующимся действительной свободой, когда для него не только будет *возможно* развитие полное и гармоническое всех потребностей его природы, но само такое развитие б[удет] *действительно*»¹.

Установление социальных порядков, отвечающих «природе человека» и его назначению, петрашевцы связывали с идеей социализма, наиболее разработанной, с их точки зрения, в учении Фурье.

Глава V

А. И. ГЕРЦЕН, Н. П. ОГАРЕВ: ФИЛОСОФИЯ ПРИРОДЫ, ЧЕЛОВЕКА И ОБЩЕСТВА

А. И. Герцен является в определенной мере ключевой фигурой в отечественной философской мысли середины XIX в., ибо именно он одним из первых в наиболее адекватной форме выразил зарождающуюся философию русских материалистов 40—60-х гг., сформулировал мысль о необходимости союза философии с естествознанием, а не с религией, как полагали славянофилы, заложил основы народнического социализма. Отстаивая свободу личности и критикуя мещанство, он дал определенный импульс развитию некоторых идей русской религиозной философии конца XIX — начала XX в. На Герцена в той или иной степени опирались представители самых разнообразных философских направлений: Н. Г. Чернышевский и К. Н. Леонтьев, П. Л. Лавров и Д. С. Мережковский, Л. Н. Толстой и В. И. Ленин. Он получил высокую оценку в трудах историков русской философии самых различных ориентаций — Г. В. Плеханова и Н. А. Бердяева, Г. Г. Шпета и В. В. Зеньковского. И даже Н. О. Лосский, который вообще-то представителей материализма в своих исследованиях не жаловал, писал, что «влияние Герцена на русскую общественную жизнь было значительным». Н. А. Бердяев же в «Русской идее» замечает, что Герцен «если и не самый глубокий, то самый блестящий из людей 40-х годов», а С. Н. Булгаков называет его «нашим национальным героем», «одной из самых характерных фигур, в которых воплотились многосложные противоречия противоречивого XIX века».

Н. П. Огарев вошел в историю русской общественной мысли как ближайший друг, единомышленник и соратник Герцена. Они вместе

¹ Филос. ... произв. петрашевцев. С. 395.

издавали «Колокол», вместе боролись за освобождение крестьян, и взгляды их на основные философские проблемы были очень близки, хотя и не тождественны.

1. Основные вехи жизни и творчества А. И. Герцена

Александр Иванович Герцен (1812—1870) родился в Москве и был «незаконнорожденным» сыном богатого русского помещика И. А. Яковлева и уроженки Штутгарта Луизы Гаг, которую И. А. Яковлев привез из Германии в конце 1811 г. Фамилия Герцен была образована от немецкого слова «Herz» (сердце). Огромное влияние на Герцена оказало восстание декабристов, события 14 декабря 1825 г. «Казнь Пестеля и его товарищей окончательно разбудила ребяческий сон моей души», — вспоминал впоследствии Герцен. В 1826 г. он познакомился с Огаревым, и, несмотря на разность темпераментов (Герцен был очень активен, а Огарев — кроток и задумчив), они очень быстро обнаружили сходство взглядов и интересов.

В 1829 г. Герцен поступил на физико-математическое отделение Московского университета. И хотя в те годы философия в Московском университете не преподавалась, он проявил особый интерес к философским и методологическим проблемам, о чем свидетельствуют его студенческие сочинения «О месте человека в природе» (1832) и «Аналитическое изложение солнечной системы Коперника» (1833). В университете вокруг Герцена и Огарева сложился кружок на почве «сочувствия с общественной жизнью», что привело их к знакомству с произведениями французского социалиста Сен-Симона (а затем и Фурье). В сенсимонизме друзей привлекла идея нового христианства, т. е. такого обновления христианского учения, которое, освобождаясь от лицемерия официальной церкви, было бы способно сплотить вокруг себя массы для построения общества на началах братства и полной свободы всех людей.

Увлечение идеями сенсимонизма не прошло безнаказанно. В июле 1834 г. Герцен был арестован по делу «О лицах, певших в Москве пасквильные стихи». В пирушке, где пелись песни, порочащие царскую фамилию, он не участвовал. Но за сенсимонизм в марте 1835 г. Герцен был приговорен к ссылке под надзор полиции и отбывал ее сначала в Перми, затем в Вятке, а с 1837 по 1840 г. во Владимире, где обвенчался с Н. А. Захарьиной. В 1841 г. он снова был сослан, на сей раз в Новгород, и определен на службу советником губернского правления. С 1842 по 1847 г. Герцен жил в Москве, где написал свои знаменитые философские сочинения «Дилетантизм в науке» (1842—1843) и «Письма об изучении природы» (1844—1845), а также роман «Кто виноват?», повести «Сорока-воровка», «Доктор Крупов» и другие произведения, опубликованные под псевдонимом

И-р (Искандер), так как политическим осужденным запрещалось печататься под собственным именем. Жизнь под полицейским надзором сильно тяготила Герцена. Он стал добиваться паспорта для выезда за границу якобы «на воды» для лечения жены. После продолжительных хлопот паспорт ему выдали, и 31 января (12 февраля) 1847 г. он с семьей покинул Россию, как оказалось, навсегда.

Поражение революции 1848 г. и послереволюционные события убедили Герцена в том, что западноевропейское общество не в состоянии внедрить в жизнь социалистические идеалы, и он обратил взоры к России, где сохранившаяся община могла, по его мнению, стать основой таких преобразований. Для пропаганды своих идей он в 1853 г. основал в Лондоне Вольную русскую типографию, в которой стал печатать произведения, запрещенные на родине цензурой. С 1855 г. Герцен начал издавать альманах «Полярная звезда», а в 1857 г. по настоянию приехавшего в Лондон Огарева основал первую в истории России бесцензурную газету «Колокол», в которой принимали в первые годы ее существования) участие такие разные по своим убеждениям люди, как И. С. Тургенев, К. Д. Кавелин, И. С. Аксаков, Ю. Ф. Самарин, А. И. Кошелев, В. П. Боткин, Н. А. Мельгунов и др.

Имя Герцена стало известным с середины 40-х гг., когда его художественные и философские произведения печатались в журналах «Отечественные записки» и «Современник». Однако пик его влияния на русскую общественную мысль и освободительное движение приходится на вторую половину 50 — начало 60-х гг., когда его «Колокол» стал главным рупором всех антикрепостнически настроенных слоев общества. После реформы 1861 г. Герцен порывает с либерально настроенными союзниками и выступает за решение земельного вопроса самими крестьянами. С этого времени «Колокол» теряет популярность и в 1868 г. прекращает свое существование. Не получилось взаимопонимания у Герцена и с молодой русской эмиграцией, которая смотрела на патриарха русского освободительного движения как на отставшего от современности человека.

Герцен скончался в Париже 9 (21) января 1870 г. В том же году его прах был перезахоронен в Ницце рядом с могилой жены.

Деятельность Герцена за рубежом имела интернациональное значение; через него европейская общественность лучше смогла познакомиться с Россией. Он был в дружеских отношениях со многими выдающимися деятелями того времени: французами — Ледрю-Ролленом, Прудоном, Луи Бланом, Гюго, Мишле, с итальянцами Гарибальди и Мадзини, с венгром Кошуттом, с польским революционером Ворцелем (который, кстати, очень помог в организации типографии в Лондоне) и многими другими. В их глазах он олицетворял свободную Россию, которая противостояла России, считавшейся «жандармом Европы».

2. Вопросы онтологии, гносеологии и антропологии

Все философские размышления Герцена одухотворены мыслью, что личность является основной ценностью, что вне личности, без ее участия в обществе невозможно никакое движение. Его привлекала идея гармонического единства человека, который не может быть сочетанием двух разнородных стихий — духа и плоти, но есть цельное, живое, единое существо — личность. Отсюда преодоление дуализма было в центре философских исканий Герцена, особенно в ранний период его творчества, он не мог смириться с мыслью о раздвоенности человека и мира, о несовместимости материи и духа.

Большое влияние на его философское развитие оказало учение Гегеля. К необходимости серьезно заняться гегелевской философией Герцена привели споры с Бакуниным и Белинским, которые выступали сторонниками «примирения с действительностью», т. е. с существующими порядками, ссылаясь при этом на Гегеля. Герцен понял Гегеля иначе, чем сторонники «примирения», которые, по словам Герцена, «взяв одни буквы, одни слова, они ими заглушили всякое сострадание, всякое теплое сочувствие... Им казалось, что личность — дурная привычка, от которой пора отстать; они проповедовали примирение со всей темной стороной современной жизни, называя все случайное, ежедневное, отжившее, словом, все, что ни встретится на улице, *действительным* и, следовательно, имеющим право на признание; так поняли они великую мысль, «что все действительное разумно»...»¹. Герцен же понял эту мысль иначе, он верно заметил, что у Гегеля не все существующее действительно, что действительно лишь то, что соответствует разуму, т. е. то, в чем идея получила адекватное воплощение. Уже в статьях «Дилетантизм в науке» проявляется стремление Герцена по-своему осмыслить Гегеля, найти в его философии обоснование активной деятельности личности. Особенно характерна в этом отношении четвертая статья «Буддизм в науке», где Герцен подчеркивает, что знание не самоцель, а средство для общественно-преобразующей деятельности, составляющей истинное призвание человека. А назначение философии — не только дать человеку истину, но сделать сознательными его действия, способствовать тем самым «одействованию» им знания. «...Человек, — пишет Герцен, — призван не в одну логику — а еще в мир социально-исторический, нравственно-свободный и положительно-деятельный; у него не одна способность отрешающегося пониманья, но и воля, которую можно назвать разумом положительным, разумом творящим; человек не может отказаться от участия в человеческом деянии, совершающемся около него; он

¹ Герцен А. И. Собр. соч.: В 30 т. Т. 3. С. 77.

должен действовать в своем месте, в своем времени — в этом его всемирное призвание...»¹.

Именно в личности усматривает Герцен то деятельное начало, которое призвано внести мысль в действительность, т. е. преобразовать существующее в соответствии с развивающейся мыслью. «В разумном, нравственно свободном и страстно энергическом деянии человек достигает действительности своей личности и увековечивает себя в мире событий. В таком деянии человек вечен во временности, бесконечен в конечности, представитель рода и самого себя, живой и сознательный орган своей эпохи»².

В статьях «Дилетантизм в науке» в полной мере проявилась ведущая черта философских размышлений Герцена — его внимание к личности, к ее роли в мире. Говоря о необходимости преодолеть разрыв между словом и делом, между мыслью и жизнью, Герцен приходит к выводу о решающей роли личности в этом процессе.

В период написания статей «Дилетантизм в науке», в которых формировалось понимание им философии как знания, призванного служить делу преобразования действительности, а не только объяснения ее, Герцен находился еще под большим влиянием гегелевских идей и гегелевской терминологии. Он стоит еще на идеалистических позициях, рассматривая материю как проявление вечно-го, бесконечного духа. И даже в чем-то не соглашаясь с Гегелем, и даже критикуя его за идеализм, Герцен под последним имеет в виду признание трансцендентности (потусторонности) духа и вытекающего из него дуализма в понимании духовного и материального. Герцен явно стремится к имманентизму, рассматривая именно разум как развивающееся самопознание в качестве основы для преодоления дуализма, равно как и разрыва между всеобщим и частным, между абсолютным и временным. «...Истинное есть всеобщее, идея, бог, — пишет он, — и притом бог, понятый не *jenseitlich*³, не фантастически образно, а в имманенции и присущей ей трансценденции (мир мышления, нравственности, идеи, уничтожающей, снимающей все временное, как трансценденция самой природы и человека)... человек идет к фундаментальному, идет к объективной идее, к абсолютному, к полному самопознанию, знанию истины и действию, соответствующему знанию, т. е. к божественному разуму и божественной воле»⁴.

Это высказывание наглядно свидетельствует, что в конце 1842 г. Герцен еще разделяет точку зрения объективного идеализма. Вскоре, однако, он приходит к выводу, что современная философия не дает представления о материи и ее свойствах, и обращает внимание

¹ Герцен А. И. Собр. соч.: В 30 т. Т. 3. С. 76.

² Там же. С. 71.

³ потусторонние (нем.).

⁴ Герцен А. И. Собр. соч. Т. 2. С. 243.

на естествознание, которое, по его мнению, очищает ум от предрас-судков и приучает его уважать факты. Но, изучая естественные нау-ки, Герцен убеждается, что натуралисты без знания философии не в состоянии создать полноценную картину мира. Подлинная наука в его представлении — это способность теоретически осмыслить всю совокупность фактов, не теряясь в их изобилии и противоречиво-сти. Опыт, собирание фактов есть только первый шаг в познании, он бессилён без обобщения, без умозрения как высшей, развитой эмпирии. Умозрение, основанное на опыте, — вот, по мнению Гер-цена, единственно возможный путь познания.

В 1845 г. он начинает публиковать серию статей под названием «Письма об изучении природы», в которых пишет о необходи-мости для философии опираться на естественные науки, которыми «многое уясняется в вечных вопросах», и одновременно о необходи-мости философии для наук о природе. Он упрекает философию за притязание на обладание если и не всей истиной, то единственным верным путем к ней. В этом же он обвиняет и естествознание, ко-торое, в свою очередь, не в состоянии понять объективность разу-ма, не обладает должным методом познания, а потому изобретает «свои маленькие привиденьица» в виде «жизненной силы, эфира, теплотвора, электрической материи», которые не столько объясня-ют природные явления, сколько уводят от истины. А потому, делает он вывод, «философия без естествоведения так же невозможна, как естествоведение без философии».

Вся история философии, по Герцену, свидетельствует о стремле-нии человечества к истине через преодоление дуализма духа и при-роды, через уяснение того, что духа вне природы не существует, что сама природа развивается до духа. Древняя философия была одно-сторонней в своей слитности с миром, опираясь на природу; сред-невековая была односторонней в своей сосредоточенности на духе. Новая философия со времен Декарта и Ф. Бэкона преодолевает дуа-лизм, или разрыв между природой и духом, развивая дух, вечное из временного, из природы.

При всем своем уважении к Гегелю Герцен не столько опирается на него, сколько спорит с его идеализмом и логицизмом. Гегель, пи-шет он, «приносит все временное, все сущее на жертву мысли и духу; идеализм, в котором он был воспитан, который он всосал с молоком, срывает его в односторонность, казненную им самим, — и он старает-ся подавить духом, логикою — природу... Гегель хотел природу и исто-рию как *прикладную логику*, а не логику как отвлеченную разумность природы и истории». В письме к Огареву он подчеркивал: «Логика хвастается тем, что она а priori выводит природу и историю. Но при-рода и история тем велики, что они не нуждаются в этом, еще более — они сами выводят логику а posteriori», — сказал я в новой статье».

Подвергая критике идеализм за выведение природы из разума, Герцен вместе с тем критикует естествоиспытателей и материалистов за отрыв мышления от природы, за противопоставление его природе как чего-то внешнего ей. Мышление и природа у естествоиспытателей, пишет он, противостоят друг другу как субъект и объект, между которыми нет ничего общего, а между тем «разумение человека не вне природы, а есть разумение природы о себе». Рассмотрение разума как только субъективного, в отличие от объективной природы, мешает естествоиспытателям понять единство человека и природы, понять объективный характер познания, т. е. увидеть в нем процесс, подчиненный всеобщим законам природы. Выступая против идеалистического отождествления духа и природы, Герцен стремится осмыслить идею тождества с позиции реализма и преодолеть разрыв между субъективным и объективным, характерный для материализма XVIII в. «Вообще материалисты, — пишет он, — никак не могли понять объективность разума, и оттого, само собою разумеется, они ложно определяли не только историческое развитие мышления, но и вообще отношение разума к предмету, а с тем вместе и отношение человека к природе. У них бытие и мышление или распадаются, или действуют друг на друга внешним образом»¹.

Ключом к решению вопроса об отношении мышления к бытию является для Герцена *идея развития*. Те, кто отрывает мышление от природы, подчеркивает он, исходят из идеи, что природа не развивается. Если же рассматривать природу в развитии, т. е. «так, как она есть», то окажется, что «сознание вовсе не постороннее для природы, а высшая степень ее развития».

Идея развития, так всесторонне и логично разработанная идеализмом, не осознана еще учеными-натуралистами, которые рассматривают природу не в ее развитии, а как механическую совокупность различных объектов, не видя их единства; оттого-то, подчеркивает Герцен, естествоиспытатели, изучая частности, не могут охватить мир в целом. «Каждая отрасль естественных наук, — пишет он, — приводит постоянно к тяжелому сознанию, что есть нечто неуловимое, непонятное в природе; что они, несмотря на многостороннее изучение своего предмета, узнали его *почти, но не совсем...*» «...Ни человечества, ни природы нельзя понять мимо исторического развития»², — подчеркивает Герцен.

Идея историзма была важным моментом в понимании генезиса человечества и сознания, и все же у Герцена она порой вела к натурализму, к попыткам трактовать сознание человека непосредственно как продукт развития природы. Он отмечал активность сознания в

¹ Герцен А. И. Собр. соч. Т. 3. С. 301.

² Там же. С. 95, 128.

процессе познания, но считал ее внутренне присущим ему свойством. Критерием истинности у него выступает мышление, правда, мышление, освобожденное от личного (субъективного) характера, более того, он говорит, что «истина должна доказываться не одним мышлением, а мышлением и бытием», не выходя, однако, за пределы натурализма.

После отъезда за границу Герцен не создает крупных философских сочинений, сохраняя тем не менее интерес к философским проблемам.

В работе 1847 г. он пишет о том, что сознание, разум не есть результат развития природы, что разума *нет* ни в природе, ни вне природы», что разум есть результат развития человека. Правда, до 60-х гг. Герцен рассматривает сознание лишь как свойство мозга, т. е. в известном смысле как природный феномен. Но постепенно он отходит от натуралистических представлений о естественном, природном происхождении сознания и все большее внимание уделяет изучению влияния общества на его формирование и развитие. Эту эволюцию взглядов Герцена можно проследить по письмам его к сыну, образованием которого он постоянно интересовался и делился с ним своими мыслями. Опасаясь, в частности, чрезмерного влияния на философские взгляды сына физиолога К. Фохта, у которого тот учился, Герцен пишет ему о необходимости различать физиологические процессы, происходящие в человеческом организме, и сознание, которое формируется под влиянием общества. Человек, подчеркивает Герцен, не только физическое тело, которое подчиняется общим законам физического мира, он живет в обществе и является существом нравственным, а потому изучать его поведение должна не физиология, а социология, которой предстоит вырвать человека «из анатомического театра, чтобы возвратить его истории», ибо история имеет свои законы. «...Сознание, — пишет он, — является следствием длинного ряда позабытых им <человеком> предшествующих поступков», оно есть в большей мере следствие «человеческого общежития и исторического развития», а не функция организма, как такового. Именно в результате исторического развития человечества, подчеркивает Герцен, формируется нравственная среда, которая обладает «своими началами, своими оценками, своими законами, весьма реальными, хотя и мало поддающимися физиологическим опытам». Она и формирует человеческое «я», которое не может существовать, не чувствуя себя свободным. «Как только человек выходит путем исторической жизни из животного сна, он стремится все больше и больше вступить во владение самим собою. Социальная идея, нравственная идея существуют лишь при условии личной автономии». Таким образом, Герцен доказывает, что человек с его сознанием есть продукт исторического развития и законы этого развития неподвластны естествознанию, а являются объектом социальной

науки. «Общественный человек ускользает от физиологии, — пишет он, — социология же, напротив, овладевает им, как только он выходит из состояния животной жизни»¹. Эти идеи свидетельствовали о значительном шаге вперед от натурализма к более глубокому пониманию процессов возникновения и развития человеческого сознания.

3. Социальная философия и «русский социализм»

Проблемы социального развития решались Герценом преимущественно в духе идеи социализма, который представлялся ему социальным устройством, гарантирующим свободу всем членам общества, а не только какой-то его части.

Еще в 1843 г. он отмечал в дневнике, что в общих чертах это должно быть общество, в котором существует общественное управление собственностями и капиталами, артельное житье, организация работ и «возмездий» (т. е. соответствующей оплаты труда) и право собственности, поставленное на иных началах. При этом Герцен принимал идею государственного регулирования отношений собственности, которое, не уничтожая личной собственности, дает возможность ограничить произвол владельцев средств производства. Но он категорически отрицал коммунизм, рассматривая его как общество совершенно неспособное к развитию, поскольку в нем осуществлено полное равенство, поглощение лица обществом, а следовательно, и лишение его свободы; здесь отсутствует конкуренция, внутренняя борьба, которая только и создает необходимые условия для развития. Именно такой, по мнению Герцена, была крестьянская община на протяжении столетий, что и обусловило отставание русского общества от Западной Европы. Охраняя от внешних опасностей, община держит своих членов «в состоянии постоянного несовершеннолетия и требует от них пассивного послушания. В общине слишком мало движения; она не получает извне никакого толчка, который побуждал бы ее к развитию, — в ней нет конкуренции, нет внутренней борьбы, создающей разнообразие и движение...». Подавляя личную инициативу, она лишает личность свободы, а вместе с тем и возможности развития.

Как социальный мыслитель он особо подчеркивал, что «свобода лица — величайшее дело; на ней и *только на ней* может вырасти действительная воля народа. В себе самом человек должен уважать свою свободу и чтить ее не менее, как в ближнем, как в целом народе»².

Герцен сознавал тот факт, что в обществе человек не может быть свободным, не обладая материальной независимостью. Пример за-

¹ Герцен А. И. Собр. соч. Т. 20, кн. 1. С. 440.

² Там же. Т. 2. С. 14.

падноевропейских стран ясно свидетельствовал о том, что человек не становится свободным в своих поступках даже в обществе, где конституция и законодательство гарантируют каждому свободу распоряжаться собой. Только обладание собственностью делает человека действительно независимым от других людей и даже от государственных учреждений. Поэтому политических свобод недостаточно для обеспечения действительной свободы всех членов общества, необходимы еще и определенные социальные преобразования в духе социалистических идей, чтобы обеспечить свободу всем. «Личности мало прав, — писал Герцен, — ей надобно *обеспечение и воспитание*, чтобы воспользоваться ими. Человек, не имеющий собственности, безличен. Право на ее приобретение несостоятельно. Одна артель может выручить неимущего».

Но частная собственность, обеспечивая свободу лица, неизбежно сосредоточивается в руках немногих, обрекая большую часть населения на отсутствие собственности вообще. Поэтому в качестве единственной гарантии обеспечения личной свободы для всех членов общества Герцен считал общественную собственность. «Мы были глубоко убеждены... — писал он, — что, имея землю и, следовательно, избу, что, имея выборное начало и сельское самоуправление, русский человек непременно дойдет *до воли* и превратит насильственную связь с общиной в добровольно соглашенную, в которой личная независимость будет не менее признана круговой поруки»¹.

Попав в Европу, Герцен был подавлен воцарившимся там духом «мещанства», т. е. властью денег, вещей, «самодержавием частной собственности». Стремление к материальным удобствам подавило все высокие порывы, и личность, освободившись от средневекового гнета церкви и цеховых, сословных ограничений, попала в рабство денег. Община же с ее коллективной собственностью на землю и общинным самоуправлением смогла бы, по мнению Герцена, стать основой таких общественных отношений, где эта жажда денег, неограниченный индивидуализм не будут иметь материальной почвы, а следовательно, свобода каждого не будет ограничена наличием частной собственности. Герцен стал идеализировать общинное владение как противовес частной собственности буржуа, которая делала собственника ее рабом, ее заложником, одновременно обрекая на полное отсутствие собственности, на нищету и несправие большую часть населения.

В таких работах, как «Письма из Франции и Италии», «С того берега», «Россия», «О развитии революционных идей в России», «Русский народ и социализм», «К старому товарищу» и других, статьях, письмах Герцен постоянно обращается к философским проблемам

¹ Герцен А. И. Собр. соч. Т. 19. С. 185, 190.

личности, выяснению путей социальных преобразований, условий осуществления социалистических идей.

Уже первые впечатления от Западной Европы привели его к осознанию того факта, что идеалы, которые были выработаны просветителями XVIII в. и которыми вдохновлялись деятели Великой французской революции, не осуществились. А этот факт ставил под сомнение просветительскую уверенность в том, что разум играет решающую роль в истории. В декабре 1847 г. Герцен писал: «...мы были свидетелями, как все упования теоретических умов были осмеяны, как демоническое начало истории нахоталось над их наукой, мыслию, теорией... Глубже изучивши революционные вопросы, мы требуем теперь и больше и шире того, что они требовали, а их-то требования остались тою же неприлагаемостью, как были». Но если идеалы просветителей не осуществились, то как можно быть уверенным, что наши идеалы осуществляются, спрашивает Герцен, «где лежит необходимость, чтобы будущее разыгрывало нами придуманную программу?».

Он осознавал не только несостоятельность просветительского воззрения на историю как на процесс осуществления разумных идей, но и недостатки гегелевского представления о прогрессе как логическом развертывании заранее заданных целей. Разум, т. е. историческая необходимость осуществления определенных целей, не доминирует в реальном историческом процессе, утверждал он, «жизнь имеет свою эмбриогению, не совпадающую с диалектикой чистого разума».

Можно ли из этого делать вывод, что мыслитель перестал верить в разумность истории, в непреложность действия исторических законов, пришел к мысли о господстве в истории случайности?

Некоторые высказывания Герцена действительно можно истолковать как отказ от идеи закономерного развития истории. Так, уже в 1847 г. он пишет: «История импровизируется, редко повторяется, она пользуется всякой нечаянностью, стучится разом в тысячу ворот... которые отпрутятся... кто знает?» И в дальнейшем он неоднократно отмечает непредсказуемый характер исторического развития. В работе «Роберт Оуэн» (1860) Герцен утверждает: «Ни природа, ни история *никуда не идут* и потому готовы идти *всюду*, куда им укажут, *если это возможно*, т. е. если ничего не мешает... Не имея ни программы, ни заданной темы, ни неминусимой развязки, растрепанная импровизация истории готова идти с каждым, каждый может вставить в нее свой стих». В истории человек — «разом лодка, волна и кормчий. Хоть бы карта была!». Но в этой же работе Герцен показывает, что для достижения хоть какого-то результата в своей исторической деятельности человек должен «вглядываться в приливы и отливы волн, его несущих, изучать ритм их коле-

баний», т. е. воля человеческая, ее воздействие на ход истории не безграничны, здесь играет роль, насколько человек познал исторические реалии и как умело он строит свое поведение с учетом обстоятельств.

Отсюда зависимость исторического развития человечества от тысячи условий и человеческой воли вовсе не означает, что в истории господствует только случайность и никакие законы в ней не имеют места. Ведь и в природе закон проявляется по-разному. Но на природу человек привык смотреть как на нечто независимое от него, в истории же он считает себя ее участником, а потому и хозяином. Однако ни в природе, ни в истории человек «не самовластный хозяин». «Человек оттого не оскорбляется непокорностью природы, — пишет Герцен, — что ее самобытность очевидна для него; мы верим в ее действительность, независимую от нас; а в действительность истории, особенно современной, не верим; в истории человеку кажется воля вольная делать что хочет. Все это горькие следы дуализма...»¹ Между тем не только история подчинена определенным закономерностям, но и воля человеческая, которая, казалось бы, настолько свободна, что никакие законы к ней неприменимы, и та в конечном итоге обусловлена историческими условиями и проявляется только в зависимости от обстоятельств. «Хотя воля человеческая не законана в законы математические, однако ж мудроно допустить здесь произвол...», — замечает Герцен. А поскольку проявление законов и их действие зависит от обстоятельств, от сложившихся исторических условий, а также от деятельности людей, то главное свое внимание он обращает на изучение социальных явлений, влияющих на поведение народных масс, на формирование идеалов, от которых зависит поведение этих масс.

Герцен, безусловно, принимает в расчет материальные факторы, влияющие на сознание масс. Экономический быт западноевропейских народов, говорит он, основан на частной собственности, а потому сознание масс пропитано мещанским духом. Русский народ же издавна привык к общинному владению землей. Поэтому идеи общественной собственности близки и понятны ему, и он легче может осуществить социалистические принципы на деле. «У нас право на землю — не утопия, а реальность, бытовой факт, существующий в своей естественной непосредственности и который следует возвести в факт вполне сознательный... Личность, имеющая право на землю, сама становилась крепка земле, крепка общине. Вся задача наша теперь состоит в том, чтоб развить полную свободу лица, не утрачивая общинного владения и самой общины»². Однако русская

¹ Герцен А. И. Собр. соч. Т. 6. С. 66.

² Там же. Т. 19. С. 186.

крестьянская община, несмотря на свои «врожденные» социалистические основы, никогда не сможет развить эти основы без науки, без социалистической мысли. «Задача новой эпохи, в которую мы входим, — писал Герцен, — состоит в том, чтоб на основаниях науки сознательно развить элемент нашего общинного самоуправления до полной свободы лица, минуя те промежуточные формы, которыми по необходимости шло, плукая по неизвестным путям, развитие Запада. Новая жизнь наша должна так заткать в одну ткань эти два наследства, чтоб у свободной личности *земля осталась под ногами* и чтобы общинник был совершенно *свободное лицо*»¹.

При определении путей развития России Герцен опирался также и на философское положение о глобальном, едином для всего человечества действии исторических закономерностей. В истории, полагал он, действуют законы, обязательные для всех стран и народов, но в их осуществлении в жизни различных народов наблюдается огромное разнообразие, и не все народы должны полностью повторять все фазы, пройденные ушедшими вперед народами. «Я решительно отрицаю необходимость подобных повторений, — писал Герцен в 1854 г. — Мы можем и должны пройти через скорбные, трудные фазы исторического развития наших предшественников, но так, как зародыш проходит низшие ступени зоологического существования». Он подхватывает и развивает мысль Чаадаева о том, что отсталость России может стать ее преимуществом, она сумеет избежать тех негативных моментов, которые сопутствовали движению западного общества вперед. И Герцен ставит вопрос о возможности для России миновать стадию буржуазного развития в том виде, в каком она была в Западной Европе, используя опыт и научные достижения западноевропейских народов. «На это *влияние человека и науки* мы обращаем особенное внимание, оно чрезвычайно важно», — писал он.

Подчеркивание влияния человека и науки на ход исторического процесса характерно для всех этапов развития герценовской мысли. Однако основополагающие идеи о закономерностях исторического процесса претерпели у Герцена довольно существенную эволюцию. Если до середины 50-х гг. он рассматривал человечество как единый организм, в котором постепенно сглаживаются все различия между народами и каждый народ в том или ином виде должен пройти теми же путями исторического развития, какими прошли другие народы, то в 60-е гг. пишет о том, что слово «человечество» «не выражает ничего определенного». Он высказывает предположение, что разные народы удовлетворяются различными типами социального устройства, в соответствии со своими историческими традициями, привычками, устоявшимся бытом и порожденным им сознанием. Будущее всего

¹ Герцен А. И. Собр. соч. Т. 14. С. 183.

человечества, и каждого народа в отдельности, зависит в первую очередь от деятельности людей. «Теперь вы понимаете, от кого и кого зависит будущность людей, народов?» — спрашивает Герцен и отвечает: «От НАС С ВАМИ, например. Как же после этого нам сложить руки!»

Вся деятельность Герцена была направлена на пробуждение национального самосознания, на пропаганду тех идей, воплощение которых в жизнь, считал он, создаст социальное устройство, более всего отвечающее представлениям о справедливости и свободе. «Социализм разовьется во всех фазах своих до крайних последствий, до нелепостей, — писал Герцен. — Тогда снова вырвется из титанической груди революционного меньшинства крик отрицания, и снова начнется смертная борьба, в которой социализм займет место нынешнего консерватизма и будет побежден грядущей, неизвестною нам революцией...»

Несмотря на нерешенность многих вопросов, связанных с проблемами социальной философии, сама постановка их Герценом способствовала дальнейшему развитию русской философии. И не случайно представители самых разных философских течений в России отмечали его выдающуюся роль в постановке наиболее сложных и актуальных для России проблем, особенно подчеркивая его вклад в разработку проблемы свободы личности. «Мировоззрение Герцена в целом — апофеоз личности», — утверждал Г. Г. Шпет, отмечая, что он «вместе со славянофилами заправлял тесто русской философии, — и в нефилософском решении философских проблем («практическое примирение»), и в положительной задаче-дилемме: личность или общество, и в философско-историческом аспекте решения этой проблемы»¹. А В. Е. Чешихин-Ветринский писал, что «ни в литературе, ни тем более в науке того времени у нас не выступало никого, кто мог бы сколько-нибудь стать наравне с Герценом в этой области общих философских вопросов по широте кругозора, прямоте и бесстрашию выводов»². Можно назвать очень многих русских философов, писателей, общественных деятелей, ученых, которые давали Герцену самую высокую оценку, и это свидетельство того, что его взгляды заслуживают глубокого изучения и в наше время.

4. Философские и социальные воззрения Н. П. Огарева

Николай Платонович Огарев (1813—1877) родился в зажиточной помещицкой семье. На его развитие сильное влияние оказало знакомство с Герценом еще в раннем возрасте, с тех пор они находились в постоянном общении и переписке. 14—15-летними юноша-

¹ Шпет Г. Г. Философское мировоззрение Герцена. Пг., 1921. С. 53, 75.

² Чешихин-Ветринский В. Е. Герцен. Спб., 1908. С. 140.

ми они поклялись пожертвовать жизнью во имя борьбы за свободу и этой клятве оставались верны до конца своих дней.

В 1830 г. Огарев поступил вольным слушателем в Московский университет; как и Герцен, в июле 1834 г. был арестован по делу «О лицах, певших в Москве пасквильные стихи» и в 1835 г. сослан в Пензу под надзор полиции. Здесь он женился на М. Л. Рославлевой, племяннице губернатора, по ходатайству которого ему было разрешено в 1839 г. переехать в Москву. Сразу после оформления наследства Огарев решил постепенно избавляться от своей «крещеной собственности»: он отпустил на волю за небольшой выкуп крестьян самого большого своего села Верхний Белоомут.

В 1841 г. Огарев получил разрешение на шестимесячную поездку за границу «для лечения», а в 1842 г. добился второго разрешения, которое позволило ему прожить за границей (в Германии, Италии и Франции) до 1846 г. Живя за границей, Огарев из первых рук познакомился с идеями современных западноевропейских философов. Именно в этот период окончательно сформировались его философские взгляды. Во Франции и особенно в Германии его поразила нищета и незащищенность фабричных рабочих. Эта картина социального неравенства, еще более страшного, чем в России, где община помогала выжить и не умереть с голоду даже самым бедным крестьянам, породила у Огарева интерес к общинному устройству.

Вернувшись в Россию, Огарев отменил в оставшейся части своих владений барщину, ввел арендную плату за землю, которую обрабатывали крестьяне, а на барской земле решил организовать фермерское хозяйство с наемным трудом. Все беды русского земледелия Огарев выводил из того факта, что вложенный в хозяйство труд в условиях крепостничества никак не оценивается и потому неэффективен. Он решил, что наемный труд позволит ему организовать рентабельное хозяйство.

В феврале 1850 г. на Огарева, его соседа Тучкова и их друзей Сатина и Селиванова был послан в Петербург донос, в котором они обвинялись в организации «коммунистической секты», «во вредном политическом и противорелигиозном образе мыслей и безнравственных поступках». Всех их арестовали и доставили в Петербург, но полное отсутствие доказательств вынудило шефа жандармов их освободить. Все же за ними был установлен полицейский надзор. Смерть жены в 1853 г. в Париже сделала возможным брак Огарева с Н. А. Тучковой. А смерть Николая I позволила ему хлопотать о заграничном паспорте. В марте 1856 г. Огаревы выехали из России.

Приехав в Лондон, Огарев сразу включился в работу созданной Герценом Вольной русской типографии. На страницах «Колокола» и в различных приложениях к нему в 1857—1867 гг. он опубликовал около 170 публицистических работ, не считая поэтических произ-

ведений. Велика была роль Огарева в создании тайных обществ для организации движения за освобождение крестьян с землей в России. Уже с 1857 г. он составил одну из программ такого общества, а в 1861 г. принял участие в образовании тайного общества (первой «Земли и воли»), просуществовавшего с середины 1862 до конца 1864 г. Умер Огарев в Англии (Гринвич). В 1966 г. его прах был перезахоронен на Новодевичьем кладбище в Москве.

Как и для Герцена, философия для Огарева не была самоцелью, он видел в ней средство уяснения общих мировоззренческих вопросов, без чего не может быть ясного понимания целей человеческой деятельности и смысла существования. «Поставить теорию мироздания для человека так же необходимо, как есть»¹, — писал он. Социальные проблемы, стоявшие перед русским обществом и связанные для Огарева прежде всего с отменой крепостного права, требовали осмысления общих вопросов. Если все развитие предопределено какой-то высшей силой — идеей, Богом, фатальной необходимостью, то какова же должна быть роль людей, обладающих волей и желающих бороться за свое будущее? Существует ли вообще свобода воли, или все поступки человека обусловлены обстоятельствами? Если же вообще нет никакой закономерности исторического развития, а все зависит от стечения обстоятельств, от случая, воли монарха, то может ли человек влиять на исторический процесс?

На все эти вопросы Огарев искал ответ в философии. В середине 40-х гг. он пришел к пониманию мира в духе материализма, однако свои философские воззрения предпочитал называть реализмом, ибо, усвоив некоторые диалектические идеи, развитые в немецкой философии, не мог разделять ряда положений механистического материализма XVIII в. Он, например, считал, что вещество и пространство — это понятия, различаемые только с «антропологической точки зрения», ибо не существует пространства без вещества и вещества без пространства, «в действительности же вещество — такой же ряд плоскостей, не имеющих толщины, такой же ряд нулей во все стороны, как и пустота». Как неразрывно вещество и пространство, так же неотделимо от материи движение, без которого она существовать не может. «Движение есть потому, что не быть не может, — писал Огарев. — ...То, что называют косностью, есть только относительное равновесие».

Критикуя кантовское разделение сущности и явления, он отмечал: «Граница совсем не в различии явления и сущности самих вещей; если бы их сущность была в различии явления и сущности и была бы для нас недоступна, то мы не могли бы вывести и этого

¹ Огарев Н. П. Избр. соц.-полит. и филос. произв.: В 2 т. М., 1952—1956. Т. 2. С. 86.

различия. Дело в том, что сущность явления — в явлении, и антропологические границы разума совсем не в недоступности сущности. Границы — в отношении познающего человека к познаваемому явлению...»¹

Огарев полагал, что до тех пор, пока остается невыясненным вопрос, как из неорганической природы рождается органическая, а затем и человек с его способностью мыслить, невозможно выйти за пределы дуалистического понимания материи и сознания. Понять же весь процесс развития без изучения естественных наук невозможно. Поэтому, как и Герцен, в 40-е гг. он много внимания уделяет изучению химии, анатомии, физиологии. Но естественные науки были важны Огареву не сами по себе, а как «неизбежное звено в знании, которого цель — мир человеческий». При этом само познание для Огарева было средством решения злободневных практических проблем. Теория сама по себе «весьма мало удовлетворяет и, не переходя в кровь и плоть, т. е. в практику, в твою личную жизнь, сводится на голую абстракцию, за которую я ни копейки не дам», — писал он.

Убедившись с помощью естествознания, что природа предшествует появлению человека с его сознанием, Огарев ищет истоки познания в самой природе. Он пытается найти ответ на вопрос о возникновении сознания в физиологии и даже в химии. Не только явления человеческой жизни, но и общественные явления он склонен был объяснять, прибегая к антропологии и физиологии. «Физиология есть путь к антропологии; она в таком же отношении к антропологии, как анатомия к ней. Физиология берет человека как факт, антропология как движение этого факта в жизни. Пока мы не раскусим антропологии, — писал он Герцену в 1845 г., — мы — слепцы в социальном мире». Антропологию он рассматривал как такую науку о конкретном человеке, без которой «ни шагу не сделаешь в истории».

Переосмысление взглядов на характер исторических закономерностей происходило у Огарева с неоднократными отступлениями к натурализму. Так, еще в 1867 г. он писал, что, несмотря на различие между материализмом и позитивизмом, развитие того и другого совпадает, поскольку они «ищут основы самой истории рода человеческого в физиологических законах человеческого организма и, пожалуй, в самых механических законах природы». Но в работах этого периода у него встречаются и высказывания о качественном отличии развития общества от развития природы: «Я не могу согласиться с сравнением зоологического и исторического развития, — пишет он в 1869 г. — Что каждое есть *Naturprodukt*, об этом, конечно, я спорить не стану; но в каждом из обоих *Naturprodukt*'ов — свои приемы,

¹ Огарев Н. П. Избр. соц.-полит. и филос. произв.: Т. 2. С. 53, 46–47.

свои особенности, своя метода... Разница между общественностью и зоологией — огромная». Развитие общества от развития природы отличает, по мнению Огарева, то, что в обществе действуют люди, обладающие сознанием. Сознательная деятельность людей тоже подчинена определенным закономерностям, которые все-таки не тождественны природным.

Анализируя исторический процесс, Огарев, как и Герцен, приходит к выводу, что главное в нем — это деятельность людей: «...Обстоятельства делаются людьми, а не сами собою по воле неведомых судеб ...для того, чтоб что-нибудь сделалось, надо, чтоб люди делали». Люди же руководствуются в своей деятельности идеалами, стремятся к осуществлению определенных целей. «...Идеалы, — подчеркивает он, — составляют всегда цель, без которой невозможно никакое движение... Нужда рождает идеалы, и вследствие идеала двигается история». «Вся история идет этим путем: человечество живет утопией, стремится к мечтательному общественному устройству, а по дороге достигает существенных преобразований». Уже из этого последнего высказывания видно, что, по мнению Огарева, не все, что происходит в истории, совершается по плану, что история творится сознательно. В доказательство он ссылается, например, на историческое развитие Европы: «...но сказать, чтобы европейское развитие было сознательно и, следственно, разумно (потому что человеческая разумность состоит в сознательном действии по плану), — сказать это было бы безумием». Как бы ни велика была роль науки в жизни общества, подчеркивал он, «мы не в состоянии своротить ход исторического развития исключительно на научное развитие».

Огарев в большей степени, чем Герцен, обращал внимание на роль материальных, экономических факторов в истории. Он, например, резко выступал против ошибочной точки зрения, согласно которой причину петровских преобразований, видели только в личной воле Петра I, в его желании подражать Европе, а причину восстания декабристов — в стремлении подражать немецким тайным обществам. «Пора бы изменить эту пошлую точку зрения на исторические происшествия, — писал он. — Таким образом, можно сказать, что Петр Великий только из подражания вводил в Россию европейскую индустрию; но дело в том, что в России была потребность новой промышленной деятельности»¹. Движение декабристов Огарев тоже связывал с необходимостью решить возникшие в русском обществе противоречия социально-экономического развития. Все движение середины XIX в. в России за освобождение крестьян Огарев объяснял не этическими причинами, не позорностью сохранения рабства в век просвещения и культурного прогресса, а в

¹ Огарев Н. П. Избр. соц.-полит. и филос. произв.: Т. 2. С. 215.

первую очередь экономическими обстоятельствами. «Не стану говорить о грязи мелких помещичьих притеснений, в которой душно жить крепостному человеку, — писал он в 1856 г., — реформа необходима по самым простым экономическим условиям». «...Крепостное состояние мешало развитию промышленности». Эти слова Огарева показывают, что, хотя он и считал необходимым просвещение, распространение знаний в народе, глубинные причины изменения его положения он усматривал в экономических интересах.

При этом философ распространял влияние экономики на все общественные отношения (социальные, политические, религиозные и т. д.) и считал, что все «вопросы этого порядка разрешаются только по их зависимости от экономических оснований».

Он писал: «...наука общественного устройства все больше и больше приходит к необходимости принять за свое средоточие экономические отношения общества. Таким образом, основная задача переходит из неопределенности слишком широкой постановки в пределы, яснее очерченные. Мы сводим постановку основной задачи на экономические отношения общества»¹.

Новое в жизни, писал Огарев, может победить только в том случае, если на его стороне материальная сила, если большинство народа желает осуществления нового. Почему не мог осуществиться заговор Бабефа? Потому, что французская жизнь не имела материальной почвы для социалистического переворота, отвечал он. «Не будь Бабеф с товарищами — идеалисты, они, прежде чем верить в успех дела ...поискали бы в общественной жизни Франции оснований, которых последствия могли бы совпадать с их социализмом».

Как и Герцен, Огарев был убежден, что в России социалистические идеи имеют более прочную почву, чем в Западной Европе. Этой почвой, по его мнению, является крестьянская община, которая основана на общественной собственности на землю и имеет глубокие традиции общинного самоуправления. Ему представлялось, что русские крестьяне, не знающие частного землевладения, стихийно влекутся к социализму, как наиболее справедливому общественному устройству. Городской же пролетариат не имеет никакой собственности, т. е. не имеет материальной основы для переустройства общества на социалистических принципах. В 1866 г. он писал: «Я боюсь встретить в наших социалистах выставление вперед исключительно городского образованного пролетариата и приведение его в центр всех социальных стремлений, в особого рода сословие, при чем можно только достигнуть до ассоциации, не имеющей вещественной опоры, и до невозможной борьбы со всеми направлениями других сильно поставленных городских сословий. И это в то

¹ Огарев Н. П. Избр. соц.-полит. и филос. произв.: Т. 2. С. 199.

время, когда в России существует историческое основание сельского строя, стоящего на общинном владении почвы, — строя, к которому должен примыкать образованный городской пролетариат, образованное меньшинство»¹.

В 50-е гг., приступив к пропаганде освобождения крестьян, Огарев еще не представлял себе ясно значения политических перемен. Ему казалось, что все дело заключается только в перемене экономических отношений — освобождении крестьян и передаче им земли при сохранении общинного землевладения и самоуправления. В 1857 г. он писал: «...перемена лежит в экономических данных государства, какое бы правительство ни было... Дело не в перемене правительства, а в перемене, которая улучшила бы положение людей». Но постепенно Огарев начинает осознавать всю сложность социальных преобразований. Ведь еще в 1847 г. он увидел, что «наша община есть равенство рабства. Мир (мирское управление)... есть выражение зависти всех против одного, общины против лица». Он видит, что коллективная собственность сама по себе не делает человека свободным в общине, поэтому задача в том, чтобы «сохранить при высочайшем развитии общественности полную свободу индивидуальную». «Сочетать эгоизм с самопожертвованием, вот в чем дело; вот к чему должно стремиться общественное устройство».

Но каковы должны быть конкретные условия, гарантирующие личную свободу в том случае, когда общественные интересы должны пользоваться приоритетом, Огарев ясно себе не представляет. Он подчеркивает, что без свободного развития личности невозможен никакой прогресс человечества, поэтому общинное устройство должно быть обусловлено такими нормами, которые гарантировали бы свободу личности от подавления ее в общине. Если «погубить свободу, т. е. личность, в общине, т. е. коллективности (пожалуй, назовем: социализме)», считает философ, то общество опять придет «к повторению старых устройств», т. е. к деспотизму.

Если сформулировать самые характерные черты социальных воззрений Огарева, то можно выделить две главные. Во-первых, это убежденность в том, что именно исторические потребности народных масс ведут к изменению форм социальной действительности. Образованные слои общества в лице научной элиты лишь изучают, осмысливают их. И, во-вторых, вера в то, что никакое движение вперед, никакой исторический прогресс невозможен без свободы личности. Основная роль науки должна заключаться в разработке таких форм социальной жизни, при которых коллектив не мог бы подавлять личность, лишая ее свободы творчества.

¹ Огарев Н. П. Избр. соц.-полит. и филос. произв.: Т. 1. С. 715.

В отличие от Герцена, который порой преувеличивал роль науки в определении путей исторического развития, Огарев больше полагался на стихийное народное творчество и начала будущего общественного устройства искал в тех формах, которые слагаются под влиянием традиций, быта, привычек народных масс.

Глава VI

АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЙ ПРИНЦИП Н. Г. ЧЕРНЫШЕВСКОГО

Н. Г. Чернышевский относится к числу тех немногих в XIX в. русских мыслителей, которых с полным правом можно назвать политическими философами. Он был хорошо знаком с предшествующей историей мышления, умел критически рассматривать проблемы в том виде, какой они приобрели в ходе развития теоретической (философской) мысли до него. Вместе с тем его мировоззрение представляет собой специфическое видение современной ему действительности и исторических перспектив.

Подобно многим русским мыслителям, Чернышевский не строит философской системы в собственном смысле, не разрабатывает специально таких разделов философского знания, как теория познания, учение о методе, онтология и т. п., хотя и касается их в связи с анализом проблем человека, политической экономии, политики, истории, литературоведения и т. д. Предмет его теоретических интересов иной — действительность, взятая под углом зрения соответствия (или несоответствия) «натуре человека», или, если иметь в виду методологический аспект его учения, «антропологическому принципу в философии». Как политический философ, он был мыслителем, объединявшим в себе функции знатока философии, ученого в широком смысле и одновременно политика, стремившегося сформулировать определенные принципы-нормы, которые помогли бы российскому обществу выработать недостающие ему политические знания или, по крайней мере, восполнить их нехватку.

Антропологический принцип Чернышевского — это прежде всего принцип должного в его философии, исходя из которого оценивается действительность. В. В. Зеньковский отмечал доминирование в духовных исканиях русских мыслителей антропологической, моральной установки, своеобразного панантропологизма, «панморализма», который роднит совершенно разных (порой противоположных) отечественных философов. Фиксируя, каждый по-своему, расхождение реального бытия и сферы ценностей, русские мыслители остаются в большинстве своем на уровне этического сознания, хотя ищут разрешения указанной дилеммы на разных путях. Одни

(Хомяков, Киреевский, Соловьев, Леонтьев) развертывают антропоцентризм из сферы этики в план метафизики, другие, как Чернышевский, Лавров, Михайловский, доказывают нераздельность теоретического и ценностного (политико-философского — в случае с Чернышевским) подхода к пониманию бытия.

Чернышевскому не повезло с интерпретацией его творчества. Взгляды мыслителя, оказавшего большое влияние на умственную жизнь России (пик влияния его идей приходится на середину 60-х — 70-е гг. XIX в.), неизменно оказывались включенными в борьбу партий, направлений, а его творчество оценивалось, как правило, исключительно с партийно-политической точки зрения. Вот почему для одних он был великим мыслителем, родоначальником (вместе с Герценом) социалистической традиции в России, революционным демократом, для других — вульгарным материалистом, атеистом, предтечей большевизма и т. п.

Надо сказать, что сам Чернышевский сделал тоже немало для затемнения смысла собственного интеллектуального творчества. Свои концепции он рассматривал прежде всего как средство борьбы за формирование отечественного демократического сознания, за распространение идей, которые, как он надеялся, хотя бы в будущем объединят интеллигенцию с «простолюдинами». Правильному пониманию взглядов Чернышевского в какой-то мере препятствует и то, что развиваемые идеи он редко излагал в систематизированной форме, они разбросаны по статьям, рецензиям, написанным по самым разным поводам, искажены необходимостью считаться с цензурой. Его творческой манере присущи движение мысли в разных, не совпадающих между собой плоскостях, несоотнесенность положений друг с другом, бьющая в глаза противоречивость, озадачивающая последователей.

1. Вехи жизненного и творческого пути

Николай Гаврилович Чернышевский (1828—1889) родился в Саратове в семье священника. По окончании духовного училища он был принят в 1846 г. на философский (впоследствии — историко-филологический) факультет Петербургского университета. Помимо университетских курсов Чернышевский в это время изучает современную русскую и западноевропейскую литературу, историю, философию, политическую экономию. Особое внимание он уделяет трудам В. Г. Белинского и А. И. Герцена. Общается Чернышевский также с петрашевцами, в частности с А. В. Ханыковым, который знакомит его с учением социалиста Ш. Фурье. Л. Блан, П. Ж. Прудон, А. Смит, Д. Рикардо, Гегель, Л. Фейербах — вот неполный перечень авторов, с трудами которых он знакомится в университетские

годы. Именно в этот период он становится, по его собственному выражению, «партизаном социалистов и коммунистов и крайних республиканцев, монтаньяр»¹.

Гражданская казнь петрашевцев (22 декабря 1849 г.), судя по его дневнику, вызвала у Чернышевского ненависть к царскому правительству. Он приходит к выводу о необходимости уничтожения царской монархии. Вместо монархии, полагает он, в России следует установить демократическую республику, власть должна перейти в руки трудящихся. «Вот мой образ мысли о России: неодолимое ожидание близкой революции и жажда ее, хоть я и знаю, что долго, может быть, весьма долго, из этого ничего не выйдет хорошего, что, может быть, надолго только увеличатся угнетения и т. д. — что нужно? Человек, не ослепленный идеализацией, умеющий судить о будущем по прошлому и благословляющий известные эпохи прошедшего, несмотря на все зло, какое сначала принесли они, не может утрашиться этого; он знает, что иного и нельзя ожидать от людей, что мирное, тихое развитие невозможно»².

В этой пространной выдержке из дневника Чернышевского заметны, с одной стороны, нетерпение, жажда развязки (в мае 1850 г. молодой Чернышевский обдумывает даже план подготовки народного восстания, мечтает о печатном станке, чтобы выпускать революционные прокламации); с другой — впоследствии развитое, упроченное нежелание идеализировать революцию.

После недолгого периода работы в Саратове (1851—1853) Чернышевский переезжает в Петербург, где поступает учителем во второй кадетский корпус, но вскоре подает в отставку. На этом заканчивается его педагогическая карьера. Некоторое время Чернышевский сотрудничает в «Санкт-Петербургских ведомостях» и «Отечественных записках», но затем переходит в некрасовский журнал «Современник». Когда в 1856 г. Н. А. Некрасов уехал за границу, Чернышевский становится фактически единоличным руководителем журнала. В «Современнике» были напечатаны основные его работы: «Очерки гоголевского периода русской литературы», «Лессинг», «Экономическая деятельность и законодательство», «Капитал и труд», «Критика философских предубеждений против общинного владения», «Антропологический принцип в философии», цикл статей по политике, «Письма без адреса» и др. Влияние «Современника» благодаря прежде всего Чернышевскому заметно растет. Он становится признанным главой демократических кругов в России.

Брожение общества после опубликования царского манифеста от 19 февраля 1861 г. пробуждает у русских демократов надежды на

¹ Чернышевский Н. Г. Полн. собр. соч.: В 15 т. М., 1939—1950. Т. 1. С. 122.

² Там же. С. 356—357.

близкую революционную развязку кризиса. В Петербурге появляются революционные прокламации. Впрочем, реализм, свойственный мыслителю в оценке любых политических ситуаций, не позволял ему заноситься в мечтаниях: забитость, темнота, отсталость русского крестьянства были слишком велики, чтобы надеяться на революционный взрыв.

После некоторого замешательства царское правительство перешло в наступление. В июне 1862 г. был приостановлен выход журналов «Современник» и «Русское слово». В июле были арестованы Чернышевский, Н. А. Серно-Соловьевич, Д. И. Писарев, а позже — Н. В. Шелгунов. Чернышевского заключили в Алексеевский рavelин Петропавловской крепости. В руках следствия не было фактических материалов для законного осуждения публициста, однако правительство не остановилось перед беззаконием. В 1864 г. Чернышевский был приговорен к семи годам каторжных работ и к бессрочному поселению в Сибири. Находясь в заключении, он написал роман «Что делать?», а также повесть «Алферьев», переведил «Всеобщую историю» Ф. Х. Шлоссера и др.

Из всех этих работ наиболее известен роман «Что делать?». Начав с невинного семейного сюжета, писатель искусно ведет читателя к важнейшим «политическим вопросам»: формированию «новых людей», проблеме социалистического переустройства общества, созданию действенной организации, способной возглавить борьбу за новую жизнь, и т. д. Важной заслугой писателя было создание образа Рахметова — бескорыстного, непреклонного, преданного делу народа профессионального революционера, противопоставленного как беспочвенным мечтателям-энтузиастам, так и приземленным дельцам от революции.

Публикация в «Современнике» романа (март—май 1863) была последним актом активной общественной деятельности вождя разночинцев. 19 мая 1864 г. писатель подвергся унижительному обряду гражданской казни, а затем был сослан в Сибирь, сначала на Нерчинские рудники, а потом в Вилуйск. Девятнадцать лет провел Чернышевский в Сибири. И здесь он продолжал писать. До нас дошли написанные им в сибирский период роман «Пролог», философские письма к сыновьям конца 70-х гг. и др. Власти предлагали Чернышевскому подать царю прошение о помиловании. Однако Чернышевский не пошел на это. «Мне кажется, — сказал он, — что я сослан только потому, что моя голова и голова шефа жандармов Шувалова устроена на разный манер, — а об этом разве можно просить помилования?!» Но его силы уже угасали. Переведенный под надзор полиции в Астрахань больной Чернышевский не участвует в общественной деятельности. Из философских работ этого периода следует отметить статью «Происхождение теории благотворности борьбы за жизнь». Незадолго до смерти ему разрешили поселиться в Саратове.

2. Основы философского мировоззрения

Философская позиция Н. Г. Чернышевского может быть понята только в контексте всей европейской интеллектуальной традиции, включая немецкую классическую философию (Гегель, Фейербах), английскую политическую экономию (Рикардо, Милль и др.), французский и английский утопический социализм (Р. Оуэн, Ш. Фурье). Вместе с тем Чернышевский был прежде всего русским мыслителем. В его творчестве легко просматривается содержание, связанное с темой России как специфической исторической реальности, отличной от Запада, напряженные раздумья над историческими судьбами отечества. Вслед за П. Я. Чаадаевым, А. И. Герценом и др. Чернышевский стремился увидеть будущее России через судьбы европейской цивилизации, наметить пути, по которым пойдет преобразование российского общества.

Центральным принципом всего философского мировоззрения Чернышевского является антропологизм, напряженный интерес к человеческому началу социальной жизни, политики, власти. Автор «Антропологического принципа в философии» и «Что делать?» ищет в человеке интегрирующее начало нравственного и социального обновления России. «Разумный эгоист», «новые люди» — это нечто большее, чем просто революционеры, они представляют собой кокон, внутри которого, по его мнению, должно вырваться добровольное общежитие свободных и равных людей. Надо ли удивляться, что обоснование этого человеческого начала в царской России носило большей частью утопический характер. Утопический, но не иллюзорный, что доказало последующее развитие событий в стране, история освободительного движения.

Итак, человеческое начало — ключ к пониманию мысли Чернышевского, включая философию. Но чтобы войти в проблемное поле его мировоззрения, необходимо пояснить, хотя бы кратко, какую роль играл антропологический принцип в философии Фейербаха, а затем Чернышевского. Это тем более важно сделать, что антропологизм Фейербаха — Чернышевского рассматривался в нашей историко-философской литературе прежде всего, а порой и исключительно, с точки зрения его ограниченности по сравнению с материализмом Маркса и Энгельса. Как правило, воспроизводилась (и абсолютизировалась) оценка Фейербаха и его философии, данная Энгельсом в работе «Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии».

Без сомнения, стихия истории оказалась вне поля зрения Фейербаха, не понял он и революции 1848—1849 гг., что существенно ограничило горизонты его социальной философии. У Чернышевского же события этого периода, циклы преобразования: револю-

ции — либеральные реформы — реакционные откаты — находятся в центре внимания. Опыт Западной Европы для Чернышевского не просто пример, а идейная подготовка людей, деятелей, способных ориентироваться в грядущем. Но так или иначе, если иметь в виду философию, оба мыслителя стоят на почве антропологического материализма.

Много позже, в конце жизни, Чернышевский признавался, что знал «когда-то Фейербаха чуть не наизусть». Фейербах для него «отец новой философии», система которого имеет чисто научный характер. Даже в 80-х гг. XIX в. он готов считать философию Фейербаха «лучшим изложением научных понятий о так называемых основных вопросах человеческой любознательности...».

На первый взгляд кажется, что с философской позицией Чернышевского познакомиться просто — достаточно прочитать его статью «Антропологический принцип в философии». Но указанный принцип, как он сформулирован Чернышевским в статье, не выражает полностью существа его философских взглядов. В ней он прежде всего опровергает дуализм природы и человека с точки зрения философии материализма и достижений естествознания. Тем самым Чернышевский оттеняет не специфику антропологизма как подхода к явлениям, а то общее, что объединяло антропологический материализм с предшествующей материалистической философией, в первую очередь с философией французских материалистов XVIII в. Однако роль фейербаховского антропологизма заключалась не в привлечении новых естественно-научных данных для доказательства материалистического тезиса о единстве природы и человека, а в обогащении материализма рядом достижений классической немецкой философии конца XVIII — начала XIX в. Фейербах делает шаг вперед в том смысле, что ставит «человеческое» в основу своего понимания мира. Для него «человеческое существо не есть больше особое, субъективное существо, но существо универсальное, так как предметом познавательного стремления человека является вселенная, а ведь только существо *космополитическое* может сделать космос своим предметом». Иными словами, Фейербах поставил человека в центр понимания мира, как природного, так и исторического, в центр всякой философии, которая стремится постичь действительность с помощью разума.

Антропологический принцип, т. е. понимание человека как исходного пункта анализа, как критерия оценки сущего, выступает у Чернышевского лейтмотивом уже в его магистерской диссертации «Эстетические отношения искусства к действительности» (1855), затем «Авторецензии» на нее. Отмечая, что Гегель не признавал прекрасного в действительности, Чернышевский подчеркивает, что из понятий, развиваемых им в диссертации, «следует, напротив, что

прекрасное и возвышенное действительно существуют в природе и человеческой жизни». Но существуют они не сами по себе, а в связи с человеком: «...наслаждение теми или другими предметами, имеющими в себе эти качества, непосредственно зависит от понятий наслаждающегося человека: прекрасно то, в чем мы видим жизнь, сообразную с *нашими* понятиями о жизни, возвышенно то, что гораздо больше предметов, с которыми сравниваем его *мы*. Таким образом, объективное существование прекрасного и возвышенного в действительности примиряется с субъективными воззрениями человека»¹.

В нашей литературе немало писали о глубоком понимании Чернышевским гегелевской диалектики, что якобы принципиально отличало его от Фейербаха. Слов нет, знакомство с трудами Гегеля не прошло даром для Чернышевского, обогатив его высокой по тому времени культурой мышления. Но, как и Фейербах, он не смог оценить по достоинству гегелевской диалектики. Несмотря на то что он верно схватил общий характер философского учения о развитии (ср.: философия обязана Шеллингу и Гегелю «раскрытием общих форм, по которым движется процесс развития») и оставил нам образцы диалектического анализа конкретных ситуаций, диалектика в ее гегелевском понимании и как наука о мышлении, как теория познания и логика в общем и целом оказалась вне сферы его теоретических интересов. Сущность диалектического метода мышления заключалась для него в том, что «мыслитель не должен успокаиваться ни на каком положительном выводе, а должен искать, нет ли в предмете, о котором он мыслит, качеств и сил, противоположных тому, что представляется этим предметом на первый взгляд; таким образом мыслитель был принужден обозревать предмет со всех сторон, и истина являлась ему не иначе, как следствием борьбы всевозможных противоположных мнений»².

Вслед за Герценом Чернышевский разводит «принципы», «общие идеи» гегелевской философии, с одной стороны, и «фальшивое содержание, приплетенное к ним», — с другой. Какие же «принципы» подразумевались им?

Прежде всего это принцип единства законов природы — стремление видеть во всей природе «существенное тождество законов, только принимающих различные формы в различных царствах природы». Далее — принцип признания истины в качестве «верховой цели мышления» и отрицания соответственно «субъективного мышления». Наконец, философия обязана Гегелю принципом конкретности истины («...каждый предмет, каждое явление имеет свое

¹ Чернышевский Н. Г. Полн. собр. соч.: В 15 т. Т. 2. С. 115.

² Там же. Т. 3. С. 207.

собственное значение, и судить о нем должно по соображению той обстановки, среди которой оно существует»). Правда, все эти принципы носят, по мнению Чернышевского, не только философский характер. Современным естествознанием они доказываются «посредством самого точного анализа фактов». Но исторически именно немецкая идеалистическая философия, прежде всего Гегель, позволила науке обнять мир «сетью систематического единства», увидеть «в каждой сфере жизни тождество законов природы и истории со своим собственным законом диалектического развития...».

Развитие немецкой философии, по мнению Чернышевского, завершилось творчеством Фейербаха. Философия тогда «сбросила свою прежнюю схоластическую форму метафизической трансцендентальности и, признав тождество своих результатов с учением естественных наук, слилась с общей теорией естествоведения и антропологиею».

Что касается понимания природы сознания (и познания), здесь проявляется двойственный характер антропологизма: в одних случаях антропологический принцип сводится к установлению связи сознания с человеческим организмом в его целостности, т. е. почти не отличается от натуралистической трактовки сознания, в других — тот же антропологизм означает истолкование человеческого мышления в качестве явления, уходящего своими корнями в определенную социальную сферу. Соответственно этому антропологизм сочетается порой — с теорией познания, которая еще не постигла соотнесенности нашего мышления с историческим бытием, а порой — с постановкой вопроса, какая же общественная позиция оптимальна для постижения истины.

Ставя проблему таким образом, Чернышевский далеко не решает ее, однако перед ним открывается более широкая перспектива осмысления гносеологических проблем в свете их социальной обусловленности. В частности, сознание оказывается истинным или неистинным перед лицом не абсолютного и неизменного бытия, а исторически изменяющейся действительности. Проблема, следовательно, заключается в том, чтобы установить, какие идеи данной эпохи являются подлинными и почему, и тем самым отделить их от идей ложных. При этом ложным является то сознание, которое по типу своей ориентации отстает от новой действительности, заслоняет ее с помощью устаревших категорий и ходов мышления.

К гносеологической проблематике Чернышевский непосредственно обращается в 70—80-х гг. XIX в. в связи с распространением в среде естествоиспытателей агностицизма. Сначала в сибирских письмах к сыновьям, а затем в предисловии к 3-му изданию «Эстетических отношений искусства к действительности» он резко выступает против естествоиспытателей, утверждавших, что «предметы

действительно существующие... не познаваемы для нас», «что и самые законы мышления имеют лишь субъективное значение, что в действительности нет ничего такого, что представляется нам связью причины с действием, потому что нет ни предыдущего, ни последующего, нет ни целого, ни частей, и так далее и так далее». Это, вне сомнения, материалистическая позиция. Аргументация Чернышевского — его защита объективности познания, противопоставление точки зрения естество-знания агностицизму и т. п. — идет в целом по линии традиционного материализма, не учитывающего тот диапазон проблем, с которыми столкнулась наука и философия во второй половине XIX в. Когда речь идет об исследовании специфики сознания, апелляция к факту зависимости человеческих знаний от человеческой природы, как таковой, мало что дает.

3. Учение о человеке и обществе

Связь между антропологизмом Фейербаха и учением о человеке Чернышевского вряд ли следует упрощать, делать односторонней и прямолинейной. Дело в том, что воздействие Фейербаха на русскую демократическую мысль, на Чернышевского в частности, совершалось в рамках сложного интеллектуального процесса. Имеется в виду не только роль, которую в мировоззрении Чернышевского сыграли идеи социализма, но прежде всего влияние политической экономии — науки, которая, по выражению итальянского историка Дж. Берти, «придала проблемам политического устройства новое социальное значение»¹. Благодаря социализму и политэкономии проблемы, касающиеся труда и положения «простолюдинов», выходят у Чернышевского в его учении о человеке на первый план, более того, шаг за шагом грядущая судьба «народного элемента» начинает определять его идейное творчество.

Надо подчеркнуть вместе с тем, что для самого мыслителя его эволюция от просветительства (в духе XVIII в.) к народничеству, точнее, к пониманию трудящихся как фактора, преобразующего общество, выступает в виде развития фейербаховского антропологизма и материализма. Фейербах, по его мнению, не успел разработать «сообразно с основными научными идеями» ряд важных проблем. «Преимущественно должно сказать это о практических вопросах, порождаемых материальной стороною человеческой жизни». Однако усилиями таких мыслителей, как Сен-Симон, Фурье, Оуэн и др., односторонность науки о человеке, считает Чернышевский, была преодолена: «Материальные и нравственные условия человеческой

¹ Берти Дж. Демократы и социалисты в период Рисорджименто. М., 1965. С. 11.

жизни и человеческие законы, управляющие общественным бытом, были исследованы с целью определить степень их соответственности с требованиями человеческой природы и найти выход из житейских противоречий, встречаемых на каждом шагу, и получены довольно точные решения важнейших вопросов жизни»¹.

Таким образом, стоя на позициях антропологизма, считающего, что человек, познав самого себя, становится мерилем всех жизненных отношений, которым он дает оценку сообразно своей сущности, Чернышевский сделал выводы, которые не сделал Фейербах. Антропологическим принципом, считал он, можно объяснить все реальности, связанные с человеком: экономическую жизнь, стимулы деятельности людей, мир ценностей, устремления в области политики и духа и т. п.

«Я», согласно Чернышевскому, не только человек, но и его жизнь, его нужды. Тем самым в сферу анализа включалось огромное множество явлений — «экономический быт», политика, события истории, социальная борьба.

Чернышевский не знал Маркса, заменившего принцип «человека вообще» в объяснении общества идеей классово-борьбы пролетариата, а когда в ссылке немного узнал о Марксе, то не понял и не принял его идей. Осознавая важность «борьбы сословий» в объяснении истории, прошлой и современной, он все-таки остается на точке зрения «человека вообще». Пафосом его теории являлось не исследование историко-экономического процесса, необходимым продуктом которого были буржуазия и пролетариат с их взаимной борьбой, и даже не поиск разрешения противоречий антагонистических классов на почве данного (буржуазного, полубуржуазного) общества. Свою главную теоретическую задачу мыслитель видел в полном согласии с антропологическим принципом в преодолении «односторонности» воззрения на человека и общество, связанной с недооценкой роли «материальных условий быта», в доказательстве того тезиса, что необходимо «присоединение к политическому и умственному элементам народной жизни натурального элемента», наконец, в определении условий «нормального экономического порядка». Что же касается конкретных путей и средств преобразования общества в «нормальное», соответствующее «человеческой натуре», то они, согласно Чернышевскому, целиком зависят от обстоятельств, которые «имеют характер временный и местный, разнородный и переменчивый».

Вслед за французскими просветителями Чернышевский рассматривает человека (индивида) как существо, несущее все необходимые свойства, присущие обществу и истории в целом, как

¹ Чернышевский Н. Г. Полн. собр. соч.: В 15 т. Т. 3. С. 180.

своего рода «кирпичик», атом общественного здания. Именно поэтому социально и исторически необходимое, должное в широком политико-моральном смысле выступает для этого индивида как его же собственный, «естественный» или «разумный», интерес. Отсюда политически-должное и индивидуально-выгодное, нравственно достойное, значимое и общепольное в принципе совпадают, речь может идти только о введении «разумных законов», которые будут предопределять общий характер деятельности людей. Законодатель в конечном счете определяет, что является «полезным» для всех и что перестает быть таковым, побуждая людей с помощью средств наказания и поощрения следовать общественным требованиям.

Категория «натура человека» необходима ему, чтобы ухватить объективную механику поведения людей в обществе. От человека бессмысленно требовать что-либо в качестве только должного: во всех своих поступках он не свободен, а подчинен естественной необходимости, прежде всего воздействию интереса, «расчету пользы». И если результатом этого интереса является дурное общество, то виновны в конечном счете неблагоприятные обстоятельства и законы, а не сам человек, как таковой.

Еще в середине 50-х гг. XIX в. Чернышевский рассматривал предстоящие изменения как общее дело всех без исключения сил, озабоченных судьбами страны. Он полагал, что польза выдвигаемых им планов преобразования слишком очевидна, чтобы единство мыслящих людей нарушили какие-либо посторонние соображения, что идеи «национального интереса», «государственной пользы» сами по себе заключают великую силу убеждения и пропаганды.

Чернышевский, разумеется, знал, что «обыкновенный путь» к изменению гражданских учреждений нации лежит через «исторические события» (войны, революции), как это происходило, например, в Англии и Франции. «Но этот способ слишком дорого обходится государству, и счастлива нация, когда прозорливость ее законодателя предупреждает ход событий». Один из примеров такого развития — Германия. «В половине XVIII века немцы, во всех отношениях, были двумя веками позади англичан и французов, — пишет Чернышевский в статье «Лессинг» (1856), — в начале XIX века они во многих отношениях стояли уже выше всех народов». И все это, по его мнению, совершилось благодаря немецкой литературе, которая без всякой посторонней помощи, наперекор всем препятствиям дала немецкому народу «сознание о национальном единстве», пробудила в нем «энергические стремления, благородную уверенность в своих силах». Разумеется, Чернышевский понимал, что историческое движение Германии в конечном счете было обусловлено общим ходом европейских событий: Германия пробудилась от «своей нелепой и тяжелой летаргии» благодаря экономическому и полити-

ческому воздействию на нее более передовых Англии и Франции. Но это обстоятельство, по Чернышевскому, не опровергает, а, напротив, усиливает значение немецкого опыта для России. Оно показывает русскому народу пути ускорения своего развития в XIX в. «при помощи уроков и истин, выработанных жизнью собратий...».

Изменения во взглядах мыслителя относятся к 1858 г. (см. Предисловие к «Истории XVIII века» Шлоссера). Именно тогда Чернышевский перестает верить в «героев добра и правды», сотканных, как он выражается, из «риторских фраз или идеальных увлечений», и признает «людей простых и честных, темных и скромных» «истинно полезными двигателями истории».

Чернышевский начинает осознавать, что вывести определенную политико-моральную позицию индивида непосредственно из извечной и постоянной «человеческой натуры» не так-то просто. Разница в интересах людей, прежде всего материальных, оказалась неизмеримо более существенным фактором поведения людей, нежели первоначально он себе это представлял. По своим интересам, считал он, современное ему общество расколото на две части: «...одна живет чужим трудом, другая своим собственным; первая благоденствует, вторая терпит нужду». Интерес одних заключается в том, чтобы сохранить нынешнее положение вещей, интерес других состоит, напротив, в его изменении. «Это разделение общества, основанное на материальных интересах, отражается и в политической деятельности»¹.

Отсюда напрашивается вывод, что «разумное законодательство» зависит не просто от желания законодателя, а прежде всего от наличия политической воли в обществе, способной преодолеть узкорыбные интересы «господствующего сословия», среди которых экономический интерес играет главную роль. Чернышевский и теперь не думает отказываться от точки зрения антропологизма, но природа человеческих интересов осознается по-иному. Старое воззрение на «жизнь отдельного человека» и соответственно «на жизнь рода человеческого» уже не устраивает мыслителя, потому что в нем чрезмерно большое значение придавалось «отвлеченной морали и односторонней психологии». (Заметим, что и Фейербах в своем учении о человеке также злоупотреблял «отвлеченной моралью».) В жизни же человека, доказывает Чернышевский, чрезвычайно важную роль играет «материальный быт» («жилища, пища, средства добывания тех вещей и условий, которыми поддерживается существование, которыми доставляются житейские радости или скорби»). Этот, как он выражается, «натурный элемент» жизни должен занять подобающее место в учении о человеке.

¹ Чернышевский Н. Г. Полн. собр. соч.: В 15 т. Т. 6. С. 337.

Таким образом, «натура человека» фиксируется Чернышевским уже не столько в биологических, сколько в социальных категориях, подытоживаемых прежде всего в политической экономии и в политической науке. Признается фактически, что «натура человека» находится не внутри индивида, как такового, а в единстве с природными и социальными силами, без которых она не существует и существовать не может. Первоначальные границы антропологического учения раздвигаются: оно должно не только ответить на вопрос, что такое «человек вообще», но и определить условия, которые бы обеспечивали присвоение индивидом его собственных жизненных сил, т. е. обнаружить такие общие условия, при которых материальные силы дополняли бы личность каждого.

Как и раньше, Чернышевский убежден, что «по сущности своей природы человек есть существо стройное и согласное в своих частях». Однако его «натура» искажается под влиянием «противных потребностям человека условий внешней природы». Коренной источник неблагоприятного влияния — «недостаточность средств к удовлетворению потребностей» — носит экономический характер, а потому и «самые действительные средства» против такого влияния нужно искать в экономической же сфере. Перестроив «экономический быт» на началах, открытых современной наукой, люди добьются соответствия внешних условий интересам индивидов. Таким образом, главный вопрос антропологии Чернышевского: «Не могут ли быть отношения между людьми устроены так, чтобы соответствовать потребностям человеческой природы» — вел непосредственно к поиску путей и средств переустройства этих отношений, т. е. к разработке начал политической философии.

И все же, оставаясь в пределах антропологического мирозерцания, Чернышевский продолжает рассматривать общество («материальные и нравственные условия человеческой жизни») скорее как среду существования субъекта («человека вообще»). «Человек вообще» является в его учении первичным и исходным. Значимость той или иной общественной формы определяется не характером объективного исторического процесса, а тем, какие возможности она дает индивиду для реализации изначальных стремлений его «натуры». Как видим, субъективная критика капитализма, которую впоследствии разовьют народники, в потенции уже содержалась в учении Чернышевского.

Тем не менее отныне экономический интерес массы «простолюдинов» ставится Чернышевским в центр понимания событий истории. Вместо взаимного согласования сословных интересов на почве «разума», «национального интереса» перед его умственным взором разворачивается картина борьбы конкурирующих, а порой и антагонистических интересов. Он начинает понимать, что интере-

сы «среднего сословия» (буржуазии) и интересы «простолюдинов» уже разошлись в XIX в. В свете этого понимания рационально-предпочтительное, исторически-целесообразное сплошь и рядом оказывается нереализованным не потому, что оно неизвестно, не разработано, а потому, что расходится с интересами господствующих сословий, экономическими и политическими.

Однако, как и раньше, Чернышевский полагает, что наука «должна быть представительницей человека вообще, должна признавать естественным только то, что выгодно для человека вообще, когда предлагает общие теории». Но теперь стремление Чернышевского судить об общественных делах и экономических учреждениях «не по временным и местным преданиям», а «просто по здравому смыслу и по чувству справедливости к человеку вообще, а не к рыцарю или вассалу, не к фабриканту или работнику» вступало в противоречие с признанием различий в истолковании понятия «справедливость».

Чтобы разрешить это противоречие, сохраняя основы своего миросозерцания, и прежде всего объективность знания, Чернышевский вынужден постулировать особый, привилегированный характер (в теоретическом смысле, конечно) «интересов большинства», «простолюдинов», привлечь для обоснования этой привилегированности исторические доводы. Раньше «средний класс... думал, что простолюдину ничего особенно не нужно, что полным счастьем для народа будет то, когда ему, среднему классу, удастся осуществить свои требования»¹. В XIX в. стало ясно, что интересы «простолюдинов» во многом «несовместны с выгодами среднего сословия». Среднее сословие испугалось новых требований; «борясь против них в жизни, оно старается опровергнуть их в теории». Но знание об обществе может продолжить свое развитие только как «теория трудящихся», только в последней научный поиск совпадает с интересами развития общества.

Казалось бы, отныне история, экономическая и политическая, предстает перед ним в четкой и ясной перспективе — как процесс борьбы за создание такого общественного порядка, который отвечал бы интересам «простолюдинов» — подавляющего большинства общества. Программа демократов в этой связи должна была выставлять задачу — «по возможности уничтожить преобладание высших классов над низшими в государственном устройстве», причем каким путем это сделать, «для них все равно». Однако перед нами не призыв к безоглядной ломке существующих несправедливых общественных отношений, а простая констатация того, что всегда происходит в условиях радикальных демократических преобразований. Чернышевский не отвергал с порога революционного разрешения

¹ Чернышевский Н. Г. Полн. собр. соч.: В 15 т. Т. 9. С. 35.

общественных проблем: в определенных условиях он неизбежен и продуктивен. Но «чувство справедливости к человеку вообще без всяких дальнейших определений» удерживало его от безоглядной «классовой», а на деле якобинской позиции, когда все потребности общества приносятся в жертву «светлому будущему», представляемому одним, пусть даже многочисленным, «сословием». Он потому и не желал расставаться с точкой зрения «человека вообще» (а практически с признанием приоритета интересов общественного развития), что догадывался о губительности подчинения исторического движения ограниченными целям одного «сословия», даже если это были «работники», «простолюдины». Не случайно категории «интерес нации», «благо человека», «интересы государства» и т. п. удерживаются в его лексиконе даже тогда, когда он переходит на позицию «трудящихся классов».

К тому же эпоха Чернышевского была слишком бедна сознательной самодеятельностью масс, чтобы обольщаться насчет ее характера и последствий. Поэтому, называя революционные эпохи «праздником угнетенных», периодами «благородного порыва» и т. п., он никогда тем не менее не идеализировал их. «Работа никогда не была успешна: на половине дела уже истощалось усердие, изнемогала сила общества, и снова практическая жизнь общества впадала в долгий застой, и по-прежнему лучшие люди... видели свои желания далеко не осуществленными и по-прежнему должны были скорбеть о тяжести жизни»¹. В истории действуют люди с их недостатками и достоинствами, с их энтузиазмом и корыстными устремлениями, и с этим надо считаться, если стоять на почве фактов.

Чернышевский как политический мыслитель стремится понять современное ему общество таким, каково оно есть само по себе и в то же время — каким оно должно быть, чтобы преобразоваться, достигнуть определенных рубежей; творчество политического мыслителя как раз в том и заключается, чтобы определить, каким образом данное общество способно выйти из его нынешнего состояния, обрести способность самореформироваться и развиваться. Вот почему он рассматривает действительность в становлении, а его реализм состоит прежде всего в осознании необходимости сообразоваться с характером и ритмом процесса морального обновления разных социальных слоев.

Чернышевский как трезвый мыслитель осознал, что объем исторической работы, связанной с введением в жизнь новых начал, настолько громаден, что нельзя обольщаться надеждами на скорое обновление общества. Поражение революции 1848—1849 гг. в Евро-

¹ Чернышевский Н. Г. Полн. собр. соч.: В 15 т. Т. 6. С. 12.

пе открыло ему, «мужицкому демократу» (Ленин), жестокую истину: повсюду, где разрасталась революционная буря, господствующие классы в борьбе против городских «простолюдинов» находили поддержку в массе нации, близоруком эгоизме городского мещанства, но прежде всего в темноте и реакционных предрассудках крестьянства. «Французские поселяне, — с горечью отмечает Чернышевский, — заслужили всесветную репутацию [тем, что их тупою силою были задушены все зародыши стремлений к лучшему, являвшиеся в последнее время во Франции]. Итальянские поселяне прославились совершенным равнодушием к итальянскому делу. [Немецкие мужики в 1848 году почти повсеместно объявляли, что не хотят никаких перемен в нынешнем положении Германии. Английские поселяне составляют незыблемую опору торийской партии]. Но что же говорить о каких бы то ни было поселянах, ведь они невежественны, им натурально играть в истории дикую роль, когда они не вышли из того исторического периода, от которого сохранились гомеровы поэмы, «Эдда» и наши богатырские песни»¹.

Этим заявлением Чернышевский отрезает себе всякие пути к идеализации русского крестьянина. Не случайно у него меняется отношение к крестьянской общине: она уходит на второй план.

Впрочем, скептически относясь к революционным потенциям русского крестьянства, Чернышевский тем не менее не исключал возможности взрыва крестьянского возмущения, хотя и не связывал с ним особых надежд. Сколь бы ни была велика в обычные времена апатия крестьянства, полагал он, нарушение интересов мужика при «освобождении» способно было нарушить рутинный ход дела. Грядущее восстание народа, считал он, по-видимому, неизбежно — его породит половинчатый, грабительский характер реформы. Но следует отдавать себе трезвый отчет: «...народ невежествен, исполнен грубых предрассудков и слепой ненависти ко всем, отказавшимся от его диких привычек. Он не делает никакой разницы между людьми, носящими немецкое платье; с ними со всеми он стал бы поступать одинаково. Он не пощадит и нашей науки, нашей поэзии, наших искусств; он станет уничтожать всю нашу цивилизацию»².

Не только русские политические сюжеты занимали Чернышевского. Его мысль постоянно бьется над разгадкой парадоксального характера исторического прогресса. Почему кратковременный успех массы прокладывает путь господству нового эксплуататорского строя? Чем определяется загадочная цикличность политических форм в эпоху революций, «вечная смена господствующих настроений общественного мнения»?

¹ Чернышевский Н. Г. Полн. собр. соч.: В 15 т. Т. 7. С. 857.

² Там же. Т. 10. С. 92.

Постановка этих вопросов подводит Чернышевского к раздумьям о роли масс в историческом процессе, взаимодействии масс и вождей. Выявляются огромные потенции народных движений и пока еще ничтожная степень их реализации, обнаруживается ограниченность теории и практики революционеров. В частности, мыслитель фиксирует крайнюю узость кругозора массы, редко замечающей «отношения своих материальных интересов к политической перемене», ее апатичность в обычные времена — на этой узости кругозора и апатии десятилетиями держатся насквозь прогнившие режимы. Он начинает понимать, что масса с громадным трудом втягивается в общественную борьбу. Даже в лучшие для революционеров времена — революции 1848—1849 гг., похода Гарибальди — в движении участвовали только тысячи, редко десятки тысяч из миллионов. К этому добавлялось непостоянство настроений масс, втянутых в революционную борьбу, как это было, например, во Франции в 1789—1795 гг.

С другой стороны, освободительные движения часто возглавляли люди, у которых энтузиазма было больше, чем проницательности, а то и просто «прогрессивные глупцы». Преобразователи приступали к делу слишком часто «раньше времени», были «и нетерпеливы, и нерешительны, и легковерны». Не только «модерантисты», но и радикалы часто вступали в противоестественные союзы с реакционерами; большая часть революционеров боялась включить в свои программы «те преобразования, которые нужны массе», скажем, «аграрные перевороты». Сплошь и рядом «люди, лишенные политического знания», оказывались «по своей неопытности и наивности игрушками в руках интриганов»; «плуты» заводили взявшихся за историческую работу людей «в болото»; доверчивость к обманщикам чаще всего губила доброе дело.

Наконец, Чернышевский фиксирует еще одну неблагоприятную для исхода революций тенденцию — возникновение в ходе их сверхцентрализованных военно-бюрократических режимов, «механизма», «действительно самого лучшего», для «достижения безграничного произвола лицу, держащему его в руках».

Как видим, антропологический принцип в политике, политической истории для Чернышевского — это подход к феномену революции с позиций исторического реализма, попытка выявить все плюсы и минусы революционного способа действий.

Чернышевский не отрицал реформистского пути развития — «как отвергать возможность того, что происходит?». Более того, он пытается выяснить возможности исторического движения в рамках этих форм, заменяющих, как он выражается, «первобытные» способы развязки столкновений в обществе способами «правильной и спокойной развязки». Предпочтительность — при наличии таких форм — «спокойного» хода улучшений не вызывает у него сомне-

ний. То, что отделяло подлинного демократа Чернышевского от либералов, поклонявшихся любой реформистской возможности движения, заключалось отнюдь не в отрицании благотворности реформ, а в осознании условий, без наличия которых реформа не может осуществляться «удовлетворительным образом». Если нет в стране политических сил, способных провести преобразования, реформы обречены — здесь уж ничего не поделаешь. Ибо никакая государственная власть сама по себе не может «заменять собою результаты индивидуальных усилий в общественных делах»¹.

Для современной общественной мысли продолжают оставаться актуальными политический реализм Чернышевского, его стоически-бесстрашное отношение к истине, какой бы она ни была, трезвое отношение к деятельности людей, в том числе в переломные моменты истории.

Глава VII

ФИЛОСОФСКИЕ ИДЕИ Н. А. ДОБРОЛЮБОВА И Д. И. ПИСАРЕВА

1. Философские взгляды Н. А. Добролюбова

Николай Александрович Добролюбов (1836—1861) родился в Нижнем Новгороде. В 1847—1857 гг. учился в Нижегородском духовном училище, семинарии и в Петербургском Главном педагогическом институте. С 1857 г. — постоянный сотрудник журнала «Современник» и сатирического приложения к нему — листка «Свисток» (с 1858 г.), ближайший помощник и друг Н. Г. Чернышевского. В 1860—1861 гг. около года пробыл за границей, лечась от туберкулеза. Вернувшись на родину, он вскоре умер в возрасте 25 лет. Похоронен в Петербурге на Волковом кладбище.

Общая характеристика философской концепции. Некоторые историки русской философии считают, что публицист и литературный критик Добролюбов не был философом, а затрагивал философские вопросы лишь мимоходом, случайно и в лучшем случае являлся пропагандистом идей материализма и утилитаризма, заимствованных у Фейербаха непосредственно (либо через Чернышевского) или у Молешотта и Бюхнера, и что философские взгляды русского мыслителя необходимо рассматривать как разновидность фейербахианства, вульгарного материализма и т. д. Однако в его творчестве наблюдаются черты самостоятельности, оригинальности, определенной самобытности, в том числе и в философском плане.

¹ Чернышевский Н. Г. Полн. собр. соч.: В 15 т. Т. 5. С. 402.

Формирование мировоззрения Добролюбова шло в период, когда в русской мысли наблюдался отход от идеализма гегелевского типа и натурфилософских построений в духе Шеллинга и Окена в сторону более реалистических, эмпирических, позитивистских и материалистических концепций. Еще будучи семинаристом, Добролюбов испытал влияние этого процесса, о чем свидетельствует его внимание к естественно-научной литературе и весьма положительное отношение к «Письмам об изучении природы» Герцена. Духовно-академическая философия, хотя она и дисциплинировала его философский ум, снабдила специальными познаниями, в частности из логики и психологии, воспринималась им весьма критически. Уже тогда Добролюбов пришел к ряду важных для последующего своего развития выводов: об односторонности отвлеченного идеализма и вульгарного материализма, который унижает достоинство личности; о неправомерности рассмотрения души и тела как совершенно самостоятельных существ; у него складывались симпатии к антиспекулятивным философским концепциям, которые опираются на факты и вместе с тем поднимают их до уровня философских обобщений. Став в годы нарастания в обществе борьбы за отмену крепостного права соратником Чернышевского, Добролюбов окончательно определил свои мировоззренческие позиции, за свою короткую жизнь успел поставить ряд важных философских проблем.

Как общественный деятель и мыслитель он исходил из необходимости расширить мировоззрение, по его словам, «до понимания общих нужд и потребностей человечества», что дает возможность образованному человеку перенести свои теоретические взгляды и убеждения в сферу человеческой деятельности. Добролюбов разделял, таким образом, общую для всего русского революционного просвещения 40—60-х гг. XIX в. установку на внедрение философии в жизнь, превращение ее из орудия чистого познания также и в орудие оценки действительности, в философию дела, философию действия.

Добролюбов не успел сколько-нибудь подробно изложить свой конечный общественный идеал. Его высказывания «об общественной солидарности и о равновесии прав и обязанностей», об обществе с равными правами и общим имуществом всех людей, личные признания в приверженности социализму, симпатии к западноевропейским социалистам-утопистам, отсутствие у него акцентов на юридическое закрепление «прав человека и гражданина», и в первую очередь права собственности, — свидетельства значительных отличий просветительства Добролюбова от просветительства XVIII в.

Просветителем Добролюбов выступает и в других, в том числе и философской, сферах. Для него характерны просветительский

универсализм, апелляция к общечеловеческим интересам науки и искусства, «чистая любовь к человечеству, не возмущаемая интересами партий»¹, толкование патриотизма как одного из видовых проявлений любви к человечеству, проистекающей из желания делать добро.

Добролюбов — непримиримый противник теологии, всякой метафизики, оторванной от жизни. Его идеал — философия, основывающаяся на здравом смысле и простой логике, присущей всякому умному человеку; это — философия, пробуждающая «задремавшие силы народа». Он постоянно оперирует понятиями «естественный, здравый разум», «логика здравого смысла», «естественный ход мышления», высоко ценит «людей чистой науки», если они прислушиваются к естественным и здоровым требованиям ума. Симпатичны ему только та наука и то просвещение, которые не оторваны от социальной действительности, способствуют развитию в человеке благородных стремлений, возбуждают уважение к началам справедливости. Сциентизм, получивший в Западной Европе уже к середине XIX в. определенное влияние, равно как сухое, отвлеченное «математизированное» мышление в духе учения Декарта, мышление «без всякого участия сердца», чужды Добролюбову. Стремление «стать с природой в самые рационалистические отношения» — в сфере философии природы; поиск простых и здравых взглядов на соотношение души и тела — в антропологии; выдвигание на первый план понятий «природа человека», «естественный (разумный) порядок вещей», «естественные и неестественные общественные отношения», договор человека с обществом в философии истории; приверженность теории разумного эгоизма — в этике; ориентация литературы и искусства на то, чтобы с их помощью человечество, народ осознали свои права, силы, естественные стремления, потребности, склонности, составили правильные понятия об окружающей действительности и продвинулись вперед в своем развитии, — основные признаки просветительского характера философии Добролюбова.

В общих формулировках понятия философии, ее задач и функций наиболее заметно у него влияние французских философско-энциклопедистов XVIII в., Чернышевского, Герцена, Гейне; в философии природы и антропологии — Фейербаха, а также Мошотта и Бюхнера; в общей философии истории — французских энциклопедистов, Оуэна, Шлоссера, Гизо; в философии русской истории — Белинского, Чернышевского, западнической русской историографии, Чаадаева; в этике — энциклопедистов и Чернышевского; в эстетике и литературной критике — Белинского, Чернышевского, Лессинга. При этом неакадемический, инструментальный характер филосо-

¹ Добролюбов Н. А. Собр. соч.: В 9 т. М.; Л., 1961—1964. Т. 2. С. 231.

фии действия Добролюбова предопределял осознанно-выборочный характер его отношения к своим философским предшественникам и современникам.

Говоря о философских влияниях, необходимо сказать об отношении Добролюбова к философии Гегеля. Русский мыслитель действовал в условиях, когда пользовавшаяся несколькими десятилетиями раньше огромной популярностью гегелевская философия не только утратила былую привлекательность, но и стала объектом резкой критики. Эта философия в глазах многих шестидесятников, в том числе и Добролюбова, попала в разряд систем отвлеченно-метафизических, супранатуральных, трансцендентальных, фантастических, мистических. В отличие от Чернышевского, сумевшего сохранить некоторые рациональные элементы гегелевской диалектики (преимущественно в сфере философии истории), Добролюбова ни в каком смысле нельзя назвать гегельянцем.

Философия Добролюбова по своему теоретико-познавательному содержанию является последовательно материалистической. Основные ее положения сводятся к следующему. Общие начала и вечные законы мировой жизни не могут быть сформулированы без эмпирических исследований природы; естествознание примиряет философские рассуждения о природе с результатами опытных исследований. Стать с природой в рационалистические отношения, составить здравые понятия о вещах — задача философии. Главное препятствие на этом пути — устаревшие дуалистические концепции (например, платонизм с его представлениями о чистых идеях, имеющих настоящую действительность, и видимом мире, являющемся лишь отражением этих идей). Всякие представления об антагонизме двух противоположных начал в мире (понятия о противоборстве света и мрака, тепла и холода и т. д.) суть пережитки еще до-средневековые. Аналогичным пережитком является и дуализм в понимании соотношения души и тела. Не борьба, а примирение, не противоположность, а единство характерны для природы и человека. Идея всеобщего единства и гармонии в природе и человеке — одна из фундаментальных идей Добролюбова. В приведении видимых, мнимых, как ему казалось, противоречий к естественному единству он видел заслугу новейшей науки. Такое единство и гармонию обеспечивает, по его мнению, учение о материи как о единственно сущем и ее силах, которые являются ее коренными, неотъемлемыми свойствами и отдельно существовать не могут. «...В мире все подлжит закону развития... В природе все идет постепенно от простого к более сложному, от несовершенного к более совершенному; но везде одна и та же материя, только на разных степенях развития». Механические и химические процессы в неорганической природе — это жизнь на низшей ступени развития; в органической природе (растения, животные) жизнь

обозначается яснее: животные уже мыслят, желают, чувствуют. «Человек, совершеннейшее из животных, составляет последнюю степень развития мировых существ в видимой вселенной...»¹.

Антропология. Подчиненность человека общим законам развития природы предполагает поиск «здоровых и простых взглядов» и на самого человека. Единство, гармония, а не противоречие суть также коренные черты человеческой природы: нельзя проводить «разграничительную черту между духовными и телесными отправлениями человека». Ложными поэтому он считает учения о душе и теле Платона, Аристотеля, средневековых схоластов. Душа не является каким-то кусочком тончайшей эфирной материи, как полагают грубые материалисты, и не является идеальным существом, механически вложенным в душу, как считают дуалисты. Душа есть сила, «которая проникает собою и одушевляет весь телесный состав человека». Одна и та же сила действует во всем теле; высоты сознания она достигает «в отправлениях нервной системы и преимущественно мозга».

Современная наука еще не может сказать, «какими именно материальными изменениями обуславливается та или иная сторона деятельности мозга», но то, что известно о его сложном строении и «тонкой деятельности», указывает на связь между умственной и нравственной жизнью человека, дурными и хорошими страстями и чувствами, с устройством и развитием мозга, с его здоровьем и нездоровьем. «...Если мы хотим, чтобы *умственная* сторона существа нашего развивалась, то не должны оставлять без внимания и физического развития мозга»².

Статьи Добролюбова, в которых затрагивались проблемы философии природы и антропологии, несли на себе типичную для просветительской философии нагрузку: их центр тяжести был не в поиске новых философских начал, а в разрушении устаревших, с точки зрения мыслителя, представлений, в пропаганде таких «здоровых понятий о вещах», которые бы ориентировали и на решение вытекающих из новейших научных достижений практических общественных проблем. И в данном случае Добролюбов был верен классической просветительской философской традиции.

Гносеологические идеи. Схоластике, с которой Добролюбов излишне, правда, сближал всякую спекулятивную идеалистическую философию и в которой ему весьма не импонировали «праздная диалектика», «дуализм» в качестве источника диалектических прений, противопоставляется гносеологическая концепция, отталкивающаяся от «общего здравого смысла» и новейших естественно-научных

¹ Добролюбов Н. А. Собр. соч. Т. 4. С. 262.

² Там же. С. 434, 450.

данных (преимущественно данных тогдашней физиологии) о психической деятельности человека.

Началом всякой психической деятельности, сознания, мышления признается мозг. Конечной целью знания Добролюбов считает примирение, приведение к единству в сознании того, что в природе, в жизни выступает как борьба, как противоположность. Источником знания признается внешний мир, из которого человек получает свои впечатления; чем больше таких впечатлений, тем шире круг понятий человека и его способностей суждения. В этой концепции, эмпирико-сенсуалистической по тенденции, предпочтительным методом получения знания выступает индукция. Изучение предмета, наблюдение явления, объяснение факта, путь от «подробностей» к общим выводам, выводы, основанные на опытных, фактических знаниях, — основные требования метода познания, который Добролюбов называл положительным. Процесс движения познания от факта к выводу он мыслил в обычных категориях логики (суждение, умозаключение и т. д.), обращая особое внимание на необходимость фактической верности посылок при построении силлогизмов и на зависимость правильности суждения о предмете от полноты и верности наличного знания об этом предмете.

Пожалуй, наиболее специфической особенностью гносеологической концепции Добролюбова, выводящей ее в определенной мере за рамки эмпиризма и сенсуализма, является то, что мыслитель отводит важную роль в мышлении некоторому аксиоматическому началу, без которого, по его мнению, мышление невозможно. Аксиомами в мышлении, общими понятиями и законами, которые всякий человек имеет в виду, когда он рассуждает о каком-либо предмете, являются «естественные законы, вытекающие из самой сущности дела». Эти аксиомы соответствуют простому здравому смыслу и естественному порядку вещей и не нуждаются в специальном обосновании. Добролюбов призывал не путать их с отвлеченными положениями и правилами, которые произвольно установлены какой-либо теоретической системой. В этом смысле и нужно понимать его высказывание: истина — «не в диалектических тонкостях, не в верности отдельных умозаключений, а в живой правде того, о чем рассуждаете. Дайте мне понять характер явления, его место в ряду других, его смысл и значение в общем ходе жизни, и поверьте, что этим путем вы приведете меня к правильному суждению о деле гораздо вернее, чем посредством всевозможных силлогизмов, подобранных для доказательства вашей мысли». Признание «естественного» аксиоматического начала в мышлении открывало перед Добролюбовым возможность постоянно держать любые познавательные методы и процедуры под контролем принятых им принципов и ценностных установок.

Философия истории. Осмысление истории занимало во взглядах Добролюбова значительное место. «Высшие философско-исторические соображения», определение «внутреннего смысла истории народов», «оценка внутреннего смысла исторического явления», философская систематизация фактов истории — требования, предъявляемые мыслителем к историку. Вместе с тем он противник спекулятивных философско-исторических концепций, он ценит исторические теории, опирающиеся на факты, одушевленные какой-нибудь общей идеей. Возводить факты к идеям, а идеи проверять фактами — для Добролюбова это бесспорное общее стремление его времени.

Согласно Добролюбову, история человечества далеко не всегда и не во всем шла «естественным ходом», т. е. не всегда строилась на разумных основаниях. Естественный порядок вещей подвергался искусственным искажениям. Поэтому смысл истории усматривается им в движении человечества к естественным началам, от которых оно отклонилось. В этом контексте и возникают вопросы: «общая формула» естественности, естественные и неестественные общественные отношения, «общее, естественное человеческое право», «права личности», «естественный договор человека с обществом», проблемы движущих сил истории, исторического прогресса, личности и народа, общечеловеческого и национального, а также некоторые специфические вопросы философии русской истории: формирование русского народа как общечеловеческого типа, соотношение национально-самобытного и заимствованного извне, естественный ход русской истории и реформы Петра I, будущее России.

Что же для человека естественно? Естественным для человека является труд, он благо для человечества. К труду сводится «общая формула» естественности. По степени уважения к труду и умению оценивать его определяется истинная ценность данной ступени цивилизации. История поэтому сводится Добролюбовым не к взаимоотношениям аристократов и демократов, бояр и смердов, браминов и париев, а только «людей трудящихся и дармоедов». Всякое дармоедство, в том числе современных «роскошествующих капиталистов», он считал безнравственным.

Началом и концом всей проблемы улучшения общественной жизни являются семейные отношения, поскольку они составляют основу отношений общественных. «В семье совершается самое полное и естественное слияние собственного эгоизма с эгоизмом другого и полагается основание и начало того братства, той солидарности, сознание которых одно только и может служить прочною связью правильно организованного общества». Нормальные семейные и общественные отношения покоятся на внутреннем убеждении, добровольном разумном согласии участников этих отношений.

А что для человечества неестественно? В ходе истории произошли многочисленные «искажения природы человека» или наблюдалось «дикое, неестественное развитие» (преступники, плуты и т. д.). Различные «искажения», в том числе преступления, вытекают не из природы человека, не являются продуктом естественного развития; они суть следствие ненормальных отношений к обществу, в которые человек поставлен. Вопиющим примером таких отношений являются «противные естественному праву... крепостные отношения», и Добролюбов призывал «преследовать все подобные явления в самом их корне, в принципе».

Сущность человека Добролюбов усматривал в способности развития, а условием развития считал устранение всяких помех и стеснений, с тем чтобы человек, не мешая другим, беспрепятственно пользовался никому не принадлежащими благами природы, а также долею общественных благ, на которые в силу лежащего в природе человека понятия справедливости отдельный субъект получает право. Понятие права личности Добролюбов толкует в широком философско-историческом смысле, включая сюда право на жизнь, на существование, права разума, равноправие с другими людьми и т. д. Личности предоставляется также право инициативы для нарушения застоя в обществе, «формального status quo».

В освобождении от искусственных искажений, от ложных авторитетов, создаваемых суевериями и невежеством, в приближении к естественным началам и состоит общественный прогресс. В числе «главнейших двигателей истории» на первом месте у Добролюбова стоят идеи, которые управляют событиями и зависят от уровня человеческого познания о мире. Поэтому для него принципиальное значение имеет «мысль о вечном движении и вечной смене идей в обществе, а следовательно, и о постоянной необходимости проповедников этих идей».

Субъектами и двигателями истории выступают у Добролюбова также народ и отдельные личности. Мысль о роли народа в исторических событиях представлялась ему столь важной, что он считал необходимым положить ее в основание понимания истории. Но Добролюбов никогда не идеализировал народ; он считал, что участие народа в истории «может быть деятельное или страдательное, положительное или отрицательное». В глазах Добролюбова народ, как и все общество, не есть нечто органическое, наоборот, это сумма отдельных людей, равных по природе представителям «образованных классов». Народ — неисчерпаемый резервуар потенциально развитых личностей и, следовательно, нечто вроде неиспользованного источника дальнейшего прогресса общества. Две крайности представляются Добролюбову достойными осуждения. Одна исходит из неуважения к личности, из непонимания прав каждого человека и

приводит к неумерённому, безрассудному поклонению перед исключительными личностями. Согласно другой точке зрения, важно развитие только народа и человечества, а не развитие отдельных личностей. Отвергая крайности, Добролюбов полагает, что великие личности, оказывая большое влияние на развитие и ход исторических событий, выражают и отражают «известное направление», элементы которого уже сложились в обществе, известные потребности общественного развития.

Обращаясь к русской истории, Добролюбов высказал сожаление о том, что в России не созданы еще сочинения, которые бы выясняли ее сокровенный внутренний смысл. Его самого русская история интересовала прежде всего тем, что она, по его мысли, представляла начало формирования русского народа как общечеловеческого типа. Славяне поздно явились на поприще истории и не могли не остаться вдали от общего исторического движения. В русской истории еще почти не наблюдалось естественного внутреннего развития; русский народ не успел развиться самобытно, приобрести собственные национальные черты, явно отличные от заимствованных. Историческое развитие России постоянно прерывалось под воздействием внешних влияний, которые не усваивались органично и исчезали так же быстро, как и появлялись. Происходили, однако, и в истории России выдающиеся события, являвшиеся естественным выводом из потребностей общества, обусловленные действительными нуждами и стремлениями народа и ходом предшествующих исторических событий. Таковыми были реформы Петра I, отразившие естественный ход русской истории и ускорившие его. Русские не могут отвлечься от общечеловеческого, не переставая быть людьми. Следовательно, на достижения Западной Европы нужно смотреть общечеловеческими глазами, а не глазами своей нации, и лозунг должен быть таким: «Учитесь, учитесь у Европы: вам еще много и усердно нужно учиться; старайтесь усвоить запас знаний, накопившийся на Западе веками, старайтесь догнать Европу и взять у нее все лучшее, оставивши только то, что в ней самой дурно и признано дурным или что решительно имеет только частное, народное значение и к нам нейдет, по условиям климатическим, географическим, историческим и пр.»¹. Россия должна пройти тем же путем, что и Западная Европа, но «наш путь будет лучше»; «...наш путь облегчен, все-таки наше гражданское развитие может несколько скорее перейти те фазисы, которые так медленно переходило оно в Западной Европе. А главное — мы можем и должны идти решительнее и тверже, потому что уже вооружены опытом и знанием...»².

¹ Добролюбов Н. А. Собр. соч. Т. 6. С. 314.

² Там же. Т. 5. С. 470.

Этика и эстетика. Этическая концепция Добролюбова, как и другие части его философии, является по основным своим основаниям антропологической. Не соглашаясь со средневековыми представлениями о человеке, злом от природы, а также с идеей Руссо о добром от природы человеке, Добролюбов присоединился к идее Оуэна, согласно которой в человеке от природы есть лишь возможность к добру или злу, а реализация этой возможности зависит от условий окружающей человека общественной среды. При этом он выступал против абстрактных, чисто нормативистских, аскетических трактовок моральных проблем, при которых человеческая жизнь, будучи подчиненной некоему безусловному нравственному долгу, представлялась вечной жертвой и тягостным трудом, полной лишений, страданий, душевных мук, внутренней борьбы, самоотречения.

Человек, следующий предписанию долга, внешне несвободен, действует как бы по принуждению; но за побуждениями такого формально добродетельного человека где-то в глубине может скрываться эгоизм, сводящийся, например, к тщеславию. Встречаются также люди, руководимые эгоизмом грубым и отвратительным, которые видят счастье в грубых чувственных наслаждениях, в унижении других и т. д. Истинно же нравственным человеком является, по Добролюбову, тот, кто добивается гармонии между потребностями человеческой природы и требованиями долга, т. е. эгоист разумный. Он поступает по велению сердца, а не долга, восприимчив к благам жизни, стремится испытывать от жизни радость и наслаждение, но у него развиты истинно человеческие элементы, поднимающие его над животными потребностями; у такого человека развито чувство любви к добру, такой «человек может жить в других, наслаждаться чужою радостью, чужим счастьем». Человек, жертвующий чем-либо для других, с такой точки зрения также остается эгоистом, если при этом он испытывает удовольствие.

Таким образом, из этики разумного эгоизма, в которой доминировали представления об оправданности эгоистического стремления к лучшему, удовлетворения желаний и потребностей, вытекающих из естественной природы человека, наслаждения благами жизни, фактически и делались альтруистические выводы. При этом у Добролюбова они нередко совмещались с призывами к коренной ломке социальных отношений, если они препятствовали удовлетворению «естественных потребностей» человека, особенно его «первых материальных потребностей». «Если настоящие общественные отношения несогласны с требованиями высшей справедливости и не удовлетворяют стремлениям к счастью, создаваемым вами, — то, кажется, ясно, что требуется коренное изменение этих отношений. Сомнения тут никакого не может быть. Вы должны стать выше этого общества, признать его явлением ненормальным, болезненным,

уродливым и не подражать его уродству, а, напротив, громко и прямо говорить о нем, проповедывать необходимость радикального лечения, серьезной операции»¹.

Подавляющую часть наследства Добролюбова составляют литературно-критические статьи, и сам он выступал по преимуществу литературным критиком. В своих оценках художественных достоинств произведений литературы и искусства он исходил из определенных эстетических воззрений. По своей направленности они носили в конечном счете просветительский характер, ибо ориентировались не на воспитание эстетического вкуса читателей или «достижение вечных законов красоты», а на политическое и нравственное просвещение общества в целях решения стоявших перед ним жизненных проблем.

Из истории литературы, которую Добролюбов считал необходимым изучать «с философским методом», критик делал вывод, что в массе своей литература, создаваемая обыкновенными талантами, «представляет собою силу служебную, которой значение состоит в пропаганде, а достоинство определяется тем, что и как она пропагандирует». Гениальные же писатели, например Шекспир, «служба полнейшими представителями высшей степени человеческого сознания... возвышались над служебной ролью литературы и становились в ряд исторических деятелей, способствовавших человечеству в яснейшем сознании его живых сил и естественных склонностей»². Свою вспомогательную, служебную роль литература выполняет специфическими для нее художественными средствами, но по конечным своим целям, как и все другие сферы человеческой деятельности, она подчинена общему делу просвещения: «...образы, созданные художником, собирая в себе, как в фокусе, факты действительной жизни, весьма много способствуют составлению и распространению между людьми правильных понятий о вещах».

Констатируя по общим антропологическим признакам сходство мыслителя и художника, отсутствие «существенной разницы между истинным знанием и истинной поэзией», Добролюбов вместе с тем выделяет и существенные отличия художника от мыслителя: примат в нем чувства над разумом, бóльшая степень живости восприятия действительности, мышление конкретными образами, особое внимание к деталям, к частностям в отличие от стремления «все обобщить, слить частные признаки в общей формуле».

Эстетическим идеалом Добролюбова является «полное слияние науки и поэзии», науки и искусства, что означает «свободное претворение самых высших умозрений в живые образы и вместе с тем

¹ Добролюбов Н. А. Собр. соч. Т. 4. С. 372.

² Там же. Т. 6. С. 309.

полное сознание высшего, общего смысла во всяком, самом частном и случайном, факте жизни».

Добролюбов развивал концепцию «фактической критики», согласно которой критик «дает нам верную, полную, всестороннюю оценку писателя или произведения, который произносит новое слово в науке или искусстве, который распространяет в обществе светлый взгляд, истинные, благородные убеждения». Главным в такой критике выступает критерий различения «авторов, служащих представителями естественных, правильных стремлений народа, от авторов, служащих органами разных искусственных тенденций и требований». При этом Добролюбов применял метод разграничения художника как мыслителя и художника как «воспроизводителя явлений действительности». Так, считая отчасти неверной, отчасти недостаточной характеристику А. Н. Островского как проповедника патриархальных начал русского быта, он ценил его произведения не по выраженному писателем мировоззрению, а по правде его изображения. Островский коснулся высших, общечеловеческих интересов — в этом ценность его произведений с точки зрения эстетической теории Добролюбова.

Многочисленные статьи и рецензии Добролюбова, затрагивавшие острые, общественно-значимые вопросы, проблемы литературной критики и эстетики, педагогики и этики, истории и философии, имели в обществе столь большое влияние, что Н. Г. Чернышевский считал своего единомышленника главой всей передовой русской мысли конца 50 — начала 60-х гг. Чернышевский скромно обошел свою роль в это десятилетие, но его оценка деятельности Добролюбова недалека от истины.

2. «Мыслящий реализм» Д. И. Писарева

Дмитрий Иванович Писарев (1840—1868) — публицист, литературный критик, мыслитель-материалист — был кумиром молодежи 60-х гг., его слог обладал изяществом и остротой, его произведения были пронизаны демократическим и революционным пафосом. Он имел почитателей в нескольких поколениях русских интеллигентов. Многие из них (К. А. Тимирязев, И. П. Павлов, В. В. Докучаев, В. В. Вересаев и др.) занялись наукой под влиянием его публицистических сочинений. Консерваторы видели в нем противника-нигилиста, «разрушителя устоев» (Н. Н. Страхов, М. Н. Катков и др.), причем некоторые из них, увлекавшиеся Писаревым в юности и преодолевшие это влияние, тем не менее отдавали должное разительности его таланта (В. В. Розанов).

Воздействие идей Писарева на интеллигенцию, особенно в 60-е гг. XIX в., было значительным, хотя его можно назвать не узкофилософским, а общекультурным. Сам феномен «идейности» интеллигенции

в значительной степени создан талантом Писарева, его статьями, написанными «кровью сердца и соком нервов», присущей ему искренностью. Они тем более были заразительны и притягательны, что находились под запретом (в царствование Александра III его сочинения запрещались, а в павленковских изданиях цензурные купюры и искажения были устранены только после первой русской революции).

Вехи творчества. Д. И. Писарев родился в имении Знаменском Орловской губернии, в дворянской семье. Окончил историко-филологический факультет Петербургского университета в 1861 г. Студенческий кружок Трескина, к которому примкнул Писарев, отличался своей отстраненностью от политики. Начальная идейная ориентация Писарева-студента не выходила, по его собственным словам, за пределы интересов «ученой касты» — того направления, которое он называл позднее «умственным» в противоположность направлению «людей дела», сторонников Н. А. Добролюбова.

Рано проявившийся талант публициста еще в студенческие годы открыл Писареву дорогу в журналистику. Свою литературную деятельность он начал в 1859 г. в «журнале для девиц» «Рассвет», где опубликовал статьи о творчестве И. А. Гончарова и И. С. Тургенева, выдержанные в духе «чистой художественности». Последним в его короткой творческой биографии проявлением чистого академизма было кандидатское сочинение, посвященное неопифагорейцу Аполлонию Тианскому, опубликованное в 6-й и 7-й книгах журнала «Русское слово» в 1861 г. (оно было удостоено серебряной медали). Недолгие колебания между чистой наукой и журналистикой были решены в пользу последней.

Благодаря сотрудничеству Писарева в 1861—1866 гг. с «Русским словом» журнал приобрел успех и стал одним из главных изданий шестидесятников. После публикации в 1861 г. статьи «Схоластика XIX века» Писарев вошел в круг самых известных публицистов, близких к лагерю Н. Г. Чернышевского. Однако сделанное последним после смерти Н. А. Добролюбова предложение перейти в «Современник» Писарев не принял. Он стремился найти собственное место в пестрой панораме тогдашней журналистики, соответствующее его способностям. В письме к матери, сравнивая себя с В. Г. Белинским, Писарев высказывает убеждение, что может, так же как и он, принести большую пользу обществу. Правда, свою задачу Писарев понимает по-иному: не ограничиваться, подобно Белинскому, «почти исключительно областью литературной критики» и не вдаваться в «общие рассуждения», а «доказывать и объяснять, придерживаясь метода опытных наук»¹.

¹ Соловьев Е. Д. И. Писарев. Его жизнь и литературная деятельность. Спб., 1894. С. 91.

В 1862 г. Писарев был арестован за напечатание в нелегальной типографии брошюры против барона Ф. И. Фиркса, распространившего под псевдонимом Шедо-Ферроти инспирированные правительством обвинения в адрес А. И. Герцена. Беря под защиту Герцена, он осуждал произвол властей, призывал к «низвержению царствующей династии Романовых». По приговору суда критик был заключен в одиночную камеру Петропавловской крепости, где провёл более четырех лет. В крепости он продолжал писать статьи для «Русского слова». После его закрытия Писарев сотрудничал в журнале «Дело» (сменил Писарева в журнале «Дело» П. Н. Ткачев, впоследствии известный революционный народник). В конце 1867 г. Писарев принял предложение Н. А. Некрасова о переходе в «Отечественные записки». К сожалению, вскоре Писарев утонул во время купания на Рижском взморье. Похоронен он был в Петербурге, на Волковом кладбище, рядом с могилами Белинского и Добролюбова.

Писарев выбрал собственный путь служения «общественной пользе», имея в виду реализацию двух главных и взаимосвязанных целей: разъяснение обществу достижений современной науки и эмансипацию человеческой личности. Эти цели оставались для него неизменными с тех пор, как в 1860 г. в развитии его мировоззрения произошел «довольно крутой поворот», связанный с переходом на позиции материализма. Критик называет себя сторонником «обличительной литературы», продолжателем традиций Белинского и Добролюбова, идущим «по прямой дороге к последовательному реализму». Для мировоззренческого становления Писарева характерно, что его переход к материализму был быстрым и бесконфликтным. Он не прошел те фазы теоретического отрицания, через которые проходили Белинский, Герцен и другие «люди 40-х годов». В отличие от Чернышевского, ориентировавшегося в философии прежде всего на Фейербаха, Писарев не считал себя последователем какого-либо одного мыслителя, придерживаясь правила — не подчиняться авторитетам. Возможно, единственным исключением был Ч. Дарвин, чьи идеи Писарев разделял безусловно. Ему он посвятил большой очерк «Прогресс в мире животных и растений» (1864).

Естественно-научное обоснование материализма. Писарев призывал к выработке мировоззренческой самостоятельности, советовал каждому человеку мыслить независимо от авторитетов, «не упиваться сладкозвучным течением чужих мыслей, как бы ни были эти мысли стройны и вылощены»¹. С этих позиций он не принимает путь представителей старшего поколения, Герцена и Чернышевского, — от «гегелизма» к материализму, с сохранением диалектики. Отношение Писарева к диалектике было не только скептическим, но

¹ Писарев Д. И. Соч.: В 4 т. М., 1956. Т. 1. С. 227.

и отрицательным. Диалектика — это и есть отвергаемая им «схоластика XIX века» и «отвлеченная философия», которую он называет «бесполезною тратою сил и переливанием из пустого в порожнее». Отрицание философии Гегеля здесь не было результатом анализа его сочинений. Оно покоилось на убеждении в том, что каждое поколение разрушает мирозерцание предыдущего поколения: «...что казалось неопровержимым вчера, то валится сегодня; абсолютные вечные истины существуют только для народов неисторических, для эскимосов, папуасов и китайцев».

Статья Писарева «Схоластика XIX века» была направлена против всякой «умозрительной философии», которую он представлял себе в виде культурного фундамента дореформенной эпохи. Очерчивая контуры новой, пореформенной демократической контркультуры, Писарев указывает на «канонику материализма» как на самое важное ее основание. Эта «каноника» «свежего и здорового материализма» основывается, с его точки зрения, прежде всего на сенсуализме, ибо «очевидность есть лучшее ручательство действительности». В «Схоластике XIX века» впервые была выражена нигилистическая позиция Писарева по отношению к философии. Но здесь им не было раскрыто собственное понимание философского знания, поскольку оно, по сути дела, отождествлялось с опытным, научным знанием, с той лишь разницей, что за философией признавалась особая социально-критическая функция.

В программной статье «Реалисты» (1864) главной мировоззренческой основой нового поколения названа вся «сила современного естествознания», при этом особенно подчеркивается значение наук, которые «занимаются изучением всех видимых явлений»: астрономии, физики, химии, физиологии, ботаники, зоологии, географии и геологии. Свое собственное мировоззрение Писарев определяет как «реализм» («реалистическая критика» или «мыслящий реализм»), основанный на «принципах естественных наук». Он выделяет особого рода скептицизм, названный «экономией мышления», который организует познавательный процесс на основе «расчета» и «пользы», развивает социально полезное научное знание и отсекает идеалистическую метафизику, представляющую собой «бесцельную роскошь».

Но Писарев отнюдь не противник изучения философии в ее истории, поскольку она участвовала в создании «картины цивилизации», содействовала «развитию бытовых форм и жизненных отношений». Такова историческая роль идей античности, особенно Эпикура, Аристотеля, римского стоицизма, высоко ценимой им средневековой арабской философии, тесно связанной с наукой и подготавливавшей новоевропейскую цивилизацию. Взгляд Писарева на арабскую философию отличался новизной и оригиналь-

ностью. Он первым среди шестидесятников обратился к наследию классической арабской философии (Ибн Сина, аль-Фараби, Ибн Рошд и др.), особенно выделяя ее религиозное свободомыслие на фоне средневековой католической ортодоксии. Арабской философии посвящена большая часть статьи «Историческое развитие европейской мысли» (1864). Критик показал также, что арабомусульманское Возрождение прямо предшествовало западноевропейскому и передало последнему свои идеи через посредство средневековой Испании.

Однако эпохи, когда философия, изменяя цивилизацию, «электрическим током проходит через тысячи работающих голов», очень редки в истории. Последняя из этих эпох — европейское, особенно французское Просвещение XVIII в., которому посвящается специальная статья «Популяризаторы отрицательных доктрин» (1866). Согласно Писареву, поколение «мыслящих реалистов» поэтому должно взять за образец опыт французских философов по антифеодальной перестройке общественных учреждений.

Основные принципы писаревского материализма взяты как раз у французских философов XVIII в. — рационализм, стремление к поиску социально-полезного знания, подчеркивание мировоззренческой и социально-преобразующей функции науки. Существенным добавлением XIX в. к материализму Писарев считает лишь теорию Дарвина.

Дарвинизм, по его мнению, раскрывает механизм действия причинности в живой природе, позволяет понять, что «случая в природе нет, потому что все совершается по законам и всякое действие имеет свою причину». Несмотря на то что и для Дарвина возникновение органической жизни остается неразгаданным, его теория, по Писареву, дает главное — принцип эволюционизма, единства природы, неуклонного восхождения от простого к сложному.

В работе «Прогресс в мире животных и растений» он также высказал свое отрицательное отношение к «диалектическому мудрствованию» с его принципом скачкообразного развития, который противоречит, по его мнению, эволюционизму. Здесь вновь выявляется его отличие от позиции Чернышевского. Последний, как известно, общей теорией развития считал диалектический закон отрицания отрицания, а не дарвиновский эволюционизм, который он принимал лишь частично.

Социально-философские воззрения. Взгляды Писарева на общество составляют вторую сторону его «реализма», тесно связанную с ориентированным на естественные науки материализмом. К ним также применимо любимое изречение Писарева: «Слова и иллюзии гибнут — факты остаются». Иными словами, опора на естественнонаучное знание при анализе общественных явлений выступает у него на первый план.

Писарев широко использует эволюционный метод и в социальной сфере, считая, что он имеет беспредельную ширину философского обобщения именно в том смысле, что в обществе, как и в природе, существует «неотразимое господство законов», которые «действуют совершенно бесстрастно и не допускают никаких исключений».

Писарев высоко оценивает основателя социологии О. Конта, который интересуется его, однако, не как социальный мыслитель, а как ученый, предсказавший неизбежное наступление «века науки», сменяющего период господства метафизики. Вместе с тем он неоднократно выражал свое несогласие с социальной позицией Конта, с его симпатиями к католицизму, с точки зрения «разумного эгоизма» критиковал концепцию «нравственного альтруизма» французского мыслителя.

Социально-философские идеи Писарева отличались оригинальностью и отнюдь не были повторением идей Чернышевского, лидера шестидесятников. Он, например, был против того, чтобы возлагать какие-либо надежды на преобразование общины в социалистическом направлении. Прогрессивная смена общественной формы таким путем невозможна: «народность» общинного владения сама по себе не является гарантией столь необходимой для России демократизации общества. Более того, социалистам «достаточно было бы развернуть перед народом наше мирозерцание во всей его полноте, чтобы внушить ему недоверие и боязнь»¹.

Пропасть между высшими и низшими сословиями слишком велика, и, кроме того, существует физическое и умственное неравенство между людьми. «А это неравенство... — пишет он, — не подлежит, конечно, реформирующему влиянию человека». Если, по Писареву, справедливо суждение «что применимо к отдельному человеку, то можно применить и к обществу», то понятно, что он никак не мог быть сторонником уравнительного социализма (или «уравнителем», как называли подобных теоретиков в его время). Писарев шел к социализму через просветительство, причем формирование его социалистических взглядов несколько отставало от неуклонного и быстрого роста его материалистических убеждений. Так, статья «Аполлоний Тианский», опубликованная в 1861 г., т. е. в то время, когда он уже исповедовал материализм, содержала несогласие с радикальным образом мышления. Писарев писал, что Аполлоний Тианский потому не хотел «производить революции», что «цель его была и шире, и глубже, и достойнее мыслящего человека».

Какое-то время Писарев, подобно Белинскому, возлагал надежды на «среднее сословие», как наиболее динамичный и предприим-

¹ Писарев Д. И. Соч.: В 4 т. Т. 1. С. 61.

чивый общественный слой, выдвигающий из своей среды «руководителей народного труда», т. е. капиталистов, действующих разумно и эффективно в сфере экономики. Именно последняя, по его убеждению, является главным источником общественного богатства и «внутренней» силой исторических событий. В работе «Очерки из истории труда» (1863) Писарев выразил общие надежды людей 60-х гг. на то, что ускоренное развитие промышленности в России вызовет прогрессивные перемены в общественных учреждениях, приведет к «гуманизации», к улучшению положения «трудящегося большинства».

Содержанием экономической деятельности является, по Писареву, освоение, использование и применение природных богатств в процессе труда. Цель здесь состоит в удовлетворении двух основных человеческих потребностей — в материальном обеспечении жизни и в солидарном человеческом общежитии и взаимопомощи. Духовные же потребности не имеют первостепенного значения, являясь производными от двух первых.

Но всякая экономическая деятельность немыслима без развития естественных наук. Вслед за Ф. Бэконом Писарев утверждает: «Знание есть сила, и против этой силы не устоят самые окаменелые заблуждения, как не устояла против нее инерция окружающей нас природы». Поскольку экономическое развитие неизбежно ведет к отделению физического труда от умственного, то большинство народа становится отстраненным от знаний и соответственно неспособным к осмысленным действиям по изменению существующего порядка вещей. Эту роль берут на себя «мыслящие реалисты», которые благодаря своим научным знаниям и работе критической мысли становятся во главе «общественного мнения» и выполняют роль важнейших инициаторов прогресса (эти идеи впоследствии были развиты П. Л. Лавровым в его учении о «критически мыслящей личности», изложенном в «Исторических письмах»).

Писарев, однако, не остановился на констатации глубоких различий, отделяющих «мыслящих реалистов» и «темную массу». В «Очерках из истории труда» он обращается к идее соединения «знания и труда», говорит о необходимости «сосредоточения» и «обращения» в «массах земледельцев и фабричных» возможно большего количества знаний. Это связано также с его более общим взглядом на механизм общественных изменений: «История показывает нам, что приобретает и удерживает господство в обществе именно тот класс или круг людей, который владеет наибольшим количеством умственных сил. Преобладанию аристократии во Франции пришел конец, когда перевес ума, таланта и образования оказался в рядах достаточной буржуазии, а преобладанию буржуазии также придет конец, когда тот же перевес перейдет в ряды трудящегося проле-

тариата». Позднее, в «Реалистах», он конкретизировал этот взгляд в концепции «химического» (эволюционного) и «механического» (революционного) путей развития общества. Если равенство на антропологическом уровне невозможно, то устранение неравенства в знаниях и образовании и возможно, и желательно не только для «руководителей общественного мнения», но и для самих «голодных и раздетых людей», заключает Писарев.

Эстетика. Третьей стороной «реализма» Писарева являются его эстетические воззрения — наиболее спорная и чаще всего критикуемая за нигилистические пережесты сфера его деятельности. Даже близкий по духу М. А. Антонович осуждал критика за отрицание эстетики, и полемика между «Русским словом» и «Современником», получившая название «раскола в нигилистах», велась главным образом вокруг эстетической проблематики.

Так называемый «антиэстетизм», безусловно, наложил отпечаток на взгляды Писарева на искусство, однако это не огульное и беспорядочное отрицание искусства ради самого отрицания. «Антиэстетизм» — своеобразная эстетическая и «реалистическая» позиция, понимание которой возможно лишь в контексте условий 60-х гг. «Реализм» охватывает как собственно философскую, так и эстетическую концепции Писарева. Чрезмерно расширительно толкуя слово «эстетика», критик часто относил к «эстетикам» всех противников реалистического миропонимания, всех сторонников философского идеализма и даже политического консерватизма. Основанием для критики Писарева часто служили упомянутые терминологические отступления от нормы, способствовавшие закреплению за ним репутации разрушителя всего и вся, не утверждавшего никаких положительных ценностей.

В статьях «Схоластика XIX века», «Разрушение эстетики» (1865) и др. Писарев высказал ряд нигилистических положений, которые, по сути дела, отрицали необходимость построения эстетической теории. Считая идеалистические представления о «бессознательном творчестве» и «абсолютной красоте» вымыслом, он выдвинул тезис о том, что «понятие красоты лежит в личности ценителя, а не в самом предмете». С его точки зрения, индивидуальность эстетического восприятия объясняется особенностями человеческого организма. В связи с этим «у каждого отдельного человека образуется своя собственная эстетика, и, следовательно, общая эстетика, приводящая личные вкусы к обязательному единству, становится невозможной».

Писарев считал, что строгая эстетическая теория «непременно ведет к стеснению личности», к ограничению творческой инициативы, к привлечению в литературу и критику бездарностей, которые «никогда не откажутся от теории», потому что им «необходим кри-

териум, на котором можно было бы строить свои приговоры, необходима надежная стена, к которой можно было бы прислониться». Поддерживая мысль Чернышевского о том, что прекрасное в жизни выше прекрасного в искусстве, Писарев утверждал, однако, что познание прекрасного с позиций эстетики невозможно, а доступно лишь «мыслящему человеку», опирающемуся на данные различных наук и на свой жизненный опыт.

Особенно большое внимание Писарев уделял вопросу об общественной роли искусства. Но здесь его мысль не свободна от утилитаризма. По отношению к произведениям искусства, считает Писарев, следует тщательно соблюдать принцип «экономии умственных сил». Точка зрения «наибольшей полезности» порождает у него утопическую идею о возможном слиянии искусства и науки в будущем, по существу, о растворении искусства в науке: «... высшая, прекраснейшая, самая человеческая задача искусства состоит именно в том, чтобы слиться с наукою и, посредством этого слияния, дать науке такое практическое могущество, которого она не могла бы приобрести исключительно своими собственными средствами»¹.

В статье «Генрих Гейне» (1866) критик относит великих писателей к «титанам воображения», которые вместе с «титанами мысли» (т. е. великими учеными) и «титанами любви» (вождями народных движений) выполняют работу огромной общественной важности. Подобно другим «титанам воображения» (Лессингу в Германии, Белинскому в России), Гейне, считал он, немало способствовал прогрессу, пробуждению общества, начиная обновление последнего с «очищения его эстетических понятий».

Писарев не раз отмечал, что его взгляды на искусство находятся в развитии, уточняются. Он сожалел о том, что по цензурным соображениям не имел возможности ясно и определенно высказывать свою точку зрения в полемике с идейными противниками, которые, напротив, имели полную свободу излагать свои взгляды и доводить их до «логического результата». В этих условиях, считал Писарев, важно не опускаться до уровня оправдывающейся жертвы «литературной полиции». Стиль и дух «реалистической критики» всегда должны носить наступательный характер. Поэтому отрицательное отношение критика к поэзии Пушкина объясняется его стремлением «отмежеваться» от противников «реализма». Например, говоря о том, что «вся критика Аполлона Григорьева и его последователей была основана на превознесении той всеобъемлющей любви, которою будто бы проникнуты насквозь все произведения Пушкина», он называет Пушкина «знаменем неисправимых романтиков и литературных филистеров». Вместе с тем Писарев отдавал должное

¹ Писарев Д. И. Соч.: В 4 т. Т. 3. С. 131.

заслугам Пушкина, особенно когда рекомендовал использовать его поэзию для эстетического воспитания подрастающего поколения. Таким образом, как литературный критик он входил в противоречие со своими собственными эстетическими установками. Г. В. Плеханов, отмечая это расхождение писаревской «рассудочности» с «тонкостью его литературного вкуса», писал, что, «решительно восставая против «филистерских» взглядов «нашего маленького и миленького Пушкина», Писарев сознавал прелесть формы его произведений»¹.

Писаревский нигилизм точно укладывался в рамки переходной эпохи 60-х гг. и главной своей целью ставил отрицание мирозерцания предыдущего поколения «идеалистов сороковых годов». Этот нигилизм не следует смешивать с анархизмом как в индивидуалистической его разновидности, распространенной главным образом на Западе, так и с народническим коммунистическим анархизмом, ставшим влиятельным в России уже после смерти Писарева, в 70-е гг. В конце XIX в. в Россию проникла и получила большое распространение иная форма нигилизма — нищезанство, основанная уже на других, иррационалистических принципах. Часть интеллигенции, особенно марксистская, продолжала ценить идеи Писарева. Г. В. Плеханов и В. И. Засулич написали о нем специальные работы, не угас интерес к нему и в советский период, хотя при изучении творчества Писарева фактически была снята преобладавшая в дореволюционной историографии тема писаревского нигилизма. Перспективной задачей являются ныне классификация и изучение различных форм как европейского, так и русского нигилизма, включая его философские, религиозные, революционные, эстетические (антиэстетические) разновидности.

Глава VIII

ПОЧВЕННОЧЕСТВО, ТЕОРИИ КУЛЬТУРНО-ИСТОРИЧЕСКИХ ТИПОВ И «ВИЗАНТИЗМА»

Почвенничество как направление общественно-политической и философской мысли России второй половины XIX в. связано с именами А. А. Григорьева и Н. Н. Страхова; очень близки к нему по своим идейным ориентациям Ф. М. и М. М. Достоевские, Н. С. Лесков, А. Н. Островский, А. А. Фет и др. Убеждения их во многом совпадали, но концепция каждого была неповторимым созданием оригинального, самобытного ума. Их построения не были свободны от сердечных предпочтений и не отличались логической

¹ Плеханов Г. В. Соч. Т. 5. С. 359.

выверенностью, но по крайней мере не были затемнены утилитарным расчетом на успех у читающей публики. Они осознавали несвоевременность своих идей и при жизни остались не признаны как философы. На фоне прогрессистски-оптимистических либеральных, радикально-демократических и устоявшихся консервативных теорий их высказывания прозвучали как предостережение от поспешных усовершенствований и преобразований веками складывавшихся национальных и государственных ценностей. Внимание их приковано к изучению «народного духа», силой которого жив отдельный человек. Озарение поэта, художника, идея мыслителя интересовали их не сами по себе, а с точки зрения того, как воплотилось в них «органическое» миросозерцание целого народа. Основы выразительности, неповторимости личности они усматривали в связи с породившей ее культурно-исторической реальностью, «почвой», а отсутствие или исчезновение талантов трактовали как последствие ослабления «народной целостности». Они обосновали необходимость создания теории «органического развития» наций и народностей мира, в которой отразились их чаяния и мечты о возможном цивилизационном расцвете России, которая призвана стать не просто государственным образованием, но своеобразной культурой, единым, исторически сложившимся организмом.

Сформулированные в 50—60-е гг. XIX столетия Григорьевым и Страховым почвеннические идеи получают новое специфическое выражение в концепциях Н. Я. Данилевского и К. Н. Леонтьева. Критика европейского образа жизни, социально-политических ориентаций Запада усиливается, в тенденциях развития европейской цивилизации усматриваются признаки упадка и близкого конца, надежды на грядущие исторические свершения связываются с народами, не исповедующими ценностей демократически-«унифицирующего» характера, и в первую очередь с Россией. Но и размышления о «национальной сущности» России окрашиваются в пессимистические тона: она содержит слишком мало залогов культурной самобытности, и даже обладание «истинной верой», православием, не является панацеей от бед. Отправным пунктом их философско-исторических построений становится идея множественности национально-исторических целостностей, которые не повторяют опыта друг друга.

В условиях происходящей капитализации России, сопровождавшейся крушением вековых устоев, отвержением авторитетов, когда, как казалось, нет ничего, что оставалось бы неизменным, «светило ярко и постоянно», они искали тех основ, которые были бы нерушимы и жизнеспособны. Их аргументация и сам дух философствования соответствовал по форме и по содержанию романтическому консерватизму Запада, выступившему с критикой просветитель-

ства и веры в возможность рационализации общественной жизни, переустройства ее на началах, выведенных «чистым разумом». Не помышляя о радикальных преобразованиях общественного строя России, предостерегая против ломки традиционных устоев, забвения прошлого в поисках «новых, неизведанных путей», они отвергали и самоуспокоенность, связывая свои надежды с пробуждением дремлющих в народе задатков и сил, пониманием им самого себя.

1. Почвенничество

А. А. Григорьев. Формирование мировоззрения Аполлона Александровича Григорьева (1822—1864), оригинального литературного и театрального критика, публициста, мыслителя, приходится на 40-е гг. XIX в. Первоначально центром его идейной ориентации был издаваемый М. П. Погодиным журнал «Москвитянин», на страницах которого в 1843 г. появились его первые статьи. В 1851 г. он был приглашен в состав «молодой редакции» этого журнала, куда вошли также А. Н. Островский, А. Ф. Писемский и др. В 1856 г. журнал перестал существовать, и Григорьев уехал за границу. Вернувшись в Петербург, он печатается в «Русском мире», «Русском вестнике», «Светоче» и других изданиях и находит единомышленников в лице Н. Н. Страхова, Ф. М. и М. М. Достоевских, Д. В. Аверкиева, сотрудничающих в журнале «Время». Позже выявилось несовпадение во взглядах с Ф. М. Достоевским, что и послужило одной из причин ухода Григорьева из журнала и отъезда его в Оренбург (1861—1862). В последние годы своей жизни он являлся редактором журнала «Якорь», печатался в журнале «Эпоха».

А. А. Григорьев вошел в историю общественной и философской мысли России как сторонник «органического мирозерцания». Используемые им «за недостатком лучших и за несостоятельностью старых» понятий нетрадиционные термины — такие, как «цветная истина», «растительная поэзия», «чутье и жажда жизни», «цвет и запах эпохи» и другие, он оставил непроясненными. Он сознательно избегал дефиниций и апеллировал к интуиции читателя, рассчитывая на его «погруженность» в духовный контекст эпохи.

Идеи Григорьева рождены «на острие пера», он был автором, непосредственным предметом размышления которого являлись злободневные темы: обсуждение театральной премьеры, последний роман Жорж Санд или Толстого — раздумья, неотделимые от страстных сочувствий и столь же страстных ниспровержений. В то же время он ощущал себя одним из представителей формирующегося общенационального стремления преодолеть духовный кризис эпохи. Это направление Григорьев характеризовал как «серединное (но не эклектическое) между Западным и Восточным».

Философские и социально-политические воззрения Григорьева формировались в его противостоянии революционно-демократическому направлению, которое он считал «практическим приложением», причем неудачным и поспешным, гегелевской философии в России. Вместе с тем он не принимал вполне, как слишком консервативные, идеи теоретиков славянофильства.

Григорьев, человек увлекающийся и по роду основного своего занятия хорошо осведомленный в современной ему литературе, считал не вправе ограничивать себя рамками какого бы то ни было одного общественно-политического течения. Тем не менее было бы преувеличением сказать, что он глубоко изучил пласты европейской духовной традиции: с мистическими течениями он лишь «соприкоснулся» и, почувствовав чуждость их своему умонастроению, отверг, наиболее рационализированные теории оттолкнули его своими «софистически-страшными» построениями. Истинное идейное родство он почувствовал в учении Т. Карлейля, произведениях романтиков и особенно Шеллинга, чьи идеи всеобщей гармонии, слияния человека и природы в искусстве, религиозно-интуитивистского самопознания очаровали Григорьева «бессистемностью и беспредельностью».

Григорьев считал себя поборником «исторической критики», представляющей литературу (так же как и философию, искусство, религию) «как органический продукт века и народа в связи с развитием государственных, общественных и моральных понятий», как отголосок эпохи, ее верований и убеждений. Отличительная черта такого подхода к анализу духовных явлений, по мнению Григорьева, — рассмотрение их во взаимосвязи, в сопоставлении, беспристрастность, исключаяющая их превознесение или преуменьшение, а также выявление того, что оцениваемое явление «принесло или, лучше, отразило в себе живого, т. е. неперемennого... что, одним словом, внесло оно содержанием своим в массу познаний о человеке». Задачи критика в этом случае далеко выходят за пределы эстетического анализа, включая в себя определение того, что «жизнеспособно», «плодотворно», «органично» или «поддельно», «подражательно», «разлагающе», «тлетворно» в самой действительности.

Но как отличить зерна от плевел в том, что свершается перед нашими глазами? Почему одни писатели и философы вдохновляют современников и далеких потомков, а другие подобны блеснувшему и угасшему метеору? Григорьев убежден, что, помимо творческой одаренности, писатель или философ должен обладать даром быть сыном своего народа и своего времени, представителем конкретной исторической культуры, выразителем ее идеала. Истинное творение — всегда выношенное, выстраданное, рожденное не разумом, а душой. Своеобразие целостной национальной культуры, показан-

ное творцом, который не отделяет себя от этой культуры и потому не искажает ее ни скепсисом, ни иронией, ни разлагающим анализом, — таковы необходимые составляющие творческого процесса.

Культура отмечена, по Григорьеву, яркой печатью национальной принадлежности. Она творится народом на интуитивно-бессознательном уровне в эпоху первоначального формирования национальной общности, которая в дальнейшем, расцветая и укрепляясь, проявит себя вполне. Затем эпоха анонимного творчества сменяется периодом развитого индивидуализированного самосознания, появляются творцы, которых не удовлетворяет существование в недрах всепоглощающего коллективизма. Кажется, что прогресс во всех областях человеческой деятельности сопровождается и приращением духовных богатств, жанрового, стилевого разнообразия, однако это лишь внешняя сторона дела. По мере видимого усовершенствования художественных выразительных средств и способов познания мира искусственным разумом происходит постепенное исчерпывание творческих потенций народа, разрушение того ценностного мира, или идеала, который был основой жизненной силы нации.

Тесное соприкосновение культур, рационалистические установки, нарастание сомнения в значимости собственной культуры ведут к утрате способности «воспроизводить» этот идеал в новых и новых формах, к подрыву самой сути национальной культуры. Возврат к прежним формам невозможен, и тогда появляются теории, объявляющие единственной ценностью поступательное движение в одном направлении, которое они называют прогрессом. В России эти теории нашли отражение в западничестве, находящемся под влиянием гегелевской философии и отягченной порочной идеей предпочтения общего (идеи централизма и отвлеченного человечества) в ущерб единичному (идея самоуправления и национальной самобытности). Кроме того, по мнению Григорьева, современный литературный процесс свидетельствует об увлеченности русских писателей теорией упрощенного детерминизма, когда решающее значение при объяснении духовных явлений приписывается непосредственному влиянию среды. В целом в литературе просматривается «отрыв от почвы», чрезмерное увлечение идеалами европейской цивилизации, которая ни по своему историческому опыту, ни по реалиям общественной и духовной жизни не сходна с российской. Русские писатели, считает Григорьев, должны обратиться к изучению и отображению родной «почвы», быта, нравов, преданий русского народа и тем самым достичь истинного своего предназначения, ибо «поэты суть голоса масс, народностей, местностей, глашатаи великих истин и великих тайн жизни, носители слов, которые служат ключами к уразумению эпох, — организмов во времени, и народов, — организмов в пространстве».

В период кризисного состояния русской нации все же существует истинная, «живая» тенденция, которой, в отличие от «искусственной», «неспособной к дальнейшему развитию», свойственны самобытность, укорененность в истории, слиянность с народным миропониманием, наличие идеала, «ясного сознания простых начал». Этот идеал может быть затерян, скрыт вековыми наслоениями привнесенных, чужеродных влияний, но, несмотря на это, в народных глубинах всегда существуют слои, в быте, преданиях, нравственном строе которых он пребывает, сохраняя способность к возрождению.

По Григорьеву, в купечестве и просто народе сохранился народный быт, потому что там удержались язык, понятия и «типы общей, родовой национальности, которой существенные, коренные черты одинаково общи всем слоям» как признаки кровного родства, племенного единства. Увековечение этих ценностей «плоти и крови», из которых проистекает весь образ жизни нации, есть призвание литературы, а удержание их — ее общественное служение. Но чтобы увековечить, мыслитель, писатель, художник должен сначала, снимая «наносные слои», «дорваться до почвы», до простых основ, до «первоначальных слоев» — хранителей национальных традиций, каждый представитель которых — «органический продукт почвы и народности».

Григорьев старается определить суть народного идеала, раскрыть тайны «русской души», обращаясь к истории России, но не просто к древним мифическим ее истокам, опоэтизированным славянофилами, а к истории в целом, со всеми ее зигзагами и вражескими нашествиями, оставившими неизгладимый след в душе народа, мучившего Чаадаева беспамятством, а Карамзина и Погодина — бездумным легким заимствованием. И тогда обнаруживается, что эта душа, ее идеал состоит из парадоксального совмещения смиренного и мятежного, славянского и варяжского, татарского, земского, семитского, цыганского и еще много неисповедимого. Мятающаяся натура россиянина, его взлеты и падения есть сгусток истории его народа. «Совершенно веря с г. Буслаевым в органическую связь наших растительных, мифических и поэтических основ с основами общеевропейскими, мы не можем, однако, утаить от себя того, что «волею судеб» на них лежат такие византийские и татарские слои, которые по форме образовали из них нечто совершенно новое». К коренным чертам русской природы Григорьев относил отходчивость сердца, отсутствие упорства в злобе, всегдашнюю готовность к примирению, веру в божественный промысел. Эти особенности как бы аккумулированы в пушкинском образе И. П. Белкина и в «царстве обломовщины». Но есть в русском человеке и страстность, «последовательность до беспощадности», «цельность увлечения ве-

ликими идеалами», некое тревожное начало и неуспокоенность, не дающие ему удовлетворения в «общинном смирении» славянофилов и всеми своими порывами созвучные героям Лермонтова.

Суть философских размышлений Григорьева — в противостоянии просветительской философии, с ее пафосом всемогущества человеческого разума, уверенностью в праве и способности человека преобразовывать действительность, изменять ее в соответствии со своими планами. Современная философия, по его убеждению, дошла до крайности в возвеличивании рациональных начал, науки, приписывая им исключительное, абсолютное значение. Однако, отрицая правомерность восторгов просветительства, уверенного в том, что найдено простое решение всех вопросов, Григорьев предостерегает и против опасности чрезмерного увлечения скептицизмом, сомнением, доводящим до «бездны, поглощающей всякий конечный разум». Позитивным моментом он считает крепнущее движение, ориентированное на реальное, которое обладает внутренней мощью вне и помимо человеческого вмешательства, на «жизнь», которая властно заявляет о себе, «кричит разными своими голосами, голосами почв, местностей, народностей, настроений нравственных, в созданиях искусств». Человеческая мысль, считал он, должна быть соединена с чувством, слитым с народным миропониманием. Он вынашивал в своем сердце представление о деятельности, основанной на «христианском мышлении», в котором не было бы ни чрезмерного индивидуализма и эгоизма, ни подавления личностного начала, ни сердечной апатии, но было свободное осознание своей ответственности в мире, высшие понятия о добре и зле и ориентация на душу человеческую, «решительно не подлежащую развитию».

Идеи Григорьева о народах и эпохах как организмах во времени и пространстве, о самобытности национальных культур, развивающихся и дифференцирующихся в ходе своей эволюции, о значении национального фактора в истории, о характере «русской души» попали в России на плодотворную почву. Во второй половине XIX в. эта проблематика фактически стала центральной в теоретических построениях многих русских философов. Сильное влияние Григорьев оказал на Н. Н. Стрехова, в атмосфере обсуждения занимавших его вопросов складывалось мировоззрение Н. Я. Данилевского, а позже — В. С. Соловьева, К. Н. Леонтьева, Н. А. Бердяева, В. В. Розанова, В. Ф. Эрна, А. А. Блока. Но влияние мыслителя не ограничивается теоретическими параллелями. От почвенничества отталкивался антипод Григорьева — Л. Шестов, создавая «философию беспочвенности».

Н. Н. Стрехов. Николай Николаевич Стрехов (1828—1896) родился в Белгороде в семье протоиерея. Получив образование в Петербургском университете и Главном педагогическом институте, он

занимается преподаванием и с 1858 г. начинает публиковать статьи, первоначально связанные с естественно-исторической проблематикой, с которой он не расстается и позже, посвятив обобщению своих философских воззрений книгу «Мир как целое» (1872). С 1861 г. Страхов сотрудничает с братьями Достоевскими в журнале «Время», который, однако, в 1863 г. закрывается после публикации его статьи «Роковой вопрос», проникнутой симпатией к польской культуре. С 1869 по 1872 г. он является главным редактором журнала «Заря». К этому периоду относится его активная полемика с «нигилизмом» революционного толка в лице М. А. Антоновича, Н. В. Шелгунова и др., которую он позже обобщит в книгах под общим названием «Борьба с Западом в нашей литературе» (1882—1883) и в работе «Из истории литературного нигилизма» (1890). В конце 70 — начале 80-х гг. Страхов занимается преимущественно осмыслением творчества русских писателей, публикуя «Критические статьи об И. С. Тургеневе и Л. Н. Толстом», «Заметки о Пушкине и других поэтах» (1883), «Воспоминания о Ф. М. Достоевском» (1883). В 1885—1890 гг. он ведет полемику с К. А. Тимирязевым и В. С. Соловьевым, защищая теорию культурно-исторических типов Н. Я. Данилевского.

Большое влияние на формирование философских взглядов Страхова оказала славянофильская традиция. Переосмысливая ее в новых исторических условиях, он опирался как на непререкаемые авторитеты также на Григорьева и Данилевского. Из выдающихся европейских мыслителей он более всего почитал Гёте, Шеллинга, с большой долей критицизма относясь к чисто рационалистической традиции, подчиняющей, по его мнению, жизнь «мысли». Но тем не менее гегельянский подход, в той форме, в которой он не противоречил шеллингианству, незримо присутствует в его философии, в значительной степени основанной на идеях всеобщей взаимосвязи, целостности и развития.

Страхов был убежден, что все в мире существует в единстве, взаимосвязанности и гармонии. Понять мир можно, лишь исходя из идеи, что все его части составляют целостную иерархию, и сущность их состоит «в различных степенях воплощающегося духа». Вселенная есть организм, в котором нет ничего неизменного и тем не менее каждое явление занимает свое место в общей картине мира. Человек — «вершина природы, узел бытия», связующее звено в мироздании, потому что разум — наивысшее проявление жизни, а главная особенность органической природы — устремленность к сознанию, к порождению его; «цель органического мира есть достижение его одушевленности». Направленность жизни к ее антропологическому центру одновременно есть и религиозно-телеологическая устремленность к божественному началу: «Какой

бы взгляд на устройство и состав мира мы себе ни составили, но наша мысль неизбежно будет искать единой основы всего существующего, и это будет первое определение, первая черта понятия о Боге». Осознание человеком своего центрального места во Вселенной имеет для Страхова методологическое, познавательное и жизнеутверждающее, нравственное значение. Без этого понимания он теряет ориентиры своего существования, ощущает одиночество, смутное недовольство, но, не понимая его причин, начинает идеализировать историческое прошлое или вдохновляться утопическими мечтаниями, разрушая настоящее. Поскольку человек — средоточие природы, она и «объясняется как совокупность различных видоизменений и степеней развития, направленного к этому средоточию», ибо низшее должно объясняться высшим, а не наоборот. Человек же не сводится к природе и свободен противопоставлять себя ей. Понять специфику человеческой духовности, отличить его от животного мира есть задача философии.

Чаще всего философию Страхова называли «рациональным мистицизмом», поскольку он пытался разграничить сферы духа и материи, одновременно объединяя их в понятии мира как целого, используя при этом аргументацию рационалистического характера. Рисуя картину мироздания как стройного единства, проникнутого строгими закономерностями, которые может постичь человеческий разум, он в то же время разрушал гегелевскую теорию тождества бытия и мышления, доказывая, что мышление и бытие не только действительно тождественны, но и действительно различны. Он отвергал идею Гегеля о природе как инобытии идеи, ибо был уверен в суверенности, самобытии жизни как таковой. Как и Григорьеву, ему представлялось, что провозглашение идеи тождества бытия и мышления аналогично признанию права мысли вмешиваться в жизнь, ломать и ограничивать ее по своему произволу. Философия, считал он, не должна перестраивать жизнь и мир на свой манер или выворачивать его наизнанку.

Страхов считал, что люди, увлекаясь преобразовательными планами вселенского масштаба, не видят границ, полагающих предел их вмешательству в природу. Вообще любое такое вторжение должно быть оценено как зло, и если можно говорить о добре, сделанном человеком, то только в «отрицательном смысле» — когда добро есть предотвращенное зло. Строго говоря, человек своим воздействием или разрушает какую-то органическую целостность — будь то отдельный организм или популяция животных, — или не оказывает на нее никакого влияния. Организмы склонны к изменениям и подвержены внешним влияниям, но лишь в определенных пределах: слишком сильные ведут к уничтожению живого организма, а слабые им как бы «не замечаются», силы и способности его возобнов-

ляются, и он продолжает функционировать, подчиняясь внутренним своим законам.

По его мнению, эволюцию органического мира нужно мыслить не как результат преобразования, а как периодичность, как круговращение вещества при сохранении неизменяемой формы. Польза, добро для организма может состоять только в одном — в наилучшем осуществлении его типа; вред и зло есть все то, что останавливает или уничтожает типическое развитие. Достигнуть совершенства в своем роде, наибольшей выразительности и отчетливости своего «типа» — цель органического процесса; приблизиться к границе, за которой существование становится невозможным, — худшее, что можно для него представить. Страх постоянно напоминает, что организм — микрокосм и история в «свернутом» виде, ибо он содержит в себе не только свое настоящее, но и прошедшее и будущее. Развитие организма он определяет как «наследованный процесс, начало которого теряется в безмерной цепи поколений». Он представляет собой самостоятельный «процесс, сам себя поддерживающий» и связанный с общим циклом органической жизни на Земле. С человеком в мир входит то, чего в нем не было и не могло быть раньше, — сознание, указывающее на верховную творческую причину мира. Дух и материя — субстанции столь различные, что не могут быть сведены друг к другу или выведены одна из другой. Объединяющее их начало — в «высочайшем существе», признав бытие которого человеческий разум находит для себя удовлетворение, ибо от века стремится к «единству мирозерцания».

Критерием истинности у Страхова становится соответствие некоторым формальным и содержательным требованиям. Если речь идет о философской системе, то она должна удовлетворять требованиям полноты, всеобъемлемости, логической безукоризненности, строгости, связности посылок, доказательств и выводов, простоты изложения. Но главным является подведение всего разнообразия сущего под единое всеохватывающее понятие — пусть даже это понятие божества и будет затем объявлено сверхрациональным, недоступным для постижения самому разуму. «Ум не может успокоиться, пока не охватит всего», — считает Страхов. Повторяя вслед за Гегелем, что любая философия есть посвящение в «тайны ума», Страхов вместе с тем отстаивает право на многообразие воззрений, на уважение к своей и чужой мысли. По его убеждению, историю человеческих духовных исканий нельзя представить в виде лестницы, ведущей от знания неполного и неточного к знанию совершенному и непрерываемому; нужно питать какое-то презрение к человеческому уму, для того чтобы представить, что он заблуждался до нынешнего дня.

Как в истории человечества ценен каждый этап развития, каждый народ, так и в мире духовной культуры имеет смысл любая

мысль, завоевавшая право называться общезначимой, — пусть даже впоследствии она была отброшена и заменена другой, более отвечающей потребностям времени и чаяниям народов. Постичь эту истину или хотя бы приблизиться к ней в состоянии «органический взгляд», который восходит к народному мирозерцанию, предполагающему, в силу разнообразия национальных культур, множественность подходов и оценок, своеобразие мнений, восходящих, как к высшему авторитету, к реальности жизни. Делает его возможным та «народная сущность», с которой он связан, или «почва», а «под именем почвы, — разъясняет Страхов, — разумеются те коренные и своеобразные силы народа, в которых заключаются зародыши всех его органических проявлений». «Вместо того, чтобы судить народ по какой-нибудь нашей мерке, нужно стараться везде открыть его собственную мерку, ту единственную и нормальную мерку, которая определяется самою сущностью каждого народного явления. Это значит — нужно понять народ». При этом, по Страхову, «органический взгляд» по сути своей эстетичен, поскольку он не желает вмешиваться в действительность, а любит ее. Неудивительно поэтому, что ближе всех к пониманию смысла мироздания оказываются художники, писатели, поэты, поскольку «художник... признает для себя руководством нечто непонятное и таинственное, независимое от его идей и убеждений, превышающее его разум, его частные соображения, нечто абсолютное, не нуждающееся ни в каких оправданиях, не пользу, не наслаждение, не патриотизм, не общественное движение и т. п., а правду, благоговейное проникание в то, чем и как обнаруживает себя жизнь»¹.

В условиях господства политизированных теорий, «фанатического радикализма» и «фанатического староверства» Страхов, подобно Достоевскому, предчувствует опасность «оскудения идеала», огульного отрицания культуры, исторических традиций, идей свободы и человеческого достоинства. Для него духовная скудость неотделима от национальной трагедии, ибо чревата выходом из «подполья» химер разбушевавшейся фантазии «беспочвенного» сознания.

Страхов уверен, что противоборство «прогрессистского» и «ретроградного» направлений есть поверхностный слой культурно-исторического бытия нации. В ней есть и вечное, неумирающее начало — и с ним связаны и особенности исторического развития страны, и специфика «народного характера», и все жизненные проявления нации в целом. «Непроявленность» русского народного идеала, в котором стали бы очевидны особенности «русской души», свидетельствует о непонимании народом самого себя, о недостат-

¹ *Страхов Н. Н.* Критические статьи об И. С. Тургеневе и Л. Н. Толстом. Спб., 1885. С. 115.

ке самосознания. Анализируя литературные произведения своих современников, Страхов обнаруживает такой идеал в образе толстовского Платона Каратаева, в котором русский народ явил миру красоту простоты, добра и правды. Нужно понять этот идеал, открыть его в своем сердце, постигнуть, что восхождение к святости через справедливость и милосердие — «крестный путь» россиянина, избежать которого, не потеряв самого себя, он не в силах. «В этой глубокой народной жизни, — пишет он, — наша сила и наше спасение. Мы должны всячески стремиться примкнуть к ней и сердцем, и умом, привести ее себе к сознанию, проникнуться ею, ценить и беречь ее во всех ее проявлениях».

Страхов желал видеть Россию самостоятельной, самобытной страной, освободившейся от поверхностного подражания и развившей в себе способность к творчеству, потребность в образовании и искоренении невежества, уважение к правам личности, богатству ее духа и мысли. Однако чаще он с горечью констатировал, что российская история представляет мало залогов совершенствования и является скорее «однообразной полосой простого роста».

Отстаивая идеи теории культурно-исторических типов Данилевского в полемике с Вл. С. Соловьевым, Страхов старался разъяснить «мирный характер» этой концепции, «отличающийся духом славянской терпимости». Разделяя идеи Данилевского о множественности национальных культур, он подчеркивал общность нравственных и религиозных ценностей разных народов, отстаивающих в разных формах приоритет истины, добра и красоты. Страхов не принимал проповеди национального самодовольства, гегемонизма, превосходства одной, «избранной» нации, всегда сопровождая размышления на философско-исторические темы извлечением нравственных уроков из истории. Помимо того что мыслитель высказал собственные оригинальные идеи, он выступил как своеобразное связующее звено между Григорьевым и Данилевским, указывая последнему на работы Григорьева и стремясь сохранить традицию «почвеннической» ориентации.

2. Учение о культурно-исторических типах Н. Я. Данилевского

Николай Яковлевич Данилевский (1822—1885) родился в с. Оберец Орловской губернии. Окончив Царскосельский лицей и Петербургский университет, он стал магистром ботаники. С 1853 по 1869 г. он участвовал в научных экспедициях под руководством известного ученого К. Бэра, исследуя водные ресурсы России. При этом занимался философско-историческими и культурологическими изысканиями, результатом которых явился труд «Россия и Европа».

Взгляд на культурные и политические отношения славянского мира к германо-романскому», опубликованный в журнале «Заря» (1869—1871) и вышедший отдельным изданием в 1871 г. Переиздания книги, сопровождавшиеся новыми комментариями, свидетельствуют о нарастании консервативных настроений автора. Пик известности Данилевского пришелся на 80-е гг., когда теория культурно-исторических типов, сформулированная в «России и Европе», вызвала живой отклик в широких слоях читающей публики. Дискуссии продолжались и после его смерти, когда оппонентами его идейного преемника Н. Н. Страхова стали В. С. Соловьев, К. А. Тимирязев и др. Незадолго до смерти Данилевский, будучи директором Никитского ботанического сада в Крыму, начал писать книгу «Дарвинизм. Критическое исследование», которая осталась неоконченной.

Во взглядах Данилевского на бытие мира главную роль играют идеи гармонии, всеобщей согласованности и красоты мироздания. Вселенная находится в бесконечном изменении и превращении, но каждый раз итогом борющихся и взаимодействующих сил становится красота, в образе которой мир явлен человеку. Отсюда следует, что существует высшая целесообразность, которая обеспечивает космическую, природную и социальную упорядоченность, взаимосвязанность и эстетическую значимость действительности. Мир невыносим без «разумного руководства» со стороны идеального, сверхъестественного начала, ибо невозможно предположить, что все удивительное устройство и иерархическая упорядоченность космоса — результат хаотичных столкновений мириадом молекул. Отвергать разумность «творческой причины» мироздания — значит отстаивать идею абсурдности бытия, т. е. признать, что все происходящее — «нелепость, бессмысленность, случайность». Данилевского не интересует, каким образом представлять себе божество: «как сознательное или бессознательное, как личное или имманентное миру». Для него важно констатировать, что в природе проявляется действие сверхъестественной воли, которая обеспечивает стабильность основных законов бытия, неизменность органических и неорганических природных форм.

Он отвергает идеи Ч. Дарвина о существующей в природе эволюционной трансформации видов, о «реальной родословной связи» и общем происхождении органических форм, об их неопределенной, обусловленной внешними факторами изменчивости. Особое внимание он уделяет доказательству несостоятельности теории естественного отбора и борьбы за существование. Если последняя иногда и имеет место в природе, то как фактор стабилизации, а не изменения и тем более не совершенствования. Эта консервативная сила не позволяет конкретному типу или виду вырождаться, держит «отклонения от типа, колебания возле известной нормы».

Фактически Данилевский предвидит опасность переноса дарвиновской идеи всеобщей борьбы на социально-политическую сферу, где в этом случае будут узаконены общественная дисгармония и столкновение сословий. И в то же время сам Данилевский совершает тот же методологический ход: определенный биологизм свойствен и ему. Законы функционирования отдельного организма он переносит на народы, цивилизации, вселенную, и идея «скрытой гармонической предустроенности» организма занимает в его теоретических построениях то центральное место, которое у Дарвина принадлежит теории борьбы за существование.

В своих философско-исторических построениях Данилевский стремился преодолеть главное заблуждение предшествовавших теорий, проистекавшее, по его мнению, из принятой на веру идеи всеобщего движения человечества по пути прогресса. На нее опиралась теория о превосходстве одних народов и неразвитости других, как не соответствующих неким общепринятым понятиям об общественной жизни, власти, морали и т. п. По Данилевскому, как в природе, так и в истории царит пространственная и временная упорядоченность. Различные типы организации «не суть ступени развития в лестнице постепенного совершенствования существ (ступени, так сказать, иерархически подчиненные одна другой), а совершенно различные планы, в которых своеобразными путями достигается доступное для этих существ разнообразие и совершенство форм». Он предложил отказаться от деления истории на периоды и ввести понятие культурно-исторических типов как «самостоятельных, своеобразных планов религиозного, социального, бытового, промышленного, политического, научного, художественного, одним словом, исторического развития»¹. Иначе говоря, в историческом бытии выделяются обособленные замкнутые национально-государственные образования, с присущими им чертами в различных сферах человеческой жизнедеятельности. По Данилевскому, в истории существуют следующие культурно-исторические типы: египетский, китайский, ассирийско-вавилонско-финикийский, халдейский, или древнесемитический, индийский, иранский, еврейский, греческий, римский, новосемитический, или арабийский, романо-германский. Кроме того, в число крупнейших цивилизаций он включал мексиканскую и перуанскую культуры, разрушенные в результате внешнего вторжения раньше, чем они смогли окончательно сформироваться. По его мнению, целесообразно принять идею существования исторического движения только внутри каждого отдельно взятого замкнутого национального образования, и смысл этой эволюции заключается в сходном с органическим процессе зарождения, процветания

¹ Данилевский Н. Я. Россия и Европа. М., 1991. С. 84, 85.

и старения данной культуры. Историю он предлагал трактовать как циклический процесс чередования таких цивилизаций, а прогресс — как проявление «в разные времена и разными племенами, всех тех сторон, всех тех особенностей направления, которые лежат виртуально (в возможности, *in potentia*) в идее человечества»¹. Отвергая единообразие и однонаправленность истории, Данилевский отрицает существование одинаковых для разных времен и народов форм общественно-политического устройства и духовно-практического освоения мира. Культурно-исторические миры представляются ему несхожими между собой и несравнимыми с точки зрения превосходства одних над другими, другими словами, эквивалентными в ценностном отношении.

Данилевский по-своему сформулировал также основные законы исторического развития культур. Самобытный культурно-исторический тип составляет племя или семейство народов, ощущающих внутреннее родство и способных, по своим задаткам, к развитию. Каждый тип вырабатывает собственные и непередаваемые другим начала цивилизации и проходит в своем развитии ступени, аналогичные жизненному циклу организма, — «образовательный», государственный и «деятельный» периоды, за которыми следует падение и разложение на «этнографические элементы». Для наиболее полного выявления потенциальных возможностей народов, входящих в состав культурно-исторического типа, они должны обладать равными гражданскими правами и пользоваться относительной независимостью, т. е. составлять федерацию или политическую систему государств.

При этом Данилевский не проповедовал абсолютной недееспособности народов, свершивших свой предписанный свыше цикл развития. По его теории, они смогут вновь возвратиться к созидательному бытию, какое-то время ожидая, «пока новый формационный (образовательный) принцип опять не соединит их, в смеси с другими элементами, в новый исторический организм, не воззовет к самостоятельной исторической жизни в форме нового культурно-исторического типа». Также не являются абсолютно бесперспективными с точки зрения создания самобытной культуры и те племена и народы, которые по различным причинам пока еще представляют собой «этно-графический материал», не оформленный в государственно-историческом плане.

Данилевский обратил внимание на одну из важных проблем, находившуюся в XIX в. на периферии философского знания, — проблему национального фактора в истории. Подвергая критике прямолинейно-утопические теории аккультурации, перенесения

¹ Данилевский Н. Я. Россия и Европа. С. 116.

на все народы единой, «окончательной формы человеческой культуры», он пытался обосновать целесообразность самобытного бытия наций и народностей мира. Он выдвигал высокие требования к народу, вознамерившемуся влиять на становление других народов: «Передать цивилизацию какому-либо народу, — очевидно, значит заставить этот народ до того усвоить себе все культурные элементы (религиозные, бытовые, социальные, политические, научные и художественные), чтоб он совершенно проникнулся ими и мог продолжать действовать в духе передавшего их с некоторым, по крайней мере, успехом, так, чтобы хотя отчасти стать в уровень с передавшим, быть его соперником и вместе продолжателем его направления»¹.

Он высказывал мысль о том, что в истории имели место три рода взаимодействия между народами: «пересадка», «прививка» и «удобрение». Первые два предполагают насильственно-захватническую, агрессивную политику по отношению к народности, подвергающейся внешнему воздействию, подавление ростков ее собственной культуры и насаждение чуждых ей форм социальной, политической и духовной жизни, ни развить которые, ни соответствовать которым она не в состоянии. «Удобрение» — единственно плодотворная форма культурного взаимодействия, когда новый народ получает возможность развивать собственные задатки, будучи «наследником» существовавшей на этой территории великой культуры или получая дополнительные средства для своего культурного становления. Такая форма характерна для ряда культур, предшествовавших современной европейской цивилизации. Данилевский вместе с тем решительно выступал против «цивилизаторской миссии» сильных наций, ибо чаще всего это есть скрытая форма колонизаторской деятельности, связанной с подавлением тех ростков национальной самобытности, которые со временем могли бы развиться и дать начало целостным оригинальным культурам. Он считал, что насильственное воздействие имело в истории отрицательные последствия не только для покоренных народов, но и для завоевателей, причем даже в том случае, если последние пытались воспользоваться плодами более развитых культур.

Одним из замыслов Данилевского было разоблачение европоцентристских теорий, описывавших социокультурные реалии Европы как наивысший результат всей предшествующей истории, между тем как, по его мнению, это лишь один из возможных многочисленных вариантов социально-политического и духовного бытия. Впрочем, в определенной мере сам он еще находился под влиянием представления о поступательном ходе всемирной истории, считая романо-германскую культуру «двусосновой», в отличие от ранее

¹ Данилевский Н. Я. Россия и Европа. С. 95.

существовавших и ориентированных преимущественно на одну ценностную доминанту (для еврейского типа это была религиозная идея, для римского — юридическая, для греческого — эстетическая и т. д.). Европейский мир оставил далеко позади наивысшую точку своего расцвета, которая приходится на эпоху Возрождения, явив миру невиданное богатство художественного и интеллектуального творчества и одновременно преуспев в практически-прикладной сфере. Однако, по мнению Данилевского, история не предоставляет никакому народу возможностей безграничного развития, точно так же и опыт каждого из них значим лишь для определенного времени и локальной территории. Он не может быть распространен на другие национальные организмы без опасности подорвать основы их собственного существования. Именно поэтому он должен быть отвергнут народами, идущими на смену европейским. А такими более молодыми народами, по убеждению Данилевского, являются славяне, которые ни по историческим истокам, ни по нравственно-эстетическим и религиозным установкам не тождественны предшествующим нациям и обладают огромными потенциальными возможностями. Поэтому следующим культурно-историческим типом, идущим на смену европейскому, будет восточнославянский, «четырёхосновный» тип.

В трактовке природы и истории Данилевский совмещает натуралистически-позитивистский и религиозно-провиденциалистский подходы, что рождает множество противоречий в его теории. Сравнивая человеческое общество с организмом и распространяя на него закономерности функционирования биологической целостности, он одновременно трактует судьбу России как предопределяемую «свыше» Провидением, неразрывно связанную с православием как «бог вдохновенной» и единственно истинной религией.

В области гносеологии двойственная ориентация Данилевского — на науку и религию — также достаточно очевидна. Он выступает в качестве сторонника эмпиризма и вместе с тем уверен, что понимание природы невысказимо без метафизических и религиозных принципов. Истинное объяснение может быть только метафизическим, и «главный и единственно существенный результат изучения природы для нашего разума есть сознание идеального, то есть интеллектуального, характера причины, произведшей и устроившей органический, да и весь мир». История наук, по Данилевскому, представляет собой не столько постепенный процесс сложения знаний, добытых учеными разных стран и эпох, сколько чередование различных и почти не связанных между собой по стилю и методам способов познания мира — созерцательно-философствующего (Греция), схоластического (Византия), практически-прикладного (Европа). Различия в теоретических предпочтениях, способах изло-

жения полученных результатов, методах изучения восходят, по Данилевскому, к глубоким личностным факторам, обусловленным, в свою очередь, национальной принадлежностью. Полного, точного и тождественного для всех представления об окружающем мире не может существовать, ибо люди воспринимают мир по-разному. Ученые, как и художники, являются представителями определенного народа или нации, что проявляется и в особенностях выдвигаемых ими теорий, и в применяемых ими методах исследования, и в степени склонности к отвлеченному теоретизированию или эмпирическим исследованиям. Не будет преувеличением, считает Данилевский, говорить о «народах-математиках» и «народах-филологах». По Данилевскому, даже такой общепризнанно интернациональный феномен, как наука, несет на себе неоспоримый отпечаток национальной принадлежности. Формируясь, она проходит этапы эмпирического сбора материала, создания искусственных и естественных систем, формулирования законов. При этом обнаруживается, что разные народы участвуют в разработке наук на различных стадиях их развития, что выявляет специфическую склонность этих народов либо к эмпирии, либо к теоретизированию.

С идеей качественного различия народов связано отрицание возможности создания теоретического обществоведения как общей теории устройства гражданских и политических обществ, вынужденной ограничиться сравнительным исследованием и сопоставлением, поскольку нельзя предугадать не только подробности, но и характер цивилизации, которая находится в зачаточном или недостаточно развитом состоянии.

Данилевский гораздо более осторожно, чем славянофилы, рассуждал об исторической миссии России, вовсе не предполагая, что она может указать Западу некий «спасительный выход» из культурно-исторического тупика или предложить достойный подражания социально-политический идеал. Не взаимовлияние или одностороннее воздействие со стороны России — ядра формирующегося восточнославянского типа — виделось Данилевскому в перспективе, а возможно более полная изоляция ее от навязываемого Европой «служения чуждым интересам», основанная на стремлении не принадлежать «ни европейскому добру, ни европейскому злу». Обоснование необходимости обретения политической независимости народами, мысль о целесообразности более свободной — федеративной — связи между народами, входящими в состав Российской империи, осуждение культурно-политической аккумуляции — эти и другие идеи Данилевского не позволяют сделать однозначного вывода о нем как стороннике официальной политической доктрины или идеологе национализма. Оригинальный, не укладывающийся в рамки «официоза» круг философских и культурологиче-

ческих размышлений Данилевского превращает его в мыслителя противоречивого и своеобразного. Высказанные им философско-исторические идеи не только привлекли внимание современников, но и оказали глубокое влияние на становление последующих философских систем. Идеи О. Шпенглера и А. Тойнби — крупных европейских культурологов XX в. — носят на себе неоспоримый отпечаток философско-исторических интуиций Н. Я. Данилевского.

3. Теория «византизма» К. Н. Леонтьева

Константин Николаевич Леонтьев (1831—1891), как и его предшественники, противопоставлял абстрактному теоретизированию образно-ассоциативный, публицистический стиль мышления, ориентированный на непосредственное восприятие и переживание действительности. «Когда я пишу, — отмечал он, — то больше думаю о живой психологии человечества, чем о логике; больше забочусь о наглядном изложении, чем о последовательности и строгой связи моих мыслей»¹. Тем не менее его занимали проблемы философии истории и культуры, судеб различных наций и народностей в истории. Он воспринимал теорию Данилевского, но только как исходную точку своих размышлений, внося в нее существенные изменения, свидетельствовавшие о нарастании в его мировоззрении пессимистических и эсхатологических настроений.

К. Н. Леонтьев родился в селе Кудинове Калужской губернии. Сразу после окончания медицинского факультета Московского университета он был направлен лекарем в действующую армию (1854—1856). С 1860 по 1863 г. он живет в Петербурге, однако первые пробы пера в литературной критике сменяются желанием поехать в Черногорию и Герцеговину «на театр войны» в роли корреспондента газеты «День». В начале 1863 г. Леонтьев назначается секретарем русского консульства на о. Крит. В течение десятилетия он занят на дипломатической работе в Адрианополе, Янине, Тульче, Салониках. В это время формируются его консервативные политические ориентации. В 1871 г. он тяжело заболел и, как ему представилось, был спасен только благодаря данному на смертном одре обету постричься в монахи. Он пережил глубокий духовный кризис, заставивший его отказаться от дальнейшей карьеры. С этого времени он подолгу живет на Афоне, в Оптиной пустыни и в Николо-Угрешском монастыре. Однако исполнение обета он откладывает почти на 20 лет, ибо его не оставляет мысль, что он был оставлен волей Бога для жизни, чтобы выполнить свою земную задачу литературно-философского свойства. В 1872—1873 гг. он пишет статью «Визан-

¹ Леонтьев К. Н. Собр. соч.: В 9 т. М., 1912—1913. Т. 6. С. 306.

тизм и славянство», спеша высказать «открывшуюся» ему истину приближающегося конца истории и возможной его отсрочки Россией, носителем идеи «византизма». В последующие годы он развивает эту тему, находя новые аргументы для подтверждения своей философско-исторической концепции. Умер Леонтьев в Сергиевом Посаде, незадолго до смерти приняв постриг.

Миросозерцание Леонтьева сложилось под большим влиянием обстоятельств его личной жизни. Многим его современникам это представлялось достаточным основанием, чтобы утверждать наличие в его философии двух альтернативных тенденций — эстетически-эпикурейской, соответствовавшей первому периоду его жизни, и религиозно-аскетической, характеризующей этап религиозного обращения. Факт их взаимопроникновения при подобной интерпретации оставался необъяснимым либо незамеченным. Между тем в философии Леонтьева мотивы христианской ортодоксии и эстетизма сосуществуют, и он не раз обращается к обоснованию совмещения позитивистски-органицистского, религиозно-провиденциалистского и эстетического истолкования мироздания.

Леонтьев онтологизирует понятие прекрасного, интерпретируя его как точку соприкосновения материального и божественного начал мира, как космогонический принцип организации социальной и природной реальности. Закон существования красоты — «разнообразии в единстве» — отождествляется с законом жизни. В качестве творящего и деятельного центра мироздания в философии Леонтьева выступает Бог. Он является силой, порождающей всевозможные формы органического, неорганического, социального мира, наделяющей их способностью к дальнейшему саморазвитию в соответствии с органическим «триединым законом развития». Миропорядок, характеризующийся состоянием устойчивого равновесия, обеспечивается, согласно концепции Леонтьева, существованием замкнутых изолированных форм, объединяемых лишь принадлежностью к сотворившему их идеальному началу. Чем большее разнообразие самобытных форм существует в природе, тем больше жизненности, красоты и силы содержит мир в целом.

В истории сохранение и культивирование замкнутых индивидуализированных национальных образований интерпретируется им как противостояние смерти и небытию. Провозглашая достижение самобытности главной целью национального и государственного существования, Леонтьев считает, что идеал «видимого разнообразия и ощущаемой интенсивности жизни» — единственный критерий в оценке социокультурных явлений.

Понятие развития, по его мнению, приложимо лишь к каждой отдельно взятой форме, и наивысшая его степень состоит в дости-

жении наибольшей выразительности и отличия ее от других форм. Ошибочно полагать, что прогрессировать может человечество в целом, эволюционируют лишь народы, сменяя друг друга в своем расцвете и упадке. Содержание процесса становления он мыслит в духе органицизма, как постепенное развертывание заложенных начал, *«постепенное восхождение от простейшего к сложнейшему, постепенная индивидуализация, обособление, с одной стороны, от окружающего мира, а с другой — от сходных и родственных организмов»*, *«постепенное осложнение элементов составных, увеличение богатства внутреннего и в то же время постепенное укрепление единства»*¹. По достижении высшей точки развития как высшей степени сложности и индивидуализации, единства и силы процесс исчерпывает возможности восходящего развития и превращается в нисходящий. Упадок представляет собой как бы движение вспять, к уровню первоначальной простоты, однообразия и сходства с окружающим.

«Триединый закон развития» предполагает, что организм, процесс или явление в своей эволюции проходят стадии: «1) первоначальной простоты, 2) цветущего объединения и сложности, 3) вторичного смесительного упрощения»². Этот закон дает возможность анализировать внешние приметы таинственного процесса становления или упадка разнообразных форм и выделять признаки, характерные для каждой из стадий, определяя, каковы жизнеспособность организма или состояние какого-то процесса.

Леонтьев выступал против просветительских и рационалистических представлений о картине мироздания как соответствующей категориям, теоретическим конструкциям, познавательным возможностям и моральным заключениям человеческого разума. Узнавание прекрасного, по его мнению, не предполагает проникновения в глубины мира, поскольку оно открыто эмоциональному, образно-эстетическому его постижению. Истина явлена человеку в образе красоты, по природе своей являющейся «многоликой» и «многоцветной». Леонтьев считал себя сторонником «метода действительной жизни» — социальной науки, совмещающей опыт, умозрение и мистику. Выдвигая запрет на привнесение в социологию каких бы то ни было аксиологических и телеологических суждений и идеалов, он обвиняет в несостоятельности любые теории, в которых доказывается возможность переустройства человеческой жизни на более справедливых или разумных началах: «Не имеют правдоподобия ни психологически, ни исторически, ни социально, ни органически, ни космически — всеобщая равномерная правда, всеобщее равенство, всеобщая любовь, всеобщая справедливость, всеобщее

¹ Леонтьев К. Н. Восток, Россия и славянство. М., 1996. С. 125—126.

² Там же. С. 129.

благоденствие. Эти всеобщие блага не имеют даже и нравственного, морального правдоподобия»¹.

Леонтьев трактует историю как процесс, ограниченный во времени и ненаправленный. Ей приписывается характер более или менее упорядоченного волнообразного процесса возникновения и гибели поочередно сменяющихся друг друга культурных миров на фоне мелких и дробных единиц национальных культур, существование которых в конечном счете зависит от сохранения неизменно-го «космического ритма», задаваемого круговращением культурно-исторических типов. Каждый из них является воплощением божественной идеи и обладает определенным набором свойств, постепенно обнаруживающихся по мере свершения им своего фатального жизненного цикла. История представляет собой продолжающийся процесс именно в силу сосуществования и чередования локальных национальных культур, символизирующих действие закона «разнообразия в единстве». Нарушение принципа разнообразия чревато концом истории.

Движение культурно-исторического типа от стадии «первоначальной простоты» к стадии «цветущего объединения и сложности» означает формирование национальных традиций, складывание социальной структуры, возрастание «дисциплинирующего воздействия» религии и государственности, обособление от других культур, появление ярких индивидуальностей и т. п. Признаки, сопровождающие процесс «вторичного упрощения», — «большее однообразие областей», смешение сословий, «подвижность и шаткость властей», принижение религии, сходство воспитания. За смешением, демократизацией и упрощением следует «смерть своеобразной культуры в высших слоях или гибель государства и, наконец, переживающая свою государственность вторичная простота национальных и религиозных остатков».

Быстрое развитие капитализма в Европе, завершавшее в XIX в. ломку феодальных социальных структур и политических институтов, национальные движения, секуляризация и демократизация общественной жизни воспринимаются Леонтьевым как процессы смешения и ассимиляции, ведущие к всемирному единообразию. На этой основе складываются его эсхатологические предсказания о приближающемся конце истории. Все народы, по его мнению, оказались втянутыми в последний, предсмертный этап исторического бытия, откуда нет возврата к возрождению и к созданию самобытной культуры. «Все цивилизованное человечество теперь несметной толпой стремится в какую-то темную бездну будущего... бездну неизмеримую еще, но близость которой уже на всех мало-помалу

¹ Леонтьев К. Н. Собр. соч. Т. 6. С. 68.

начинает наводить отчаяние и ужас!». Вместе с тем Леонтьев не останавливается на столь мрачных и бесперспективных идеях. Дать возможность хотя бы временно противостоять окончательному всесмешению человечества может, по его мнению, лишь новый самобытный культурно-исторический тип, «с новой сословностью и с обновленной теократией», утвердить который в состоянии только Россия, призванная стать «во главе совершенно антиевропейского движения, долженствующего ознаменовать новый период своеобразного творчества в истории человечества».

Россия и Европа олицетворяют для Леонтьева альтернативы грядущих исторических судеб человечества. Основы бытия Европы окончательно подорваны, она не имеет никаких исторических перспектив, поэтому задачей России должно стать стремление оторваться от губительного потока европейского исторического движения и, обратившись к константам своего национального бытия, выиграть время, дожидаясь крушения Европы и затем встать во главе «нововосточного» движения умов.

В дальнейшей судьбе России, как и на первоначальном этапе ее развития, решающую роль призван сыграть «византизм» — те начала государственности и религии, которые были восприняты Россией у Византии в эпоху князя Владимира, христианизировавшего Русь. Леонтьев интерпретирует русскую историю с точки зрения «формирующего» воздействия государственной власти и церкви. Создание восточнославянского типа, согласно Леонтьеву, должно начаться с реализации ряда акций консервативного характера, долженствующих обеспечить «православие и его усиление», самодержавие и его незыблемость, «сообразный с настоятельными требованиями жизни» сословный строй, «сохранение в быте нашем, по мере сил и возможности, как можно больше русского; а если посчастливится, то и создание новых форм быта; независимость в области мышления и художественного творчества». Со временем Леонтьев все более осознает несбыточность своей мечты о создании нового культурно-исторического типа. Полемизируя со славянофильством, он начинает опасаться сближения России со славянством, призывает обратить взор на Восток, где живут племена, не затронутые европейским влиянием, выступает противником русификации народностей, населяющих территорию России, приветствует, наконец, появление всевозможных мистических сект. Все это, по его мнению, могло бы быть новыми проявлениями «разнообразия», необходимого для сохранения стабильности государственной целостности, «компенсацией» отсутствия в России сословного расслоения. Леонтьев замечает в общественной жизни России все больше признаков, свидетельствующих о вовлеченности ее в процесс «вторичного смесительного упрощения»: падение крепостного права, конститу-

ционные «мечтания», утрата значения традиционной религии, повышение статуса буржуа-предпринимателей и рационалистически мыслящей интеллигенции и т. п. Его начинают одолевать мысли о том, не станет ли Россия страной «апокалиптического антихриста», способной многократно ускорить всеобщее падение в бездну исторического небытия, откуда нет исхода в мир своеобразия и красоты.

Неприятие «измельчавшей», «филистерской» цивилизации, выступающей в виде «самодержавной толпы сплоченной посредственности», сближало Леонтьева с А. И. Герценом, однако последний вовсе не полагал, что определяющей и не столь уж отдаленной перспективой существования человечества является разрешение «в одно безразличное и неподвижное бытие». Пессимизм и эсхатологизм Леонтьева, его идеи о близких катастрофах и глобальных потрясениях представлялись его современникам проявлениями разыгравшейся фантазии «одинокого мыслителя». Самому же Леонтьеву непонимание читающей публики казалось еще одним пугающим подтверждением скрытного, тайного хода истории, не желающей обнаружить своих истин раньше времени и обрекающей на забвение тех, кто близок к пониманию ее трагического смысла.

По Леонтьеву, трагедия современной истории неизбежна, ибо predetermined «высшей телеологией», стремящейся достигнуть «космополитического всепретворения», дезорганизовать и разложить нации и государства, малые и большие культуры: «Победы и поражения, вооруженные восстания народов и если не всегда «благодетельные», то несомненно благонамеренные реформы многих монархов, освобождение и покорение наций, одним словом, самые противоположные исторические обстоятельства и события приводят всех к одному результату — к демократизации внутри и к ассимиляции вовне»¹. Даже идея национализма, призванная разделять народы, в XIX столетии подверглась перерождению и превратилась в начало, посредством которого ускоряются процессы всемирного смешения. «Всесветная революция» выступает в облики революции национальной. Придя к подобному выводу, Леонтьев провозглашает свою непричастность к националистически настроенным идеологам своего времени. Не скрывая своих консервативных пристрастий, он тем не менее предрекает крах монархическим режимам, традиционным религиям, идеям панславизма, обособленным и своеобразным культурам. «Весьма возможно, — писал он в письме к А. Александрову, — что и не будет их более, а что человечество после целого периода кровопролитий и борьбы примет (вопреки желаниям Данилевского и моим) известный всем нам общеевропейский утилитарный характер и, дойдя на этом пути непременно до абсурда, погибнет, — т. е. или

¹ Леонтьев К. Н. Собр. соч. Т. 6. С. 167—168.

начнет постепенно вымирать, или, посредством прогрессивного физико-химического баловства своего, произведет какую-нибудь ужасную и неожиданную всеземную катастрофу».

Идеи Леонтьева оказали несомненное влияние на формирование последующих философских систем в России. Первым, кто заявил о совпадении своих воззрений с его эстетическим подходом к истории, был В. В. Розанов. В. С. Соловьев, посвятивший сотни страниц опровержению упрощенно-националистических трактовок теории культурно-исторических типов, к идеям Леонтьева относился серьезно, и, быть может, его собственные апокалиптические пророчества последних лет жизни были связаны именно с пониманием эсхатологических опасений теоретика «византизма». Неоднократно обращался к проблематике, волновавшей Леонтьева, Н. А. Бердяев, особенно подчеркивая приоритет русских мыслителей в постановке проблемы кризиса современной цивилизации. По его мнению, Данилевский и Леонтьев предвосхитили основные положения «Заката Европы» О. Шпенглера. От отрицаний Шпенглера, писал С. Л. Франк, «веет... родными нам мыслями Киреевского, Достоевского, К. Леонтьева». В. В. Зеньковский наделял Леонтьева чертами предсказателя мрачного будущего России. «Можно сказать с уверенностью, что интерес к Леонтьеву будет лишь возрастать... В свете трагических судеб России взгляды Леонтьева, его отдельные суждения приобретают особенную значительность по своей глубине и пронизательности. Только теперь становится бесспорным, насколько хорошо разбирался во многих проблемах ясный и независимый ум Леонтьева»¹.

Глава IX

ФИЛОСОФИЯ НАРОДНИЧЕСТВА

Поскольку народничество представляет собой в первую очередь общественное движение, то возникают вопросы, есть ли у него свои философы, насколько правомерны понятия «народническая философия», «философия народничества» и т. д. Ответы на них возможны лишь на основе анализа особенностей народничества, как такового.

1. Основные черты и особенности мировоззрения народничества

Народничество как общественно-политическое движение. Принадлежность к народничеству как к общественно-политическому движению и течению общественной мысли была и до сих пор оста-

¹ Зеньковский В. В. Русские мыслители и Европа. М., 1997. С. 75.

ется проблемой. Многие из тех, кого в современной литературе причисляют к народникам, не считались таковыми во времена расцвета народничества, и, наоборот, некоторых из тех, кого называли народниками, в новейшей литературе к ним не относят. Учитывая исторически возникшую неоднозначность понятия «народничество», реальное содержание этого движения следует выводить не из самоназваний тех или иных деятелей, кружков или группировок, а из степени общности и различия идейных принципов его участников. Народничество представляло собой некую целостность, отличающуюся от рядоположенных течений — славянофильства, почвенничества и толстовства, с одной стороны, дворянского и буржуазного либерализма и демократии постпросветительского, ненароднического типа — с другой. При всех различиях между революционными и легальными, консервативными и либеральными народниками они выступали как одно особое общественное движение, выражавшее интересы крестьянства в период, когда русское общество пореформенного периода, встав на путь капиталистического развития (пройдя по этому пути лишь небольшой отрезок и скорее почувствовав, чем осознав многие его противоречия и опасности, не усвоив его каких-либо положительных результатов), попыталось в лице идеологов народных масс, в первую очередь крестьянства, либо совершенно свернуть с него, пойти по «самобытному», «общинно-артельному» пути, либо по крайней мере найти такие самобытные общественные формы, которые сгладили бы трудности и противоречия перехода от одного общественного строя к другому.

Важно отличать народничество от течений мысли, которые тоже обращались к теме народа, характеризовались своего рода «народолюбием» и даже выражали в той или иной степени интересы народных масс.

Качественно новый элемент в российском «народоведении» и атмосфере «народолюбия» появился в связи с эволюцией идеологии и мировоззрения русского демократического просветительства к середине XIX в. (А. И. Герцен после 1848 г., Н. А. Добролюбов, Н. Г. Чернышевский и их единомышленники). В нем возник и развивался пласт социалистических идей, причем последние в условиях крестьянской страны приняли у ряда мыслителей *преднародническую* форму. Первым из них стал Герцен, который с конца 40-х гг., не без влияния славянофильства, доказывал, что «русский социализм» идет «от земли», от крестьянской общины и рабочей артели, что своим бытом русский человек ближе всех европейским народам подходит к социалистическому строю. Герцен явился первым непосредственным *предтечей* российского народничества. В 40—60-х гг. преднароднические мотивы обозначились также в мировоззрении М. А. Бакунина (в частности, он считал, что массе русского народа,

«не зараженного заморской порчей», свойствен демократический инстинкт, который станет залогом будущего России). Из круга Чернышевского к народническому мировоззрению эволюционировали также члены кружка «Земля и воля» 60-х гг. — братья Н. А. Серно-Соловьевич (1834—1866) и А. А. Серно-Соловьевич (1838—1869), А. А. Слепцов (1836—1906) и др. Преднароднический характер носила идеология кружка Н. А. Ишутина (1840—1879), действовавшего в 1863—1866 гг. Ряд видных деятелей народничества вышли из среды православной церкви — бывшие профессора Казанской духовной академии Г. З. Елисеев (1821—1891) и А. П. Шапов (1831—1876); из писателей 40—50-х гг. к народничеству присоединились Н. А. Некрасов и М. Е. Салтыков-Щедрин.

Однако не все демократы-просветители, даже близкие мировоззренчески к Чернышевскому, эволюционировали в направлении народнического мировоззрения. Собственно народнический элемент почти полностью отсутствовал в мировоззрении Н. А. Добролюбова. Не стал народником другой соратник Чернышевского, М. А. Антонович. За рамки мировоззрения просветительского типа целиком не вышли взгляды также Д. И. Писарева и Н. В. Шелгунова (1824—1891), хотя последний и разделял некоторые народнические идеи.

Если следовать хронологическому принципу, то конец предыстории и начало собственно истории народничества следует датировать первыми работами М. А. Бакунина, написанными в духе анархизма, — «Международное тайное общество освобождения человечества» (1864), «Революционный катехизис» (1866), «Федерализм, социализм и антитеологизм» (1867), «Программа общества международной революции» (1867) и работой П. Л. Лаврова «Исторические письма» (1866—1868). Первой собственно народнической революционной организацией стало «Большое общество пропаганды» («чайковцы»), возникшее в 1869 г. среди петербургских студентов, возмущенных иезуитскими методами и авантюризмом С. Г. Нечаева (1847—1882), который пытался создать заговорщическую организацию «Народная расправа».

В дальнейшем история народничества отмечается рядом важных событий. В 1874 г. «чайковцы» организовали «хождение в народ», во время которого одни народники ограничивались пропагандой знаний (следуя рекомендациям Лаврова), другие пытались подготовить и поднять крестьян на восстание (в духе призывов Бакунина). «Хождение в народ» окончилось полной неудачей.

В 1876 г. создается новая революционно-народническая организация «Земля и воля». В 1879 г. она раскололась на «Народную волю», в которую вошли сторонники террористической борьбы с самодержавием (А. И. Желябов, А. Д. Михайлов, Н. А. Морозов и др.), и «Черный передел», объединивший сторонников Бакунина

(Г. В. Плеханов, О. В. Аптекман, В. И. Засулич, П. Б. Аксельрод, Л. Г. Дейч и др.). После убийства народовольцами Александра II 1 марта 1881 г. «Народная воля» была фактически разгромлена.

В 80—90-х гг. существовало несколько революционно-народнических организаций, стремившихся продолжать дело первых народовольцев. Наиболее известной из них стала возникшая в 1886 г. «Террористическая фракция партии «Народная воля», одним из активнейших деятелей которой был старший брат В. И. Ленина А. И. Ульянов (1866—1887). За подготовку покушения на Александра III он и его четыре товарища были повешены. Из действовавших в 90-х гг. осколков старого народовольчества и некоторых новых групп («группа старых народовольцев», «группа молодых народовольцев» и др.) в начале XX в. возникла партия социалистов-революционеров (эсеры). По иному пути эволюционировала организация «Черный передел»: ее главные активисты во главе с Г. В. Плехановым создали в 1883 г. первую русскую социал-демократическую организацию — группу «Освобождение труда».

Чисто внешне история народнического движения в России прежде всего олицетворяется деятельностью революционных народников, громкими событиями вроде массового «хождения в народ», террористическими актами, судебными процессами над их участниками. Но в истории народнического движения, являвшейся также важной составляющей интеллектуальной жизни России последней трети XIX в., большую роль сыграли идеологи легального народничества, которые, в сущности, и представляли народничество в его наиболее чистом виде.

На самом правом, консервативном его фланге с середины 70-х гг. стояли два публициста еженедельника «Неделя» — П. П. Червинский (р. 1849) и И. И. Каблиц (псевдоним Юзов) (1848—1893). Перу последнего принадлежит труд «Основы народничества» (1882), в котором предпринята попытка изложения народнической доктрины во всех ее составных частях. Именно у консервативных народников понятие «народ», под которым они понимали прежде всего крестьянство, стало основным, системообразующим. В их представлении народ — это коллективная единица, воплощающая в себе наиболее высокий для данного времени уровень справедливости и человечности; народ вырабатывает и охраняет социальные и нравственные идеалы; его коллективная мысль способна безошибочно определить нормальный общественный уклад; народник призван возвести в принцип идеалы и стремления самого народа, а не навязывать ему пусть прекрасный, но абстрактный общественный идеал, не укорененный в русской национально-самобытной, общинно-артельной жизни.

Легальные народники левого фланга и центра концентрировались главным образом вокруг двух журналов: «Отечественные

записки» (1868—1884), издателями которого были поочередно Н. А. Некрасов, М. Е. Салтыков-Щедрин и Г. З. Елисеев, и «Русское богатство» (1876—1918), фактическим редактором которого с 1879 г. был Н. Н. Златовратский, с 1882 г. — Л. Е. Оболенский, с 1892 г. — Н. К. Михайловский и В. Г. Короленко. Ведущим публицистом и главным теоретиком и в том и в другом журнале был Н. К. Михайловский. В число сотрудников, внесших существенный вклад в разработку их теоретических принципов, входили С. Н. Кривенко, С. Н. Южак, В. П. Воронцов, В. В. Лесевич, Г. И. Успенский, А. П. Шапов и др.

Публицисты и теоретики «Отечественных записок» и «Русского богатства» не склонны были идеализировать народ в такой степени, в какой это делали консервативные, правые народники, понимали его отсталость и возлагали на интеллигенцию задачу формулирования общественных идеалов с учетом не только самобытных народных устремлений, но и опыта западноевропейской мысли. В отличие от старых народников-землеольцев и правых, консервативных народников, бескомпромиссно враждебных буржуазной идеологии вообще, либерализму в особенности, они не относили либералов к заведомо враждебному лагерю, признавая частичное совпадение своей программы с их требованиями. Поэтому сторонников Михайловского их критики из круга Каблицы стали называть народниками-западниками, или народниками-либералами, откуда и пошло затем название «либеральные народники».

Черты общности и различия присущи не только общественно-политическим, но и философским взглядам народников.

Роль философии в народнических теориях. Нет прямой связи между практической деятельностью народников, их общественно-политическими идеалами и какой-либо одной системой философских идей. В этом смысле, строго говоря, не существовало единой «философии народничества». Однако несомненно, что программные установки, общественно-политические концепции, которыми руководствовались ведущие идеологи различных течений и группировок в народничестве, в конечном счете покоились на нескольких во многом сходных в познавательном смысле, а еще больше по своим ценностным ориентациям философских концепциях.

Если использовать популярные в настоящее время термины «политическая философия», «социальная философия», а также традиционный термин «философия истории», то в народничестве можно выделить ряд крупных деятелей, взгляды которых вполне отвечают этим понятиям. Теоретики и публицисты: М. А. Бакунин, П. Л. Лавров, П. Н. Ткачев, П. А. Кропоткин, Л. И. Мечников, А. П. Шапов, Г. З. Елисеев, Н. К. Михайловский, С. Н. Южак, С. Н. Кривенко, В. В. Берви-Флеровский, В. П. Воронцов, Н. Ф. Даниельсон, П. П. Червинский, И. И. Каблиц (Юзов), а также писа-

тели Н. А. Некрасов, М. Е. Салтыков-Щедрин, Г. И. Успенский, Н. Н. Златовратский, В. Г. Короленко. Среди народников-практиков, участников землевольческого и народовольческого движения было немало деятелей, интересовавшихся философскими проблемами и даже выступавшими с публикациями на философские темы: С. М. Степняк-Кравчинский, Д. А. Клеменц, О. В. Аптекман, А. Д. Михайлов, Н. И. Кибальчич, А. И. Ульянов, молодой Г. В. Плеханов и др. И наконец, среди народников можно выделить немногочисленную группу философов, в трудах которых разрабатывалась традиционная специально-философская, онтологическая, натурфилософская и гносеологическая проблематика. Наряду с М. А. Бакуниным, П. Л. Лавровым и В. В. Берви-Флеровским в эту группу входят В. В. Лесевич и Л. Е. Оболенский.

Идеи народнической философии исторически и логически связаны в первую очередь с философией русских материалистов 40—60-х гг. XIX в. Однако в народничестве философия уже не играет той доминирующей роли, какую она играла в мировоззрении последних. Как революционные, так и легальные народники считали себя «партией действия». Такая «практическая» установка естественно побуждала их в гораздо большей степени, чем их предшественников-просветителей, опираться на науки общественные, и прежде всего на политическую экономию и социологию, а не на естественные науки и философию. Народники отнюдь не преувеличивали значения науки, они не были сциентистами, а исходили из примата ценностного, должного. Но если их предшественники Герцен, Чернышевский и другие стремились обосновать единство науки и морали, то народники стали противопоставлять этику науке, считая последнюю лишь средством. Предмет знания рассматривался ими под углом зрения не только категорий истинного и ложного, но и этических категорий добра и зла, полезного и вредного, приятного и неприятного. Стремление народников возвысить ценностное над познавательным нашло свое концентрированное выражение в учении о субъективном методе. При всех индивидуальных различиях в трактовке субъективного метода для народников характерно требование рассматривать те или иные явления действительности не только с объективной точки зрения истинности и ложности, но и с точки зрения нравственных идеалов субъекта как желательные или нежелательные. В проходивших в народнической среде спорах о соотношении объективного и субъективного методов высказывалась критика в адрес сторонников «субъективизма». Но фактически при этом спор шел не об отказе от того или иного метода, а о границах, пределах, объеме и сфере его применения. В целом для народников характерен примат этико-субъективного метода над объективным.

Народническая философия антиметафизична, т. е. противостоит типу классической метафизики XVII в. и его разновидностям, появившимся в XIX в., в том числе гегелевской философии. Воинствующая антиметафизичность приводила некоторых теоретиков народничества, например П. Н. Ткачева, к отождествлению понятий «метафизика» и «философия» и соответственно к философскому нигилизму, хотя фактически при этом отрицалась только идеалистическая философия, а не философия вообще.

Народническая философия в целом представляет собой реакцию не только на идеалистическую метафизику, но и на философский материализм, она стремилась подняться над ними, как бы синтезировав все положительное, что усматривалось у той и другой системы. Из идеалистических систем в наибольшей степени на народническую философию повлияла критическая философия Канта и неокантианские концепции. Главным же теоретическим источником народнической философии стал позитивизм в широком смысле этого слова.

Было бы неверным, однако, считать народническую философию разновидностью позитивизма. Народническая философия — это разновидность идеал-реалистической философии и по этой причине может быть отнесена к философскому синкретизму, сочетавшему разнородные, противоречащие друг другу идеи.

Преемственная связь народнической философии с просветительской особенно заметно выразилась в антропоцентрическом характере той и другой. Народники, как правило, отвергали философию в качестве науки о сущности мира, о началах и природе бытия. Философия, по их представлениям, охватывает не все бытие, а лишь «реальность», непосредственно окружающий человека мир явлений. Их не только не смущали возможные обвинения в агностицизме и феноменализме, наоборот, они демонстративно подчеркивали свое нежелание «объять необъятное», «познать непознаваемое». Их занимала только та часть сущего, которая была доступна мысли, а главное — деятельности человека.

2. Философия революционного анархизма

М. А. Бакунина

Ранний период жизни и деятельности Михаила Александровича Бакунина (1814—1876) связан с кружком Н. В. Станкевича. В 1840 г. Бакунин уезжает за границу, сначала в Германию, где некоторое время учится в Берлинском университете. Но вскоре он обращается к общественно-политической деятельности, устанавливает дружеские контакты с представителями ряда социально-политических и революционных движений (П. Ж. Прудон, К. Маркс

и др.). За неподчинение требованию возвратиться на родину российский сенат заочно приговорил его в 1844 г. к лишению прав и ссылке в Сибирь. Во время революции 1848—1849 гг. Бакунин стал одним из ее активнейших участников, за что дважды приговаривался (саксонским и австрийским судом) к смертной казни. В 1851 г. он был выдан российскому правительству и после длительного заключения в Петропавловской крепости сослан в Сибирь. В 1861 г. бежал из ссылки и вновь включился в революционное движение. В 1864 г. вступил в Международное товарищество рабочих (I Интернационал), объединявшее самые различные направления рабочего движения в Западной Европе (марксисты, лассальянцы, тред-юнионисты и др.).

К этому времени у Бакунина сложилась сравнительно целостная концепция революционного анархизма. В 1868 г. на базе анархистской программы он создал тайную организацию «Альянс социалистической демократии» и попытался направить в русло анархизма работу Интернационала. В 1872 г. усилиями марксистов Бакунин был исключен из Международного товарищества рабочих.

Будучи одним из активнейших деятелей и лидеров западноевропейского рабочего движения, Бакунин не забывал и о своей родине, стремясь вызвать революционное движение также и в России и включить его в общеевропейское русло. В конце 60-х гг. он активизировал свои связи с революционными элементами в России, выпускал прокламации к русской молодежи. Некоторое время, введенный в заблуждение С. Г. Нечаевым, он ориентировался на фактически не существующую нечаевскую организацию. В 1873 г. вышла его ставшая знаменитой книга «Государственность и анархия» с так называемым «Прибавлением А», представлявшим собой адаптированную к российским условиям анархистскую программу «всенародного бунта». Она оказала большое влияние на развитие народнического движения в России, особенно на программные установки «Земли и воли» 70-х гг. Бакунин стал идеологом одного из трех основных направлений революционного народничества.

Умер Бакунин в Берне, где и похоронен.

До конца своей жизни Бакунин не считал себя ни ученым, ни философом, ни писателем. В 40-х гг. он пошел даже на разрыв не только с философией, которой столь горячо интересовался в молодости, но и со всякой теорией, надеясь на разрешение социально-политических проблем путем чисто практического революционного действия. «Переболев» в 40—50-х гг. своеобразным «теоретическим» и «философским» нигилизмом, в 60-х гг. Бакунин вновь стал проявлять интерес к теории вообще, к философской теории в частности, что особенно проявилось в его трудах «Федерализм, социализм и антитеологизм» (1867) и «Философские рассуждения о божественном призраке, о действительном мире и о человеке» (1870—1871).

Философская концепция Бакунина анархистско-народнического периода сформировалась на солидном фундаменте философских знаний периода его молодости, когда он интенсивно интересовался философией, особенно взглядами Гегеля. Прежний философский идеализм он переосмыслил в духе материализма и материалистически толкуемого позитивизма, сохранив некоторый вкус к диалектическому мышлению и пополнив свои знания изучением модных позитивистских и идеалистических систем (О. Конта, А. Шопенгауэра и др.).

Во всех программных документах, принадлежащих перу Бакунина, их теоретическая часть неизменно включала те или иные философские принципы. Будущую революцию он мыслил не только как радикальную и всемирную, политическую, экономическую и социальную, но также как «философскую революцию».

Социальная и политическая философия. Бакунин — по преимуществу социальный и политический мыслитель. Узловой пункт его версии анархизма — концепция возникновения государства, полного его разрушения (включая и всю буржуазную цивилизацию) и установления безгосударственного общественного самоуправления, основанного на вольной федерации составляющих его общин снизу вверх. Государство, считал Бакунин, — зло, но зло исторически необходимое; общество и государство не тождественны, государство — лишь временная историческая форма общества. Бакунин не против всяких государственных форм вообще, а только против строго централизованного, авторитарного, чиновничье-бюрократического государства, освященного церковью, выступающего, по его мнению, орудием авторитарно-деспотического управления сверху. Социальный идеал будущего толкуется им как общество, обеспечивающее каждому индивиду равные с другими возможности для развития своих способностей и основанное на коллективной собственности и кооперативном производстве. Бакунин стремился воплотить принцип: «Свобода без социализма — это привилегия и несправедливость; социализм без свободы — это рабство и животное состояние».

Специфические народнические мотивы в социально-политических взглядах Бакунина наметились еще в 40-е гг., когда он стал апеллировать не к человечеству вообще и не к какому-то одному классу, а к народу, большинству широких масс бедных и угнетенных, когда стал проявлять повышенный интерес к социальной проблематике и т. д. В 60-е гг. народничество Бакунина базируется, в частности, на его убеждении в том, что воплощение идеи социализма зависит от национально-географических особенностей того или иного региона или страны. Применительно к России он обозначил три главные черты, которые, по его мнению, лежат в основе «русского народного идеала»: 1) вся земля принадлежит народу; 2) право

пользования землею принадлежит не отдельным лицам, а всей общине, миру, который временно делит ее между лицами; 3) автономия, общинное самоуправление и враждебное отношение общины к государству. Наряду с этим выделяются три главные черты, которые «затемняют» этот идеал: 1) патриархальность, 2) поглощение лица миром, 3) вера в царя. Менее важна, по Бакунину, четвертая черта: официально-православная христианская вера. Хотя церковь представляет для народа, по словам Бакунина, род небесного кабака, религиозный вопрос не должен стоять на первом месте в пропаганде среди народа. Поскольку поглощение миром лица и обожествление царя — это естественный результат патриархальности, постольку она есть то зло, против которого нужно бороться.

В народнический период произошел полный переворот во взглядах Бакунина на проблему нации и национальных отношений. Отказавшись от так называемого «демократического панславизма», он перешел на интернационалистские позиции. Национальность, доказывал он, является началом не общечеловеческим, а историческим, местным, и чем меньше народ думает о себе, тем более оживляется его национальное начало. У нас нет отечества, наше отечество — это всемирная революция; национальный принцип — принцип двусмысленный, полный лицемерия; узкое чувство патриотизма необходимо превратить в широкую, благородную и разумную любовь к человечеству.

С социальной и политической философией Бакунина связана практика действия: идеолог анархизма ориентировал в первую очередь на «народный стговор», на стихийный революционный бунт «снизу», побуждаемый главным образом революционными страстями народа, на то, чтобы не навязывать революцию, а вызывать ее с помощью организации «образованного меньшинства», «умственного пролетариата». Предрекая ужасы будущей русской революции, не останавливаясь перед призывами разорить, ограбить и уничтожить не только дворянство, но и значительную часть купечества и зажиточного крестьянства, Бакунин включал в свою программу действий также фантастически-утопические и авантюристические надежды на разного рода «казачество», т. е. всех «вольных», незакрепощенных людей, — бродяг, богомольцев, воров и разбойников, которых он считал «протестантами» против государства, государственности и «немецкой цивилизации», хотя и признавал «народно-разбойничий мир» далеко не привлекательным с истинно человеческой точки зрения.

Теоретическая философия. В сфере теоретической философии в народнический период деятельности Бакунин переходит на позиции материализма, близкого к антропологическому, и воинствующего атеизма. Испытав определенное влияние О. Конта, он, одна-

ко, не стал позитивистом, в отличие от позитивистов он не сводил философию к наиболее общим выводам из наук.

В центре философских интересов Бакунина — критика теологии и метафизики как «утонченной» и «рационализированной» теологии. Его антитеологизм и воинствующий атеизм выражены тезисом: «Бог существует, значит, человек раб... Человек свободен — значит, бога нет». Знамя «теоретического материализма» Бакунин ставил рядом с «красным знаменем экономического равенства и справедливости», а социализм называл вторым правильным и полным выражением материализма.

Согласно онтологическим и натурфилософским представлениям Бакунина существует только материальное, духовное — его продукт; действительное бытие — родовое имя материи, которая является живой, стремительной, вечно подвижной, деятельной, плодотворной; материя — это всемирный поток жизни; бытие есть становление, т. е. движение; природа, Вселенная представляет собой сумму превращений движущейся материи; она бесконечна в пространстве и во времени. Мироздание прекрасно организовано; в мире царит гармония; законы в природе реальны постольку, поскольку они неотделимы от вещей; верховным законом бытия является мировая причинность, взаимозависимость, взаимодействие природы как целого и каждой точки с целым. Всякая вещь действительна лишь постольку, поскольку проявляется, действует; прогресс в мире — это естественное движение от простого к сложному, снизу вверх, от низшего к высшему. Человек является продуктом грубой материи, последней высшей ступенью непрерывного ряда существ; благодаря способности мыслить человек становится причиной истории, однако он не может ни остановить, ни изменить закон природы, мировой ход причин и действий, он действует в силу природных законов; бунт человека против природы невозможен, но в определенных пределах он может бороться за свою свободу, изменяя окружающую среду.

Гносеологические принципы Бакунина логически продолжают его онтологические и натурфилософские представления. Он исходит из того, что нет никакого другого ума, кроме ума животного происхождения, высшим выражением этого животного ума является ум человеческий; ум есть функция организованной и живой материи — мозга, но человеческим он становится только в обществе, которое предшествует зарождению мысли, слова и воли человека. Адекватно постичь действительность человек может, соединив две способности ума — его абстрагирующую способность (отвлечение) и анализ частных. Только позитивная и рациональная наука может дать ясное и точное представление о мире. Но у нее есть границы познания: бесконечная жизнь миров гораздо богаче и глубже науки, и поэтому наука никогда не исчерпает жизни. Всячески под-

черкивая «естественное» и «благодетельное» влияние науки, Бакунин считал тем не менее, что он проповедовал до известной степени «бунт жизни против науки». Мысль и наука, доказывал он, могут «схватить» только то, что постоянно в вещах, но не могут уловить мимолетное, быстротечное, чувственное, живое, индивидуальное. Поэтому объект познания у Бакунина оказывается разделенным на две части: с одной стороны, это «весь доступный познанию мир», а с другой — то, «что лежит за границами познания», до которого науке «нет никакого дела». Впрочем, временами, как бы забывая о таком разграничении, Бакунин обращался и к тому, «что лежит за пределами познания», утверждая, что речь идет о недоступности относительной, а не абсолютной.

Проблема «непознаваемости» мира сводилась Бакуниным к идее невозможности познания всех бесконечных частей в бесконечно большом и бесконечно малом. Эта «непознаваемость» имеет совершенно другой смысл, нежели агностицизм кантианства или позитивизма, и совершенно не случайна критика Бакуниным концепции кантовских «вещей в себе» и ее позитивистских разновидностей.

Исходным пунктом научного познания, по Бакунину, является эмпирическое познание фактов. Но наряду с методом «исследования и установления вещей и фактов», признается также «метод дедукций и заключений»; все научные методы имеют целью понимание единства, действительной всеобщности миров, научное воссоздание великого Целого, Мироздания. Разум у Бакунина выступает единственным критерием истины.

Философия истории и социология. Полной, увенчивающей позитивную философию наукой, по Бакунину, в будущем должна стать социология, которую он трактовал предельно широко как науку о человеческом мире, в которую входят антропология, психология, логика, мораль, социальная экономия, политика, эстетика и т. д., и как науку об интеллектуальной, моральной, политической, социальной, экономической истории человечества. Но и в своем законченном виде социология станет только наукой об общих законах, управляющих человеческим обществом; она даст лишь абстрактную картину человеческой цивилизации, но не историю миллиардов безвестных индивидов, без которых не достигается ни один из великих результатов истории; тем не менее в качестве науки об общих абстрактных законах (фактически у Бакунина социология выступает не как конкретная наука, а как философия истории) она даст возможность осуществить социальную свободу и благоденствие.

Согласно социологической (философско-исторической) схеме Бакунина, историческое развитие человеческого общества полностью подчиняется законам животного и растительного мира; социальный мир лишь условно можно отделить от мира естественного;

всемирная причинность творит так же человеческое общество. Социологические законы — это законы общественной физиологии; они так же обязательны, как законы физические, в отличие от политических, уголовных и гражданских законов, господствующих в определенные эпохи в отдельных частях общества или общественных классах. Общественные события, факты определяются самыми разными причинами: материальными и идеальными, географическими, этнографическими, физиологическими, экономическими, историческими, религиозными, философскими, юридическими и социальными и т. д.; все эти причины комбинируются и дают равнодействующую всех причин. Действительный базис всякого человеческого развития выявляют, по Бакунину, антропологическая и экономическая точки зрения. Образцовым историческим сочинением, в котором эти точки зрения воплощены, он считал Введение к «Истории цивилизации в Англии» Г. Т. Бокля, а также оценивал как плодотворную мысль К. Маркса, что все умственные и политические проявления общества суть не что иное, как идеальное выражение его материальных или экономических проявлений. Вместе с тем, по его мнению, этот принцип становится совершенно ложным, если его рассматривать как единственное основание всех других принципов. В духе так толкуемого «экономического материализма» Бакунин доказывал, что только свободный ассоциированный труд творит человеческий мир, мир свободы, равенства, справедливости, и ратовал за преодоление несправедливого разделения «работы умственной» и «работы физической».

История, по Бакунину, представляет собой поступательное отрицание первобытной животности человека, удаление от чистой животности к человечности, т. е. к устройству общественного существования на началах науки, сознания, разумного труда и свободы; существенными условиями всякого человеческого развития являются три принципа: 1) человеческая животность; 2) мысль и 3) бунт. При этом понятие «бунт» выступает как элемент понятия «свобода» по отношению к окружающей социальной среде, и прежде всего по отношению к церкви и государству.

Бакунина называли апостолом свободы: для этого были известные основания. В 1866 г. он назвал свободу «одним-единственным догматом», «одним-единственным законом». Но в дальнейшем на первое место им был поставлен «принцип солидарности», личная свобода стала обуславливаться «коллективной свободой общества».

Как это ни парадоксально, Бакунин, за которым числится немало дел, весьма сомнительных в моральном отношении, уделял большое внимание теории морали, критике аморализма в среде революционеров. Категорически отвергая мораль религиозную, моральные принципы, выдвинутые философами-идеалистами, «мораль теоло-

гическую и метафизическую», Бакунин доказывал, что общий закон человеческой нравственности основывается на природе человека, но человека не как индивидуального, а как общественного существа; подъем морали людей он ставил в зависимость не столько от заботы об их совести, сколько от улучшения условий их существования. Попытки Нечаева воплотить в революционной среде иезуитский тезис «цель оправдывает средства» вызвали суровое осуждение Бакунина: его «Катехизис революционера» он назвал «катехизисом абреков», отрицающим природу человека и общества.

Философия не стала у Бакунина философией действия, орудием преобразования живой конкретной действительности, которую он считал неуловимой для науки вообще; философия признавалась им только как орудие абстрактного познания общих законов действительности и «компасом жизни». К тому же основной философский труд Бакунина народнического периода «Философские рассуждения о божественном призраке, о действительном мире и человеке» (1870—1871) не был завершен и опубликован. Тем не менее его социально-политическая и собственно философская концепции были достаточно хорошо известны в народнических кругах и оказывали влияние на общую философскую атмосферу в этом движении.

3. Антропологическая философия П. Л. Лаврова

Петр Лаврович Лавров (1823—1900) родился в селе Мелехово Великолуцкого уезда Псковской губернии в родовитой дворянской семье. Образование получил в Петербургском артиллерийском училище (1837—1842), где по его окончании стал учителем математики. В дальнейшем преподавал в различных военных учебных заведениях, стал профессором Артиллерийской академии, дослужился до чина полковника. Как литератор и публицист Лавров дебютировал в 1857 г. в издании Герцена «Голоса из России». В 1858 г. появляется его первая философская статья «Гегелизм», в 1860 г. первая книга «Очерки вопросов практической философии», в 1861 г. книга «Три беседы о современном значении философии...». В конце 50—начале 60-х гг. Лавров — активный сотрудник и редактор ряда журналов и изданий, вместе с тем он контактирует со многими оппозиционно и революционно настроенными деятелями, в том числе с главой шестидесятников Н. Г. Чернышевским. Покушение Д. В. Каракозова на царя в 1866 г. стало поводом для многих арестов; в числе арестованных как политически неблагонадежный оказался также Лавров. С 1867 по 1870 г. он пребывал в ссылке. Бежав из ссылки, Лавров обосновывается в Париже, вступает в I Интернационал, участвует в Парижской коммуне. Переселившись в Цюрих, он издает здесь до конца 1876 г. журнал «Вперед!», затем сближается с народовольче-

ством, в 1883—1886 гг. редактирует «Вестник Народной воли». Последние годы жизни Лавров посвятил литературной и издательской деятельности. Умер в Париже.

В отличие от других лидеров народнического движения Лавров — ярко выраженный теоретик, причем теоретик энциклопедического типа, стремившийся не только к анализу самых разных отраслей науки, в первую очередь философии, социологии, этики и политики, но и к универсальному синтезу знания, что нашло свое выражение в задуманном им еще в 60-х гг. грандиозном плане написать историю мировой мысли в широком контексте истории человеческой культуры и цивилизации.

Главная, узловая идея Лаврова, пронизывающая все составные части его теоретической системы, — «антропологическая точка зрения». Антропоцентризм Лаврова предопределяет в конечном счете характер не только его конкретных общественно-политических программ, но и самых абстрактных философских построений. При этом следует иметь в виду и то обстоятельство, что сама «антропологическая точка зрения» Лаврова возникла и оформилась не только под влиянием предшествующих философских теорий, ознакомления, например, с трудами Фейербаха и других младогегельянцев, но и под воздействием острой социально-политической обстановки, сложившейся в России накануне и в ходе отмены крепостного права, когда проблема человека, вопрос о личности и ее правах стали предопределять ценностные установки всех прогрессивно мыслящих людей.

Особое место теории и особенно философии в деятельности Лаврова отнюдь не означает, что он стоял в стороне от практики народнического движения. Он не разделял взглядов Бакунина на немедленный бунт крестьянства, отвергал бланкистскую заговорщическую тактику Ткачева и т. д. У него сложились свои представления о стратегии и тактике народнического движения, в значительной степени обусловленные тем, что теория занимала в его деятельности гораздо большее место, чем у Бакунина и Ткачева.

Система антропологии и методологические принципы. Свою философскую систему Лавров противопоставлял прежде всего идеалистической метафизике и вместе с тем считал ее преодолевающей «ограниченность» позитивизма и материализма. Философия — это не наука, а деятельность, строящая науку, оживляющая все другие формы человеческой деятельности, осмысливающая эти формы для человека. Философствовать — значит развивать в себе человека как единое гармоническое существо. К предшественникам своего мировоззрения он относил Протагора, античных скептиков, Канта, Фейербаха и неокантианцев, а материализм, позитивизм и эволюционизм считал частными элементами для построения научной фи-

лософской системы. В основе антропологии как философской системы лежат три принципа: первый антропологический принцип, называемый «личным принципом действительности», предполагает отдельную человеческую единицу, но не отвлеченного человека, а действительную личность человека в качестве синонима всего человечества; второй антропологический принцип — «принцип реального знания», согласно которому все, что мы сознаем, представляется нам как реальное бытие, являющееся основой науки; третий антропологический принцип исходит из личности мыслящей, познающей; это «скептический» принцип, означающий, что процесс сознания не дает возможности решить, является ли он результатом реального бытия или, наоборот, реальное бытие является продуктом сознания.

Ни одно из отдельных явлений внешнего или внутреннего мира (стихии древних греков, мир сознания Гегеля и т. д.), доказывал Лавров, нельзя признать за начало философии. Стройная система современной метафизики должна основываться на трех началах: «сознание своего Я», «внешний мир», «развитие», причем первое имеет преимущество над остальными. В зависимости от того, на какое начало делается акцент, мы имеем дело с философией природы или с философией духа.

Философия природы, придерживаясь как можно ближе данных науки, исходит из признания бытия как оно есть, реального существования внешнего мира, бесконечного в пространстве и времени, части которого взаимодействуют по вечно неизменным законам, в первую очередь закону причинности. С этой точки зрения реальный мир представляется механической системой, а все сущее — результатом движения во всех его видах. В философии природы мыслящая личность — продукт внешнего мира. Философия духа, наоборот, принимает за исходный пункт сознание, рассматривает мыслящую личность как источник реального мира, строит сущее как продукт развития мышления.

Лавров — один из немногих русских философов, а среди народников единственный, кто стремился структурировать свою философскую систему. Кроме указанных философских дисциплин он разрабатывал также философию творчества и философию жизни. По особой значимости в системе в отдельные сферы выделяются философия личности и философия общества.

Философия творчества — это воплощение познанного сущего в стройную форму и внесение его в творческую деятельность; философия жизни — это осмысление ежедневной деятельности, формирование практического идеала, соединение мысли и действий; философия личности — это поиск идеала человеческого достоинства всех людей, справедливой деятельности и равноправия; философия

общества — это исследование семьи, рода, наций, промышленного, сословного, юридического союза, государства, церкви, человеческого общества вообще под углом зрения идеала достойной и справедливой личности.

Особое место в системе Лаврова занимает философия знания, представляющая, по сути дела, то, что традиционно называется гносеологией. Она означает понимание всего сущего как единого и единство в понимании, сведение всех добытых познающим субъектом данных в стройную систему; при этом «все сущее» — не весь мир как он есть, а «реальный мир», доступный мысли, научному критическому методу, бытие, засвидетельствованное опытом, соединение познаваемых явлений с непознаваемой подкладкой. Антропологическая философия отказывается от познания «мира непознаваемого», «метафизических сущностей», «субстанций», вещей самих по себе. Феноменализм — характерная черта гносеологии Лаврова, признававшего генетическую связь этой части своей философии со скептицизмом Декарта, агностицизмом Канта, феноменологией духа Гегеля. Вместе с тем Лавров считал, что его концепция мира явлений согласуется с естественно-научным материализмом.

В определенных пределах Лавров признавал значимость объективного научного метода. По его мнению, этот метод требует, чтобы изучаемые явления, открываемые истины и способы их доказательства были доступны во всех частях проверке любого подготовленного в научном отношении исследователя. К объективным явлениям Лавров относил притяжение, вес, движение и т. д. Вполне материалистичны многие другие его гносеологические положения. Так, называя представления и понятия единственными орудиями познания реального мира, он выводил их из ощущений, воспринимаемых субъектом из внешнего мира.

И все-таки не эти восходящие к философскому материализму идеи определяют сущность гносеологии Лаврова. В ней исходным и главным выступает не просто мыслящая, познающая личность, сознание Я, но одновременно личность нравственная, которая познает мир не просто как он есть, но сообразно выбираемым ею целям и средствам, руководствуясь критериями не только истинного и ложного, но и приятного, полезного, должного. В сфере познания Лавров признает правомерность наряду с объективным субъективного метода. Субъективный метод применяется, по Лаврову, там, где явление доступно только одному наблюдателю, и выступает как научный, если значительное число критически развитых и способных к науке наблюдателей, каждый отдельно, воспринимает аналогичные явления.

В определенных пределах субъективный метод — это разновидность ценностного подхода к явлениям и фактам действительно-

сти, процедура их оценки по степени важности, полезности и т. д. для оценивающей действительность личности. Вместе с тем Лавров толковал свой субъективный метод не только как орудие оценки. В некотором смысле его «мыслящая личность» — это источник реального мира, мир же — продукт развития мышления. Такая исходная установка (правда, она — не единственная) вела к тому, что субъективный метод Лаврова приводил к субъективистскому искажению познаваемой действительности. Например, Лавров считал чисто субъективными такие явления, как теплота, свет, звук, цвет.

Антиномические философские построения Лаврова, позволявшие рассматривать его систему как материалистическую под одним углом зрения и как идеалистическую — под другим, дают сторонникам последовательного материализма основание относить ее к философской эклектике. Но если руководствоваться принципом историзма, то нельзя не признать, что философия Лаврова — это не просто чисто теоретическая система, но система, практически работающая. Сама по себе теоретическая философия интересовала Лаврова лишь постольку, поскольку ему нужно было сформулировать принципы «действия», от которых шел уже прямой путь к народнической практике. При всей значимости теоретической философии важнее, по Лаврову, *философия практическая*, которая занимается происхождением общественных явлений, человеческими целями и идеалами. Стремясь во всем следовать научным принципам, Лавров не нашел другого способа, как антиномическое построение своей системы, как бы преодолевающей и материализм, и идеализм, и позитивизм и в то же время удерживающей наиболее рациональное (с его точки зрения) из этих систем.

Философия общества. Лавров выделил философию общества в особую дисциплину и определил изучаемые ею проблемы, которые у других мыслителей второй половины XIX в. входили в предмет социологии. Лавров же очень жестко отделял социологию от философии общества, считая предметом первой проявления солидарности между сознательными органическими общностями. Поскольку в XIX в. существовали большие расхождения в понимании того, что такое «философия общества», «социология», «социальная» и «политическая» философия, целесообразно при изложении проблем философии общества, как ее толковал Лавров, иметь в виду, что речь идет об обычной социально-политической проблематике, но рассматриваемой в абстрактно-спекулятивном аспекте.

Народническая социально-политическая концепция Лаврова стала зарождаться под влиянием революции 1848—1849 гг., неудачной для России Крымской войны, обстановки, сложившейся в связи с подготовкой и проведением реформ 60-х гг. У него формируются свободолюбивые и народолюбивые взгляды, критическое

отношение к деспотизму, появляются контуры идеала общества, основанного на законах, а также первые собственно народнические представления о «гнилости» Запада и особом историческом предназначении России. В 1857 г. в издании Герцена «Голоса из России» публикуются стихотворения Лаврова «Пророчество» и «Русскому народу» с его предисловием — «Письмо к издателю», в котором он намечает исходные принципы и тактику достижения искомого общественного идеала. Основные элементы этой, пока еще сугубо абстрактной, программы: ликвидация крепостного права, преобразование «не страшным переворотом», а «примирением прошедшего с будущим» с небольшими жертвами и потрясениями, ликвидация «недостатка знания», борьба с нравственным унижением личности.

К 1873 г., когда Лавров приступил к изданию журнала «Вперед!», его народническая социально-политическая программа для России вполне определилась в основных своих пунктах: система самоуправляющихся общин без государственной власти; крестьянство — основная движущая сила революции; революция не только для народа, но и непосредственно силами народа; народу не могут быть навязаны революционные идеи группы более развитого меньшинства, революцию нельзя вызвать искусственно, она может явиться лишь продуктом ряда сложных исторических процессов, которые только и могут указать минуту переворота и готовность к нему народа; революция неизбежна, но, поскольку народ к ней не готов, цивилизованному меньшинству предстоит разъяснить ему его истинные потребности; во главу угла должно быть поставлено его просвещение и нравственно-политическое воспитание. Будучи противником насилия, Лавров не хотел тяжелых потрясений и кровавых революций, предпочитая достижение целей мирным путем, легальными реформами, но если уж суждено быть народному восстанию, то его нужно подготовить.

Вскоре, однако, эта программа Лаврова начала радикализироваться. Ему стало казаться, что народное восстание в России уже близко. Он перестал верить в возможность мирного пути социальных преобразований, но от идеи сознательной подготовки социальной революции путем пропаганды и агитации, а также путем «организации народных сил» не отказался.

В качестве идеолога «Народной воли» и социалиста общеевропейского масштаба Лавров доказывал, что Россия не может устраниваться от общего хода исторической жизни и что русские социалисты не должны выделяться из общеевропейского социалистического движения. Поэтому социально-философские идеи Лаврова начиная с 80-х гг. выходили далеко за рамки народнической парадигмы. Социалистический идеал будущего он мыслил теперь не как развитие самобытного общинного строя, а как общество солидарных лично-

стей, в котором гармонизированы индивидуальные и социальные интересы, как универсальный кооперативный строй. На представления Лаврова о социальном идеале будущего немалое влияние оказали также идеи Маркса.

В сфере собственно политической философии взгляды Лаврова представляли некую промежуточную позицию между анархизмом, аполитичностью Бакунина, и представлениями Ткачева о сильном централизованном государстве как орудии построения социалистического общества. Лавров считал, что после революции должны сохраниться только элементы государственности.

Философия истории. Если у Бакунина философско-историческая проблематика была частью социологии в широком смысле этого слова, то Лавров, сконцентрировавшись сначала именно на философии истории, со временем разграничил эти дисциплины. Он считал, что философия истории изучает историю как процесс во всей ее цельности, законы перехода от одних неповторяющихся социальных явлений к другим, смысл истории и закон прогресса как единственный закон группировки событий человеком; предметом же социологии являются только социальные законы, которые действуют всегда и везде, — лишь неизменное, повторяющееся в истории, а именно формы солидарности людей, — условие ее скрепления и ослабления.

В чем состоит закон прогресса как главный закон истории? В «Исторических письмах» Лавров свел его к формуле физического, умственного и нравственного развития критически мыслящей личности, воплощенного в справедливых общественных формах.

Учение Лаврова о критически мыслящей личности противостоит религиозным представлениям о том, что мысли и чувства человека определяются действием провидения, идеалистически-метафизическим идеям личности как органа абсолютного духа, а также материалистическим теориям, ставившим развитие человека в полную зависимость от окружающей среды и объективных обстоятельств. Просвещенная, цивилизованная, критически мыслящая личность с ее научным знанием и нравственным убеждением о справедливости выступала в глазах Лаврова источником истории и ее главной движущей силой. Личность прилагает к истории свою «субъективную оценку», располагает исторические факты в той перспективе, в которой они содействовали или противодействовали ее нравственному идеалу. В этом смысле субъективный метод в философии истории Лаврова выступал как способ оценки исторических фактов по степени их важности, с точки зрения критически мыслящей личности.

Хотя в принципе Лавров не был склонен к радикальным изменениям своих теоретических построений, «формула прогресса» конца

60-х гг. оказалась в числе тех обобщений, которые ему пришлось со временем пересмотреть. В дополнениях к «Историческим письмам», написанным в 1881 г., Лавров существенно скорректировал эту формулу, подчеркнув, что прогресс состоит в росте общественного сознания, который ведет к усилению и расширению социальной солидарности. Обновленные представления об историческом прогрессе он увязал также с экономическим фактором, процессом производства, обмена и распределения богатств. Но при всех изменениях в духе объективизма, которые внес Лавров в первоначальную версию своей философии истории, она осталась антропоцентрической, покоящейся главным образом на этико-субъективном методе.

Одной из «сквозных» философско-исторических тем, которыми Лавров занимался на протяжении всей своей жизни, была тема соотношения культуры и цивилизации. Культуру Лавров понимал в изначальном смысле как все то, что не является природой. Первоначально человек выделился из ряда прочих «культурных животных». Поэтому культура — это «зоологический», консервативный элемент в его жизни. Со временем она перерастает в цивилизацию, носящую уже общественный характер. Этот процесс перерастания осуществляется посредством прогрессивного элемента — критической мысли. Общество стоит выше в своей цивилизации, если в ней более развит элемент мысли.

Лавров — один из первых русских мыслителей, в поле зрения которых оказалась новая для того времени национальная проблема и которые предложили свои рецепты ее решения. Выдвинутую им концепцию наций и межнациональных отношений можно свести к таким положениям: национальность — это доисторическое начало, продукт скорее природы, нежели истории; по своей сути она не является фактором прогресса, но в некоторых случаях может стать таковым; национальное государство только тогда заслуживает поддержки, когда оно способствует социальному прогрессу; прогрессивная нация имеет право на выделение из менее прогрессивного государства, она же имеет право на подавление менее прогрессивных национальностей (точнее, отдельных их классов); национальный подход является вторичным по отношению к социалистическому принципу.

Относительно самостоятельное место в общей философии истории Лаврова заняла его философия истории славян и соответственно философия русской истории как учение о закономерностях развития русского народа, русской нации.

Исходя из тезиса, согласно которому исторический прогресс не является безличным, Лавров полагал, что какая-нибудь национальность может и должна лучше других стать представителем этого прогресса. Мыслитель не исключал того, что и русский народ, став

во главе «славянского племени», способен внести вклад в мировую историю. Но русские могут сыграть историческую роль, если вполне преодолеют то наследие своего полуазиатского прошлого, которое противоречит общечеловеческому прогрессу, и разовьют начала, которые ему соответствуют. Апеллируя к общечеловеческим началам, к науке, к идее личности, осуждая славянофильско-почвеннические идеи исключительности русского народа, продолжая тем самым дело Просвещения, Лавров тем не менее отдал также дань нереалистическим, народническо-романтическим иллюзиям, поскольку отказался признать прогрессивным пореформенное развитие России по капиталистическому пути.

Войдя в историю России в первую очередь как выдающийся деятель освободительного и революционно-народнического движения, Лавров в отличие от многих участников этого движения был энциклопедически образованным человеком, теоретиком, моралистом, настоящим философом. Его философская мысль — одна из заметных страниц отечественной философии.

4. Н. К. Михайловский: философия личности и общества

Николай Константинович Михайловский (1842—1904) родился в г. Мещовске Калужской губернии, в бедной дворянско-чиновничьей семье. Учился в Петербургском институте горных инженеров, откуда был исключен в 1863 г. за участие в студенческих волнениях. Печататься начал в 1860 г. В 1869 г. был приглашен Некрасовым в «Отечественные записки», где работал до закрытия журнала в 1884 г., причем с 1877 г. — редактором. В «Отечественных записках» Михайловский стал выдающимся публицистом, «властителем дум» тогдашней радикальной молодежи. После закрытия журнала лишь с 1893 г., после перехода в журнал «Русское богатство», Михайловскому удалось восстановить свою влиятельную публицистическую трибуну.

Будучи по преимуществу легальным публицистом-критиком, Михайловский тем не менее поддерживал контакты с революционными народническими кругами: с конца 70-х гг. — с народовольцами, участвуя в их органе «Народная воля», в конце жизни — с эсерами.

Философия — не самая сильная сторона творчества Михайловского, что отражает общий факт снижения значимости философии в народническом движении по сравнению с предшествующим ему просветительским движением 40—60-х гг. XIX в. В этой сфере Михайловский — по большей части популяризатор; себя он называл профаном в философии. Но в данном случае идеолог народничества был излишне скромн. Он высоко ценил значение теории, ориен-

тировался на «прочный теоретический базис» и предостерегал, что «нырять» в омут практических вопросов без такого базиса — значит оказывать народу медвежью услугу. Михайловский не писал специальных философских работ, подобных обобщающим трудам Лаврова, но в крупных его статьях почти всегда есть своеобразные философские введения и «отступления», в которых просматривается весьма четкая концепция.

Внутреннюю логику философского мышления Михайловского определяют его методологические и ценностные установки. Считая вопрос о методе основным вопросом науки, он взял на вооружение двойной объективно-субъективный метод изучения и оценки действительности. Объективный метод применяется там, где природа явлений допускает проверку всего исследования; им руководствуются естествоиспытатели, которые не должны вводить в свое исследование субъективный момент. Обществоведы же не могут ограничиться познанием (объективным исследованием), они во имя осуществления своих идеалов должны давать оправдание этим идеалам и ради этого оценивать со своей нравственной точки зрения изучаемые явления. Субъективный метод, считал Михайловский, не противоречит общеобязательным формам мышления — индукции и дедукции — и противопоставляется только объективному методу.

Задачу всей своей жизни Михайловский определил так: «Безбоязненно смотреть в глаза действительности и ее отражению в правде-истине, правде объективной, и в то же время охранять и правду-справедливость, правду субъективную...»¹ В этом афоризме весь Михайловский — и публицист, и философ, «вооруженный» своей двойственной объективно-субъективной методологией.

Сущность, предмет и задачи философии. Как и другие идеологи народничества, Михайловский в первую очередь — противник супранатурализма и метафизики, т. е. учений о «всем мире», о безусловной сущности, лежащей за пределами опыта и наблюдения, будь то материя, гегелевская саморазвивающаяся идея, дух или гартмановское «бессознательное». Философия решает вопрос о началах «мироразумения», «объединяет правду представлений не только о сущем», но и о «долженствующем быть». В этом своем качестве она демонстрирует и свою недостаточность, поскольку объединяет все только в мысли, но не в жизни, не сообщает религиозной преданности идее, которая бы побуждала к практическому действию в известном направлении.

Главным предметом философии является человек как центр вселенной, он же, как и в древности, является мерилom вещей. В духе такого антропоцентризма Михайловский доказывал, что нет абсо-

¹ Михайловский Н. К. Полн. собр. соч. Спб., 1906. Т. 1. С. V.

лутной истины, есть только истина для человека; познание должно удовлетворять требованиям человеческой природы, и критерий истины следует искать в этом удовлетворении.

Отказ от задачи постижения сущности мира, феноменализм, отрицание объективных критериев познания с чисто теоретической точки зрения являются результатом влияния философии Канта и позитивизма, в том числе взглядов Конта. Михайловский признавал, что принимает основные положения позитивизма о границах познания, которые не являются, однако, по его мнению, исключительной собственностью Конта. Хотя предложенную Контом классификацию наук он считал одной из величайших философских концепций, какие когда-либо появлялись «на свет Божий», хвалил его за то, что тот перешел от объективного метода к субъективному, защищал иногда от критики его противников, но в то же время категорически заявлял, что он не приверженец Конта, и вообще невысоко ставил позитивизм Конта и его последователей. Самыми близкими «к правде» из европейских писателей Михайловский считал Е. Дюринга (который занимал промежуточную позицию между материализмом и позитивизмом в духе Конта) и неокантианца Ф. А. Ланге.

В познавательном смысле его философская концепция — разновидность идеал-реализма, в котором реалистический элемент опирался на объективный метод, в том объеме, в каком его признавал Михайловский, когда он «безбоязненно» смотрел в глаза действительности и ее отражению в «правде-истине», «правде объективной». В «философии естествознания», к которой Михайловский также проявлял интерес и которая также упрочивала в его философии реалистическое содержание, он занял специфическую позицию: позитивно относясь к дарвиновской теории превращения видов, к теории связи организма и среды, Михайловский категорически возражал против трактовки закона борьбы за существование в качестве главного закона эволюции в органическом мире. Однако это было такое возражение дарвинизму, которое не выводило за рамки «реализма».

Что же касается идеалистического элемента в философии Михайловского, то этот элемент был следствием субъективного метода, веры в «правду субъективную». Но он выступал не только и не столько противовесом объективистскому философскому материализму, сколько материализму в его социальном смысле, тождественному буржуазному меркантилизму, погоне за мирскими благами, поклонению мамоне, пошлости материального окружения.

Если под углом зрения общей теоретической установки народного мировоззрения определять специфику философской позиции Михайловского по сравнению с другими идеологами на-

родничества, то можно сказать, что его позиция более всего близка к позиции Лаврова, в которой наряду с «реалистическим» весьма заметно представлен идеалистический элемент, во всяком случае гораздо более заметный, чем в почти материалистических философских концепциях Бакунина и Ткачева.

Философия общества (социология). В теоретических статьях Михайловского в наиболее плодотворные для него 70-е гг. среди приоритетных стояли прежде всего проблемы «философии общества». Именно такой термин применил он в 1891 г., вспоминая о своей прошлой деятельности, отождествляя, по сути дела, термин «философия общества» с термином «социология», которым он также пользовался.

Как и другие идеологи народничества, Михайловский стремился прежде всего теоретически обосновать социальный идеал будущего. При этом в отличие от консервативных народников типа Каблицы-Юзова, который максимально идеализировал народ, считал его способным выработать самостоятельно, без участия интеллигенции, справедливый социальный идеал, отводил интеллигенции роль только возведения в принцип народных идеалов и стремлений, Михайловский возлагал именно на интеллигенцию задачу формулирования общественных идеалов, с учетом как зачатков самобытного народного идеала, так и опыта западноевропейской мысли. Соответственно в центре внимания Михайловского как социального философа оказались русская крестьянская община и различные формы кооперации, как они проявились в Западной Европе. Кооперация, общественность стали главным предметом его социологии (или философии общества). Закон прогресса Михайловский искал в развитии общественности, в последовательной смене форм кооперации.

Различая кооперацию простую и сложную, основанную на разделении труда, Михайловский отнес к последней буржуазное общество и противопоставил ему простую кооперацию эпохи первобытного коммунизма, в котором общественное разделение труда еще отсутствовало. На этом основании он полагал, что русская крестьянская община, уступая капиталистическому Западу по степени развития, стоит выше по типу развития и поэтому ближе к социализму как идеалу будущего. Если у консервативных народников община представлялась чуть ли не готовой социальной ячейкой будущего, то у Михайловского предполагалась ее модернизация, ликвидация ее отрицательных черт.

Разрыв Михайловского с аполитичным народничеством, внесение в народническую программу задач политических приблизили его «к кротким начаткам либерализма», которые он усматривал в тогдашнем русском обществе. Оставаясь в рамках народнической

утопии, Михайловский далеко отошел от консервативного народничества, выработав своеобразный вариант легального либерального народничества.

Как Бакунин, Лавров и Ткачев, Михайловский при выработке своей социально-политической программы испытал немалое влияние марксизма, хотя использовал его во многом выборочно. Там, где в мировоззрении Михайловского наличествовали элементы, генетически связанные с западническо-просветительской традицией, Маркс оказался его союзником. Внешне «марксистский» элемент был столь заметен в работах Михайловского, что консервативные народники называли его порой марксистом, хотя основные идеи Маркса он не разделял.

Философия истории. Задачу философии истории Михайловский формулировал довольно витиевато: «обязываться принимать в соображение всю совокупность исторических фактов», понимая, что эта наука «ведает» только «черты наиболее общие». В его философии истории наличествует натуралистический элемент, ибо он исходил из убеждения, что общественная жизнь — это одно из звеньев цепи явлений природы, что в изучении общественной жизни и ее законов необходимо опираться на законы биологии. На философию истории Михайловского оказал влияние также экономический материализм. Но натуралистический и экономико-материалистический элементы занимали в его концепции подчиненное место. Главный акцент в его философии истории делался на «идеальное».

Михайловского обуревало прежде всего стремление изгнать из понимания истории идею «железной необходимости». Ему было принципиально важно найти в историческом процессе пределы вероятного, возможного, желательного. Естественно поэтому, что он обличал объективизм «органической теории» Спенсера и социалдарвинизма, другие пассивно-созерцательные концепции, в том числе философию истории Плеханова, что давало ему повод для критики, впрочем односторонней, «фатализма» и «крайнего детерминизма» всей марксистской теории.

Не отрицая законосообразности общественного развития, Михайловский подчеркивал, однако, в первую очередь активную роль личности в истории, ее моральную позицию. Именно живая личность является деятелем истории, она формулирует цели в истории и движет к ним события сквозь препятствия, которые ставят ей стихийные силы природы и исторические условия. Михайловский признавал необходимым активное вмешательство личности в историю во имя субъективного идеала, сознательно намеченных целей.

Особый упор на роль личности в истории отнюдь не означает, что в философии истории Михайловского вообще нет места теме народных масс. Наоборот, он упрекал авторов «всех наличных опытов филосо-

фии истории» за то, что они игнорируют «народные движения». Более того, как выражался сам Михайловский, он не боялся «вместо интересов личности» подставить «интересы народа или, точнее, труда».

Под влиянием неадекватных оценок Плеханова в отечественной литературе возникли большие недоразумения в толковании знаменитой концепции Михайловского о «героях» и «толпе», неправомерно сведенной только к философско-исторической идее пассивной, инертной толпы, приводимой в движение критически мыслящими единицами — героями. На самом деле это — социально-психологическая по преимуществу концепция, перекликающаяся частично с концепциями французских социологов и психологов Г. Тарда и Г. Лебона, но сформулированная совершенно независимо от них.

Борьба за индивидуальность. Теория личности. Подводя итоги своей публицистической деятельности, Михайловский отметил, что все когда-либо интересовавшие его социологические вопросы и факты сводились к теме «борьба за индивидуальность». И действительно, в этой теме наиболее отчетливо проявляется антропоцентрическая сущность всего мировоззрения Михайловского. «Борьба за индивидуальность» — это иное выражение теории личности. Последняя наиболее полно выражается в проблеме соотношения антропоцентрического и «эксцентрического» мировоззрения и теме «личность и общественный прогресс».

Высоко оценивая «закон трех стадий» Конта (теологической, метафизической и научно-положительной), Михайловский тем не менее не удовлетворился им полностью, исходя из мысли о том, что эти три типа мирозерцания сменяют друг друга только в известные моменты развития, что они могут уживаться друг с другом в одной личности. К указанному закону Михайловский внес поправку — идею поступательной смены трех типов личности в трех исторических периодах — объективно-антропоцентрическом, эксцентрическом и субъективно-антропоцентрическом. В первый период, соответствующий теологической стадии Конта, человек относится к миру антропоморфно и эгоистически, считая себя центром мира; в это время в обществе отсутствует социальная дифференциация, господствует простая кооперация. Во второй период, соответствующий контовской метафизической стадии, возникает разделение труда, последний распадается на умственный и физический, теоретически человек как бы разрубается на две части, он становится частичной личностью, придатком общества. В третий период человек должен восстановить цельность своей личности, обладающей всеми свойствами мыслящего и чувствующего человеческого существа. Он снова должен стать мерилom вещей, его мышление будет по форме монистическим, как в первый период, но позитивным, ориентированным на реальные явления.

Отсюда выводы Михайловского: развитие личности («неделимого»), живущей полной и всесторонней жизнью, — это высший критерий общественного прогресса, суть которого усматривалась в постепенном приближении к целостности личностей, к возможно более полному и всестороннему разделению физиологического труда между органами отдельного человека и к возможно меньшему общественному разделению труда между людьми.

Поскольку, по Михайловскому, истинное значение разделения труда понято только социалистами, то он обратился к замечаниям Маркса, касающимся этой теории, и возвел Марксов экономический анализ разделения фабричного труда в степень философско-исторической теории, применив при этом свой обычный выборочный метод, проигнорировав идеи, противоречащие его концепции личности, в частности мысли Маркса о выгодах разделения труда при определенных условиях, о путях формирования в будущем всесторонне развитой личности на базе современной индустрии. Михайловский же прототип целостной личности усматривал в крестьянине, живущем полной, разносторонне специализированной, хотя и бедной жизнью.

Философия русской истории. Термин «философия русской истории», которым Михайловский пользовался, наполнен у него солидным содержанием. Он признавал «блеск и красоту» европейских порядков, смотрел на них как на готовый, даровой резервуар исторического опыта, чтил выстраданную Европой мысль, ратовал за развитие в России науки, промышленности, гражданских прав и свобод, верил, что победа основных начал общечеловеческой цивилизации в России обеспечена, и желал, чтобы сократилось время для их торжества. Михайловский решительно отвергал мысль о самобытном пути развития России, критиковал идеи сохранения *именно русской* общины, покровительства *именно русской* промышленности и *именно русским* фабрикантам.

Вместе с тем Михайловский допускал в своей философии русской истории антизападнические положения. Европейскую мысль он рассматривал лишь как своего рода вспомогательный источник для оплодотворения «стихийных задатков величия и счастья», какие есть в самой России. Он считал, что даже в отдаленном будущем можно противопоставлять российские экономические порядки европейским. Под «пятнами на последних плодах европейской цивилизации», «неправильностями европейской цивилизации» он понимал частнокапиталистический способ производства и распределения, т. е. суть этой цивилизации. Опасным для России Михайловский назвал в первую очередь полное разрушение общины, обатрачивание деревни, укрепление капиталистической собственности. В определенных пределах Михайловский учился у Западной Европы, но не смог учесть основных уроков западноевропейского

развития, усвоить то прогрессивное, что было связано с капитализмом как новой общественной формацией. В своих философско-исторических штудиях, относящихся к России, он воспользовался некоторыми идеями Маркса, в частности учитывал его тезис о том, что общество, напавшее на след естественного закона своего развития, не может переступить естественные фазы этого развития, но может сократить и смягчить муки родов нового общества. Но в целом Михайловский изобразил Маркса чуть ли не народником, который написал «Капитал» якобы для того, чтобы предостеречь Германию от повторения уроков капиталистической Англии.

Михайловский относился к тем публицистам и мыслителям, которые пользовались большой популярностью не только в кругу своих единомышленников, но и в других общественных течениях. Жесткая, а порой беспощадная идеологическая борьба, проходившая между народниками и марксистами в конце XIX — начале XX в., не давала возможности объективно оценивать достоинства и недостатки идейного, в том числе философского, наследия Михайловского. В советское время был период, когда к его наследию подходили сугубо нигилистически. Сейчас появилась возможность взглянуть на Михайловского объективно и, отмечая историческую его ограниченность, оценить его как крупного общественного деятеля и мыслителя, оставившего также заметный след в истории отечественной философской мысли.

5. «Синтетическая философия» анархо-коммунизма П. А. Кропоткина

Петр Алексеевич Кропоткин (1842—1921) родился в Москве в родовитой княжеской семье. В 1862 г. окончил привилегированный кадетский (Пажеский) корпус. Пять лет (1862—1867) служил сотником амурского казачьего войска и чиновником особых поручений при генерал-губернаторе Восточной Сибири. Уйдя в отставку, поступил на физико-математический факультет Петербургского университета, стал членом-сотрудником Русского географического общества, затем секретарем его отделения физической географии. Пребывая в 1872 г. в Швейцарии, вошел в контакт с Юрской федерацией I Интернационала, находившейся под влиянием Бакунина, стал убежденным анархо-коммунистом. По возвращении в Россию включился в революционную деятельность в кружке «чайковцев». В 1874 г. был арестован, просидел два года в Петропавловской крепости. В 1876 г. бежал из тюрьмы и уехал за границу, где жил до лета 1917 г., когда вернулся на родину.

После Бакунина Кропоткин — крупнейший деятель и теоретик западноевропейского анархизма (все его основные труды по исто-

рии, теории и практике анархизма вышли сначала на французском и английском языках). В России труды Кропоткина также пользовались широкой известностью, оказав большое влияние на русское народничество последней трети XIX в., на неонароднические течения и русский анархизм начала XX столетия.

Хотя Кропоткину принадлежит ряд специальных работ по естественно-научным проблемам (об орографии Восточной Сибири, о ледниковом периоде, геологии азиатского материка и др.), «чистым ученым», сциентистом-объективистом он никогда не был. Некоторые взятые вне общего контекста высказывания позднего Кропоткина могут вводить в заблуждение: когда, например, он писал, что анархизм должен быть построен теми же методами, какие применяются в естественных науках, что личная и общественная жизнь человека — такое же явление природы, как рост цветка или развитие общественной жизни у муравьев. Такого рода высказывания могут послужить основанием для вывода, что перед нами натуралист, распространяющий на общественную жизнь, причем прямолинейно, приемы и методы естествознания. Но это не так. Его мировоззрение — это мировоззрение прежде всего общественного деятеля, вождя целого политического направления и по определению не может быть сциентистским, строиться преимущественно на естественно-научных основаниях. Наоборот, с ранней молодости, когда, казалось, Кропоткин был еще далек от своего будущего анархо-коммунизма, в его мирозерцании базовыми стали ценностные, этические установки, которые не только пронизывали его формировавшиеся социально-политические и социологические взгляды, но окрашивали его тогдашние натурфилософские и естественно-научные представления. Как и у всех русских шестидесятников, составные части его мировоззрения в конечном счете покоились на принципе антропоцентризма, хотя это был антропоцентризм, включавший в себя идею не только «великого целого «Я», но и идею определения «Я» через некоторое «Ты».

Социальная и политическая философия. В социальной философии Кропоткин не ждал перестройки общества от высшей силы; ему казалось, что свой идеал он заимствует из природы, хотя на самом деле рассматривал явления природы в соответствии со своими ценностными установками. В самом общем виде его идеал сводился к идее наибольшего счастья наибольшего числа людей, мысли о том, что благосостояние ни народа, ни одного класса не может быть основано на угнетении других классов, наций или рас.

В отличие от индивидуалистических концепций западноевропейского анархизма Кропоткин исповедовал анархо-коммунизм, сущность которого можно свести к синтезу двух главных целей — свободы экономической и свободы политической. Будущее обще-

ство — это коммунизм полностью и неограниченно свободных людей; в анархическом обществе господствует свободное развитие, свободный почин, свободная деятельность, свободные, добровольные объединения и союзы; здесь каждым управляет только его собственная воля, но она не произвольная, а является результатом общественных влияний; анархическое общество ищет равновесия между множеством свободно проявляющихся сил. Суть анархизма, по Кропоткину, выражает принцип всеобщего равенства, обобщающий учения всех моралистов и являющийся синонимом справедливости; из равенства вытекает солидарность.

Как и Бакунин, Кропоткин видит в анархии отрицание всякого государства как олицетворения несправедливости, притеснения, всяческой монополии. Он не приемлет парламентаризм, всякое представительное правление, всякую власть правительства, закон и авторитет. В анархическом обществе нет управляемых и управляющих, подчиненных и господствующих, принуждаемых и принуждающих. Идеалу будущего соответствует способ его достижения: коммунистическое общество нельзя навязать свыше, оно должно быть создано творческим умом самого народа. Если отрицается всякая власть, то анархия — это беспорядок? Нет: в анархическом обществе нравственный уровень поддерживается путем преследования и наказания антиобщественных поступков, путем воспитания и широкой взаимной поддержки в жизни. Здесь возникает свободный союз, вольная федерация разного рода объединений людей, создаваемых по поводу их общих дел местной жизни, на улице, в квартале, в общине, коммуне, городе, артели, в рабочих союзах, в провинциях, а также во всенародных и общенародных обществах.

Анархо-коммунизм в версии Кропоткина — это в первую очередь идеология распределения, а не производства. Материальное обеспечение всех членов общества должно быть, по его мнению, первым актом социальной революции. Не «право на труд», который квалифицируется как промышленная каторга, а «право на довольство», «довольство для всех», право пользоваться всеми наслаждениями, которые дает цивилизация, — лозунг анархо-коммунизма.

Во имя уничтожения деления общества на эксплуатируемых и эксплуатирующих анархо-коммунизм требовал обобществления всего «общественного капитала» — земли, угольных копий, заводов, фабрик, жилых домов, средств передвижения, экспроприации всех богатств, находящихся в частном владении. В программе Кропоткина прописаны даже такие «детали», как принцип дарового жилья, общей собственности на жилые помещения, право каждой семьи на здоровую квартиру, общая собственность на одежду и право брать из магазинов и мастерских то, что необходимо.

Что касается производства, то главные идеи Кропоткина сводились к организации земледелия и фабричного производства на общественно-артельных началах и к децентрализации последнего путем перенесения фабрик в деревни для извлечения выгод из соединения земледелия с промышленностью.

Анархо-коммунистический идеал Кропоткина строился по аналогии с «народными учреждениями» прошлых веков, которые он усматривал в родовом строе, деревенской общине, ранних ремесленных союзах-гильдиях, в раннесредневековом «народоправстве».

Теоретическая философия. У Кропоткина нет пространных специальных философских трудов, подобных работам Лаврова или «Философским рассуждениям» Бакунина. Но в сравнительно небольших брошюрах «Анархизм. Его философия и его идеал», «Современная наука и анархия», в незаконченном труде, известном под названием «Этика», и др. он достаточно четко сформулировал принципы своей теоретической философии. Под нею он понимает «синтетическую философию», которая охватила бы все явления природы и общества, а также экономические, политические, психологические, умственные и нравственные вопросы; это мирозерцание покоится на механическом (в смысле кинетическом, т. е. находящемся в постоянном движении) понимании природных и общественных явлений, а также явлений «жизненных, умственных и чувственных», которые могут быть сведены к явлениям физическим и химическим. Методом указанного мирозерцания является единственно научный индуктивный метод естественных наук; диалектический метод Кропоткин считал устаревшим и был убежден, что все открытия XIX в. были сделаны не диалектическим, а научным индуктивным методом.

Анархизм как мировоззрение, по Кропоткину, стремится к положительному знанию, которое не занимается в отличие от метафизической философии ни «основными началами», ни «субстанциями», ограничиваясь установлением законов явлений; оно основывается только на опыте и не имеет дела с тем, что находится вне опыта. В то же время Кропоткин критиковал агностицизм за подмену понятием «непознаваемое» понятия «неизвестное», постулировал безграничность познания мира.

Кропоткин выступал противником антинаучного поветрия в Западной Европе и в России последней трети XIX — начала XX в., связанного с попытками вернуть философию то к Канту, то к Гегелю, то к Лотце, критиковал новые формы индетерминизма, спиритуализма, априоризма, интуитивизма, символизма, мистицизма, вплоть до «новой» веры в сатану.

Мирозерцание анархизма, по мнению Кропоткина, возвращается к здоровой философии природы, находившейся в пренебрежении

со времен философов Древней Греции до Ф. Бэкона. Оно строится на данных современной науки, выработавшей основы «философии мироздания», свободной от сверхприродных гипотез и метафизической «мифологии мыслей». Особое философское значение, считал он, имеет принцип современной науки о неразрушимости энергии, приучающий человека понимать происходящие во вселенной процессы как непрерывную, бесконечную цепь превращения энергии, что объясняет постепенное развитие жизни, ее конечное разложение, переход обратно в великий космос и лишает жизненные явления всякой таинственности.

В самом анархизме Кропоткин усматривал одно из многочисленных проявлений эволюции в мироздании и стремился доказать, что мироздание и науки о нем построены как бы по анархическим принципам децентрализации и федерации индивидуальных элементов. Если раньше, писал Кропоткин, Земля представлялась центром Вселенной, затем центром стало Солнце, то в настоящее время астрономы изучают «бесконечно малые» составляющие Вселенной: прежний центр оказывается рассеянным, он везде и вместе с тем нигде. Каждый индивидуальный человек также представляет собой «целый мир федераций». В науках наблюдается то же самое: раньше они изучали крупные результаты и крупные суммы, теперь изучаются главным образом бесконечно малые величины, т. е. индивиды, из которых складываются эти суммы.

И наконец, философия анархизма должна быть не только философией познания, но также руководительницей жизни; она призвана быть великой, поэтической, вдохновляющей, проникнутой духом освобождения. Философские системы заслуживали одобрения Кропоткина, если в них встречались практическая ориентация на преобразование жизни, идеи свободы. Так, материалист Кропоткин ценил, например, идеалиста Фихте, развивавшего идею свободы человека и его активности.

Геосоциология и философия истории. Как и другие составные части мировоззрения Кропоткина, его социологическая концепция складывалась постепенно. В зрелой своей форме она приобрела плюралистический характер. Не было таких важных социологических факторов, которые бы мыслитель не стремился учесть. Он дает некоторые основания говорить даже об элементах экономического материализма в своих сочинениях, посвященных роли промышленности в жизни общества. В число причин, существенно влияющих на общественное развитие, Кропоткин включал и метаэкономические факторы, в частности фактор завоевания. Среди причин общественного прогресса фигурируют также умственные и нравственные факторы. У Кропоткина разные факторы не рядоположены, но расположены в своеобразной иерархии: базой человеческой истории,

основой общественного развития у него выступает в первую очередь и по преимуществу географические факторы. В 60—начале 80-х гг. XIX в. основным направлением развития мировоззрения Кропоткина стало географическое понимание и истолкование общества и истории человечества.

Испытав влияние таких западных ученых, приверженцев географической школы, как А. Гумбольдт, К. Риттер, Э. Реклю и др., русских сторонников тех или иных идей этой школы, в том числе А. П. Шапова, Кропоткин воспринял обобщения английского историка Г. Т. Бокля, согласно которому история человечества есть не что иное, как изменение человека под влиянием природы и природы — под влиянием человека. Он стал пропагандистом положения о том, что климат, пища, почва и общий вид природы являются главнейшими агентами, обуславливающими прогресс человеческих рас.

Изучение механизма социальной эволюции сделалось одной из основных тем философско-исторической и социологической мысли Кропоткина. В 1880 г. на съезде русских естествоиспытателей ученый-зоолог К. Ф. Кесслер прочел доклад, в котором доказывал, что, кроме открытого Дарвином закона борьбы за существование, «закона взаимной борьбы», существует еще закон «взаимной помощи», который играет более важную роль для успешности борьбы видов за жизнь, чем первый закон. Углубившись в изучение Дарвина, Кропоткин убедился, что предположение Кесслера является лишь развитием идей, высказанных в дарвиновском сочинении «Происхождение человека и половой отбор». Подтверждение «закону взаимопомощи» Кропоткин нашел также в сочинениях Гёте, Бюхнера, Чернышевского и др. Распространив идею взаимопомощи на исследования по истории человеческих учреждений и модифицировав ее в соответствии с анархо-коммунистическим идеалом, Кропоткин сделал такие выводы: фактор взаимной помощи является преобладающим элементом прогресса; главную роль в этическом развитии человека играет не взаимная борьба, а взаимная помощь; неверен тезис о том, что промышленный прогресс обязан принципам индивидуализма и конкуренции; взаимная помощь — это лучший задаток дальнейшей эволюции человечества; человеческое общество зиждется на сознании, хотя бы инстинктивном, человеческой солидарности, взаимной зависимости людей, вытекающей из практики взаимопомощи людей.

Сквозь призму закона взаимопомощи Кропоткину видится и сущность всего исторического процесса. История человечества — это цепь развития, но не непрерывная: развитие несколько раз начиналось сызнова — в Индии, Египте, Месопотамии, Греции, Риме, Скандинавии и Западной Европе. Но каждый раз это развитие начиналось с первобытного рода, а затем сельской общины. На любой

линии развития шло и расширение взаимной поддержки, взаимной защиты и справедливости, несмотря на временные отступления от них. Истинная трагедия истории состоит в борьбе личностей, одни из которых хотели очистить старые учреждения взаимопомощи — родовой строй, общину, гильдию, средневековый город — от накапливавшихся в них элементов, мешавших прогрессу, и выработать высшие формы свободных учреждений, основанных на началах взаимопомощи, а другие пытались просто разрушить указанные учреждения, увеличить свое богатство и власть.

В рамках геосоциологии и философии истории Кропоткин проявил интерес также к проблемам развития этносов в зависимости от географической среды. В поисках ответа на вопрос, почему существуют этносы более цивилизованные и менее цивилизованные, он пришел к выводу, что более высокая цивилизация появилась в приморских областях с умеренным, теплым и жарким климатом, а этносы отсталые, менее цивилизованные, так называемые дикари, занимают главным образом оконечности материков, которые большей частью сохранили или недавно еще носили характер ранней постледниковой эпохи. Другая часть отсталых этносов, по Кропоткину, — это племена, живущие в малодоступных горных регионах.

Объясняя географическими факторами первоначальный «пусковой механизм» истории человечества, Кропоткин одними этими факторами не ограничивался, подключая к ним и другие в духе своей фактически плюралистической методологии, в том числе учитывал экономические и даже внешне незначительные внеэкономические факторы. Так, важным фактором развития этносов Кропоткин считал их взаимодействие, ведущее к синкретизму в культуре, взаимному обогащению, несмотря на некоторые негативные издержки в этом процессе. На большом фактическом материале Кропоткин доказывал, в частности, позитивный в конечном счете итог взаимодействия русского этноса с другими этносами в сибирском регионе.

Этика. Как и другие народники, Кропоткин проявил интерес к этической проблематике с первых своих работ. Но специально теорией этики и нравственности он занялся с конца 80-х гг. XIX в. В 1888—1889 гг. он прочел в рабочей аудитории в Анкотском братстве в Манчестере, а затем в Лондонском этическом обществе лекции на тему «Справедливость и нравственность». С тех пор этическая проблематика — неизменный компонент всех работ Кропоткина. И последний, предсмертный, незаконченный труд он посвятил этике. В 1922 г. этот труд был опубликован под названием «Этика» с подзаголовком «Происхождение и развитие нравственности».

Кропоткин стремился построить этику на широком философском основании, освободив ее от религиозного догматизма и суеверий и от «метафизической мифологии», как этику реалистическую,

научную, эволюционистскую и в то же время одухотворенную высшими чувствами и светлыми надеждами.

Самое, пожалуй, влиятельное идеалистическое этическое учение конца XVIII и всего XIX в. — это учение Канта, так что отношение к нему Кропоткина может служить лакмусовой бумажкой для проявления основной направленности этики русского анархокоммунизма.

По Кропоткину, учение Канта стоит на грани между умозрительной философией прежних веков и естественно-научной философией XIX в. Возвышенный характер его этики неоспорим, но немецкий философ не решил главный вопрос: о происхождении чувства долга. Опираясь на критику Канта В. Вундтом, Ф. Паульсеном, Ф. Йодлем и другими философами, Кропоткин утверждал даже, что нравственная философия Канта способствовала подавлению в Германии философии развития личности, надолго остановила там прогресс этики. Послекантовской этике в Германии, «питавшейся крохами кантианства», «блуждавшей в тумане метафизики» и даже иногда возвращавшейся к этике церкви, Кропоткин противопоставил в сфере философии нравственности школу утилитаристов во главе с И. Бентамом и Дж. С. Миллем и школу позитивизма Конта, которая привела к естественно-научной этике Дарвина и Спенсера. В число своих предшественников Кропоткин включал сторонников эволюционистской этики того же Спенсера, Т. Г. Гексли, Ж. М. Гюйо и др.

Исходный пункт этического учения Кропоткина — идея естественного происхождения нравственности из природы. В противовес Т. Гексли, который считал, что этический, нравственный процесс независим от космического, природного процесса, что космическая природа — не школа нравственности, а штаб-квартира врага всякой нравственности, что нравственность вырабатывается цивилизацией, Кропоткин доказывал, что понятия о добре и зле заимствованы человеком из природы, так что природу нельзя считать безразличной к нравственности или дающей урок аморализма. Зачатки нравственных чувств есть уже у животных. Взаимная помощь в природе, привычка жить обществами является источником зарождения этических чувств у человека. В животном мире можно выявить «последовательные шаги восходящего ряда умонастроений» — взаимопомощь, справедливость, нравственность. Нравственное начало в человеке — это развитие инстинкта общительности, наблюдающегося в живой природе. Общительность — первый урок, который получает человек из изучения природы, а также истории. Второй урок — появление у него стремления к большему счастью для личности и более быстрому ее физическому, умственному и нравственному прогрессу. Наука придает эволюционистской этике, этике развития, философскую несомненность.

Но естественно-научным объяснением происхождения нравственных чувств, по Кропоткину, удовлетвориться нельзя. Главную задачу реалистической этики составляет определение моральных целей. Этика должна вызывать к лучшим инстинктам, к чему-то высшему — к любви, мужеству, братству, самоуважению, к жизни, согласной с идеалами, к сочетанию своих потребностей и желаний с потребностями и желаниями других. Первое основание нравственности и науки о нравственности — не обращаться с человеком так, как не желаешь, чтобы обращались с тобой (в данном случае — это парафраз и одного из библейских стихов и категорического императива Канта).

В нравственности Кропоткин выделял три основных элемента, три составные части: 1) инстинкт общительности, солидарности, из которого развиваются привычки и нравы; общительность — основная форма борьбы за существование, поэтому и конечная цель этики состоит в том, чтобы не советовать каждому жить порознь, а обосновать идеал такой атмосферы в обществе, которая вела бы к благосостоянию всех и наибольшему счастью каждого в отдельности; 2) понятие справедливости, означающее равноценность всех людей, их равноправие, равенство; 3) одобряемое разумом нравственное чувство, которое, как считал Кропоткин, не совсем правильно называется самоотвержением, самопожертвованием, альтруизмом, великодушием.

Хотя идеал общительности и соответственно антииндивидуализм ставится Кропоткиным на первое место, он не хочет, чтобы пострадал идеал личности. Недостаточное развитие личности, ведущее к стадности, недостаток личной творческой инициативы, составляют, по его мнению, один из главных тормозящих факторов. Поэтому и ради идеала общительности теория нравственности не должна сковывать самодеятельность личности и превращать человека в идейный автомат. Личностное начало в этике Кропоткина проявляется и в том, что он признавал в определенных пределах принцип эгоизма, толкуемый как стремление к наслаждению и избежанию страдания. Так понимаемый эгоизм он рассматривал как универсальный фактор органической жизни, закон природы, единственный мотив человеческих поступков. Согласование двух противоположных стремлений человеческой природы — узколичного, эгоистического начала и начала общительности, солидарности входит в число важнейших принципов этики Кропоткина.

Занятия в сфере теории нравственности Кропоткин естественно подчинял практическим задачам анархо-коммунистического направления. В работе «Нравственные начала анархизма» (М., 1906) он излагает «абрис моральных идей» анархиста: «Полная и абсолютная свобода личности; наибольшее количество возможного

счастья. Придерживайся простого принципа справедливого равенства. Живи и наслаждайся полной жизнью, которая бьет через край, познай высшее наслаждение, будь силен, будь энергичен в своих действиях. Насаждай вокруг себя жизнь. Лгать, надувать, хитрить, интриговать — значит заранее признавать свою слабость, не пеняй на человечество, если сам парализуешь свою активную силу: будь силен; протестуй против несправедливости, обмана, неправосудия. Борись! Борьба — это жизнь и тем более интенсивная, чем горячее самая борьба; тогда ты сможешь сказать, что жил, и не отдашь и нескольких часов этой жизни в обмен за целые годы прозябания в гнилом болоте. Борись! Чтобы дать возможность и другим жить тою полною, бьющею ключом жизнью, и верь, ты обретешь в этой борьбе такие великие радости, каких не существует ни на каком другом поприще».

Этические принципы Кропоткина составляют одну из разновидностей морального кодекса анархо-коммунизма. Многие из них и до сих пор звучат актуально и во всяком случае рисуют яркий портрет одного из выдающихся деятелей русской истории.

* * *

Опыт России XX столетия показал, что мировоззрение русского народничества предшествующего века не во всех своих частях стало достоянием только истории. В 60—70-е гг. среди советских историков можно было наблюдать возрождение интереса к отдельным народническим идеям. Особенно привлекательной стала идея некапиталистического пути развития. В наши дни среди молодежи есть сторонники анархизма бакунинского типа и т. д. Изучение истории философии народничества поэтому не только является одним из способов пополнения знаний об интеллектуальной отечественной истории, но дает дополнительные возможности ориентации в сложной палитре идейных течений современной России.

IV ФИЛОСОФИЯ Ф. М. ДОСТОЕВСКОГО И Л. Н. ТОЛСТОГО

Характерная черта русской философии — ее связь с литературой ярко проявилась в творчестве великих художников слова — А. С. Пушкина, М. Ю. Лермонтова, Н. В. Гоголя, Ф. И. Тютчева, И. С. Тургенева и др. Крупные писатели России, так же как в Германии, Франции, Польше и других европейских странах, становились духовными ориентирами для нации, выразителями национального самосознания. Особенно глубокий философский смысл имеет творчество Ф. М. Достоевского и Л. Н. Толстого — двух великих писателей, принадлежащих столько же литературе, сколько и философии. Их творчество имело огромное, поистине всероссийское влияние, превосходившее по своему масштабу влияние философов-профессионалов из университетов и духовных академий. Философы-теоретики, в свою очередь, использовали и используют художественно-философские открытия этих великих писателей. Можно сказать, что русская философия XX в. в познании духовного мира человека во многом обязана влиянию идей Достоевского и Толстого. Это не означает, конечно, что философия Достоевского и Толстого стала в России своего рода заменой собственно философского знания.

Западные исследователи, справедливо рассматривающие произведения Достоевского и Толстого в качестве источников для познания России и русской души, часто не подозревают, что в них содержится квинтэссенция философских исканий в России XIX — начала XX в. и что философские идеи великих писателей были своего рода продолжением и развитием этих исканий.

Глава I

МИРОСОЗЕРЦАНИЕ Ф. М. ДОСТОЕВСКОГО

Творчество Федора Михайловича Достоевского (1821—1881) относится к высшим достижениям национальной культуры. Его хронологические рамки — 40—70-е гг. — время интенсивного развития русской философской мысли, ее растущей дифференциации, формирования главных идейных течений. Достоевский принял участие в осмыслении основных философских и социальных устремлений своего времени — от первых идей социализма на русской почве до философии всеединства В. С. Соловьева и религиозно-философского проекта Н. Ф. Федорова.

1. Жизнь и творческая эволюция

Миросозерцание Достоевского претерпело значительную эволюцию. Он рано потерял родителей; вскоре после смерти матери его отец, человек деспотичный и своенравный, по преданию, был убит крестьянами его имения Даровое, в Тульской губернии. Первая драма открыла счет многочисленным невздам, которыми сопровождался весь жизненный путь писателя. По окончании Петербургского военно-инженерного училища (1843) Достоевский, не чувствуя никакого призвания к службе, уходит в отставку, целиком посвящая себя литературному творчеству.

Необоримое стремление Достоевского к писательству характеризует его как человека, живущего для литературы и благодаря ей. Этим Достоевский, по утверждению Д. С. Мережковского, отличался от другого русского гения, Л. Н. Толстого, который главным в жизни считал разработку религиозно-философского учения, а свои литературные занятия оценивал критически и порой даже негативно. Действительно, в отличие от Толстого Достоевский нигде не излагал специально собственные философские взгляды, он не написал своей «Исповеди», нет у него также работы, подобной толстовской «В чем моя вера?». Однако в его романах, представлявших, по выражению В. В. Розанова, «миры столь великой сложности мысли», поставлены многочисленные метафизические вопросы, вся важность которых не была даже осознана современниками, — в полную меру их предстояло осмыслить лишь философам XX в.

Первый роман Достоевского «Бедные люди», изданный Н. А. Некрасовым в 1846 г., принес писателю большую известность. Высокую оценку этому произведению как продолжению традиций «Станционного смотрителя» А. С. Пушкина и «Шинели» Н. В. Гоголя дал В. Г. Белинский. Благодаря Белинскому и под его непосред-

ственным влиянием Достоевский примкнул к просветительски-гуманистическому направлению русской мысли. Он становится сторонником того течения, что впоследствии сам называл «теоретическим социализмом», главным образом системы Фурье. Эта ориентация привела писателя в кружок М. В. Буташевича-Петрашевского. В апреле 1849 г. Достоевский был арестован, в вину ему вменялось распространение «преступного о религии и правительстве письма литератора Белинского». Приговор гласил — лишить чинов, всех прав состояния и подвергнуть смертной казни расстрелянием. Казнь была заменена 4-летней каторгой, которую Достоевский отбывал в Омской крепости, затем последовала служба рядовым в Семипалатинске. Лишь в 1859 г. Достоевский получил разрешение поселиться в Твери, а затем в Петербурге.

Возвращением Достоевского в большую литературу стала публикация его книги «Записки из Мертвого дома» (1861—1862). Этим произведением он «сделал буквально фурор» и «возобновил... свою литературную репутацию». Однако идейное содержание его творчества после каторги претерпело значительные изменения. Писатель пришел к выводу о бессмысленности революционного преобразования общества, поскольку зло, как утверждал он, неискоренимо в человеческой натуре при любом социальном устройстве. Позднее, объясняя происшедшие в его сознании перемены, писатель указывает на свой отказ от просветительской «философии среды», обрекающей человека на пассивность, снимающей с него ответственность за собственные поступки и в конце концов лишаящей его свободы.

По оценке К. В. Мочульского, «сама жизнь устроила для Достоевского эксперимент, из которого выросла его философия»¹. Книжные и кружковые представления о социализме, о необходимости «изменения среды» (в лучшую сторону, с тем чтобы человек стал лучше) не выдержали столкновения с реальной жизнью. Достоевский становится противником распространения в России универсального, общеевропейского и «общечеловеческого» прогрессизма и признает важность «почвеннической» идеи, разработку которой начинает изданием совместно со старшим братом Михаилом журналов «Время» (1861—1863) и «Эпоха» (1864—1865). Главное содержание этой идеи выражено в формуле Достоевского: «Возврат к народному корню, к знанию русской души, к признанию духа народного»².

Одновременно Достоевский выступает противником буржуазного строя, представляющего собой безнравственное общество, подменившее свободу «миллионами». В философско-публицистических

¹ Мочульский К. Гоголь. Соловьев. Достоевский. М., 1995. С. 310.

² Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч. Л., 1978. Т. 21. С. 134.

«Зимних заметках о летних впечатлениях» (1863) Достоевский подверг критике Запад, исчерпавший, по его мнению, ресурсы своего положительного влияния на русского человека. Главными пороками современной ему западной культуры Достоевский считал отсутствие в ней «братского» начала и чрезмерно разросшийся индивидуализм. В Лондоне в 1862 г. состоялась встреча Достоевского с Герценом, чья критика западного «мещанского» идеала в работе «С того берега» была положительно оценена Достоевским и оказалась созвучной его «почвенничеству». Достоевский проповедовал мирное объединение высших слоев с «почвой» — русским народом, в котором, как он считал, живы христианские идеалы братства и любви. Используя тот же термин, что и Герцен, — «русский социализм», Достоевский наполняет его, однако, другим содержанием. «Не в коммунизме, не в механических формах заключается социализм народа русского: он верит, что спасется лишь в конце концов *всесветным единением во имя Христово*. Вот наш русский социализм». Социализм же атеистического типа, отрицающий христианские ценности, по Достоевскому, принципиально не отличается от буржуазности и потому не может ее заменить.

Период с 1864 по 1872 г. был ознаменован новыми тяжелыми испытаниями и переменами в жизни писателя. В 1864 г. умирает от чахотки жена писателя — Мария Дмитриевна Исаева, затем брат — Михаил, заботу о семье которого и оплату всех долгов Достоевский берет на себя. Затем — банкротство и закрытие журнала «Эпоха», переживания тягостного романа с А. П. Суловой, роковое увлечение игрой в рулетку, разорившее писателя дотла. К этому надо добавить обострившуюся мучительную болезнь — эпилепсию, необходимость скрываться от кредиторов в заграничных поездках, заключение кабальных издательских договоров. Достоевский называет себя «литератором-пролетарием» и добавляет: «Работа из-за нужды, из-за денег задавила и съела меня». Облегчением был лишь второй счастливый брак с Анной Григорьевной Сниткиной, ставшей его помощницей во всех делах.

Это время оказалось у Достоевского наиболее продуктивным для творчества. Он создает ряд насыщенных философскими идеями произведений — «Записки из подполья» (1864), «Преступление и наказание» (1866), «Идиот» (1868), «Бесы» (1871—1872), «Подросток» (1875), в которых изложена религиозная философия Достоевского, его христианская антропология, этика.

Прежде всего обращает на себя внимание, что мирозерцание Достоевского — это философствование экзистенциального типа, философия человеческого существования. Достоевский, по оценке Л. Шестова, — «двойник Киркегора». Его философия, считает К. Мочульский, — «выжитая философия», т. е. пережитая самим автором, сотканная из жизненных переживаний.

Достоевский называл себя «реалистом в высшем смысле», т. е. не бытописателем и даже не психологом, как его часто называли, а аналитиком «всех глубин души человеческой». Эту творческую самохарактеристику наглядно подтверждают «Записки из подполья», особенно первая часть, представляющая собой исповедь безымянного «подпольного человека». Она начинается словами: «Я человек больной... Я злой человек. Непривлекательный я человек». Философия подпольного человека-парадоксалиста полна противоречий — он просвещен и одновременно суеверен; он обижен на весь свет, но никого не винит и даже наслаждается своей обидой; он откровенный эгоист, но принципиально не стремится к выгоде для себя и т. д. Он как будто бы верит в то, что говорит, «но в то же самое время, неизвестно почему, чувствует и подозревает, что врет, как сапожник». Это пример трагического сознания, восстающего против «неумолимых законов». Но это сознание человека, отличающего его от автомата, машины или «штифтика». Человек имеет право на своеволие: «свету ли провалиться или вот мне чаю не пить? Я скажу, что свету провалиться, а чтоб мне чай всегда пить». Герой повести отрицает любые замыслы разумно спроектированного общежития — «хрустальный дворец», «капитальный дом», «курытник», «муравейник». Отрицает он также и разумный эгоизм, выдуманный для его пользы, отрицает потому, что он человек, т. е. существо, обладающее свободной волей и правом на каприз и фантазию, пусть даже бессмысленную.

В «Записках из подполья» присутствует лишь преддверие религиозного мирозерцания Достоевского: рациональное истолкование сознания невозможно, так как оно ведет в тупик; гуманистическая вера в человека, идущая от Ренессанса, исчерпала себя; в человеке существует потребность религиозной веры, а сам он заслуживает не восхищения, а жалости. В этой связи С. Л. Франк писал, что Достоевский защищает тот гуманизм, «который во всяком даже падшем и низменном человеке видит человека как образ Божий».

Последующие романы углубляют содержание религиозной философии Достоевского. Характерной особенностью метафизического стиля Достоевского становится одновременное изложение и отторжение того, что немецкий достоевковед Р. Лаут назвал «философией негативного»¹. Писатель излагает свои взгляды не «в лоб», через внушение морализирующим образом «правильных взглядов», а предоставляет читателю право самому разобраться в истине. Как показал М. М. Бахтин, произведения Достоевского не монологичны, а диалогичны; художественные образы, представленные в них, раскрываются диалектическим образом, в столкновениях и противоречиях. «До-

¹ Лаут Р. Философия Достоевского в систематическом изложении. М., 1996. С. 189.

стоевский, — писал Бахтин, — умел именно *изобразить чужую идею*, сохраняя всю ее полноту как идеи, но в то же время сохраняя и дистанцию, не утверждая и не сливая ее с собственной выраженной идеологией». Здесь надо различать, однако, изображение Достоевским «чужих» и «чуждых» идей. Последние не просто показываются, но саморазоблачаются в романах Достоевского как порождение темных глубин души человека, отвращающих его от Бога.

Таковы идеи Раскольникова в романе «Преступление и наказание», утратившего веру и возомнившего себя Наполеоном, сверхчеловеком, которому все дозволено, вплоть до убийства. Убивая старуху-процентщицу, а заодно и ее сестру, он решается на эксперимент: «Смогу ли переступить, или не смогу? Тварь ли я дрожащая или право имею?». Разъясняя замысел романа, Достоевский писал: «Божия правда, земной закон берет свое, и он кончает тем, что *принужден* сам на себя донести. Принужден, чтобы хотя погибнуть в каторге, но примкнуть опять к людям».

Если для Раскольникова есть шанс (хотя и слабый) на то, что он вновь «примкнет к людям», то для главного героя романа «Бесы» Ставрогина такая надежда полностью исключена, потому он и кончает жизнь самоубийством. Какие-либо нравственные переживания, подобные пережитым Раскольниковым, ему совершенно чужды, — он является существом абсолютно безнравственным. В романе Ставрогин представлен человекобогом, воплощением идеи, высказанной Кирилловым: «Если нет Бога, то я Бог...» Он не делал никакого различия между добром и злом, единственная ценность для него — ничем не ограниченная, анархическая свобода. Этот отрицательный идеал ведет к нравственному распаду личности, его бесовское влияние распространяется на окружающих, особенно на тот кружок молодых людей, которым он верховодит.

Главная сюжетная линия романа была связана, как известно, с разоблачением революционного заговорщичества Нечаева и ему подобных. Роман был воспринят как памфлет на социалистов и социализм (хотя на самом деле он касается не «социализма вообще», а лишь одной, а именно анархической его разновидности). Роман был опубликован в журнале М. Н. Каткова «Русский вестник», причем по настоянию редактора из текста была выброшена ключевая глава «У Тихона», где был представлен положительный религиозный образ святителя Тихона Задонского.

Роман отнял у писателя много сил, ради него были отброшены две важные темы, — остались незаконченными «Атеизм» и «Житие великого грешника». Без важнейшей философской главы роман сильно проиграл, так как в нем осталось преобладание идей отрицательного значения (тоталитарная идеология Шигалева, самоубийственная — Кириллова, революционное идолопоклонство Петра

Верховенского и т. п.). В отсутствующей главе окончательно разъяснялся сатанинский смысл фигуры Ставрогина и расшифровывалась символика его фамилии (ставрос — крест). Ставрогин ломает распятие, лежавшее на столе у Тихона, признается в своей вере в сатану и раскрывается как антихрист.

Философское содержание «Бесов» было недооценено современниками, а положительные идеи, принадлежавшие Шатову (патриотизм, идеи о священном значении земли-матери, о роли христианской традиции для существования России), были восприняты как подлежащие сомнению (Шатов — значит «шатающийся», нетвердый в своих взглядах). Идеалист 40-х гг. Степан Трофимович Верховенский, отстаивавший идею о значении красоты в жизни, воспринимается как фигура трагикомическая.

Смысл романа во многом объясняет предисловие, которое Достоевский собирался ему предпослать: «Жертвовать собою и всем для правды — вот национальная черта поколения... Ибо весь вопрос в том и состоит, что считать за правду. Для того и написан роман». Это проблема правдоискания, необходимости осмысления объединяющей для русского общества идеи, как обобщения и продолжения национальных традиций, прежде всего православных (впоследствии писатель назовет это русской идеей). Это также проблема борьбы со злом, с легионом бесов, выступающих против указанной идеи. Как писал Вяч. Иванов, Достоевский борется против «истощения онтологического чувства личности», против «духовного обезличения», считая это главным злом. Легион бесов и является у Достоевского главным оружием навязываемого помимо воли духовного обезличения, противостоять которому способно лишь такое «соединение личностей», когда они «достигают совершенного раскрытия и определения своей единственной, неповторимой и самобытной сущности, своей целокупной творческой свободы»¹.

Вершиной философского творчества Достоевского явился роман «Братья Карамазовы» (1879—1880) — последнее и наиболее крупное его произведение, в которое включена философская поэма (легенда, как ее назвал В. В. Розанов) о Великом инквизиторе. Эта легенда — не только часть романа, но и самостоятельное философское произведение, посвященное личности Богочеловека — Христа и теме духовной свободы, противопоставленной материальному благополучию и «порабощению хлебом». Монолог Инквизитора направлен на отрицание Христа, веры в человека и его духовную природу, однако он перерастает в свою противоположность и становится, по определению К. Мочульского, «величайшей в мировой литературе теодицеей».

¹ Иванов Вяч. Эссе, статьи, переводы. Брюссель, 1985. С. 91.

Одна из основных тем романа — тема отцеубийства, ненависти к отцам как тяжчайшего греха и как главной причины небратского, неродственного состояния современной цивилизации. Эта ненависть нуждается в преодолении, с тем чтобы человечество осознало смысл своего бытия и пришло к всечеловеческому единению, а также к пониманию своей сопричастности «таинственным мирам иным».

Во время работы над романом Достоевский написал знаменитую речь о Пушкине, произнесенную им 8 июня 1880 г. В ней писатель призывал покончить старый спор между славянофилами и западниками и объединить усилия во имя братства всех людей и земного рая, в установлении которого он видел предназначение русского народа. Успех речи Достоевского был необычайным. Достоевский писал жене: «...зала была как в истерике, когда я закончил — я не скажу тебе про рев, про вопль восторга: люди незнакомые между публикой плакали, рыдали, обнимали друг друга и клялись друг другу быть лучшими, не ненавидеть впредь друг друга, а любить».

2. Антропология

Один из наиболее глубоких исследователей философии Достоевского С. Н. Булгаков отмечал, что систематизация «суждений Достоевского в цельное мировоззрение есть задача трудная, имеющая в себе нечто искусственное и, в известной степени, насильственное». Всякая реконструкция философии Достоевского есть лишь «намеки, бледная схема», только попытка «отгадать его слово». И тем не менее бесспорно, что главной философской проблемой для Достоевского была проблема человека, над разрешением которой писатель бился всю свою жизнь. Еще в 1839 г. им были написаны знаменитые строки, они являются как бы эпиграфом ко всей его философии: «Человек есть тайна. Ее надо разгадать, и ежели будешь ее разгадывать всю жизнь, то не говори, что потерял время; я занимаюсь этой тайной, ибо хочу быть человеком».

Вопреки распространенному мнению, которое разделял З. Фрейд, Достоевский не был философом пессимизма и отчаяния. Его внимание к «темной стороне» человеческой души, интерес к «большому сознанию» вовсе не свидетельство о «большом сознании» самого писателя. Пером Достоевского водила любовь к человеку, любовь более сострадательная, кенотическая, чем эстетическая. Достоевский не восхищается человеком, но восхищается жизнью, даром жизни, и его философия — это философия жизнелюбивая. Жизнь — высшее достояние, которое не понимается рассудочно или логически, а просто воспринимается как первичная и главная ценность. Иван Карамазов говорит: «Клейкие весенние листочки, голубое небо люблю я, вот что! Тут не ум, не логика, тут нутром, тут чревом любишь,

первые свои молодые силы любишь...» И Алеша подтверждает: «Я думаю, что все должны прежде всего на свете жизнь полюбить». На жизнелюбие Достоевского как на характерную черту его личности указывал хорошо знавший его Вл. Соловьев: «Достоевский с глубокой любовью и нежностью обращался к природе, понимал и любил землю и все земное, верил в чистоту, святость и красоту материи. В таком материализме нет ничего ложного и греховного». Человеколюбие Достоевского — это продолжение его любви к жизни и человеку как высшему ее проявлению. В. В. Розанов показал, что центральное положение всей философии писателя — это «идея абсолютной ценности личности», выдвинутая впервые в «Преступлении и наказании» и наиболее мощно обоснованная в «Братьях Карамазовых»¹.

В последнем романе Достоевского идея человеколюбия достигает глубины, не виданной ранее в философской мысли. Никакая гармония в мире неоправданна, если на ее последний счет будет отнесена хоть одна слезинка невинного ребенка: «Пока еще время, — говорит Иван Карамазов, — спешу оградить себя, а потому от высшей гармонии отказываюсь. Не стоит она слезинки хотя бы одного только того замученного ребенка».

Достоевский был одновременно великим противником гуманистической демагогии. В рассказе «Скверный анекдот» приводится образец подобной демагогии: «...я гуманен, следовательно меня любят... стало быть чувствуют доверенность... стало быть, веруют; веруют, стало быть любят... т. е. нет, я хочу сказать, если веруют, то будут верить и в реформу, поймут, так сказать, самую суть дела, так сказать, обнимутся нравственно...». Такой демагогический псевдогуманизм разоблачается следующим образом: подлинное человеколюбие — это когда чужие страдания воспринимаются как свои собственные, а не облегчаются пустыми словами, при помощи «нравственных объятий».

Каждая человеческая личность ценна сама по себе как микрокосм, уникальна, невосполнима, но реальный человек — существо сложное и несовершенное, он очень редко приближается к положительному идеалу Богочеловека — Христа, ибо «нет ничего прекраснее, глубже, симпатичнее, мужественнее и совершеннее Христа». Не случайно в сочинениях Достоевского образы положительных героев крайне редки (помимо образов детей, это также князь Мышкин, старец Зосима, Алеша Карамазов, Тихон). Здесь проявляется та особенность философии Достоевского, которую В. В. Зеньковский назвал «антропологическим антиномизмом», т. е. признанием про-

¹ Розанов В. В. Легенда о Великом инквизиторе Ф. М. Достоевского. М., 1996. С. 37.

тиворечивых качеств в самом существе человека, сложным переплетением добра и зла в его натуре, наличием иррационального, непознаваемого начала во многих человеческих действиях — капризы, своеволие, свободное хотение и т. п.

3. Нравственная философия. Идеалы и ценности

Познание нравственной сути человека, по Достоевскому, задача чрезвычайно сложная и многообразная. Сложность ее заключается в том, что человек обладает свободой и волен сам делать выбор между добром и злом. Причем свобода, свободный ум, «бесчинство свободного ума» могут стать орудиями человеческого несчастья, взаимного истребления, способны «завести в такие дебри», из которых нет выхода. Парадокс заключается в том, что, если человек откажется от свободы в пользу того, что Великий инквизитор назвал «тихим, смиренным счастьем, счастьем слабосильных существ, какими они и созданы», тогда он перестанет быть духовно свободным. Свобода, следовательно, трагична, и нравственное сознание человека, будучи порождением его свободной воли, отличается двойственностью. Но таково оно в действительности, а не в воображении гуманиста-просветителя (утилитариста, руссоиста, утопического социалиста), представляющего человека и его нравственный мир в идеализированном виде и не замечающего существования злого начала в человеке.

Сложность, двойственность, антиномизм человека, отмечал Достоевский, сильно затрудняют выяснение действительных мотивов его поведения, причины действий человеческих обыкновенно бесчисленно сложнее и разнообразнее, чем мы их потом объясняем, и редко определенно очерчиваются. Однако и трудно объяснимые человеческие поступки, если попытаться раскрыть их «своеволие», все же имеют философское объяснение. Зачастую человек заявляет своеволие в силу своего бессилия изменить что-либо, в силу одного несогласия с «неумолимыми законами», подобно парадоксалисту из «Записок из подполья»: «...да какое мне дело до законов природы и арифметики, когда мне почему-нибудь эти законы и дважды два — четыре не нравятся? Разумеется, я не пробью такой стены лбом, если и в самом деле сил не будет пробить, но я и не примирюсь с ней потому только, что это — каменная стена, а у меня сил не хватило».

Тема бунта личности против мировой гармонии, как показал Н. А. Бердяев, — это коренная тема русской философии, в XIX в. идущая от В. Г. Белинского и продолженная Достоевским в «Записках из подполья», «Братьях Карамазовых» и других сочинениях. Если Белинский защищает идею личности во имя «социальности», необходимых преобразований общества, то Достоевский выбирает

христианский путь, веру в Богочеловека и воскресение. Для писателя, если существование Бога отрицается, мораль вообще перестает существовать, так как человек становится на место Бога, все оказывается дозволенным, в том числе и любые античеловечные акции, вплоть до убийства и самоубийства: «Раз человечество отречется поголовно от Бога... то само собою... падет все прежнее мировоззрение и, главное, вся прежняя нравственность».

Христианское воззрение на человека, по Достоевскому, делает его одновременно и свободным, и ответственным за свои действия. Он писал: «Делая человека ответственным, христианство тем самым признает и свободу его. Делая же человека зависящим от каждой ошибки в устройстве общественном, учение о среде доводит человека до совершенной безличности, до совершенного освобождения от всякого нравственного личного долга, от всякой самостоятельности, доводит до мерзейшего рабства, какое только можно вообразить. Ведь этак табаку человеку захочется, а денег нет — так убить другого, чтобы достать табаку».

Нравственным идеалом Достоевского была идея «соборного всеединства во Христе» (Вяч. Иванов). Он развил идущее от славянофилов понятие «соборности», истолковав его не только как идеал соединения в церкви, но и как новую идеальную форму социальности, основанную на религиозно-нравственном альтруизме. Достоевский одинаково не приемлет буржуазный индивидуализм и социалистический коллективизм и выдвигает идею братской соборности как «совершенно сознательное и никем не принужденное самопожертвование всего себя в пользу всех».

Нравственные искания Достоевского были неотделимы, следовательно, от его религиозных переживаний, от вопроса о существовании Бога, которым он, по его собственному признанию, «мучился всю жизнь».

Наиболее трудными и мучительными эти переживания были у Достоевского в сибирский период. После встречи с женой декабриста Н. Д. Фонвизиной, подарившей ему Евангелие, Достоевский писал: «Я скажу Вам про себя, что я — дитя века, дитя неверия и сомнения до сих пор и даже (я знаю это) до гробовой крышки. Каких страшных мучений стоила и стоит мне теперь эта жажда верить, которая тем сильнее в душе моей, чем более во мне доводов противных. И, однако же, Бог посылает мне иногда минуты, в которые я совершенно спокоен; в эти минуты я люблю и нахожу, что другими любим, и в такие-то минуты я сложил в себе символ веры, в котором все для меня ясно и свято. Этот символ очень прост, вот он: верить, что нет ничего прекраснее, глубже, симпатичнее, разумнее, мужественнее и совершеннее Христа, и не только нет, но с ревнивою любовью говорю себе, что и не может быть. Мало того, если б

кто мне доказал, что Христос вне истины... то мне лучше хотелось бы оставаться со Христом, нежели с истиной».

Подобные одновременно богословские и богоборческие суждения ввергают в сомнение многих достоевсковедов и заставляют нас очень взвешенно подходить к оценке «символа веры» писателя. Вл. Соловьев, например, затруднялся говорить о том, какие «логические определения» принимали «богословские притязания» писателя, если вообще можно говорить о таковых. Обер-прокурор синода, К. П. Победоносцев, высоко оценивший роман «Братья Карамазовы» и особенно «Легенду о Великом инквизиторе», был озадачен тем, что монолог инквизитора остался без ответа и что Достоевский не дает опровержения атеистической позиции Ивана Карамазова, изложившего «Легенду»: «Мало что я читал столь сильное. Только я ждал — откуда будет отпор, возражение и разъяснение, — но еще не дождался». Ответом атеисту стала, как известно, следующая глава романа, названная «Русский инок», где раскрывается образ старца Зосимы. Достоевский не дает изложения научного или философского опровержения бытия Бога и, равным образом, не выдвигает специальную богословскую защиту. Однако это не означает, что у него отсутствует теодицея; ее специфика заключается в том, что она имеет не теоретический, а художественный и нравственный характер.

Глубокое и всестороннее изложение сущности христианских воззрений Достоевского, понимания им идеи Бога дал Н. О. Лосский в своей книге «Достоевский и его христианское миропонимание» (1953). Лосский показал вслед за Вл. Соловьевым, что теодицея Достоевского не является сугубо философской или богословской, ибо он не стремился к метафизической законченности и полноте решения этой проблемы. Однако теодицея у Достоевского содержит ряд принципиально новых подходов.

Так, атеист Иван Карамазов в действительности не защищает никакую разновидность доктринального атеизма, наподобие атеизма Белинского или Бакунина. Он как человек образованный «интересуется Богом» и даже по-своему принимает Бога как порядок, смысл жизни, ее гармонию. Не принимает Иван мир Божий, создание Бога. Он объясняет Алеше: «Я не Бога не принимаю, пойми ты это, я мира, им созданного, мира-то Божьего не принимаю и не могу согласиться принять». Главным аргументом здесь выступает тяжелая масса несправедливости, давящая на человека, постоянные страдания, особенно страдания безвинных детей. Здесь перед Достоевским во весь рост встает проблема причин мирового зла, загадка его постоянного присутствия, тогда как верующий человек понимает своим умом мир как творение всеблагого и совершенного Бога.

Достоевский не приемлет трактовки мирового зла как безликой, безымянной и неизвестно откуда взявшейся силы. У зла каждый раз

есть свой конкретный виновник, носитель и союзник. Таким образом, не существует какого-либо объективного и непреодолимого «закона появления зла»; зло, далее, не есть ни причина, ни условие появления своей противоположности — добра. Иными словами, для существования добра мировое зло не является необходимостью.

Но и доказательство самостоятельной ценности добра не вселяет оптимизма в сознание человека. Поскольку добро дается слишком дорогой ценой, то Иван Карамазов заранее «возвращает билет» на достижение гармонии — билет, стоимость которого, т. е. неизбежные, неисчислимы и неотомщенные страдания, слишком велика.

Остается лишь вера в абсолютное добро, недостижимое в этом мире, но достижимое в Царстве Божьем. Вера в добро сопрягается у Достоевского с верой в другие идеалы и ценности, также имеющие абсолютное значение, — это красота и любовь.

В словах князя Мышкина «красота спасет мир» речь идет именно об абсолютно-положительном, идеальном значении красоты, обитающем лишь в Царстве Божьем. В жизни же красота выступает, по определению Дмитрия Карамазова, как «страшная и ужасная вещь», когда, стремясь к красоте, человек «начинает с идеала Мадонны и кончает идеалом содомским». Поэтому красота в жизни есть не только страшная, но и таинственная сила: «Тут дьявол с Богом борется, а поле битвы — сердца людей». По мнению Е. Н. Трубецкого, представления Достоевского о красоте как идеале были развиты в концепции «свободной теургии» Вл. Соловьева (красота как «преображение материи»), нацеленной, в свою очередь, на грядущее достижение идеального состояния человечества через эстетическое преобразование жизни.

Мысль о том, что «красота спасет мир», Зеньковский назвал эстетической утопией Достоевского, хотя сам же замечал, что писатель нигде не нарисовал эту утопию конкретным образом, склоняясь в конечном счете к мысли о том, что эстетическая сторона жизни сама нуждается в защите: не красота спасет мир, но красоту в мире нужно спасать.

Любовь к ближнему, часто декларируемая различными моралистами как необходимая «бытовая» черта человечности, так же идеальна и труднодостижима, как идеальная красота. Например, Иван Карамазов никогда не мог понять, как можно любить своих ближних: «Именно ближних-то, по-моему, и невозможно любить, а разве лишь дальних» («любовь к дальнему», как известно, была впоследствии взята на вооружение Ницше). Достоевский вводит понятие любви в свой «символ веры», подразумевая здесь любовь к Богочеловеку как высший род любви. В практической жизни — это сердечная любовь старца Зосимы и Тихона Задонского, любовь ко всему «созданию божию» — животным, растениям, детям. Этому

типу любви противопоставлена «карамазовская» любовь, плотская и порочная, греховная.

Особое место в творчестве Достоевского занимает тема любви к родине, России и русскому народу, связанная не только с его «почвенническими» идеями и с отвержением «чужих идей» нигилистов, но и с представлениями об общественном идеале. Достоевский проводит прежде всего разграничение между народным и интеллигентским пониманием идеала. Если последний предполагает, по его словам, поклонение чему-то носящемуся в воздухе и «которому даже имя придумать трудно», то народность как идеал основана на христианстве.

Подобная позиция определялась общим характером творчества писателя. Достоевский, по его убеждению, никогда не был писателем «средневысшего круга», подобно Тургеневу, Гончарову и Толстому. Он гордился тем, что в своем творчестве «впервые вывел настоящего человека русского большинства». Он делал все возможное, особенно в философско-публицистическом «Дневнике писателя», для пробуждения в обществе национального чувства; он сетовал на то, что, хотя у русских есть «особый дар» восприятия идей чужих национальностей, свою национальность они знают порой весьма поверхностно.

Исследователь русской мысли К. Н. Бестужев-Рюмин отмечал близость воззрений Достоевского к концепции Н. Я. Данилевского, изложенной в книге «Россия и Европа». Истоки этой близости обнаруживаются еще в 40-е гг., когда Достоевский, А. А. Григорьев и Н. Я. Данилевский были участниками кружка М. В. Буташевича-Петрашевского. Этот интерес к «органической теории», возникшей на русской почве еще в 20—30-е гг. благодаря влиянию идей Шеллинга, возобновился в 60-е гг., но уже на новой основе, освобожденной от влияния утопического социализма.

Так же как Данилевский, Достоевский был противником абстрактного, «общечеловеческого» и «общеевропейского» подхода к определению особенностей русского национального типа. Главное в нем — духовное начало, которое писатель видел в православном христианстве, составившем основу русской культуры. Было бы неправильно, однако, считать Достоевского узким националистом, не замечавшим отрицательных проявлений русского характера. Задолго до Бердяева Достоевский раскрыл всю широту русской души, показал существование в ней «жалостливости» и «слабосердости» наряду с проявлениями жестокости и анархического своеволия. Изображая «русский народ в его целом», надо иметь в виду, по Достоевскому, то, что в нем существует любовь к крайностям, или «потребность хватить через край, потребность в замирающем ощущении, дойдя до пропасти, свеситься в нее наполовину, загля-

нуть в самую бездну и — в частных случаях, но весьма нередких — броситься в нее как ошалелому вниз головой».

В изображении народной жизни Достоевский не допускал никакой фальши. Возражая Н. С. Лескову, требовавшему от него буквального рассказа о всех деталях и тонкостях бытовой среды, особенно быта священников, Достоевский замечал, что в таком погружении в «простонародье» как раз и кроются проявления идеализации. Сам Достоевский брал за образец повести Пушкина, не гнавшегося за буквальным воспроизведением простонародной речи, но зато обладавшего великой способностью «угадывать» характернейшие черты русского народного типа.

Общественный идеал Достоевского отличался известным консерватизмом: писатель был монархистом, защитником православно-христианских ценностей и одновременно принципиальным критиком католичества и протестантизма, противником западного социализма и либерализма. Однако реакционером в точном смысле слова Достоевский не был, наглядным свидетельством чему была критика его «справа» К. Н. Леонтьевым в брошюре «Наши новые христиане...» (1882). Она была вызвана несогласием с трактовкой христианского идеала Достоевским. «Розовое», «сентиментальное» христианство Леонтьев усматривал в идее «всемирной любви» как выражении сути русского народного идеала, о чем говорил в «пушкинской» речи Достоевский. Леонтьев как сторонник «византизма», суровой и аскетической версии православия, считал, что носителем христианской истины в «Братьях Карамазовых» должен был быть не старец Зосима, а «отшельник и строгий постник» Ферапонт, изображенный писателем без всякого сочувствия.

Достоевский, веривший во «всемирную отзывчивость» русского человека и считавший ее символом гений Пушкина, настаивал именно на «всечеловечности» русского национального идеала и пояснял, что в нем не заключено никакой враждебности Западу: «...стремление наше в Европу, даже со всеми увлечениями и крайностями его, было не только законно и разумно, в основании своем, но и народно, совпадало вполне с стремлениями духа народного».

Сформулированная Достоевским русская идея оказалась настоящим идейным завещанием мыслителя. Он писал незадолго до своей «пушкинской речи»: «...если национальная идея русская есть, в конце концов, лишь всемирное общечеловеческое единение, то, значит, вся наша выгода в том, чтобы всем, прекратив все раздоры... стать поскорее русскими и национальными. Все спасение наше лишь в том, чтоб не спорить заранее о том, как осуществится эта идея и в какой форме, в вашей или в нашей, а в том, чтоб из кабинета всем вместе перейти прямо к делу».

Достоевский как писатель и мыслитель оказал огромное воздействие на духовную атмосферу XX в., на литературу, эстетику, философию (прежде всего на экзистенциализм, персонализм и фрейдизм), и особенно на русскую философскую культуру, передав ей не какую-то систему идей, а то, что Г. В. Флоровский назвал «раздвижением и углублением самого метафизического опыта».

В советское время философия Достоевского была в течение длительного времени главным образом объектом критики. Ее всестороннее изучение возобновилось в 60-е гг., причем вначале со ссылкой на авторитет западных деятелей культуры, высоко ценивших талант Достоевского (Т. Манн, А. Жид, А. Эйнштейн, Ж. П. Сартр и др.). В последующие годы достоевсковедение достигло значительных успехов, чему способствовало, в частности, издание Полного собрания сочинений Достоевского в 30 томах (1972—1990) и ряда крупных монографий о нем (Ю. Г. Кудрявцев, Ю. И. Селезнев, В. В. Кожин и др.). Большая литература о Достоевском существует на всех европейских и многих восточных языках.

Глава II

РЕЛИГИОЗНО-НРАВСТВЕННОЕ УЧЕНИЕ Л. Н. ТОЛСТОГО

Лев Николаевич Толстой (1828—1910) — писатель, мыслитель и духовный реформатор, создавший религиозно-нравственное учение непротiwления злу насилieм. Его жизнеучение (он разработал именно «жизнеучение», а не философскую систему) оказалось затененным его же художественным творчеством. Оно известно чаще всего в своих конечных моралистических выводах как толстовство, непротiwленчество. Менее известны метафизические корни толстовского учения, его философское обоснование.

Духовный опыт и идеи Толстого приобретают особую злободневность в свете дискуссий о морали и ее месте в обществе, диалоге культур, конфликте цивилизаций и т. п. Кардинальный вопрос, который он исследует как мыслитель и которым мучается как человек, состоит в следующем: что могут значить и какой приобретают вид религия и нравственность для современного человека, если основой познания у него являются опыт и разум, а основой поведения — индивидуально ответственное действие.

Произведения, излагающие религиозно-нравственное учение Толстого, можно подразделить на четыре цикла: исповедальный — «Исповедь», «В чем моя вера?» и др.; теоретический — «Что такое

религия и в чем сущность ее?», «Царство Божие внутри вас», «Закон насилия и закон любви» и др.; публицистический — «Не убий», «Не могу молчать» и др.; художественный — «Смерть Ивана Ильича», «Крейцера соната», «Воскресение», «Отец Сергей» и др. Философско-исторические взгляды мыслителя изложены в «Эпизоде» к роману «Война и мир», его эстетика — в цикле статей и прежде всего в трактате «Что такое искусство?».

1. Жизненные поиски

Л. Н. Толстой принадлежал к старинному русскому дворянскому роду, получил в наследство титул графа и большое поместье Ясная Поляна. Его сознательная жизнь подразделяется на две приблизительно равные половины, причем вторая является полным отрицанием первой.

Он получил хорошее домашнее образование, был воспитан в православной вере. Тем не менее в зрелый возраст Толстой, по его собственному признанию, вступил полным нигилистом — человеком, который ни во что не верит.

Поступив на юридический факультет Казанского университета, он ушел оттуда со второго курса. В 1851—1855 гг. Толстой служил офицером на Кавказе и в Крыму, принимал участие в боевых действиях, отличался храбростью. В своем имении он основал школу для крестьян, сам преподавал в ней, издавал педагогический журнал (1858—1863), в течение года был мировым посредником. Дважды предпринимал длительные путешествия по Европе. Основной для Толстого стала писательская деятельность. Уже первая автобиографическая повесть «Детство» (1852) и цикл рассказов об обороне Севастополя (1855) принесли ему известность в стране, после романов «Война и мир» (1863—1869) и «Анна Каренина» (1873—1877) он приобрел мировую славу. В 1862 г. женился на Софье Андреевне Берс, которая стала матерью тринадцати его детей, его помощником, биографом, издателем, а также оппонентом в религиозно-философских исканиях.

В середине 70-х гг. Толстой пережил глубокий духовный кризис, в результате которого пришел к выводу, что вся его предшествующая жизнь в своих нравственных основах была ложной. Его даже стала преследовать мысль о самоубийстве. Годы кризиса были также годами интенсивной интеллектуальной и душевной работы. Она включала в себя изучение мировых религий, философской классики, самостоятельные теоретические исследования о природе религии, нравственности, веры, систематическую критику догматического богословия, для чего он специально изучил древнееврейский и древнегреческий языки. Стремясь вновь обрести нравственную цельность, Толстой в течение года самым добросовестным образом

вел жизнь прилежного христианина по критериям православной церкви — со всеми молитвами, постами и т. д. Результатом этого стало убеждение, что учение Христа было искажено церковью. На самом деле, считал Толстой, Иисус Христос — не Бог, а великий социальный реформатор, и суть его учения составляет заповедь непротивления злу силою. Вторую половину жизни Толстой посвятил тому, чтобы практиковать, обосновывать и исповедовать идеал ненасилия. Он делал это с такой настойчивостью, что его неортодоксальные взгляды были в 1901 г. осуждены русской православной церковью в специальном решении синода.

Причины, обусловившие столь резкую перемену жизненных устоев Толстого, не однозначны. Толстому была присуща устремленность к постижению тайны человека, а основным экспериментальным полем экзистенциальных познавательных поисков являлась его собственная жизнь. Он представил один из самых полных в истории культуры отчетов об индивидуальной человеческой жизни. Чтобы жизненный выбор получил достойный статус, в глазах Толстого он должен был оправдаться перед разумом, пройти проверку на логическую прочность. При таком постоянном бодрствовании разума мало оставалось лазеек для обмана и самообмана, прикрывавших изначальную безнравственность, оскорбительную бесчеловечность так называемых цивилизованных форм жизни. В их разоблачении Толстой был беспощаден; хотя фронтальную атаку на них он повел лишь во второй период своей жизни, тем не менее социально-критический дух ему был свойствен всегда.

Духовный кризис Толстого начался с произвольных внутренних реакций, свидетельствовавших о неполадках в строе жизни. «Со мною, — пишет он, — стало случаться что-то очень странное: на меня стали находить минуты сначала недоумения, остановки жизни, как будто я не знал, как мне жить, что мне делать, и я терялся и впадал в уныние. Но это проходило, и я продолжал жить по-прежнему. Потом эти минуты недоумения стали повторяться чаще и чаще и все в той же самой форме. Эти остановки жизни выражались всегда одинаковыми вопросами: Зачем? Ну, а потом?»¹ Это наваждение стало источником и предметом интенсивной мыслительной работы. Прежде всего требовало осмысления то обстоятельство, что отравление жизнью у Толстого произошло тогда, когда у него было все, что «считается совершенным счастьем», и он мог жить довольной добропорядочной жизнью, всеми почитаемый и любимый. Однако на собственном жизненном опыте он испытал все основные мотивы, связанные с мирскими представлениями о счастье, и пришел к выводу, что они не приносят успокоения души. Именно эта полнота опыта, не оставлявшая иллюзий,

¹ Толстой Л. Н. Полн. собр. соч.: В 90 т. М., 1928—1958. Т. 23. С. 10.

будто что-то новое из земного ряда может придать жизни самодостаточный смысл, стала важной предпосылкой духовного переворота.

Фактором, ставшим толчком к внутреннему кризису Толстого, по всей видимости, явился 50-летний рубеж жизни. Толстой сам говорил, что он стал на новый путь в пятьдесят лет: «Я прожил на свете 55 лет... Пять лет тому назад я поверил в учение Христа». 50-летие — особый возраст в жизни каждого человека, предметное напоминание, что жизнь имеет конец. Проблема смерти волновала Толстого и раньше (рассказ «Три смерти» (1858). В 1860 г. его потрясла смерть в 37-летнем возрасте любимого старшего брата Николая («Умный, добрый, серьезный человек, он заболел молодым, страдал более года и мучительно умер, не понимая, зачем он жил, и еще менее понимая, зачем он умирает»). Толстой давно стал сомневаться в идеологии прогресса, задумываться над общим смыслом жизни, над связью жизни и смерти. Однако раньше это была боковая тема, теперь она стала основной; смерть стала непосредственно восприниматься как личная перспектива, как неизбежный конец. Встав перед необходимостью выяснить личное отношение к смерти (а для Толстого это означало выработать сознательное отношение к ней, которое позволило бы жить осмысленной жизнью с сознанием неизбежной смерти), Толстой обнаружил, что его жизнь, его ценности не выдерживают проверки смертью: «Я не мог придать никакого разумного смысла ни одному поступку, ни всей моей жизни. Меня только удивляло то, как мог я не понимать этого в самом начале. Все это так давно всем известно. Не нынче-завтра придут болезни, смерть (и приходили уже) на любимых людей, на меня, и ничего не останется, кроме смрада и червей. Дела мои, какие бы они ни были, все забудутся — раньше, позднее, да и меня не будет. Так из чего же хлопотать?» Эти слова Толстого из «Исповеди» раскрывают и природу, и непосредственный источник его духовного кризиса. Он ясно понял, что только такая жизнь может считаться осмысленной, которая способна утверждать себя перед лицом неизбежной смерти, выдержать проверку вопросом: «Из чего же хлопотать, ради чего вообще жить, если все будет поглощено смертью?» И он поставил перед собой самую дерзновенную цель — найти то, что не подвластно смерти. Размышления Толстого о смысле человеческой жизни после 1878 г. были во многом подготовлены его философско-исторической концепцией.

2. Смысл истории

В понимании истории Толстой выступил против широко распространенного в XIX в. субъективистского взгляда, стремившегося объяснить исторические события волей участвовавших в них людей. Опираясь на идею независимости личности, ее свободы, такой подход

исключал общезначимость, объективность как в самой истории, так и в ее интерпретации, превращал жизнь народов в арену сплошного произвола. «Если даже один человек из миллионов в тысячелетний период времени, — писал Толстой, — имел возможность поступать свободно, то есть так, как ему захотелось, то очевидно, что один свободный поступок этого человека, противный законам, уничтожает возможность существования каких бы то ни было законов для всего человечества». А с другой стороны, «если же есть хоть один закон, управляющий действиями людей, то не может быть свободной воли, ибо тогда воля людей должна подлежать этому закону».

Толстой показывает ложность утверждения, о том, что движущей силой исторического развития является воля выдающихся личностей, выявляя его фактическую беспомощность в объяснении великих исторических событий, связанных с движением армий и народов в Европе в начале XIX в. Отвергая как несостоятельные аргументы, будто выдающиеся личности выделяются из основной массы лишь благодаря своим интеллектуальным и нравственным качествам, он более подробно останавливается на соображении, согласно которому источником их силы является власть.

Обычно власть, подчеркивает Толстой, понимается как перенесение совокупности воли больших масс людей на одно лицо, благодаря чему оно может отдавать обязательные к исполнению приказы и двигать человеческими массами, творя исторически значимые события. Однако возникает вопрос, при каких условиях воля больших масс людей переносится на одно лицо? Как выясняется, условие такого перенесения состоит в том, что это лицо должно выражать волю всех тех, от имени которых и над которыми оно предводительствует. Тем самым рассуждение оказывается в порочном кругу. Это означает, что ссылка на власть не отвечает на вопрос о так называемой историосозидающей силе выдающихся лиц. Не отрицая, что понимание власти как перенесения совокупности воли на отдельное лицо может иметь важное значение в пределах науки права, Толстой подчеркивает его совершенную неудовлетворительность при объяснении истории — революций, завоеваний, столкновений и т. п. Он предлагает свое — философско-историческое — определение власти.

Рассматривая отношение между волей лица, отдающего распоряжения, и исполнением этой воли другими людьми в исторически значимых масштабах, Толстой приходит к выводу, что это отношение никак не является отношением причины и следствия. Существующая между ними зависимость определяется тем, что властвующее лицо само участвует в событии и выполняет в нем совершенно особую роль. Для совершения совместных действий люди становятся в такие отношения между собой, когда чем прямее, непосредственнее они участвуют в самом действии, тем меньше они могут приказыв-

вать и тем больше они числом, и, наоборот, «чем меньше то прямое участие, которое они принимают в самом действии, тем они больше приказывают и тем число их меньше». Одни творят сами события, другие отдают распоряжения по поводу событий. Отношения между ними и составляют сущность власти. Известно, что в отдельном человеке наряду с реальными, часто глубоко упрятанными мотивами действий представлена еще определенная мотивировка, своего рода «идеология», призванная оправдать эти действия в своих глазах и глазах окружающих. Нечто подобное делают и большие человеческие объединения. В этом случае те, кто непосредственно не участвуют в совокупной деятельности, занимаются ее разъяснением, придумыванием различных предположений. Так называемые властвующие лица властвуют над событиями только в том особом смысле, что они олицетворяют их, берут на себя ответственность за них, снимая ее с тех, кто вызывает сами события. Получается, что не французская армия виновата в преступлениях войны 1812 г., а Наполеон. При таком понимании власть создает всего лишь видимость принятия решения за других. На самом деле ее действия заранее оплачены присвоением чужих добродетелей и в особенности чужих грехов. Основная ее функция — снять ответственность с массы непосредственных участников исторических событий за совершаемые ими преступления.

На самом деле исторические события имеют свою логику и инерцию, свои законы; они так же мало зависят от воли лиц, оказавшихся во главе этих событий, как движение стада — от животного, которое идет впереди. Но коль скоро событие произошло, то из многообразия предшествовавших ему предположений, указаний, объяснений и т. п. непременно найдутся такие, которые могут выглядеть как их субъективная причина, и оно может быть интерпретировано как осуществление воли (приказания) выдающегося лица, т. е. того, кто шел впереди. Иными словами, дело заключается не в воле этого лица, а в том, насколько высказанная им воля соответствовала некоему естественному ходу событий.

Ко времени Толстого среди историков, в том числе русских, сложилось убеждение, будто успехи французов были достигнуты решающим образом благодаря гениальности Наполеона, а успехи русских — вопреки «бездарности» Кутузова. В пику этим расхожим представлениям Толстой создает свои образы Наполеона и Кутузова, которые независимо от того, насколько они правдивы, весьма ценны в контексте его общего взгляда на историю. Наполеон Толстого — натура лживая, самоуверенно ограниченная, самовлюбленная, преступная. И если даже такой ничтожный человек мог стоять во главе народов в критический период их исторического возбуждения, руководил великими событиями, то это лишь означает, что сами события от него не зависели. Кутузов Толстого мудр той особой, высшей му-

дростью, которая состоит как раз в понимании того, что ход и исход исторических событий, во главе которых он оказался, совершенно не зависят от его воли. И вся его деятельность была направлена на то, чтобы не мешать совершиться тому, чему суждено было совершиться. Толстой не оспаривает ни бездеятельности Кутузова, ни того, что он постоянно противоречил сам себе, потакал придворным интригам и т. п. Но во всем этом он видит свидетельство того, что Кутузов понимал общенародный смысл происходящего события и старался не мешать ему своей мнимой активностью, направляя все свои силы на сбережение народа и армии. В Кутузове Толстому нравится как раз отсутствие лживой позы героя, «мнимо управляющего людьми».

Завершая свой философско-исторический анализ власти, а вместе с тем и критику воззрений, усматривавших причину исторических событий в воле выдающихся лиц, Толстой приходит к следующим двум выводам:

«1) Власть есть такое отношение известного лица к другим лицам, в котором лицо это тем менее принимает участие в действии, чем более оно выражает мнений, предположений и оправданий совершающегося совокупного действия.

2) Движение народов производит не власть, не умственная деятельность, даже не соединение того и другого, как то думали историки, но деятельность *всех* людей, принимающих участие в событии и соединяющихся всегда так, что те, которые принимают наибольшее прямое участие в событии, принимают на себя наименьшую ответственность; и наоборот».

Основная ошибка субъективистского взгляда на историю состояла в том, что историческое событие истолковывалось как дело части вовлеченных в него людей, к тому же той части, которая менее других участвовала в самом событии. На самом деле в событии принимают участие все втянутые в него люди, и историческим оно становится постольку, поскольку является делом всей массы людей, образующих историю. Масштаб истории — жизнь народов и человечества. Историческое развитие, согласно Толстому, — это своего рода равнодействующая разнообразно направленных сил; оно складывается как результат взаимодействия всей практически бесконечной массы человеческих воль. Именно потому, что бесконечное количество сил влияют на историческое событие, никогда нельзя наперед предсказать его направление и никогда это направление не будет совпадать с направлением какой-то одной силы. Ход истории подчинен объективным законам потому, что он является массовым деянием, делом неисчерпаемой совокупности человеческих воль. «Для совершения того или другого действия люди складываются в известное соединение и участвуют все; и мы говорим... что это закон». В понимании Толстого законы истории предстают как законы

сцепления воле больших человеческих масс, которые аналогичны законам взаимодействия физических тел, но отличаются от них тем, что люди обладают сознанием собственной свободы.

Вопрос о соотношении необходимости и свободы человеческих поступков в историческом развитии Толстой решает таким образом, что речь идет о двух разных аспектах одного и того же явления. «Глядя на человека, как на предмет наблюдения... мы находим общий закон необходимости, которому он подлежит так же, как и все существующее. Глядя же на него из себя, как на то, что мы сознаем, мы чувствуем себя свободными».

Соотношение между свободой и необходимостью в действии является, по Толстому, обратно пропорциональным: «И всегда, чем более в каком бы то ни было действии мы видим свободы, тем менее необходимости; и чем более необходимости, тем менее свободы». Чем больше человек погружен в окружающий мир, тем больше его действия предстают как необходимые. И наоборот, если рассматривать человека изолированно, то его действия представляются свободными. Так, «действия человека, связанного семьей, службой, предприятиями, представляются несомненно менее свободными и более подлежащими необходимости, чем действия человека одинокого и уединенного». Чем больше промежуток времени между поступком и суждением о нем, тем меньше он кажется свободным. И, напротив, чем меньше этот промежуток, тем больше поступок представляется свободным. Современное восприятие события мы связываем с волей участвующих в нем людей. Но события отдаленные, как, например, крестовые походы или переселения народов, мы воспринимаем по преимуществу в их неизбежности. «Чем дальше назад мы переносим в историю предмет наблюдения, тем сомнительнее становится свобода людей, производивших события, и тем очевиднее закон необходимости». По этой причине, между прочим, исторические деяния современников осмысливаются часто в понятиях вины, преступления, в то время как к действиям какого-нибудь Александра Македонского или Аттилы эти понятия, как правило, не прилагаются. «Действия людей представляются нам тем более необходимыми и тем менее свободными, чем вернее мы связываем последствия с причинами». Недаром говорится: понять — значит простить.

Как бы ни менялась конкретная мера свободы и необходимости в восприятии поступка, тем не менее они представляют собой два совершенно обязательных его компонента. Представление о человеческом действии, которое без остатка было бы подчинено закону необходимости, так же невозможно, как и представление о действии, которое было бы сплошь, исключительно свободным.

Тот факт, что человек воспринимает свои действия как свободные, сознает себя свободным существом, не отменяет того факта,

что они могут быть предметом объективного анализа. «Свобода человека отличается от всякой другой силы тем, что сила эта сознаваема человеком; но для разума она ничем не отличается от всякой другой силы». Отсюда предметом исторического рассмотрения становятся поступки людей, взятые в аспекте не их внутреннего осознания, а внешне необходимого проявления. Задача здесь состоит в том, чтобы «отыскивать законы, общие всем равным и неразрывно связанным между собою бесконечно-малым элементам свободы»¹. Поступки человека, соотнесенные с его Я, выступают как свободные. Они же, включенные в общую жизнь человечества, предстают как объективные, предопределенные. Они свободны в личном значении и необходимы в историческом значении. Иначе говоря, чем менее деятельность индивида связана с деятельностью других людей, тем более она свободна и вменяема. И наоборот, чем более она связана с другими людьми, тем менее она свободна.

Развитая Толстым концепция философии истории особенно ценна тем, что, открывая перспективу объективного изучения жизни народов, она одновременно очерчивает пространство религиозных поисков и нравственно-ответственного существования. Место Бога оказывается по ту сторону законов, за пределами опытного и рационально аргументированного знания. Нравственно-ответственное существование совпадает с духовным ростом, самосовершенствованием личности.

3. Вера как сознание жизни

Стремясь выйти из глубокого духовного кризиса, Л. Н. Толстой задумался: а) в силу каких причин встает перед человеком вопрос о смысле жизни и б) в чем заключается его содержание. По первому пункту он пришел к заключению, что человек вопрошает о смысле жизни тогда, когда он сам живет бессмысленно, ведет неправильную жизнь. Неправильной, бессмысленной же жизнь оказывается тогда, когда человек прожигает ее — подходит к ней так, как если бы за ней ничего не было. По второму пункту Толстой сделал следующий вывод: поскольку жизнь кажется бессмысленной из-за ее бренности, то вопрос о смысле жизни есть вопрос о таком ее содержании, которое не кончается вместе с самой жизнью. Когда человек спрашивает о смысле жизни, он спрашивает о том, что в ней есть бесконечного, бессмертного, вечного.

Философы, как, например, А. Шопенгауэр, говорившие о совершенной суетности, бессмысленности существования, в действительности не отвечали на вопрос, а только повторяли его. Вопрос требует выявить отношение конечного к бесконечному, смертного

¹ Толстой Л. Н. Полн. собр. соч. Т. 12. С. 338.

к бессмертному, а они утверждают, что жизнь конечна, все подвержено тлену и забвению. Смысл жизни не может заключаться в том, что уходит вместе со смертью человека. Он не может заключаться в жизни для себя, для других и даже для человечества, ибо все это не вечно. Вопрос о смысле жизни подводит к понятиям веры и Бога.

Согласно учению Толстого, вера есть сознание жизни. Она неотрывна от бытия человека. Совпадение веры и жизни является настолько полным, что можно сказать: если есть человеческая жизнь, значит, есть вера. Если же вера исчезает, то жизнь человека становится невозможной. «Вера есть знание смысла человеческой жизни, вследствие которого человек не уничтожает себя, а живет. Вера есть сила жизни. Если человек живет, то он во что-нибудь да верит. Если б он не верил, что для чего-нибудь надо жить, то он бы не жил».

Веры не существует вне дел, составляющих материю жизни, ее тело. Точно так же, как и дел не существует вне веры. Можно сказать так: человек верит в то, что он действительно делает. Предмет веры нельзя оторвать от самой веры. Его нельзя рассмотреть отдельно, нельзя вообще отнестись к нему каким-либо иным образом, помимо веры. Даже выражение «я верую», которым пользуется также и Толстой, в строгом смысле слова нельзя признать законным. Оно тавтологично, ибо само «я» определяется через веру. Вера есть то, что учреждает «я» как конкретную жизнь. Когда человек говорит «я верую», то это в высшей степени ответственное утверждение, и его истинность измеряется только его безусловной нравственно-обязывающей силой по отношению к тому, кто это говорит. В самом деле, как нам отличить «я верую» человека от его же «я думаю», «я желаю», «я предполагаю», «я надеюсь» и т. п.? Для этого, говорит Толстой, есть только один критерий: надо учитывать не столько те или иные его речи или те или иные его поступки, сколько смысл, внутреннюю цельность его жизни.

Толстой исходит из понимания человека как нравственного существа. Согласно такому пониманию нельзя сказать, что такое человек, не ответив прежде на вопрос, в чем состоит его долг и предназначение. Поэтому первый и важнейший вопрос, который может и должен интересовать человека, есть вопрос о том, как жить, на что направить свой разум. Вера как раз и выражает нравственную определенность и направленность жизни, ее смысл. «Оценка всех явлений жизни есть вера». Вера, по Толстому, тождественна благу (добру), но это такое благо (добро), которое позволяет подняться над противоположностью добра и зла. Когда он стал сближаться с людьми бедными, простыми, неучеными, с мужиками и странниками, его более всего поразило в них их благостно-мудрое отношение к жизни. «Эти люди, — свидетельствовал он, — принимали болезни и горести без всякого недоумения, противления, а с спокойною и твердою уверенностью в том, что все это должно быть и не может быть иначе, что все

это — добро». Даже к смерти они приближаются «чаще же всего с радостью». Таким образом, вера утверждает саму жизнь как благо. Это значит, что она не оставляет места злу. Она его допускает только как отсутствие жизни, как смерть. Человеческая жизнь как зло, в форме зла невозможна, становясь злом, она уничтожает себя, перестает существовать. Или, как говорит Толстой, нельзя жить без веры.

Жизнь, лишенная веры, есть жизнь, потерявшая смысл. Это уже не жизнь в ее человеческом качестве. Она не может получить санкции разума и в разумной форме невозможна. Толстой считает, что утверждения о бессмысленности жизни не выдерживают критики ни с логической, ни с нравственной точки зрения. Он ставит вопрос следующим образом: откуда взялся сам разум, считающий жизнь бессмысленной, разве он сам не является фактом той самой жизни, которую признает бессмысленной? «Не было бы разума, не было бы для меня и жизни. Как же этот разум отрицает жизнь, а он сам творец жизни?». Разуму, утверждающему собственную неразумность, можно верить не больше, чем тому лжецу из старого парадокса, который утверждает, что он лжец. Рассмотренная в нравственном аспекте идея о бессмысленности жизни оказывается еще более фальшивой и двусмысленной. Признать жизнь бессмыслицей — значит признать ее злом, что и утверждали многие мыслители, начиная с премудрого Соломона. Но отсюда с необходимостью следует требование покончить со злом, и прежде всего покончить со злом в самом себе. Если бы мыслители действительно считали жизнь злом, суетной бессмыслицей, то они сами бы не жили, а следовательно, и не могли рассуждать о том, что жизнь есть зло. «Никто не мешает нам с Шопенгауэром, — пишет Толстой, — отрицать жизнь. Но тогда убей себя — и не будешь рассуждать. Не нравится тебе жизнь, убей себя. А живешь, не можешь понять смысла жизни, так прекрати ее, а не вертись в этой жизни, рассказывая и расписывая, что ты не понимаешь жизни. Пришел в веселую компанию, всем очень хорошо, все знают, что они делают, а тебе скучно и противно, так уйди».

Вера как сознание жизни, ее смысл, как утверждение жизни в качестве блага, согласно Толстому, предшествует научно-философским суждениям о жизни; человеческое мышление сковано обручем веры, которая задает ему направление, ибо мыслить можно только во имя жизни, во имя блага. Он доказывает это положение как бы от противного, считая, что действия, направленные против жизни, не могут быть рационально аргументированными. (Отсюда резкое осуждение Толстым смертной казни.)

Вера как благо жизни является основанием и границей разума. Это вовсе не означает, что она противоразумна. Совсем напротив: она и есть то, что придает разумность разуму. «Разумные поступки всегда определяются верою», т. е. идеалами личности. Толстой в этом отно-

шении идет настолько далеко, что полагает, что только она и разумна. Разум для того прежде всего и существует, чтобы поддерживать веру или, что одно и то же, правильно распорядиться благом жизни. Если бы не вера, не вопрос о том, для чего и как жить, не необходимость отвечать на этот вопрос сообразно конкретным условиям в постоянно меняющемся мире, то оставалось бы непонятным, для чего вообще нужен разум. Правда, европейский разум, полагал Толстой, слишком увлекся истинами математическими, научными, писанием опер, комедий, геральдикой, римской историей, всем чем угодно, исключив из сферы своих интересов только учение о смысле жизни — «то, что у всех народов до нашего европейского общества всегда считалось самым важным». Но в этом, как считал Толстой, и заключена основная причина гибельности европейской цивилизации.

Взгляд на себя в перспективе бесконечности, говоря точнее, приведение собственной жизни в соответствие с ее назначением, вытекающим из включенности в бесконечную жизнь, Толстой называет религией. *«Истинная религия есть такое согласное с разумом и знаниями человека установленное им отношение к окружающей его бесконечной жизни, которое связывает его жизнь с этой бесконечностью и руководит его поступками»*¹. Таким образом, разум, рассмотренный в его предельных основаниях как сила, соразмерная миру в целом, становится религией, и в этом качестве он становится основой веры как сознания жизни. Сама религия есть не что иное, как учение о жизни, которое находит конкретизацию в той или иной вере.

Хорошо известны слова И. Канта о том, что ему пришлось ограничить знание, чтобы открыть дорогу вере. Перефразируя это высказывание, можно было бы сказать, что Толстой ограничил веру, чтобы открыть дорогу знаниям. Вера, будучи сознанием жизни, являя себя только в терминах жизни, не имеет ничего общего с чудесами, пустыми упованиями, иллюзорными ожиданиями, абсурдными фантазиями и другими вербально-психологическими спекуляциями, которые не укладываются в рамки опыта и логики. Она вообще не может быть особым, интеллектуальным, психологическим или соматическим (телесным) состоянием человека. Она есть сам человек в его бытийной определенности.

Обосновывая свое понимание веры, Толстой выступает против деформаций этого понятия в опыте христианских церквей, прежде всего православной. Церковь извратила понятие веры тем, что оторвала ее от дел, от плоти жизни и превратила в некое особое дело — дело воскресных молитв и благотворительных актов. Нагорная проповедь оказалась подмененной символом веры. Вера стала отождествляться с доверием к кому-то и к чему-то, интерпретироваться как не-

¹ Толстой Л. Н. Полн. собр. соч. Т. 35. С. 163.

которое внутреннее отношение к жизни, данное до самой жизни. Церковной верой человек снимает с себя ответственность за свою жизнь, перекладывает ее на кого-то другого. Виновным оказывается Адам, совершивший грехопадение. Спасителем оказывается Иисус. Но только не я, не мои усилия, не мои добрые дела. Когда Иисуса просили укрепить веру каким-либо внешним образом, например чудом или обещанием награды, он отвечал, что сделать этого невозможно. Вера Иисуса воплощается в делах, которые заключают свою награду в себе и которые совершаются не ради будущих наград. Иисус многократно показывает, что вера неотрывна от дел и никто не может уверовать в его учение до того и без того, чтобы следовать ему. Нет у богатого юноши иного пути уверовать в Иисуса, кроме как продать свое имение и раздать все нищим.

В толстовской вере нет ничего мистического, кроме того, что она сама является пределом разума и в этом смысле может быть интерпретирована как нечто мистическое. Можно даже сформулировать такой парадокс: вера учит ничего не брать на веру, кроме самой веры. Но и саму-то веру можно брать на веру не вопреки разуму, а благодаря ему, с его помощью. В таком ходе мысли Толстого нет никакого противоречия. В самом деле: если вера есть предел разума, то разум не может не подводить к вере. Вот как понимал Толстой своеобразие знания веры: «Я хочу, чтобы все то, что необъяснимо, было таково не потому, что требования моего ума неправильны (они правильны, и вне их я ничего понять не могу), но потому, что я вижу пределы своего ума. Я хочу понять так, чтобы всякое необъяснимое положение представлялось мне как необходимость разума же, а не как обязательство поверить».

На основной вопрос религии и веры: «Для чего жить» — может быть три ответа: а) для себя; б) для других; в) для того, кто является началом жизни, — Бога. К этим типовым решениям могут быть сведены все многообразные учения о жизни. Исторически существовавшие религии говорили человеку одно из трех: «мир существует для тебя, и потому бери от этой жизни все, что ты можешь взять от нее; или: ты член любимого Богом народа, служи этому народу, исполняй все то, что предписал, и ты получишь вместе со своим народом наибольшее доступное тебе благо; или: ты орудие высшей воли, пославшей тебя в мир для исполнения предназначенного тебе дела, познай эту волю и исполняй ее, и ты сделаешь для себя лучшее, что можешь сделать».

Бог, по Толстому, есть последняя, высшая точка, до которой может дойти разум и где кончаются его полномочия. О самом же Боге разум не может и не вправе делать никаких содержательных утверждений. Говорить о Боге что-то определенное — все равно что спрашивать, является ли бесконечное число четным или нечетным. Правила познающего разума позволяют нам сказать о Боге только то, что он является духом, поскольку под духом понимается все противоположное

вещественному, чувственно воспринимаемому и положительно познаваемому миру, находящееся по ту сторону пространства и времени. «Бог не вещество, а дух. Это вытекает из понятия Бога».

Ко всем этим аргументам, призванным рационализировать понятие Бога, которыми пользуется Толстой и которые были известны и до него, он прибавляет еще один, правда, весьма сомнительный. Он говорит, что человек не только не может знать, что такое Бог, но ему по этой причине не надо и хотеть этого. Зачем вообще человеку волноваться о том, что и как сказал и сделал Бог. Пусть он волнуется о том, что и как говорить и делать ему самому. «Если бы я видел даже, — пишет Толстой, — что все, что мне говорит богословие, разумно, ясно и доказано, я бы и тогда не интересовался этим. Бог делает свое дело, которое я, очевидно, никогда понять не буду в силах, а мне надо делать свое».

Бог обретает реальность в вере, в сознании жизни, в разумности жизни. Признание существования Бога, по мнению Толстого, не налагает на познающий разум никаких обязательств, кроме одного — сознания того, что в его основе находится Бог и что направленность разума задается верой. Иначе говоря, отношение к Богу приобретает предметность только в учении о жизни, в нравственном наполнении жизни. Один из основных упреков Толстого в адрес церкви состоит в том, что на место решающего для человека вопроса, связанного с существованием Бога, — как мне жить? — церковь подставила другой вопрос — отчего я живу плохо? Она тем самым осуществила подмену и, вместо того чтобы выводить познание из нравственности, пытается вывести нравственность из познания.

Между тем Бог познается только жизнью. Что значит познать Бога жизнью, жить по вере? На этот вопрос, по Толстому, дает ответ учение Иисуса из Назарета, которого он рассматривает как реформатора, учителя человечества, отвергая утверждения о том, что он является Богом. Свою позицию по данному вопросу Толстой формулирует предельно кратко: «Кто верит в Бога, для того Христос не может быть Бог».

4. Ненасилие, непротивление злу как истина любви

Жить по вере (а это то же самое, что жить нравственно, разумно) означает жить с ориентацией на Бога как начало жизни. Не как я хочу, а как ты хочешь — такова, согласно Толстому, общая формула отношения человека к Богу, которая является одновременно формулой любви. Ничего иного любовь не означает, кроме того, что я ставлю себя на службу другому, считая его волю и благо выше своих собственных. Отношение к Богу и есть любовь в чистом виде, ибо здесь нет ничего, кроме упреждающего доверия, выраженного в готовности следовать его воле. Любовь как одна из главнейших добродетелей, необходимое условие и выражение нравственного смысла жизни при-

знается во всех религиях древности. Но только Иисус Христос, считал Толстой, возвысил любовь до уровня основополагающего принципа, говоря точнее, до уровня закона, не знающего никаких исключений.

С точки зрения Толстого, у нас есть лишь одна возможность обнаружить любовь к Богу и послушание ему — это отказаться действовать так, как если бы мы сами были боги, отказаться утверждать свою волю в вопросах, которые являются компетенцией Бога, — в вопросах жизни и смерти.

Любовь к Богу, выраженная в негативной форме, как ограничение деятельности, есть ненасилие. Согласно бесхитроственному определению Толстого, совершать насилие означает «делать то, чего не хочет тот, над которым совершается насилие». Нетрудно заметить, что формула насилия является полной противоположностью формулы любви. Отсюда и следует, что, отказываясь от насилия, мы обнаруживаем любовь в той единственной форме, которая доступна человеку.

Ненасилие в точном смысле слова как отказ от насилия означает, что человек не берется быть судьей другим людям, ибо это прерогатива Бога. Здесь надо оговориться: речь идет не о том, чтобы вообще отказываться от оценки (суда) действий других людей, а о том, чтобы не оценивать (не судить) людей как людей, чтобы не покушаться на их свободу, нравственное достоинство — на само их право самим определять свою жизнь. Тем самым человек относится к другим людям, как к братьям. Брат не судит брата. Это делает отец. Каин, убивший Авеля, действовал не как брат, взяв на себя функцию верховного судьи.

Религия, поскольку она рассматривает жизнь человека в перспективе бесконечности, признает равенство людей по этому абстрактному критерию. Отношение к бесконечному для всех является одинаковым, так как все одинаково бранны, ничтожны. Люди равны перед тем, что они считают богом. И здесь не имеет значения, что считается таковым, — молния, умерший герой, живой царь, неопределимое начало жизни. Поэтому признание равенства людей (в христианском варианте их братства, когда люди рассматриваются как дети Бога), является важным религиозно-нравственным императивом. Всем религиям, полагал Толстой, свойственно правило (золотое правило нравственности), требующее поступать с другими так же, как хочешь, чтобы поступали с тобой; ненасилие является лишь следствием из него, хотя и основным.

Придя к выводу о ненасилии как истине любви, Толстой со всей решительностью ополчается на государственное насилие. Как бы ни оценивать религиозный анархизм Толстого, ему нельзя отказать в последовательности. Ненасилие, продуманное до конца, предполагает в первую очередь отрицание государственного насилия, ибо здесь речь идет о чем-то большем, чем факты насилия, — о праве на насилие. Оправдать нельзя никакое насилие. Но если насилие раз-

бойника можно хоть как-то понять, то насилие государственного деятеля нельзя даже понять, не говоря уже об оправдании, — оно много хуже, ибо претендует на законность, в том числе и имеющую нравственный характер. Разбойник с большой дороги, как правило, не выставляет свое душегубство напоказ, разбойник на троне гордится насилием, изображая его как благо, требование разума.

Таким образом, мы видим, что все основные положения толстовского учения о ненасилии получены сугубо аналитически — путем логического расчленения понятия Бога как абсолютного, бессмертного начала жизни. Толстой считает, что насилие нельзя обосновать в рамках христианского сознания, признающего, что люди являются братьями, что у них один отец — Бог. Если мы приняли тезис о том, что человек человеку — брат, что люди равны в их нравственном достоинстве, то уже не эмоциональные, моральные или какие-либо иные соображения, а одно лишь простое требование последовательности мысли требует категорического, абсолютного отказа от насилия.

Ненасилие как конечный вывод учения Толстого возвращает нас к исходному положению о том, что жизнь есть благо. Утверждать непротивление злу — значит признавать изначальную благодать в качестве нравственно обязывающего принципа, определяющего отношения к другим людям. Ненасилие является ответом на конфликтную ситуацию, при которой «одни люди считают злом то, что другие считают добром, и наоборот»¹. И ответ этот состоит в том, что человеку не следует вести себя так, будто он знает, что такое зло. Подобные мысли Толстого вызвали возражения многих крупных мыслителей, его современников.

Отсечение от человеческих верований всего, что не поддается рациональной аргументации и не укладывается в рамки индивидуально-ответственного существования, позволяет, как считает Толстой, выделить в реально существующих религиях то общее содержание, которое разделяют все люди и является для всех них спасительным. Оно состоит в следующем: а) есть Бог как начало всего; б) в каждом человеке есть частица этого начала, которое он своей жизнью может увеличивать или уменьшать; в) для его увеличения человек должен подавлять разрушительные страсти и руководствоваться любовью; г) практическим средством этого является золотое правило нравственности. В совокупности эти положения образуют то, что названо Толстым «истинной религией».

Л. Н. Толстой полагал, что различные потоки человеческих культур и цивилизаций сливаются воедино. Он пытался выявить в них общее религиозно-нравственное ядро, которое может выдержать проверку разумом и стать основой индивидуально-ответственной и осмысленной жизни.

¹ Толстой Л. Н. Полн. собр. соч. Т. 28. С. 38.

V

ФИЛОСОФСКИЕ СИСТЕМЫ В. С. СОЛОВЬЕВА И С. Н. ТРУБЕЦКОГО

Философия всеединства В. С. Соловьева и конкретный идеализм С. Н. Трубецкого — философские построения, ознаменовавшие собой новый этап в истории русской идеалистической мысли. Опираясь на учения античных и средневековых мыслителей, труды Спинозы, Канта, Гегеля, Шеллинга, Шопенгауэра, Э. Гартмана, идеи славянофилов, Ф. М. Достоевского, П. Д. Юркевича, Н. Ф. Федорова, Соловьев создал оригинальную концепцию, в которой были развиты все главные области философского знания: онтология и гносеология, социальная философия и историософия, этика и эстетика. Его творчество оказало большое влияние на развитие русской идеалистической мысли XIX столетия (Е. Н. Трубецкой, В. Ф. Эрн, Л. П. Карсавин, С. Н. Булгаков, Н. А. Бердяев, С. Л. Франк, Н. О. Лосский, В. В. Зеньковский, А. Ф. Лосев и др.).

Непосредственное развитие идеи Соловьева получили в сочинениях С. Н. Трубецкого — крупного представителя русской университетской философии.

В конце XIX — начале XX в. в России формируется своеобразный мировоззренческий феномен, получивший название русского космизма и проявившийся в виде религиозного учения Н. Ф. Федорова («Философия общего дела») и естественно-научного космизма. Последний разрабатывался в сочинениях основоположника теории космоплавания К. Э. Циолковского, в учении о биосфере и ноосфере основателя современной геохимии В. И. Вернадского, в трудах ученого-энциклопедиста А. Л. Чижевского.

Пропаганду научных знаний и философских идей вели различные научные общества — Общество любителей естествознания, антропологии и этнографии, Русское географическое общество, Русское физико-химическое общество, Московское математическое общество, Московское психологическое общество, Политехнический музей. Общества естествоиспытателей существовали также в Казани, Томске, Харькове. Философские идеи русских естествоиспытателей были весьма заметным, а порой и решающим фактором в формировании общественного сознания.

Глава I

ФИЛОСОФИЯ ВСЕЕДИНСТВА В. С. СОЛОВЬЕВА

Владимир Сергеевич Соловьев (1853—1900) принадлежит к выдающимся русским мыслителям как по глубине постановки им целого ряда философских проблем, так и по широте созданного им синтеза. Последний, по замыслу Соловьева, должен был органически объединить в нечто целое философию, религию и науку, сформировать систему «цельного знания», к которой стремились ранние славянофилы. В поле зрения Соловьева оказываются проблемы метафизики, натурфилософии, историософии, антропологии и гносеологии, этики и эстетики, и все эти проблемы подчинены единству замысла — созданию религиозной философии всеединства, в которой могли бы найти ответ наиболее волнующие вопросы не только теории, но и жизни. Ибо «цельное знание», по убеждению Соловьева, должно ориентировать человека в жизни, а не оставаться лишь отвлеченным знанием. «...Философия в смысле отвлеченного, исключительно теоретического познания окончила свое развитие и перешла безвозвратно в мир прошедшего»¹.

Если учесть к тому же не только широту интересов, но и литературное дарование философа, умение ясно и аргументированно излагать свои мысли, то неудивительно, что его творчество оказало воздействие на развитие русской религиозной философии конца XIX — начала XX в. Такие разные и во многом несогласные между собой русские мыслители, как Л. М. Лопатин, братья С. Н. и Е. Н. Трубецкие, Н. О. Лосский, С. Л. Франк, Л. П. Карсавин, В. Ф. Эрн, П. А. Флоренский, С. Н. Булгаков, Н. А. Бердяев и др., испытали на себе влияние Соловьева, что, разумеется, не исключало критического переосмысления ими различных сторон его учения.

1. Жизненный путь и философское становление

В. С. Соловьев родился в Москве в семье известного историка, профессора Московского университета Сергея Михайловича Соловьева, отец которого был духовного звания. По матери он происходил из старинного украинского рода, к которому принадлежал «украинский Сократ» — Григорий Саввич Сковорода: он был двоюродным дедом (или прадедом) матери Соловьева.

По окончании гимназии в 1869 г. будущий философ поступил на естественный факультет Московского университета, но через три

¹ Соловьев В. С. Соч.: В 2 т. М., изд-во «Мысль», 1988. Т. 2. С. 5.

года перешел на историко-филологический, который окончил в 1873 г., а затем в течение года учился в Московской духовной академии. Еще в гимназии он пережил религиозный кризис и, как и многие его сверстники, стал материалистом и атеистом. Однако более углубленное изучение философии, прежде всего чтение сочинений Спинозы, который, по признанию Соловьева, стал его «первой философской любовью», а затем Шопенгауэра, Э. Гартмана, Шеллинга и Гегеля, помогло ему преодолеть юношеский нигилизм и уже сознательно вернуться к «вере отцов».

В 1874 г. Соловьев защитил в Петербурге магистерскую диссертацию «Кризис западной философии. Против позитивистов» и был избран доцентом Московского университета по кафедре философии. Летом 1875 г. он уехал для научных занятий в Лондон, где изучал главным образом мистическую и гностическую литературу — Я. Бёме, Парацельса, Э. Сведенборга, каббалу, интересовался оккультизмом и спиритизмом. Именно в этот период у него выходит на первый план тема софиологии, которой суждено было стать одной из ключевых в его творчестве. Неожиданно философ покидает Лондон и отправляется в Египет, где проводит несколько месяцев. Позднее он объяснял свою поездку «таинственным зовом Софии». Натуре поэтической, впечатлительной, Соловьеву казалось, что он обладает медиумическими способностями. О своих видениях Софии, или Вечной Женственности, он рассказывает в поэме «Три свидания», написанной в 1898 г. незадолго до смерти.

Возвратившись в 1876 г. в Россию, Соловьев снова читает лекции в Московском университете. Но в 1877 г. из-за раздоров в профессорской среде он покидает университет и поступает в Петербурге на службу в Ученый комитет Министерства народного просвещения, читая в то же время лекции в Петербургском университете и на Высших женских курсах. В 1877 г. философ опубликовал свою первую систематическую работу «Философские начала цельного знания» (правда, незаконченную), а в 1878 г. выступил с циклом публичных лекций «Чтения о Богочеловечестве», которые собирали много слушателей и имели общественный резонанс. К этому времени у него уже вполне сложилась философско-религиозная концепция, в центре которой — идея «положительного всеединства», тесно связанная с софиологической темой.

28 марта 1881 г. после убийства народовольцами Александра II (1 марта) Соловьев прочел публичную лекцию о смертной казни, о несовместимости ее с христианской нравственностью. Осудив царубийц, он в то же время призвал царя не допустить смертной казни преступников. Тем самым отношения Соловьева с властью были испорчены. Он ушел в отставку из Министерства народного про-

свещения; ему рекомендовалось воздержаться от преподавания и от публичных выступлений.

Начался период публицистической деятельности Соловьева. В центре его внимания в 80-е — начале 90-х гг. — общественно-политическая и церковно-религиозная жизнь. Среди наиболее важных произведений этого периода — «Духовные основы жизни» (1882—1884), «Великий спор и христианская политика» (1883), «История и будущее теократии» (1886, Загреб), «Три речи в память Достоевского» (1881—1883), «La Russie et l'Eglise universelle» (Paris, 1889; русский перевод «Россия и Вселенская церковь» увидел свет лишь в 1911 г.). Он пишет также ряд статей по национальному вопросу, связанных с проблемами славянофильства и западничества, объединенных затем в работу «Национальный вопрос в России» (в первый выпуск ее вошли статьи 1883—1888, а во второй — 1888—1891 гг.). Основной идеей, пронизывающей творчество Соловьева этого периода, является его теократическая утопия, убеждение в возможности объединения православной и католической церковью под эгидой Рима и политического объединения христианских народов (даже всех народов земли, ибо теократия мыслится как вселенская) под властью русского царя. Католические симпатии философа усилились после сближения его с католическим епископом Штросмайером в Загребе, куда Соловьев ездил в 1886 г.

По прекращении академической деятельности литературная работа давала Соловьеву средства к существованию. Своим возвращением к собственно философской проблематике в 90-е гг. он в немалой степени был обязан приглашению возглавить в 1891 г. отдел философии в Большом Энциклопедическом Словаре Брокгауза и Эфрона. Это дало ему материальную поддержку и избавило от необходимости жить литературным трудом. Он написал в Словарь более 130 статей, посвященных как основным философским понятиям, так и историко-философским темам. В 90-е гг. Соловьев пишет статью «Смысл любви» (1892—1894), подытоживающую его размышления над софиологической темой; трактат по этике — «Оправдание добра» (1894—1895); предлагает новое осмысление теории познания в статьях, объединенных под названием «Теоретическая философия» (1897—1899); наконец, в последней своей значительной работе — эсхатологическом этюде «Три разговора» (1899—1900) пытается разрешить проблему зла, расставаясь при этом с дорогой ему мечтой о будущей вселенской теократии.

Напряженная работа и житейская неустроенность рано подорвали и без того слабое здоровье Соловьева. Не будучи женат и не имея постоянного жилья, он всегда находился в разъездах, останавливаясь то в гостиницах, то у своих друзей. В июле 1900 г. он приехал в

Москву, но внезапно заболел и 31 июля скончался в подмосковном имении своих друзей — князей Трубецких.

В своем духовном развитии Соловьев испытал много влияний, которые определили направление и характер его мышления. В ранней юности он воспринял социалистические идеи, свойственное русской мысли искание социальной правды, а также веру в прогресс, столь характерную для XIX в. Идея прогрессивного развития человечества, общая для немецкого идеализма и позитивизма, особенно для О. Конта, чье учение произвело на молодого русского философа сильное впечатление, разделялась и отечественными мыслителями разных направлений — не только западниками, но и славянофилами: И. В. Киреевским, А. С. Хомяковым, Ф. И. Тютчевым и др. От ранних славянофилов Соловьев воспринял вдохновлявшую его на протяжении всей жизни идею «цельного знания», которое должно дать ответ на вопрос о смысле человеческого существования, о последней цели космического и исторического процесса. Субъектом этого процесса, по Соловьеву, является человечество как единый организм — понятие, заимствованное философом у Конта. В основе такого подхода лежит убеждение Соловьева в реальности всеобщего, сформировавшееся у него под воздействием Спинозы и Гегеля, вообще немецких идеалистов, которые, начиная с Фихте, строили монистические системы, исходя из единого первопринципа, — метод, не чуждый и Соловьеву, мастеру диалектического выведения категорий. У Спинозы таким первопринципом является субстанция, у Фихте — абсолютное Я, у Гегеля — абсолютный субъект-объект. Соловьев как раз и воспринял общую для спинозизма и немецкого идеализма пантеистическую посылку, во многом определившую его учение о всеединстве.

Оказали влияние на русского философа и мыслители, придававшие метафизическое значение понятию воли: Кант, Шопенгауэр, Э. Гартман и особенно Шеллинг. Если диалектическим методом Соловьев больше всего обязан Гегелю, то его богословие, метафизика и эстетика несут на себе печать волюнтаривной метафизики Шопенгауэра и Шеллинга. От Шопенгауэра воспринял Соловьев одну из главных своих интуиций — об иллюзорности, неподлинности эмпирически-предметного мира, «мира представления», который являет собой «грубую кору вещества», мешающую прозревать подлинную, духовную основу мира. Впоследствии, отойдя от Шопенгауэра и обрета христианскую веру, Соловьев тем не менее сохранил это свое ощущение иллюзорности физического мира.

После Шопенгауэра Соловьев изучает системы Фихте, Гегеля и Шеллинга — последний оказывает на него наибольшее влияние. С Шеллингом Соловьева сближает романтически-эстетический подход к проблемам религии, своеобразный эротический мисти-

цизм, вылившийся у русского философа в культ Вечной Женственности — души мира. С помощью Шеллинга, а также Бёме, Парацельса, Сведенборга, Дж. Пордеджа, каббалы и гностиков, которых он высоко ценил, Соловьев пытался осмыслить собственный мистический опыт — свои видения Софии.

Значительную роль в формировании воззрений философа сыграл христианский платонизм его учителя, профессора кафедры философии Московского университета П. Д. Юркевича, особенно учение о сердце как средоточии духовной жизни человека. Юркевич видел в воле и душевных аффектах определяющее начало человеческого существа, по своему значению превосходящее теоретическое начало духа, т. е. ум.

Все эти многообразные влияния философ органически превратил в своем учении, создав новое систематическое построение, правда не лишенное ряда трудностей и противоречий. Стремясь от них освободиться, Соловьев не раз перерабатывал свое учение. При этом в его сочинениях мы находим и трезвую оценку, и глубокую конструктивную критику тех философских концепций, которые в свое время формировали его мирозерцание: Спинозы, Канта, Гегеля, Шеллинга, Шопенгауэра, Конта и др.

2. Критика отвлеченного мышления с позиций спиритуалистического реализма

Философская система Соловьева строится по исторической схеме, столь свойственной мысли XIX в., — как история развития мирового духа, как тео-космо-исторический процесс. Он хотел бы отказаться от того духа секуляризма (отделения от религии), которым была проникнута европейская философия нового времени, и вслед за ранними славянофилами стремился к обретению цельного знания, предполагающего единство теории и жизненно-практического действия, т. е. хотел создать философию жизни, а не философию школы. Однако в своем стремлении преодолеть секулярный дух философии нового времени Соловьев не хотел возвращения к «историческому христианству», т. е. к церковной традиции, богословию и преданию, как оно существовало в православной или в католической церквях. Его целью было «ввести вечное содержание христианства в новую соответствующую ему, т. е. разумную безусловно, форму», т. е. оправдать его с помощью теософии.

Как и славянофилы, Соловьев начинает с критики отвлеченного мышления, свойственного, по его мнению, европейской философии. По Соловьеву, отвлеченное начало — необходимый момент в жизни как индивида, так и человечества, однако абсолютизирование этого момента заводит философию в тупик, что воочию про-

демонстрировал Гегель, превратив рациональные конструкты (понятия) в саморазвивающееся начало — субстанцию-субъект.

Русский философ указывает на основной порок гегелевской системы — на гипостазирование понятия, на превращение логических определений мышления в нечто самостоятельное, лишенное субъекта, мыслящего с помощью этих определений. В результате Гегель все превратил в отношения, и у него исчезли относящиеся, т. е. реальные, субъекты отношений. Гегель, считал Соловьев, «не признает ничего, кроме чисто логических или относительных определений... Субъект является для него только как один из последующих моментов в саморазвитии чистого понятия... а не как сущий. Поэтому для него все логические определения суть сказуемые без подлежащих... В таком виде они теряют всякую действительную определенность, становятся текучими, каждое из них беспрепятственно переходит в свое противоположное, и констатирование этого тождества или безразличия противоположных определений, взятых в их отвлеченности, или указание их текучести составляет всю суть Гегелевой диалектики». Соловьев, таким образом, критикует отвлеченный идеализм Гегеля с позиций *спиритуалистического реализма*, требующего расчленять мышление, мыслящего субъекта и мыслимое содержание, — моменты, совпадающие у Гегеля в понятии абсолютной идеи. Подлинно сущее, по Соловьеву, — это не рациональная конструкция, не понятие, но и не эмпирическая данность; это *реальное духовное существо, субъект воли*; сущее, по словам философа, «есть сила бытия». «...То абсолютное первоначало, которое только может сделать наше познание истинным и которое утверждается как принцип нашей органической логикой, прежде всего определяется как сущее, а не как бытие». Сущее, по определению Соловьева, есть то, что не может быть предикатом, а лишь субъектом. Напротив, бытие, в отличие от сущего, является предикатом «*Бытие есть значит, что есть сущий*», — пишет Соловьев.

В подлинном смысле реальностью обладают, по Соловьеву, только духи и души, носители силы и воли; они-то и суть сущие; эмпирический же мир, данный в пространстве и времени, он вслед за Кантом и Шопенгауэром считает только явлением и характеризует его как бытие, в отличие от сущего. Исходя из кантовского различения явления и вещи в себе, Соловьев, как и Шопенгауэр, усматривает сущность вещи в себе (названной им «сущее») в воле. Первое и верховное сущее — Бог — определяется им в духе неоплатонизма и каббалы как положительное ничто. «Это положительное ничто, или эн-соф каббалистов, есть прямая противоположность Гегелеву отрицательному ничто = чистому бытию, происходящему через простое отвлечение или лишение всех положительных определений».

Определив сущее как являющееся, а бытие как явление, Соловьев интерпретирует таким образом связь Бога и мира как связь сущности и явления. Между трансцендентной основой мира и самим миром устанавливается отношение необходимости, которая постигается рациональным путем — с помощью так называемой органической логики. Такая интерпретация носит спинозистски-гегелевский, пантеистический характер: между сущим как сущностью и миром как явлением устраняется та непреходимая грань, которую христианское богословие полагает между Творцом и творением. Тут, однако, спиритуалистический реализм Соловьева вступает в известное противоречие с его рационалистическим методом: ведь если сущее — это трансцендентное духовное существо, то мы можем узнать о нем что-либо только из общения с ним, в котором оно открывает нам себя, т. е. из откровения. Чисто рациональному познанию оно недоступно. Соловьев убежден, что непостижимое для разума сущее может быть предметом мистического созерцания, т. е. особым образом понятой интуиции, которую философ отождествляет также с состоянием вдохновения. Вслед за Шеллингом и романтиками философ сближает интуицию с продуктивной способностью воображения (выступая здесь против Канта) и соответственно философию — с художественным творчеством, с вдохновением, но при этом трактует творческий акт по аналогии со своего рода трансом, состоянием пассивно-медиумическим, которое, как считают многие мистики и духовидцы, открывает возможность прорыва в трансцендентный мир духов, недоступный ни разуму, ни эмпирическому опыту.

Сближая вдохновение с интеллектуальной интуицией, которой открываются вечные истины, или идеи, Соловьев считает экстатически-вдохновенное состояние началом философского познания, оказывающегося, таким образом, родственным не только искусству, но и мистическому духовидению. «Действие на нас идеальных существ, производящее в нас умозерцательное познание (и творчество) их идеальных форм или идей, называется *вдохновением*. Это действие выводит нас из обыкновенного нашего натурального центра, поднимает нас на высшую сферу, производя, таким образом, экстаз. Итак... непосредственно определяющее начало истинно философского познания есть вдохновение». Признавая возможность непосредственного воздействия трансцендентных существ на человека, отождествляя это воздействие с интеллектуальным созерцанием идей, Соловьев тем самым снимает границу между рациональным мышлением и мистическим (а нередко и оккультным) опытом; а устранение различия между мистически истолкованной интуицией и продуктивной способностью воображения порождает смешение художественной фантазии с религиозным откровением.

создает возможность оккультно-магического понимания искусства, столь характерного не только для Соловьева, но и для испытавших его влияние символистов — А. Блока, А. Белого, Вяч. Иванова и др.

Именно таким образом мыслит Соловьев осуществление синтеза философии, религии и искусства. Здесь сказалась его глубоко поэтическая натура; не случайно в поэзии Соловьева некоторые исследователи ищут ключ к его философским произведениям, что все-таки не вполне оправдано. Нет сомнения, что поэтическая восприимчивость и поэтическая же переменчивость оставила свою печать на философском творчестве Соловьева; поэтому не будет несправедливым охарактеризовать общий дух его философии как поэтический. Нельзя не отметить, однако, что избранный Соловьевым путь создания «цельного знания» таит в себе опасность «неразличения духов», поскольку у художественной интуиции нет критерия для такого различения. Духовно-религиозного опыта не может заменить ни интеллектуальное созерцание философа, ни восторг вдохновения поэта.

3. Идея всеединства

Итак, исходное понятие теософии Соловьева — божественное сущее. Оно открывается нам непосредственно, с помощью чувства. Поэтому не требуется никаких доказательств бытия Бога: действительность Его не может быть логически выведена из чистого разума, а дается лишь актом веры¹. Установив, таким образом, с помощью веры, или «религиозного ощущения», существование Бога, философ приступает к рациональному выведению содержания божественного сущего — не без известного противоречия с собственным утверждением, что содержание это дается только опытом. Он характеризует божественное начало как «вечное всеединое» или как «единое и всё». А это значит, что всё сущее мира содержится в Боге, ибо всеединство есть единство во множественности. Согласно Соловьеву, единое свободно от всего («абсолют» буквально означает «отрешенное», «освобожденное») и, следовательно, определяется отрицательно по отношению к другому. В то же время оно не может иметь ничего вне себя и тем самым определяется по отношению к другому положительно. В нем, стало быть, совпадают

¹ Существование Бога, по Соловьеву, «может утверждаться только актом веры. Хотя лучшие умы человечества занимались так называемыми доказательствами бытия Божия, но безуспешно; ибо все эти доказательства, основываясь по необходимости на известных предположениях, имеют характер гипотетический и, следовательно, не могут дать безусловной достоверности... Что Бог есть, мы верим, а что Он есть, мы испытываем и узнаем» (Соловьев В. С. Соч.: В 2 т. М., изд-во «Правда», 1989. Т. 2. С. 35).

противоположности, от века присутствуют два полюса, или центра: первый — свобода от всяких форм, от всякого проявления; второй — производящая бытие сила, т. е. множественность форм. Теперь первый полюс получает название единого, а второй — потенции бытия, или первой материи, которая, таким образом, входит в Абсолют как «его другое», как первый субстрат, или «основа» Бога. «...Если высший, или свободный, полюс есть самоутверждение абсолютного первоначала, как такого, то для этого самоутверждения ему логически необходимо иметь в себе или при себе свое другое, свой второй полюс, то есть первую материю, которая поэтому, с одной стороны, должна пониматься как принадлежащая первому началу... а с другой стороны, как необходимое условие его существования: она первое его, оно от нее зависит». Понятие первой материи осмысливается философом в шеллингиански-шопенгауэровских определениях — как *сила, влечение, стремление*, — восходящих к гностицизму и учению Я. Бёме о «темной природе» в Боге, о бессознательной глубине Божества, из которой проистекает начало зла. Неразрывность двух полюсов сущего означает, что Абсолют не может предстать иначе, как осуществленным в материи, а материя в свою очередь — не иначе, как идея, как осуществленный образ единого. Оба полюса «вечно и неразрывно между собою связаны... каждый есть и порождает и порождение другого»¹. Пантеистическая подоплека такого построения очевидна.

В «Критике отвлеченных начал» Соловьев характеризует второй полюс всеединства, т. е. первую материю (она же идея, или природа), как *становящееся* всеединое, в отличие от первого полюса как *сущего* всеединого. Главный тезис состоит в том, что абсолютное не может существовать иначе как осуществленное в своем другом. Такое понимание отношения между Богом и миром существенно отличается от христианской идеи творения мира. Становящееся всеединое — это душа мира, которая, будучи основанием всего мирового процесса, лишь в «человеке впервые получает собственную, внутреннюю действительность, находит себя, сознает себя». Божественный элемент мировой души, т. е. всеединство, в дочеловеческом, природном мире существует лишь потенциально и только в человеке получает актуальность, хотя и предстает вначале только идеально, в сознании, как цель и норма человеческой деятельности. Осуществление этой цели реально составляет задачу мировой истории как богочеловеческого процесса.

В «Чтениях о Богочеловечестве» философ пытается перевести описанный им процесс самораздвоения Абсолюта на язык христианского богословия, давая свое толкование догмата о Троице. Он

¹ Соловьев В. С. Соч.: В 2 т. М., 1988. Т. 1. С. 708, 709.

отличает Бога как абсолютно-сущего от его содержания (сущности, или идеи), которое предстает в лице Бога-Сына, или Логоса; воплощение же этого содержания, или идеи, осуществляется в мировой душе, Софии, представляющей, стало быть, третье лицо божественной Троицы — Дух Святой. «...Как сущий, различаясь от своей идеи, вместе с тем есть одно с нею, так же и Логос, различаясь от Софии, внутренне соединен с нею. София есть тело Божие, материя Божества, проникнутая началом божественного единства. Осуществляющий в себе или носящий это единство Христос, как цельный божественный организм — универсальный и индивидуальный вместе, — есть и Логос и София». Теперь, как видим, картина несколько меняется: философ различает в Боге двоякое единство — действующее единство божественного творческого Слова (Логоса) и единство произведенное, осуществленное. Деятельное единство — это мировая душа в Боге, а произведенное — Его органическое тело. В Христе предстают оба эти единства: первое, или производящее, есть в нем Бог, действующая сила, или Логос, а второе, «произведенное единство, которому мы дали мистическое имя Софии, есть начало человечества, есть идеальный или нормальный человек»¹. Совершенное человечество — это не природный человек как явление, не единичное эмпирическое существо и не человечество, как оно реально существует на земле, а «всечеловеческий организм», человечество как вечная идея. Именно эта вечная идея человечества есть, по Соловьеву, София — Вечная Женственность, вечно заключающаяся в божественном существе.

Таким образом, идея Богочеловечества тесно связана у Соловьева с софиологией. Нельзя не заметить, однако, что здесь у философа происходит слияние двух разных реальностей: идея человека в божественном уме как-то незаметно сливается с человеком как творением Бога; граница между вечным и временным, трансцендентным и имманентным, Творцом и творением становится настолько прозрачной, что едва ли не исчезает совсем.

В результате слияния вечного и временного вся посясторонняя действительность как бы утрачивает свою реальность, превращаясь в обманчивый, призрачный мир, в иллюзию, скрывающую под собой подлинную реальность. Но в таком случае вся деятельность человека и человеческая история в этом иллюзорном мире должны рассматриваться либо как необходимый процесс развертывания того, что уже от века заложено в божественной идее человека, либо как бессмысленная и бесцельная суета, которая ничего не меняет в божественном замысле о человеке и не вносит в него ничего нового.

¹ Соловьев В. С. Соч.: В 2 т. М., 1989. Т. 2. С. 108, 113.

При отсутствии четкой грани между вечным Творцом и его творением христианский теизм подменяется пантеизмом; Бог уже *не по свободе* творит мир и человека, ибо эмпирический человек есть лишь необходимое явление во времени вечного человека как божественной идеи. И соответственно сам человек тоже лишается своей свободы, он перестает быть реальным источником своих действий. Ведь во временном мире человек — лишь явление, а явление бытийной самостоятельности не имеет.

Идея вечного Богочеловечества вызвана к жизни стремлением Соловьева философски осмыслить христианский догмат воплощения: Христос — это воплощенный, вочеловеченный Логос, второе Лицо Троицы; тайна воплощения божественного начала, если попытаться дать ей рациональное толкование, вполне естественно приводит философа к мысли об изначальном существовании идеального человечества в самом Божестве.

Символический иллюзионизм, воспринятый Соловьевым от романтической традиции, особенно от Шопенгауэра, привел его к мысли, что только при условии «совечности» человека Богу можно говорить о его человеческом бессмертии и свободе. «...Представляя себе человека лишь созданным из ничего во времени и, следовательно, для Бога как бы случайным, так как предполагается, что Бог может существовать и без человека, и действительно существовал до сотворения человека, — представляя себе... человека как безусловно определенного божественным произволом и потому по отношению к Богу безусловно страдательным, мы решительно не оставляем никакого места для его свободы»¹. Как видим, Соловьев сознательно отвергает христианский догмат о творении, который, вообще говоря, отнюдь не лишает человека ни бессмертия, ни свободы: уже библейский рассказ о грехопадении свидетельствует о том, что человек сотворен свободным и может употребить свою свободу и в добро, и во зло. Глубинные мотивы соловьевского учения о том, что человек «совечен» Богу, что Бог не может существовать без человека, диктуются его убеждением в отсутствии онтологического (в плане бытия) различия между человеком и Богом, убеждением, почерпнутым как из немецкого идеализма, особенно Гегеля и Шеллинга, так и из мистических и гностических учений, имеющих многовековую традицию.

Неудивительно, что в рамках принятых предпосылок у Соловьева возникает трудность с проблемой бессмертия индивидуальной человеческой души. Бытие, которое начинается с физического рождения, должно и прекратиться с физической смертью: «...бесконечное существование *после смерти* никак не вяжется логически

¹ Соловьев В. С. Соч.: В 2 т. М., 1989. Т. 2. С. 120.

с ничтожеством *до рождения*». Бессмертен не человек как индивидуальное существо, а его вечная умопостигаемая сущность. Она, как мы уже знаем, понимается Соловьевым не как творение Божие. Вечный человек, или идеальное человечество, есть особого рода *универсальная индивидуальность*, или, как писал Соловьев в последний период, «всемирная форма соединения материальной природы с божеством», «Богочеловечество и Богоматерия». Существующий мир, где люди предстают как индивиды, — это, по Соловьеву, «тяжелый и мучительный сон отдельного эгоистического существования», иллюзорный и неподлинный.

Причина существования этого неподлинного мира у Соловьева, как и у Шопенгауэра, — принцип индивидуации, коренящейся в самоутверждении, эгоизме каждого существа, противопоставляющего себя всем другим, во взаимоотношениях. Эгоизм есть коренное зло не только человеческой, но и всей природы, всего живущего. Зло, т. е. «грех индивидуации», как раз и порождает, по Соловьеву, внешнее, вещественное бытие, где все существует в разрозненности и вражде. Зло и страдание суть состояния индивидуального существа. Но если индивидуальность — это источник зла и страдания, то о каком индивидуальном бессмертии может идти речь? Спасение можно найти только в освобождении от индивидуального существования, а не в вечном его продолжении. Поразительным образом религиозная философия Соловьева тяготеет, как видим, к *имперсонализму*. И не случайно по этому вопросу возникла полемика между Соловьевым и его другом Л. М. Лопатиным, убежденным в субстанциальности человеческого Я и, таким образом, в бессмертии индивидуальной души.

4. Софиология

Откуда же появляется грех индивидуации, составляющий принцип существования в эмпирическом мире? По Соловьеву, он коренится в самом Боге: «...производящую причину зла может быть индивидуальное существо не в своем природном уже обусловленном явлении, а в своей безусловной вечной сущности...». Зло имеет не физическое, а метафизическое начало. По этой причине всякое существо уже рождается в зле, «выбирая» эгоизм и самоутверждение еще до появления на свет, когда нет еще возможности сознательного свободного выбора. Как подчеркивает философ, «злая воля при эгоизме является у каждого отдельного существа уже в самом начале его физического существования, когда его свободно-разумное, или личное, начало еще не действует, так что это коренное зло для него есть нечто данное, роковое и невольное, а никак не его собственное свободное произведение».

Источник мирового зла не в грехопадении человека, осуществленном по свободе, как учит христианство, а в самом начале божественного всеединства, полагает Соловьев вслед за Шеллингом. Пока все существа имеют только потенциальное, а не актуальное бытие в Боге и как чистые духи находятся в единстве с божественной волей, они не могут от себя самих внутренне воздействовать на Бога, для этого надо иметь обособленное существование. Но для Бога необходимо, «чтобы множественные существа получили свою собственную реальную особность, ибо иначе силе божественного единства или любви не на чем будет проявиться... во всей полноте своей». Поэтому Бог сам творческим актом утверждает самостоятельное бытие этих существ (тем самым порождая зло), которые только теперь могут воздействовать на него, ибо становятся уже не просто идеальными существами, умами, чья жизнь состоит в созерцании Божества, а живыми и волящими, поскольку лишь воля есть подлинная реальность.

Может показаться, что философ изменяет своей концепции, признавая множественность самостоятельных субстанций-душ. Однако он тут же поясняет, о какой обособленной жизни самостоятельного существа идет здесь речь. «Это второе произведенное единство, противостоящее первоначальному единству божественного Логоса, есть, как мы знаем, душа мира, или идеальное человечество (София), которое содержит в себе и собою связывает все особенные живые существа или души». Субстанциальным единством, таким образом, обладает душа мира, а не отдельные живые существа. Именно она получает независимость от божественного начала и может воздействовать на него, она одна является свободным субъектом и совершает акт отпадения от Бога, суть которого — в стремлении обладать всей полнотой бытия от себя, т. е. утверждать себя вне Бога. В результате душа мира «ниспадает из всеединого средоточия Божественного бытия на множественную окружность творения, теряя свою свободу и свою власть над этим творением...», а Бого-мироздание распадается на множество отдельных элементов: «всемирный организм превращается в механическую совокупность атомов», в мир зла, разъединения и страдания.

София, таким образом, предстает у Соловьева как центральный персонаж теокосмического процесса. Природа ее глубоко двойственна. С одной стороны, она есть вечно-женственное начало в Боге, мировая душа, тело Христово, идеальное человечество, «истинная причина творения и его цель... принцип («начало»), в котором Бог создал небо и землю»¹. Она принадлежит к сфере божественного бытия, посредством которой Бог проявляется как живая

¹ Соловьев В. С. Россия и Вселенская церковь. М., 1911. С. 347.

действующая сила — Дух Святой. С другой стороны, София есть единящее начало тварного мира, выступая как живая душа всех единичных тварных существ или как «первообразное человечество». «Представляя собою реализацию Божественного начала, будучи его образом и подобием, первообразное человечество, или душа мира, есть вместе и единое и всё; она занимает посредствующее место между множественностью живых существ... и безусловным единством Божества... Как живое средоточие или душа всех тварей и вместе с тем реальная форма Божества — сущий субъект тварного бытия и сущий объект божественного действия... все единое человечество, или душа мира, есть существо двойственное; заключая в себе и божественное начало и тварное бытие, она не определяется исключительно ни тем ни другим и, следовательно, пребывает свободно...». Именно в качестве свободного существа София может сама избрать направление своего стремления: она может сохранить свое единство с высшим, божественным началом, а может и отпасть от него, утвердив себя *вне Бога* и *вместо Бога*. Когда она определяется божественным Логосом, она несет в себе божественное начало и единит всё сущее. Но она имеет и свою собственную волю; и когда она решает обладать всем не от Бога, а от самой себя, она отделяется и утверждается вне божественного начала, отпадает от него. Как отпавшая от Бога, София приобретает демонические черты.

Именно София, настоявшая на своей обособленности, оказывается теперь началом зла и страдания в мире, мировой организм распадается на множество разрозненных эгоистических существ, находящихся во вражде и борьбе между собою. Ясно, что выходом из этого состояния зла и разобщенности является у Соловьева, как и у античных гностиков, чье учение об отпадении Софии от божественной сферы воспринял русский философ, возвращение отпавшей мировой души в единство божественного бытия.

Соловьев, однако, не мог не сознавать, что, соединяя в Софии божественное и тварное начала, он вынужден, сам того не желая, признавать, что в возникновении мира зла и хаоса в определенном смысле повинен сам Бог, во всяком случае, этот падший мир обязан своим появлением разладу в самом божественном начале. Тут сказывается влияние на Соловьева шеллингианского пантеизма. С одной стороны, Соловьев «пытается изобразить грех и смерть как факты внебожественной действительности; с другой стороны, в его изложении грехопадение мировой души представляется в виде *внутренней катастрофы*, совершившейся в самом безусловном, божественном мире»¹. И в самом деле, София — Премудрость Божия принадлежит к божественной сфере, тогда как мировая душа — на-

¹ Трубецкой Е. Н. Миросозерцание В. С. Соловьева. М., 1995. Т. 1. С. 372.

чало тварного мира. Чтобы справиться с этой трудностью, философ в работе «Россия и Вселенская церковь» различает Софию, с одной стороны, и мировую душу — с другой. Последняя теперь предстает как антипод Софии — Премудрости Божией. Мировая душа теперь — источник зла и хаоса, София же — «лучезарное и небесное существо, отделенное от тьмы земной материи».

Однако совсем отказаться от сближения Софии с душой мира философу все-таки не удастся; поэтому последняя именуется «матерью внебожественного хаоса» и отделяется Соловьевым от самого хаоса; суть мирового процесса предстает как борьба Божественного Слова и адского начала за власть над мировой душой. Эта борьба должна завершиться воссоединением отпавшей мировой души с Богом и восстановлением божественного всеединства. Данной конечной целью определяется эволюция сначала в природе, а затем в истории. Космический процесс оканчивается рождением натурального человека, а за ним следует «исторический процесс, подготовляющий рождение человека духовного».

Позиция Соловьева, как видим, совпадает в этом пункте с телеологическим детерминизмом Гегеля, из которого проистекает не только оптимизм, но и утопизм историософии Соловьева: исторический процесс с внутренней необходимостью должен привести к торжеству добра. Философ убежден, что само историческое развитие приведет к победе единства и любви над распадом и враждою, поскольку этот распад — необходимый момент мирового процесса, инициированного самим Богом, и падение мировой души — неизбежный путь к воссоединению ее с Первосущим. Теодицея Соловьева, как ни парадоксально, имеет общий вектор с естественно-научным эволюционизмом.

В отличие от традиционного христианства у Соловьева явная невосприимчивость к идее греха, изначальной греховности человека; именно потому, что взор философа прикован к мистической сфере, к драматическим перипетиям жизни Софии как идеального человечества, к ее падению и грядущему спасению, воссоединению с Божеством, он оказывается недостаточно зрячим по отношению к реалиям мира дальнего, к той «земной коре», сквозь которую он созерцает божественную, а иной раз и оккультную тайну мира. Как заметил К. В. Мочульский, «юноша Соловьев не чувствовал реальной силы зла, его метафизической природы. Он самоуверенно заявлял (письмо от 2 августа 1873 г.): «Я не признаю существующего зла вечным, я не верю в черта». В конце жизни, однако, Соловьев, глубоко разочаровавшись в своих надеждах и ожиданиях, пришел к новому, эсхатологически-трагическому восприятию мира, выразившемуся в его «Трех разговорах» и особенно в «Повести об Антихристе».

5. Историософия. Идея теократии

Историософия Соловьева — это попытка понять мировую историю как «длинный ряд свободных актов» на пути к восстановлению богочеловеческого единства, как диалог Софии и Логоса, получающий выражение в духовно-религиозном, нравственном и художественном развитии человечества. На первой ступени — естественного, или непосредственного, откровения — человечество постигает Бога как природное существо; таковы языческие верования древнего мира и естественно-научно-материалистические учения нового времени. На второй ступени Бог открывается людям как противоположное природе начало, как трансценденция, ничто; таково отрицательное откровение преимущественно восточных аскетически-пессимистических религий, наиболее последовательно представленное в буддизме, стремящемся к преодолению земного, деятельного, личного начала. Наконец, в ветхозаветной религии, открывшей личного Бога, и эллинской философии с ее учением о Логосе человечество получило положительное откровение, подлинный смысл которого полностью раскрылся только в христианстве, в богочеловеческой личности Иисуса Христа. Именно в Христе, как убежден Соловьев, явлен синтез религиозно-созерцательного начала, свойственного религиям Востока, и начала личного, человеческого, активно-деятельного, развившегося в лоне западной культуры.

Однако раскол восточной и западной церковью ознаменовал собой новую эпоху распада, поразившего уже христианский мир. В этом, по Соловьеву, сказалось несовершенство «исторического христианства», к которому русский философ всегда относился достаточно критически. Духовное единство вновь распалось на две односторонности. На Востоке победил исключительный монизм, господство надындивидуального божественного начала, не оставляющего места для самостоятельности и свободы человека. На Западе, напротив, получил гипертрофированное развитие принцип индивидуализма, свободы в ее отрицательном понимании, как освобождения от единства, что привело к господству хаоса. Вслед за славянофилами Соловьев выносит суровый приговор порокам западной цивилизации. Истина оказалась разорванной: восточный мир утверждает «бесчеловечного бога», а западный — «безбожного человека».

Преодолеть этот роковой разрыв призван народ, свободный от всякой исключительности и односторонности; а эти свойства, по убеждению Соловьева, «принадлежат племенному характеру славянства и в особенности национальному характеру русского народа». Поэтому Россия имеет религиозно-мессианское призвание объединить распавшиеся моменты и тем самым осуществить по-

следний акт мировой исторической драмы воссоединения Бога с человечеством.

Историософская концепция сложилась у Соловьева еще в 70-е гг. В 80-е гг. она отливается в форму утопического учения о будущей всемирной теократии. Еще в «Философских началах цельного знания» Соловьев говорит о «свободной теократии», которую отождествляет с «цельным обществом», противоположностью современного ему атомистически разрозненного общества. В «свободной теократии», по Соловьеву, духовное общество, т. е. церковь, в свободном внутреннем союзе с политической и экономической сферами жизни образует «один цельный организм».

Работа «История и будущность теократии» (1885—1887) имеет характерный подзаголовок: «Исследование всемирно-исторического пути к истинной жизни». Философ с самого начала ставит перед собой задачу «оправдать веру наших отцов, возведя ее на новую ступень разумного сознания; показать, как эта древняя вера, освобожденная от оков местного обособления и народного самолюбия, совпадает с вечною и вселенскою истиною...» Оговорка о «народном самолюбии» — далеко не случайна: осуществление вселенской истины в реальной жизни Соловьев считает возможным только путем объединения восточной и западной христианских церквей, восстановления «нарушенного единства между нашею восточною (греко-российскою) и западною (римско-католическою) Церквями». Соловьеву, в 70-е гг. близкому к славянофилам, прекрасно известна славянофильская критика католической церкви. Он признает, что здесь славянофилы являются выразителями сознания не только православной церкви, но и вообще русского народа: «...католичество и всякое сближение с ним противно нашему национальному чувству...». И тем не менее философ убежден, что только на этом пути возможно осуществление великой исторической миссии русского и — шире — славянских народов. «Не для легких и простых дел создал Бог великую и могучую Россию. И как ни трудно дело соединения церквей, это не мешает ему стать нашею жизненною задачею и всемирно-историческим призванием».

Романтический дух Соловьева сказался здесь не только в грандиозности задачи, которую он ставит перед русским народом и православной церковью: он сказался прежде всего в том, что поставленная задача находится в прямом противоречии с *реалиями* национальной жизни России. Это хорошо сознает и сам Соловьев, но *утопизм* задуманного дела лишь окрыляет его, дает ему вдохновение, энергию для осуществления идеи вселенской теократии. «...Дело соединения церквей есть для России подвиг величайшей трудности, требующий внутреннего самоотвержения еще более глубокого, чем нужно было два века назад для сближения России с мирскою цивилизацией За-

пада, которая ведь также и не без основания претила национальному чувству наших предков». Подвиг самопреодоления, самоотвержения — вот что особенно близко и самому Соловьеву: не случайно жажда аскезы, подвижничества, не исключавшая, впрочем, эротических устремлений, но претворявшая их в «мистический эрос», отмечалась большинством его современников.

Прежде чем изложить принципы грядущей вселенской теократии, Соловьев дает анализ развития теократической идеи в истории еврейского народа; он рассматривает Ветхий Завет с точки зрения зарождения и этапов становления национальной формы теократии, предтечи теократии всемирной. Эта последняя должна быть осуществлена христианскими народами, которые объединятся под светской властью русского царя и духовной властью римского первосвященника. Первым шагом здесь будет, по Соловьеву, воссоединение восточной и западной церквей, содействовать которому философ считал важнейшей исторической задачей. Идея теократии, владевшая философом до середины 90-х гг., недаром была очень дорога ему: в сущности она представляет собой не что иное, как осуществление Царства Божия на земле. В работе «Еврейство и христианский вопрос» (1884) философ недвусмысленно выразил это свое заветное чаяние: «Христиане так же, как иудеи (в пророках), стремятся не только к обновлению человеческого духа, но и нового неба и новой *земли* по обетованию Его чают, в них же правда живет. Царство Божие есть не только внутреннее — в духе, но и внешнее — в силе: оно есть настоящая *теократия*».

Первенство духовной власти по отношению к светской — главный завет теократии. Соответственно и гражданское общество должно преобразоваться в царство Церкви, где осуществляется не просто закон и справедливость (принцип государства), но царит начало любви.

В теократическом учении Соловьева мы вновь видим характерное для философа стирание границы между *временным* и *вечным*, земным и небесным, — черта, пронизывающая мирозерцание Соловьева в целом. И неудивительно, что от теократической утопии Соловьев отказался только в последние годы, когда в «Трех разговорах» у него на первый план вышла эсхатологическая тема.

6. Нравственная философия. «Оправдание добра»

Теософия и историософия Соловьева органически связаны с его этикой. Проблем этики философ касался во многих работах; специально же нравственной философии посвящено исследование «Оправдание добра» (1894—1895). В этой работе Соловьев вновь возвращается к проблемам собственно философским: в 80-е гг. у него

на первом плане была практическая задача — осуществление вселенской теократии, полностью поглощавшая его. Разочаровавшись в возможности осуществления этого утопического проекта, Соловьев в «Оправдании добра» о нем даже не упоминает. В обосновании этики Соловьев несколько изменяет свою прежнюю точку зрения. Если в более ранних работах подчеркивалась зависимость этики от религиозной метафизики, то теперь философ настаивает на автономности этики, поскольку, «создавая нравственную философию, разум только *развивает*, на почве опыта, изначально присущую ему идею добра». Тем не менее, даже будучи автономной, философия нравственности не может быть полностью отделена от метафизики и религии, поскольку лишь учение о мировом богочеловеческом процессе и о конечной победе божественного всеединства позволяет утвердить сам фундамент нравственности — действительность сверхчеловеческого добра. Как раз отсутствие такого фундамента составляет, по Соловьеву, слабость этики Канта, несмотря на большую заслугу Канта — признание им самозаконности нравственности.

Соловьев критикует кантовскую этику за ее субъективизм. И в самом деле, проблема онтологического обоснования нравственного закона оказалась для Канта одной из самых трудных. Кант пытался укрепить построенное им здание этики, выдвинув постулаты практического разума — Бога, свободу воли и бессмертие души, которые, по Канту, являются предметами разумной веры. Но при этом, как замечает Соловьев, немецкий философ попал в порочный круг. Бог и бессмертная душа у него выводятся из нравственности, а сама нравственность оказывается обусловленной Богом и бессмертной душой.

В «Оправдании добра» Соловьев подвергает критике распространенные в конце прошлого века концепции нравственности: имморализм Ф. Ницше, нравственный субъективизм Л. Н. Толстого и авторитаризм в толковании нравственности. Наиболее резко выступает Соловьев против попытки Ницше заменить христианскую нравственность языческим культом силы и красоты. «Несчастный Ницше в последних своих произведениях заострил свои взгляды в яростную полемику против христианства, обнаруживая при этом такой низменный уровень понимания, какой более напоминает французских вольнодумцев XVIII в., нежели современных немецких ученых. Приписывая христианство исключительно низшему социальному классу, он не видит даже того простого факта, что евангелие с самого начала принималось не как проповедь сомнительного возмущения, а как радостное известие о верном *спасении*, что вся сила новой религии состояла в том, что она основана «первенцем из мертвых», воскресшим и обеспечившим вечную жизнь своим последователям, как они непоколебимо верили. При чем же тут рабы

и парии? Что значат социальные классы, когда дело идет о смерти и воскресении? Разве «господа» не умирают?»

Соловьев считает, что христианство не отрицает ни силы, ни красоты, как это утверждал Ницше, но в христианстве сила и красота нераздельны с добром — вот тут и кроется подлинный источник восстания Ницше против Христа. Критикуя Ницше, Соловьев тем самым выступает и против тех его приверженцев в России конца XIX в., которые, как, например, Мережковский, соединяли имморализм Ницше с так называемым христианством «Третьего Завета».

Не принимает Соловьев и нравственное учение Л. Н. Толстого, выступавшего против исторически-объективных форм, в какие отливается правовая и нравственная жизнь народов, — против государства с его армией, судами и т. д. Эта «доктрина бесформенности и безначалия», как ее называет Соловьев, защищает нравственный субъективизм, утверждающий, что носителем правды и добра может быть только единичный человек, личность. Такой «моральный аморфизм», пишет Соловьев, «должен признать бессмыслицею всю историю мира и человечества, которая целиком состоит в созидании и усовершенствовании форм жизни».

Однако, по Соловьеву, не менее ошибочна и другая крайняя точка зрения, которая подчеркивает только *объективный* характер нравственности и видит опору для нее во внешнем авторитете и социальных институтах. Защитники этой точки зрения не признают вообще значения самосознания и самодеятельности личности, полагая, что «исторические формы, в которых сложилась эта жизнь, сами по себе мудры и благи и что человеку нужно только с благоговением преклониться перед ними...». Согласно Соловьеву, и субъективный и объективный моменты нравственности совершенно необходимы, однако философ склонен все же акцентировать значимость объективных форм нравственной жизни, что вполне понятно, учитывая его убеждение в реальности всеобщего, Богочеловечества как единого организма.

В «Оправдании добра» Соловьев дает глубокий анализ чувств, или естественных корней нравственности — стыда, жалости и благочестия, или благоговения. Человек стыдится того, что в нем составляет низшую природу; особенно характерен в этом отношении половой стыд. Жалость, сопереживание чужому страданию человек испытывает ко всем живым существам; побуждая к альтруизму, жалость составляет корень социальных связей. Философ характеризует стыд как индивидуальное, а жалость — как социальное целомудрие. Наконец, чувство благоговения как преклонение человека перед высшим началом есть нравственная основа религии.

Касаясь проблемы соотношения нравственности и права, Соловьев видит их различие в неограниченности нравственных и ограниченности правовых требований, а также в принудительном характере правовых законов. Право — это низший предел или определенный минимум нравственности, для реализации которого употребляется принуждение. Право относится к объективной сфере внешних поступков, тогда как нравственность — «не к внешней реализации добра, а к его внутреннему существованию в сердце человеческом»¹. Однако при этом философ подчеркивает, что вопреки распространенному воззрению, особенно защищаемому Толстым, между нравственным и юридическим законами нет противоречия.

Хотя у Соловьева нет специальной работы, посвященной эстетике, тема красоты пронизывает все его творчество. Сближая в духе романтизма философскую интуицию с художественным творчеством, он усматривает в последнем родство с мистическим опытом и считает искусство «реальной силой, просветляющей и перерождающей весь человеческий мир». В статье «Общий смысл искусства» философ видит задачу искусства «не в повторении, а в продолжении того художественного дела, которое начато природой...». Высшая цель искусства — теургия, т. е. претворение физической действительности в идеальную, преображенную телесность. Эстетика Соловьева связана с его софиологией, с учением об эросе, которому посвящен трактат «Смысл любви» (1892—1894). Эстетические воззрения Соловьева нашли также выражение в его литературно-критических статьях, посвященных поэзии Пушкина, Тютчева, Лермонтова, Фета, А. Толстого, Полонского.

Незадолго до смерти философ разочаровался в теократической утопии и вообще в идее прогресса, хотя еще в «Оправдании добра» писал, что «мера добра в человечестве вообще *возрастает*». В «Трех разговорах» на первый план у него выходит эсхатологическая тема: наступление Царства Божия теперь мыслится как конец истории.

* * *

Соловьев оказал сильное влияние на философскую мысль в России. Под знаком его идей шло развитие религиозной философии конца XIX—XX в. в лице ее виднейших представителей. Не меньшим было воздействие Соловьева и на русский символизм — на творчество Вяч. Иванова, А. Блока, А. Белого и др. Здесь сказалось влияние Соловьева не только как мыслителя, но и как поэта. Именно Соловьеву обязан русский «серебряный век» той мистико-гностической прививкой, которая во многом определила атмосферу духовной жизни первых десятилетий XX в. в России.

¹ Соловьев В. С. Соч.: В 2 т. М., 1988. Т. 1. С. 449.

Глава II

«КОНКРЕТНЫЙ ИДЕАЛИЗМ» С. Н. ТРУБЕЦКОГО

Мыслитель и исследователь, чьи труды по истории философии, прежде всего античной, могут быть названы классическими, публицист и общественный деятель, князь Сергей Николаевич Трубецкой (1862—1905) оказал заметное влияние на развитие русской религиозной философии конца XIX — начала XX в. Его многолетняя преподавательская деятельность в Московском университете была направлена на то, чтобы не только дать студентам знания, научить их самостоятельно мыслить, но и привить им любовь к серьезному исследовательскому труду.

1. Жизненный путь и формирование философских взглядов

С. Н. Трубецкой родился в подмосковном имении князей Трубецких в Ахтырке. Окончив гимназию, он в 1881 г. поступает в Московский университет на юридический факультет, но вскоре переходит на историко-филологический, по окончании которого в 1885 г. остается при университете для подготовки к профессорскому званию по кафедре философии.

Увлечение философией пришло к Трубецкому задолго до его поступления в университет. В 16 лет он, как и его младший брат, пережил «период англо-французского позитивизма», которым в 70—80-х гг. увлекалась большая часть русской молодежи. Милль, Спенсер, Конт, Дарвин, Бокль — вот имена властителей дум той эпохи. Как и его старший современник и впоследствии близкий друг Вл. С. Соловьев, будущий философ проходит краткий период нигилизма, скептического отношения к нравственным и религиозным ценностям. Однако уже с 17 лет Трубецкой постепенно освобождается от нигилизма. У него возник интерес к немецкому идеализму, прежде всего к сочинениям И. Канта. В 1880—1881 гг. он открывает для себя — не без помощи Ф. М. Достоевского — творчество славянофилов. «Мой брат, — вспоминает Е. Н. Трубецкой, — наткнулся на богословские произведения Хомякова, которые тотчас были нами обоими прочтены с жадностью. Благодаря этим влияниям наш поворот к религии не остановился на промежуточной ступени неопределенного и расплывчатого теизма, а сразу вылился в определенную и ясную форму возвращения к «вере отцов»¹.

¹ Трубецкой Е. Н. Воспоминания. София, 1921. С. 66.

Не столько общественно-политические взгляды славянофилов, от которых впоследствии Трубецкой во многом отказывается, сколько их собственно философское учение оказывает на него влияние, тем более что славянофилы так же начинали свое развитие, отправляясь от немецкого идеализма, как и молодой Трубецкой.

В университете Трубецкой продолжает штудировать сочинения славянофилов, В. С. Соловьева, Канта, Фихте, Шеллинга, Гегеля, Шопенгауэра. Параллельно он обращается к древнегреческим философам — Платону и особенно Аристотелю, углубленное изучение которых помогает ему увидеть слабости немецкого идеализма, особенно взглядов Гегеля. Под влиянием Соловьева Трубецкой в студенческие годы погружается в чтение немецких мистиков — Мейстера Экхарта, Парацельса, Я. Бёме и толкователя последнего в XIX в. — Ф. Баадера.

Для становления Трубецкого как исследователя имели значение его длительные поездки за границу, где он слушал лекции не только по философии, но и по всеобщей истории, классической филологии и истории церкви. У него устанавливаются тесные связи с немецким филологом Г. Дильсом, побудившим его к занятиям древнегреческой философией и религией, результатом чего явилась магистерская диссертация «Метафизика в Древней Греции» (1890), и немецким протестантским теологом и историком церкви А. Гарнаком, которому он в значительной степени обязан своим интересом к проблеме возникновения христианства, что нашло отражение в докторской диссертации философа «Учение о Логосе в его истории» (1900).

В 1890 г. Трубецкой выпускает одну из своих программных работ — «О природе человеческого сознания». Спустя несколько лет — в 1896 г. — выходит труд «Основания идеализма», где изложены принципы его учения, которые он характеризует как «конкретный идеализм» — в противоположность отвлеченному немецкому идеализму. В 1900 г. Трубецкой после защиты докторской диссертации был назначен экстраординарным профессором. Отдавая работе в университете много времени и сил, он пользуется уважением и любовью студентов. Его деятельность не сводится только к чтению лекций; он — инициатор создания студенческого общества на академической почве, один из духовных лидеров земства. С 1901 г., когда в России начались студенческие волнения, Трубецкой становится убежденным защитником университетской автономии, выступает за предоставление Совету профессоров права руководить всей жизнью университета, а также за свободу студенческих союзов и собраний.

В начале сентября 1905 г., после получения Московским университетом автономии, Трубецкой избирается его ректором. Обретя автономию, университет превратился в центр оппозиционного дви-

жения молодежи, в место митингов и собраний, в нем начались беспорядки, учебный процесс был сорван.

Тяжелое разочарование, необходимость закрыть университет, грубые нападки, посыпавшиеся со всех сторон в связи со всеми этими событиями, обвинения в «заигрывании» с «бунтарями» сломили и без того уже подорванное здоровье Трубецкого. В конце сентября 1905 г. он умер от апоплексического удара.

2. Греческая философия и религия откровения в трактовке Трубецкого

Наиболее известные произведения Трубецкого посвящены античной философии — это «Метафизика в Древней Греции» и «Учение о Логосе в его истории». Если в первом исследовании в центре внимания классическая греческая философия начиная с ее первых шагов в VI в. до н. э., то предметом второго исследования оказались эллинистическая эпоха и характерное для нее учение о Логосе, в частности у Филона Александрийского, в дохристианском и христианском гностицизме, в иудаизме и раннем христианстве.

Одна особенность отличает эти работы Трубецкого — он считает невозможным изучать историю философской мысли вне связи ее с историей религиозного сознания. В первой работе предметом его внимания оказываются религиозно-мифологические предпосылки античной философии — олимпийская мифология с ее политеизмом (многобожием), теогонии Гомера и Гесиода, орфизм, элевсинские таинства. Во второй он анализирует особенности ветхозаветной религии, мессианские верования и мессианские пророчества, исследует религиозную жизнь гностических сект, в центре учения которых вопрос о происхождении зла и спасении от него, и, наконец, религию Нового Завета, особенно Евангелие от Иоанна, первый стих которого — «В начале было Слово» — является как бы связующим звеном между раннехристианским и древнегреческим учениями о Логосе.

При этом Трубецкой, убежденный в том, что философия не противостоит религии и что античность в своем философском развитии вела к изживанию политеизма и тем подготовила почву для восприятия христианства, не мог не выступить против позиции А. Гарнака и других протестантских теологов и историков церкви, которые усматривали в греческой философской традиции источник искажения духа первоначального христианства и, подчеркивая практический, нравственный характер христианской религии, всякое умозрение считали «языческой прививкой» к евангельскому учению. «В древности метафизика, — писал он, — первая восстала против языческого многобожия и проповедала единого духовного Бога свободною разумною проповедью. Она (метафизика) приго-

товила все просвещенное человечество древнего мира к разумному усвоению начал христианства...» Как видим, здесь указаны точки соприкосновения между разумом греческих мудрецов и верой христианских пророков. Христианское богословие воспринимается как результат встречи двух различных, но шедших навстречу друг другу традиций, а не как чужеродная прививка к евангельскому христианству греческого натурализма, как то полагал Гарнак. Понятие Логоса, по словам Трубецкого, связано с греческой философией, в которой оно возникло, и с христианским богословием, в котором оно утвердилось и которое усвоило это понятие для выражения своей религиозной идеи. Поскольку греческое просвещение и христианство лежат в основании всей европейской цивилизации, он считал вопросом «величайшей важности» установить, «каково внутреннее отношение этих двух начал».

В то же время Трубецкой признавал известные заслуги протестантской библеистики, в частности исторического критицизма Гарнака, открытиям которого он попытался дать новое истолкование, опираясь на православную «святоотческую» традицию. Подобно А. С. Хомякову и И. В. Киреевскому, Трубецкой придавал большое значение вере, считая ее одним из главных свойств человеческого духа, и при этом не только не противопоставлял веру разуму, но, напротив, искал их гармонии и единства. Здесь он был близок к воззрениям В. С. Соловьева.

Характерно, что судьбоносной для европейского духовного развития фигурой Соловьев считал именно Филона Александрийского, чье творчество стало прежде всего предметом рассмотрения в «Учении о Логосе» Трубецкого. Отношение Трубецкого к творчеству Филона более осторожное и взвешенное, чем у Соловьева, хотя в целом он разделяет мысль последнего о движении навстречу друг другу эллинской философии и библейского откровения. Трубецкой приходит к выводу, что «христианское содержание не укладывалось само собою в ту концепцию о Логосе, какую мы находим у Филона или вообще в греческой философии. Отсюда в пределах самого учения о Логосе явилась борьба противоположных элементов христианских и нехристианских, окончившаяся торжеством христианской идеи в православной ее форме»¹. Жесткую оппозицию точка зрения Трубецкого и Соловьева на соотношение греческой философии и религии откровения встретила у Л. Шестова. Согласно Шестову, разум и откровение абсолютно несовместимы, разум греческих и новых философов уничтожает «безумие» библейских пророков и между ними невозможно построить никакого моста; вера есть «абсурд» с точки зрения разума, ибо она не признает невозможного, а «для бога

¹ Трубецкой С. Н. Соч. М., 1994. С. 203.

невозможного нет»¹. Философия и вера — Афины и Иерусалим — никогда не смогут быть, по его мнению, примирены друг с другом.

Как и для Соловьева, для Трубецкого разум — это не только теоретический, но прежде всего практический разум, т. е. нравственность, стремление к добру, любовь к ближнему. Отсюда Бог — это любовь. И именно христианство, по Трубецкому, соединило в себе правду «Афин и Иерусалима».

«Учение о Логосе в его истории» Трубецкого не потеряло своего значения и в наши дни. Обращаясь к истории, философ искал ответ на жгучие проблемы современной ему мысли. Задаваясь вопросом: а как это на самом деле было? — и стремясь освободиться от субъективных пристрастий, от модернизации исторического прошлого, историк, однако, не может не соотносить проблемы, волновавшие мыслителей прошлого, с современными проблемами. И это необходимое условие для понимания единства историко-философского процесса. Трубецкой был убежден в том, что только глубокое знание истории философии может служить фундаментом для дальнейшего творческого развития мысли. Если, «не пройдя всей школы человеческой мысли, не усвоив их результатов, обратимся к непосредственному исследованию природы вещей, то мы рискуем навсегда ограничиться грубыми попытками, неизбежными ошибками, пережитыми нашими предшественниками». Есть историческая преемственность в развитии философского знания, и, несмотря на различие школ и направлений, существует определенная логика его движения. Если философ не хочет заново изобретать велосипед, то ему, как и всякому ученому, необходима умственная школа: роль такой школы и играет история философии.

В решении любой проблемы Трубецкой всегда начинает с истории этой проблемы, задает ее как поставленную самим ходом предшествующего развития, подобно тому как это делали Аристотель, Локк, Кант, Фихте, Гегель и другие мыслители. Именно таким образом построены две его работы «О природе человеческого сознания» и «Основания идеализма».

3. Учение о соборной природе сознания

Исследование «О природе человеческого сознания» — это попытка разрешить одну из центральных проблем, обсуждавшихся как в античной и средневековой, так и в новой философии, — проблему отношения рода к индивиду, общего к частному, государства к гражданину, общества к личности. Обращаясь к истории философии, Трубецкой показывает, что большинство философских учений

¹ Шестов Л. Умозрение и откровение. Париж, 1964. С. 290.

принимали в качестве основополагающего либо индивидуальное, либо общее; это особенно ярко видно в средневековых спорах номиналистов и реалистов. В новое время споры эти возобновились: полемика теперь пошла между английским эмпиризмом, продолжившим линию номинализма, и немецким идеализмом, завершившим рационалистическую традицию XVII—XVIII вв.

Трубецкой устанавливает общий корень как новоевропейского эмпиризма, так и рационализма немецких идеалистов в их субъективизме. «В этом общем субъективизме, в этом отрицании вселенского бытия, объективного и универсального, они сходятся между собою и сводят все общее и частное к личному сознанию». При этом для английских эмпириков — Ф. Бэкона, Дж. Локка, Д. Юма — личность есть индивид, а для немецких идеалистов она универсальное сверхиндивидуальное духовное начало, абсолютное Я, абсолютный субъект.

Однако, провозгласив субъект исходным принципом философии, европейская мысль утратила реального человека: как эмпиризм, так и идеализм, по словам Трубецкого, не в состоянии обрести личность и объяснить природу сознания. Эмпирики отождествили личность с эмпирической индивидуальностью, с ее внутренними состояниями, с комплексом психических ассоциаций, не имеющих объективно-логического значения. Отсюда скептицизм Д. Юма и Дж. Ст. Милля. Такого рода психологизм оказывается в конечном счете психологической подоплекой позитивистского учения второй половины прошлого века. С другой стороны, немецкий идеализм растворил личность во всеобщем начале, в абсолютном духе, который не является ни конечной личностью, ни личностью бесконечной, какой христианские богословы считают Бога. Трубецкой характеризует учения Фихте, Шеллинга и Гегеля как пантеизм, в основе которого лежит идея саморазвития абсолюта от бессознательного состояния к сознанию и самосознанию. В результате человек стал исчезающим моментом в развитии мирового духа, индивидуальное было принесено в жертву всеобщему.

Парадокс философии нового времени, согласно Трубецкому, состоит в том, что, провозгласив идею личности, она в то же время не смогла обрести именно личность. Идеей личности он называет то, что в свое время Гегель назвал «принципом субъективной достоверности», действительно отличающим новое время как от античности, так и от средних веков. И неудивительно, что традиционно философская проблема об отношении единичного к общему предстала в новое время как вопрос о природе человеческого сознания, который звучит так: «Доступна ли истина личному познанию человека, и если да, то лично ли самое познание его вообще?»

Показав невозможность объяснения сознания ни как принадлежности отдельного эмпирического индивида, ни как продукта

универсального бессознательно-родового начала, Трубецкой пришел к выводу, что личное, конечное сознание может быть понято лишь при допущении соборного, коллективного сознания. Только признав «коренную коллективность», «органическую соборность» человеческого сознания, пишет он, «мы можем понять, каким образом оно может всеобщим и необходимым образом познавать действительность; только тогда мы можем понять, каким образом люди психологически и логически понимают друг друга и все вещи...».

Идея соборности, убеждение в том, что личность не может быть мыслима вне общественного целого, не есть открытие Трубецкого; эта идея принадлежит славянофилам, критиковавшим европейскую философию за ее индивидуализм, распространявшийся как на трактовку познания, так и на понимание человека. Трубецкой расходился со славянофилами по вопросам общественно-политическим, историческим, церковным, но в понимании человека и природы человеческого знания во многом был с ними согласен. Познание он рассматривал как живой и универсальный процесс, осуществляемый людьми совместно. «Сознание обще всем нам, и то, что я познаю им и в нем объективно, т. е. всеобщим образом, то я признаю истинным — от всех и за всех, не для себя только. Фактически я по поводу всего держу внутри себя собор со всеми. И только то для меня истинно, достоверно всеобщим и безусловным образом, что *должно быть* таковым для всех. Наше общее согласие, возможное единогласие, которое я непосредственно усматриваю в своем сознании, есть для меня безусловный внутренний критерий, точно так же как внешнее, эмпирическое согласие относительно каких-либо опознанных общепризнанных истин есть критерий внешний, авторитет которого зависит от первого».

Итак, сущность сознания — в его соборности. Личность и соборность предполагают друг друга. «Сознание не может быть ни безличным, ни единоличным, ибо оно более чем лично, будучи соборным»¹.

Что же понимает Трубецкой под соборностью сознания? Обратим внимание: общее согласие, или единогласие, человек непосредственно усматривает в своем сознании. Этот внутренний критерий, этот собор, «который я держу внутри себя со всеми», оказывается условием и предпосылкой собора внешнего, осуществляемого во внешнем собрании, внешнем общении с другими людьми. И это вполне понятно: ведь нет никакой возможности собраться всем людям, ныне живущим, не говоря уже о прошлых и будущих поколениях, в каком-то одном месте, чтобы создать всечеловеческий собор. Любое конкретное, эмпирическое собрание людей представляет собой только

¹ Трубецкой С. Н. Соч. С. 498.

частичное единство, в то время как сознание должно быть носителем всеобщего единства, всеединства, т. е. должно быть представителем всего человечества в отдельном человеке. Значит, то самое человечество, внутреннее единение и согласие с которым служит предпосылкой моей личности и составляет сущность моего сознания, тоже есть нечто «внутреннее», «идеальное», во всяком случае оно не совпадает ни с каким эмпирически данным коллективом. Но что такое это «идеальное человечество», как оно существует и как его можно мыслить?

Кант за сто лет до Трубецкого предложил понятие «трансцендентальный субъект», который в отличие от субъекта эмпирического есть представитель всеобщего, общечеловеческого (и даже, более того, представитель всякого разумного существа) в индивидуальном сознании. Не тождественно ли соборное сознание славянофилов кантовскому трансцендентальному субъекту? Нет, не тождественно, отвечает Трубецкой. По его мнению, принцип трансцендентальной субъективности ведет или к учению о становящемся абсолюте Фихте и Гегеля, или же к философии бессознательного позднего Шеллинга, Шопенгауэра и Э. Гартмана, у которых абсолютом есть слепая, бессознательная, иррациональная воля.

Именно соборное сознание должно у Трубецкого быть той инстанцией, которая призвана гарантировать объективность познания. Но при этом соборное сознание нельзя рассматривать как единственно возможное сознание, оно не исключает идеальное и даже личносознательное бытие, находящееся за пределами человеческого сознания, т. е. не исключает объективного существования идеалов и идей. Такова нагрузка, возложенная на соборное сознание. И не вполне ясно, как оно может потянуть этот груз, так же как не совсем прояснена и его природа. На это обстоятельство обращали внимание современники Трубецкого, в частности Л. М. Лопатин. «В самом понятии соборности сознания, в котором кн. С. Н. Трубецкой положил ключ к решению всех проблем, заключалась известная двусмысленность: отчасти оно означает коллективность, отчасти субстанциальное единство сознаний, отчасти оно обозначает только идеал, еще подлежащий осуществлению, отчасти вполне реальное свойство нашей душевной и умственной жизни. Все эти значения недостаточно различены и формулированы. Еще более серьезный упрек может вызвать попытка обратить соборность сознания в логический критерий истины»¹. И в самом деле, если объективное, истинное знание недоступно единичному человеку, его разуму, поскольку он является конечным, субъективным, то как может быть преодолена конечность и субъективность, если мы возьмем не один, а много таких умов? Да и

¹ Лопатин Л. М. Князь С. Н. Трубецкой и его общее философское мирозерцание. М., 1906. С. 54.

сам Трубецкой, как мы видели, говорит именно о внутреннем соборе в человеке, а не о совместном мышлении всех.

Видимо, сознавая это затруднение, философ предложил в той же работе и более серьезное решение проблемы, противопоставив субъективизму нового времени аристотелевское понимание сознания и познания. Критикуя трактовку абсолюта в немецком идеализме, он пишет: «Понятие саморазвития, развития вообще — в приложении к абсолютизму — есть явно ложное понятие; ибо ничто развивающееся не есть истинно абсолютное... Поэтому наряду с этим недошедшим и недовольным абсолютным... стоит абсолютное, от века достигнутое, совершенное, довлеющее себе и заключающее в себе цель всякого возможного развития. Наряду с этим полусознательным, развивающимся богом... стоит вечное актуальное сознание, в котором лежит объективная норма и критерий всякого возможного сознания... Здесь мы приходим к учению великого Аристотеля, которое мы считаем краеугольным камнем метафизики: всему возможному... еще неразвившемуся до своей предельной... формы, противостоит вечная идеальная действительность или *энергия*, вечно достигнутая цель».

Именно вечное актуальное сознание, т. е. сознание божественной личности Творца, есть предпосылка возможности объективного познания истины, возможности, которой обладает сознание человеческое. Может быть, Трубецкой имел в виду следующий ряд «сознаний»: индивидуальное, которое не может быть осуществлено вне соборного, а последнее в свою очередь предполагает абсолютное, актуальное сознание. Это было бы тем более понятно, что соборное сознание, как мы уже отмечали выше, есть нечто не столько реально осуществленное и осуществляемое, сколько своеобразный идеал, то, что только должно быть осуществлено, т. е. нечто потенциальное, а не актуальное. Соборность мыслится нашим философом как некое совершенное общество, или «метафизический социализм». «...Мы приходим к парадоксальному результату: между тем как индивидуалистическая психология и субъективный идеализм одинаково ведут к отрицанию индивидуальной души, *метафизический социализм*, признание соборности сознания обосновывает нашу веру в нее. Утверждаемая отвлеченно, обособленная индивидуальность обращается в ничто; она сохраняется и осуществляется только в обществе, и притом в совершенном обществе». Совершенное общество — это идеал, к которому стремится человечество, в нем должен править закон любви, а любовь — это «единство всех в одном, сознание всех в себе и себя во всех». В сущности это не что иное, как «богочеловеческий союз или *Церковь*». Но подлинная церковь — это та, что на небесах; земная церковь несет на себе печать человеческой греховности и несовершенства. Значит, соборность сознания — только идеал, подлежащий осуществлению, т. е. нечто потенциальное.

Однако у самого Трубецкого этот ряд «сознаний»: абсолютное — соборное — индивидуальное — нигде не был специально выстроен; трудности, связанные с понятием соборности, не были им выявлены и разрешены; может быть, именно поэтому в последующих работах он и не возвращается к понятию соборного сознания.

4. Идея универсальной чувственности

Есть и еще одна тема, затрагиваемая Трубецким в работе «О природе человеческого сознания», к которой он впоследствии обращался неоднократно. Не признавая субъективности человеческого мышления, не желая ограничивать разум только трансцендентальным субъектом и делая его поэтому принадлежностью субъекта вселенского, Трубецкой заявляет, что и чувственность тоже не есть нечто, присущее только индивидуальному сознанию. В то же время он не идет так далеко, чтобы, подобно «наивному» сознанию, считать чувственные свойства вещей — цвета, звуки, запахи — их объективными качествами. Не без влияния кантовского учения о пространстве и времени как априорных (доопытных) формах чувственности он приходит к мысли, что существует некоторая всеобщая чувственность. Но в отличие от Канта, который не задается вопросом о сущности указанных априорных форм чувственности, ограничиваясь их познавательной функцией, Трубецкой пытается объяснить их с точки зрения метафизики. Носителем универсальной чувственности, считал он, является особый субъект, отличный от Бога, — мировая душа. «...Если теперь мы понимаем, что все чувственное предполагает нечто чувствующее... ясно, что чувственность, обуславливающая вещественный мир, не может быть субъективной: признавая объективную действительность вещественного мира, мы предполагаем всеобщую, антропоморфную чувственность *до человека*. Таким образом, в каждом нашем реальном чувственном восприятии мы безотчетно предполагаем общий, универсальный характер нашей чувственности. ...Чувственная вселенная, поскольку мы признаем ее объективность, предполагает вселенскую чувственность, с которой связана наша индивидуальная чувственность».

В статье «В защиту идеализма», написанной в качестве ответа Б. Н. Чичерину, подвергнутому критике его работу «Основания идеализма», Трубецкой поясняет, что вводит свое понятие мировой души, или мирового субъекта, как раз с целью избежать пантеизма, склонного отождествлять «мировой субъект» с Богом. «Надо прежде всего решить, есть ли вселенная простой механизм, в котором случайно образовались отдельные организмы, или она есть живое, одушевленное целое? Есть много аргументов в пользу того и другого предположения. Я разделяю последнее, т. е. признаю мир одушевленным.

И одним из решительных доказательств в пользу такого предположения представляется мне открытие Канта относительно природы времени и пространства, ибо это открытие... доказывает существование универсальной, мирообъемлющей *чувственности*. Если субъектом такой чувственности не может быть ни ограниченное индивидуальное существо, ни Существо абсолютное, то остается допустить, что ее субъектом может быть только такое психофизическое существо, которое столь же универсально, как пространство и время, но вместе с тем, подобно времени и пространству, и не обладает признаками абсолютного бытия: это — *космическое Существо*, или мир в своей психической основе, — то, что Платон называл *Мировою Душою*¹.

Вслед за античными философами — Платоном и неоплатониками, а также солидаризируясь с Соловьевым, Трубецкой считает мир одушевленным организмом — идея, воспринятая затем представителями русского космизма, в частности В. И. Вернадским, который испытал на себе влияние не только учения, но и личности Трубецкого.

Рассматривая весь чувственный мир как единое космическое существо, живое и одушевленное, Трубецкой тем самым решительно выступает против механистического подхода, сводящего все живое — в том числе и мысль — к механическому движению атомов. Учение Трубецкого об универсальной чувственности имеет и еще один важный аспект — в нем нашла свое выражение мысль о несводимости к механическим основаниям так называемых чувственных (вторичных) качеств. Впоследствии эта мысль получила свое развитие в учении Н. О. Лосского о непосредственном созерцании как чувственной, так и идеальной реальности.

Наиболее полное изложение своих воззрений Трубецкой принял в работе «Основания идеализма», послужившей как бы связующим звеном между трудами «О природе человеческого сознания» и «Учением о Логосе в его истории». Именно в «Основаниях идеализма» обрисованы основные черты «конкретного идеализма», как Трубецкой называл свое учение, желая, с одной стороны, подчеркнуть его идеалистический характер, а с другой — его отличие от так называемого отвлеченного идеализма, т. е. от учений Фихте, Шеллинга, Гегеля.

5. Критика отвлеченного идеализма. Учение о конкретном сущем

В чем видит Трубецкой сущность идеализма? Прежде всего в признании универсального разума, или Логоса, как начала объективного, всеобщего, составляющего основу и самого мира, и человеческого разума, предпосылку объективности человеческого познания.

¹ Трубецкой С. Н. Собр. соч. Т. 2. С. 298.

Полагая, что отвлеченный идеализм немецкой философии потерпел крушение, уступив место позитивизму, скептицизму, материализму, Трубецкой в то же время не согласен, что тем самым потерпела поражение метафизика, как таковая, и ее важнейший момент — идея Логоса в философском смысле, ибо эта идея родилась задолго до немецкого идеализма, еще в античной философии, и, как мы знаем, рационализм Платона и особенно Аристотеля русскому философу ближе, чем панлогизм Гегеля. «Что метафизика не навсегда приостановила свое развитие, что за временным отливом умозрения готовится новый прилив, — очевидно теперь и для врагов метафизики. Что вместе с нею идея универсального разума... займет первенствующее место, — можно заключить с большим вероятием...»¹.

Что касается возрождения интереса к метафизике, тут предсказание Трубецкого в значительной мере сбылось. Но идея универсального разума в метафизических течениях XX в. оказалась в значительной мере потесненной: отдано было предпочтение непосредственному переживанию, интуиции, чувству, ориентации на язык, а не на логос в традиционном значении.

В чем же видит Трубецкой специфику конкретного идеализма и его отличие от идеализма абстрактного? Прежде всего он подчеркивает, что конкретный идеализм не может быть беспредпосылочным мышлением, которого требовала гегелевская философия. Как и Соловьев, Трубецкой в качестве исходного понятия философской системы полагает не отвлеченное понятие — таким у Гегеля является «чистое бытие», — а конкретное сущее, самобытное реальное существо, которое является субъектом всех тех определений, тех предикатов, которые в нем открывает мышление. «...В мире, — пишет Трубецкой, — существуют реальные существа, подобные нам и вместе отличные от нас, которые не сводятся ни к чувственному явлению, доступному нашим восприятиям, ни к идеям или понятиям». Сущее как раз предшествует всякой мысли о нем, оно и составляет ту предпосылку философского мышления, то его «начало», от которого необходимо отправляться, чтобы не впасть в искушение панлогизма, т. е. рождения из отвлеченной мысли всего богатства ее определений. Учение о предпосылочности философии и тезис о вечном актуальном сознании, предшествующем всякому конечному становящемуся сознанию, о котором мы говорили выше, — это два взаимно связанных момента. Конкретный идеализм Трубецкого, требующий допустить бытие (точнее, сущее) раньше всякого мышления, предполагает религиозное мирозерцание.

Очень современно звучит поправка Трубецкого к положению Декарта «мыслю, следовательно, существую», которое восприни-

¹ Трубецкой С. Н. Соч. С. 595–596.

малось обычно как попытка предпослать мышление бытию мыслящего. Против этого и возражает Трубецкой. «...Мысль, — пишет он, — не полагает, а предполагает наше существование, которое обосновывает наше мышление, хотя и не покрывается им. ...Мой субъект, мое существо не есть мысль или понятие мысли, точно так же, как оно не есть простое чувственное состояние или простой объект чувственного восприятия. Оно есть нечто такое, что предполагается мыслью и чувством и сознается не путем логического умозаключения, а путем непосредственной уверенности».

Трубецкой здесь предвосхищает ту критику отвлеченного рационализма, как и философии, исходящей из тождества мышления и бытия, которая была осуществлена спустя почти полвека в экзистенциализме. Но при этом он стремится остаться на почве рационализма, что существенно отличает его от господствующей тенденции философии нашего столетия. Доказывая, что бытие, сущее не сводится к логической идее, что общие понятия нашего ума, т. е. логические категории (причинность, необходимость и т. д.), суть только основные типы отношения мысли к своему предмету, Трубецкой в то же время признавал духовность и разумность всего реального, универсальные разумные законы, законы космического Логоса, по которым устраивается жизнь как природы, так и человека и которые в конечном счете могут быть постигнуты средствами человеческого разума. Однако при этом разум не рассматривается Трубецким в качестве единственного источника познания. Как в человеке можно выделить три основные способности — чувственное восприятие, мышление и волю, так и познание осуществляется с помощью опыта, обусловленного априорными законами нашего восприятия (универсальной чувственности), разума, который устанавливает закономерную связь явлений, и, наконец, веры, устанавливающей реальность мыслимых и воспринимаемых нами существ.

6. Источники знания: опыт, разум и вера

Эти три источника знания выполняют различные функции: чувственность дает нам являющуюся действительность в ее индивидуальности, мышление позволяет установить всеобщие связи в этом являющемся мире, всеобщую соотносительность сущего, а вера открывает нам субстанциальное глубинное бытие сущего, ибо последнее не дано ни чувственности, ни разуму. «...Мы должны допустить, что *признание* реальности внешних явлений и в особенности тех самобытных, независимых от нас живых существ, для которых эти явления существуют также помимо нас, — признание такой реальности не имеет достаточного логического основания ни в нашем чувстве, взятом само по себе, ни в нашей *отвлеченной* мысли: оно есть акт веры — третьего фактора

нашего познания. Сущее определяется, следовательно, не только как предмет чувства и мысли, но и *как предмет веры*»¹.

Обращение к вере как самостоятельному, третьему фактору познания обусловлено у Трубецкого его вниманием к трудностям, возникшим как в эмпиризме, так и в немецком идеализме. Согласно крайним — и самым последовательным — выводам эмпиризма (Юм), субъективное состояние сознания не содержит в себе достаточного основания для утверждения чего-либо вне его. Согласно же сторонникам идеализма, особенно исходящим из тождества мышления и бытия, взятое отвлеченно чистое понятие тоже не дает основания для перехода к реальности, ибо таковая либо вообще не допускается, либо же сводится к чему-либо крайне примитивному, допонятийно-неопределенному. Поэтому возникает вопрос: если реальность не тождественна понятию, если бытие не есть само мышление, т. е. трансцендентальная субъективность, то каким образом мы можем узнать о такой реальности, поскольку она и не эмпирическая, и не понятийная, что удостоверяет нам ее существование? Это может сделать только вера, считает Трубецкой, следуя здесь опять-таки за славянофилами, у которых понятие веры тоже играло важную роль. В познавательной деятельности необходимы все три составляющие: чувство, мысль и вера.

По всей видимости, первоначально обращение к вере как той способности, которая удостоверяет нам бытие другой субстанции, так же, впрочем, как и нашего собственного Я, было вызвано размышлением над так называемой проблемой «чужого Я», которая остро встала в немецком идеализме, в частности у Фихте. В самом деле, коль скоро нам непосредственно открыто только собственное Я, самосознание, а все вне его есть лишь явление для Я, то каким образом можем мы допустить реальность других Я, не данную нам ни в собственном самосознании, ни во внешнем восприятии (ведь другие люди принадлежат, как и остальные предметы внешнего мира, к тому, что лишь является нашему Я)? С точки зрения Фихте, признание других Я основано на требовании практического разума, т. е. составляет сферу права и нравственности. С таким объяснением Трубецкой не согласен. «Я признаю существование других людей не потому, что я сознаю свои обязанности перед ними, а, наоборот, я признаю обязанности по отношению к ним потому, что вижу в них нечто большее, чем мои представления, сознаю в них реальные субъекты...»²

Трубецкой прав в своей критике трансцендентального идеализма, для которого действительно реальность другого Я — это самая трудная проблема. Однако понятие веры, которая должна слу-

¹ Трубецкой С. Н. Соч. С. 651.

² Там же. С. 661.

жить источником для признания реальности других подобных нам разумных существ, оказывается у него довольно неопределенным. В самом деле, вера удостоверяет нас в реальном существовании, во-первых, внешних предметов вообще (без нее мы, по Трубецкому, могли бы считать их только состояниями собственного сознания); во-вторых, в реальности других одушевленных и мыслящих существ, подобных нам, чье эмпирическое бытие дано нам непосредственно, но чье сознание вовсе не эмпирическая данность; и, наконец, в-третьих, вера убеждает нас также в существовании высших духовных существ, вообще никак не данных нам эмпирически (в нашем обычном опыте), и прежде всего в существовании Бога. Собственно, вера в богов или Бога — это и есть главное определение веры; философ подчеркивает, что предметом веры прежде всего является «самобытная живая сила», которая составляет предмет поклонения и определяется как *дух*. Вера в сущее, согласно Трубецкому, есть не что иное, как признание «реальных независимых от нас и вместе соотносящихся с нами существ или субъектов». Однако наряду с этим вера «убеждает нас в реальности внешнего мира, в реальности предметов чувства и разума».

Одним словом, положению о значении веры недостает тщательной проработки, при которой были бы расчленены разные предметы веры и соответственно разные ее типы. Эта нерасчлененность послужила Б. Н. Чичерину основанием для обвинения Трубецкого в «мистическом идеализме». Прежде чем принять понятие «вера», необходимо и в самом деле доказать, что наше мышление недостаточно для обнаружения бытия субстанций, или «сущих», как их называет Трубецкой, т. е. субстанциального, глубинного бытия. Видимо, критика понятия субстанции со стороны эмпиризма и позитивизма представлялась Трубецкому настолько убедительной, что он не нашел возможным вернуться к традиционному аристотелевскому ее обоснованию (с помощью мышления) и стал искать новый путь к ее признанию. Не мышление, а воля есть та способность в нас, с помощью которой мы открываем бытие, — к такому выводу приходит философ.

Характерно, что Трубецкой не принял отождествления веры с интеллектуальной интуицией, или вдохновением. К понятию интеллектуальной интуиции, игравшему такую большую роль у Фихте, романтиков, Шеллинга, он относится критически. Мысль Шеллинга о том, что органом метафизики может быть только интеллектуальная интуиция, по словам Трубецкого, «едва ли заслуживает серьезного обсуждения: мистическая интуиция, подобно небесной манне, часто меняет свой вкус по желанию того, кто ее вкушает, и возводит ее в самостоятельный орган познания или искать в ней критерия истины значило бы просто провозгласить непогрешимость нашей фантазии». Характерно, что Соловьев рассматривает интеллектуальное созерцание по аналогии с со-

стоянием пассивно-медиумическим, состоянием особой одержимости, транса, в котором не участвует наша воля, поскольку она может только препятствовать восприятию действия на нас трансцендентных существ, каковы, по Соловьеву, идеи. Отрешенность интеллектуального созерцания от волевого начала подчеркивали как немецкие романтики, так и их предшественники — немецкие мистики, например Мейстер Экхарт. В противоположность этому мистически-романтическому направлению Трубецкой на место интеллектуального созерцания и родственной ему фантазии ставит как раз способность, укорененную в воле, а именно веру. И связано это с тем, что для него нравственно-этическая сфера стоит выше эстетической. Критикуя немецкую мистику, он отмечал, что нравственное отношение есть отношение абсолютное, ибо и само начало мира — Бог есть реальный и конкретный субъект, который мыслится прежде всего как субъект волящий. «Воля предполагает в субъекте отношение к другому... Поэтому, поскольку абсолютный субъект определяется как волящий, он необходимо мыслится нами как полагающий или утверждающий свое другое... Если конечный, ограниченный субъект может в деятельности своей воли эгоистически утверждать свое «я», отрицая все то, что его ограничивает, то в абсолютном подобное «эгоистическое самоутверждение воли» представляется логически *немыслимым*... Абсолютное утверждает себя лишь в своем «альтруизме», т. е. утверждая *потенцию* своего другого и раскрываясь в его *действительности*, как конкретная, всемогущая и вместе всеблагая, свободная воля». Любовь к другому, альтруизм, — вот сущность Бога, как ее понимает Трубецкой. Альтруизм есть определение божественной воли. Как в Боге, так и в человеке именно воля составляет основу личности, а поэтому вера как начало, происходящему из воли, открывается бытие.

Понятие «соборное сознание», которое предполагает единение людей, их согласие и любовь, и понятие «вера» тесно между собой связаны. Но при этом вера у Трубецкого не противостоит разуму. Учение Трубецкого — не иррационализм: философ остается приверженцем Логоса, дополненного верой, ибо убежден, что в основе мира — духовное разумное и любящее начало, а потому мир в сущности своей благ. Отсюда проистекает оптимизм Трубецкого, здесь источник его неутомимой академической и общественной деятельности.

Придавая столь кардинальное значение вере, Трубецкой пишет: «Человека нередко определяли как животное двуногое, животное разумное и словесное, животное политическое. Можно также определить его как животное верующее... человек верит в определенный смысл мира и в смысл существования, в безусловную цель, идеал своего существа. И когда такая вера у него отнимается, существование его представляется ему бессмысленным, бесцельным,

жить источником для признания реальности других подобных нам разумных существ, оказывается у него довольно неопределенным. В самом деле, вера удостоверяет нас в реальном существовании, во-первых, внешних предметов вообще (без нее мы, по Трубецкому, могли бы считать их только состояниями собственного сознания); во-вторых, в реальности других одушевленных и мыслящих существ, подобных нам, чье эмпирическое бытие дано нам непосредственно, но чье сознание вовсе не эмпирическая данность; и, наконец, в-третьих, вера убеждает нас также в существовании высших духовных существ, вообще никак не данных нам эмпирически (в нашем обычном опыте), и прежде всего в существовании Бога. Собственно, вера в богов или Бога — это и есть главное определение веры; философ подчеркивает, что предметом веры прежде всего является «самобытная живая сила», которая составляет предмет поклонения и определяется как *дух*. Вера в сущее, согласно Трубецкому, есть не что иное, как признание «реальных независимых от нас и вместе соотносящихся с нами существ или субъектов». Однако наряду с этим вера «убеждает нас в реальности внешнего мира, в реальности предметов чувства и разума».

Одним словом, положению о значении веры недостает тщательной проработки, при которой были бы расчленены разные предметы веры и соответственно разные ее типы. Эта нерасчлененность послужила Б. Н. Чичерину основанием для обвинения Трубецкого в «мистическом идеализме». Прежде чем принять понятие «вера», необходимо и в самом деле доказать, что наше мышление недостаточно для обнаружения бытия субстанций, или «сущих», как их называет Трубецкой, т. е. субстанциального, глубинного бытия. Видимо, критика понятия субстанции со стороны эмпиризма и позитивизма представлялась Трубецкому настолько убедительной, что он не нашел возможным вернуться к традиционному аристотелевскому ее обоснованию (с помощью мышления) и стал искать новый путь к ее признанию. Не мышление, а воля есть та способность в нас, с помощью которой мы открываем бытие, — к такому выводу приходит философ.

Характерно, что Трубецкой не принял отождествления веры с интеллектуальной интуицией, или вдохновением. К понятию интеллектуальной интуиции, игравшему такую большую роль у Фихте, романтиков, Шеллинга, он относится критически. Мысль Шеллинга о том, что органом метафизики может быть только интеллектуальная интуиция, по словам Трубецкого, «едва ли заслуживает серьезного обсуждения: мистическая интуиция, подобно небесной манне, часто меняет свой вкус по желанию того, кто ее вкушает, и возводит ее в самостоятельный орган познания или искать в ней критерия истины значило бы просто провозгласить непогрешимость нашей фантазии». Характерно, что Соловьев рассматривает интеллектуальное созерцание по аналогии с со-

стоянием пассивно-медиумическим, состоянием особой одержимости, транса, в котором не участвует наша воля, поскольку она может только препятствовать восприятию действия на нас трансцендентных существ, каковы, по Соловьеву, идеи. Отрешенность интеллектуального созерцания от волевого начала подчеркивали как немецкие романтики, так и их предшественники — немецкие мистики, например Мейстер Экхарт. В противоположность этому мистически-романтическому направлению Трубецкой на место интеллектуального созерцания и родственной ему фантазии ставит как раз способность, укорененную в воле, а именно веру. И связано это с тем, что для него нравственно-этическая сфера стоит выше эстетической. Критикуя немецкую мистику, он отмечал, что нравственное отношение есть отношение абсолютное, ибо и само начало мира — Бог есть реальный и конкретный субъект, который мыслится прежде всего как субъект волящий. «Воля предполагает в субъекте отношение к другому... Поэтому, поскольку абсолютный субъект определяется как волящий, он необходимо мыслится нами как полагающий или утверждающий свое другое... Если конечный, ограниченный субъект может в деятельности своей воли эгоистически утверждать свое «я», отрицая все то, что его ограничивает, то в абсолютном подобное «эгоистическое самоутверждение воли» представляется логически *немыслимым*... Абсолютное утверждает себя лишь в своем «альтруизме», т. е. утверждая *потенцию* своего другого и раскрываясь в его *действительности*, как конкретная, всемогущая и вместе всеблагая, свободная воля». Любовь к другому, альтруизм, — вот сущность Бога, как ее понимает Трубецкой. Альтруизм есть определение божественной воли. Как в Боге, так и в человеке именно воля составляет основу личности, а поэтому вере как началу, происходящему из воли, открывается бытие.

Понятие «соборное сознание», которое предполагает единение людей, их согласие и любовь, и понятие «вера» тесно между собой связаны. Но при этом вера у Трубецкого не противостоит разуму. Учение Трубецкого — не иррационализм: философ остается приверженцем Логоса, дополненного верой, ибо убежден, что в основе мира — духовное разумное и любящее начало, а потому мир в сущности своей благ. Отсюда проистекает оптимизм Трубецкого, здесь источник его неутомимой академической и общественной деятельности.

Придавая столь кардинальное значение вере, Трубецкой пишет: «Человека нередко определяли как животное двуногое, животное разумное и словесное, животное политическое. Можно также определить его как животное верующее... человек верит в определенный смысл мира и в смысл существования, в безусловную цель, идеал своего существа. И когда такая вера у него отнимается, существование его представляется ему бессмысленным, бесцельным,

случайным и лишним». Утрата веры, таким образом, порождает общественный недуг, ведет к культурному кризису. Подобным недугом, считал Трубецкой, больно и русское общество в результате разложения традиционных основ быта и нравов и отсутствия новых жизнеспособных верований.

Признаки этого разложения философ выявляет, анализируя русскую литературу XIX и начала XX в. Так, история «лишнего человека» от И. С. Тургенева до А. П. Чехова свидетельствует, по убеждению Трубецкого, об утрате человеком веры в смысл собственной деятельности, о болезни, поразившей русское образованное общество. Человека глубоко религиозного и деятельного, Трубецкого подавляет и раздражает настроение уныния, тоски и скуки, господствующее в литературе начала века даже у таких талантливых писателей, как Чехов. Другой симптом болезни общества — это увлечение духом отрицания и зла. Если «лишний человек» Чехова — это герой пассивный, то «сверхчеловек» от Демона и Печорина Лермонтова до босняков Максима Горького — это активный вариант «героя», не менее отталкивающий для Трубецкого. Если Чехов, по словам Трубецкого, «печальник, плакальщик нашей интеллигенции», то М. Горький бессилию и нытью «лишних людей» противопоставляет «сильную личность», «идеалы босняцкой удалы и свободы». Философию большинства его героев, как замечает Трубецкой, «составляет босняцкое нищестество», культ силы, витальной мощи, которую воспел Ф. Ницше. Но витальную мощь не следует смешивать с силой духа, а именно в последней, корень которой — вера, так нуждается, по мнению Трубецкого, современное ему русское общество.

Анализируя социальную и духовную ситуацию в России начала XX в., Трубецкой видел большую опасность в нарастании настроений взаимной ненависти и насилия, и не только в обществе, но, что самое горькое, в художественной литературе, которая «более всякой другой служила великому делу совести».

* * *

Трубецкой не просто занимался философией, он ею жил, ибо жизнь и мысль были для него нераздельны. По словам П. Блонского, Трубецкой «учит нас жизненному, а не школьному или литературному отношению к философии... В наши дни, когда философия и душа философа слишком часто и слишком резко перестают иметь что-либо общее друг с другом, кн. С. Н. Трубецкой должен особенно жить для нас»¹. Пафос творчества Трубецкого — в защите основополагающих, непреходящих ценностей, без которых жизнь человеческая теряет смысл.

¹ Блонский П. Кн. С. Н. Трубецкой и философия // Мысль и слово. М., 1917. С. 145.

Русский идеализм XX в. представляет обширнейшую и насыщенную многообразием философских систем часть истории русской философии. Понятен научный и общественный интерес к этому периоду, весьма близкому к современности. В XX столетии Россия пережила огромные исторические изменения, оказавшись в центре мировых войн и революций, цивилизационных и демографических потрясений. Беспрецедентные переломы российского бытия не могли не отразиться и на состоянии философского сознания. Эсхатологические предчувствия проявились уже в конце XIX в., в творчестве В. С. Соловьева. Эти тревоги многократно усилились в пред- и послереволюционную эпоху, послужив толчком для углубленной философской рефлексии. Так, в работах В. Ф. Эрн была намечена в общих чертах концепция своеобразия русской религиозной философии, продолженная впоследствии в трудах многих ее представителей. Были развиты и углублены идеи философии всеединства и софиологии Соловьева — в сочинениях С. Н. Булгакова, Е. Н. Трубецкого, П. А. Флоренского, С. Л. Франка, Л. П. Карсавина. Дальнейшее развитие получают здесь онтологические, гносеологические и, в особенности, антропологические построения. Гносеологические и персоналистические установки, ранее представленные в русском неокантианстве и спиритуализме, осмысливаются и совершенствуются далее в интуитивизме Н. О. Лосского. Оригинальные идеи на стыке гносеологии и философии языка принадлежали П. А. Флоренскому, С. Н. Булгакову, А. Ф. Лосеву. Весьма влиятельными и плодотворными оказались также сторонники философских построений экзистенциального типа — Н. А. Бердяев и Л. Шестов. Большой интерес представляют также сочинения И. А. Ильина, страстного проповедника русской идеи. Несомненное значение имеет концепция евразийства — первого послереволюционного течения русской мысли, поставившего своей целью осмысление судьбы России в XX в. в свете всей ее предыдущей истории.

Глава I

РЕЛИГИОЗНО-ФИЛОСОФСКИЕ ИДЕИ В. В. РОЗАНОВА

Василий Васильевич Розанов (1856—1919) — один из самых оригинальных и трудно поддающихся толкованию мыслителей конца XIX — начала XX в. Его почти невозможно вписать в какое-либо «направление». Истолковать его метафизику по-своему пытались такие философы, как Н. А. Бердяев, Н. О. Лосский, В. В. Зеньковский, Г. В. Флоровский и др.

Говоря о Розанове-писателе, часто цитируют слова из «Уединенного» о «музыке в душе». Но еще в 1900 г. в предисловии к сборнику «Природа и история» он произнес нечто сходное, без чего невозможно понять не только его литературное, но и философское творчество: «Говорят, какой-то автор сказал, что он не хочет иметь толпы читателей, но хочет иметь *интимного* читателя. Кто же этого не желает; но я имел радость *видеть, ощущать* около себя таких читателей. Что значит «интимный читатель»? Такой, который слышит *музыку души* автора, а не только слышит его слова; и имея этот ключ от его произведений, достаточно властно умеет и хочет поправлять его».

Эти слова, вне всякого сомнения, раскрывают особенность философствования Розанова. «Музыка души», т. е. то, что *за* словами, для него была важнее отдельных суждений и выводов. Поэтому Розанов не боится вводить в свои работы диалогическое начало. В частности, на этой «музыке души» держатся его книги, которые содержат полемические материалы (часто направленные против розановских идей) и вообще чужие тексты, сопровождаемые собственным постраничным комментарием Розанова.

В изучении философии Розанова важно не только, *что* он говорит, но и *как* он это делает. Интонация его речи несет в себе второй, глубинный смысл высказываемых суждений. Именно вслушиваясь в эту интонацию, мы можем поставить под сомнение большинство расхожих мнений о Розанове-мыслителе.

Философию Розанова часто пытались интерпретировать как пантеизм, отождествляющий Бога с миром («мистический пантеизм», согласно А. С. Волжскому (Глинке), «имманентный пантеизм», согласно Н. А. Бердяеву и т. д.). Но любовь Розанова к плоти земной носит вовсе не пантеистический характер. Это любовь к творению Божию.

Не менее распространен взгляд на Розанова, как на «богоборца» (Флоренский), как на «человека религиозной страсти», который

был «слепой в религии» и потому «так и не увидел христианства» (Флоровский), который прошел мимо Христа (Бердяев).

Неточность большинства толкований метафизики Розанова вызвана тем, что ее разбирали «по темам», говорили о странной «эволюции» взглядов мыслителя: то он увлечен иудаизмом, то позволяет себе в его сторону самые резкие высказывания, то опять с его уст срывается «осанна» иудаизму. И такие же странные колебания взглядов (то защитник, то хулитель) претерпевает Розанов в отношении к христианству, православию, самому образу Христа. Между тем знаменитое восклицание Розанова, что сам он «бездарен», да тема его гениальна, как раз подразумевает необходимость разных точек зрения на один и тот же предмет, что сам Розанов и осуществил в своем творчестве. Причем, нужно заметить, эти разные точки зрения имели все-таки единую основу.

В статье «Может ли быть мозаична историческая культура?» Розанов, «исправляя» расхожее мнение об известных течениях в русской философской и общественной мысли, говорит слова, важные для понимания его собственной философии: «Вся разница между славянофилами и западниками заключается в том, что взгляд первых на историю есть органический, а вторые смотрят на нее, как на простое механическое делание»¹.

В сущности, весь Розанов определяется этой формулой. Сам он — «органический мыслитель» даже тогда, когда идет вразрез со славянофилами (например, в своих «антихристианских» выступлениях). Столь же неоспорима консервативная основа его мышления. Даже в наиболее «леворадикальных» статьях (самая характерная в этом отношении книга «Когда начальство ушло...») чувствуется, что «отрицатели», «нигилисты» воспринимаются им как необходимое звено, неизбежный «момент» исторического процесса, поскольку Богу равно нужны (в определенной пропорции) и хранители устоев, и «потрясатели основ», как нужны и герои, и обыватели, и преступники. Без любого из этих «элементов» невозможна органическая жизнь человечества. В самых скандальных своих выступлениях об иудаизме и христианстве он остается верен своему консерватизму. Его самопротиворечивость вызвана не отсутствием твердой основы для его суждений, но глубиной этой основы. Когда то или иное явление жизни удаляется от своей исконной основы, то искажается его сущность, и оно вступает в противоречие с другим столь же «удалившимся» от первоисточков явлением. За каждым — своя правда, но и своя неправда. И множество высказываний «за» и «против» высвечивают противоречивость самого явления.

¹ Розанов В. В. Литературные очерки // Розанов В. В. Легенда о Великом инквизиторе Ф. М. Достоевского. М., 1996. С. 196.

Розанов весь соткан из подобных внутренних противоборств, и потому любое одностороннее толкование дает искаженный образ его взглядов. Но в толковании Розанова-мыслителя подстерегают трудности и иного характера. Само жизненное поведение Розанова — это тоже его философия (в этом смысле он близок древнегреческим философам). И потому Розанов относится к тем немногим мыслителям XX в., для понимания которых требуется основательное знакомство с их биографией.

Жизненный и творческий путь. В. В. Розанов родился в г. Ветлуга Костромской губернии в многодетной семье уездного чиновника. Детство и юность Розанова прошли под знаком лишений. В 1861 г. умер его отец, а в 1870 г. он теряет и мать, и его берет под опеку старший брат Николай Васильевич, учитель. В 1878 г. Розанов поступил в Московский университет, где слушал лекции известных ученых: Ф. И. Буслаева, Н. С. Тихонравова, В. О. Ключевского, В. И. Герье и др. Заваска «антипозитивизма», полученная в университете, была во многом эстетическая: он морщился от манеры читать лекции и вообще от поведения преподавателей, считавшихся «демократическими». На фоне старой профессуры, к которой Розанов испытывал чувство глубокого уважения, молодая профессура была для него несносной. Противодействие «наследству 60—70-х» станет одной из побудительных причин к созданию первого философского труда «О понимании», где он провел различие между знанием (для которого характерно «отсутствие мышления в произведении его») и пониманием (для которого свойственно «раскрытие внутренней природы понимаемого предмета»). Позитивизм для Розанова — это знание без понимания, псевдопонимание, тогда как «науку образуют не знания, но понимание; из знаний же имеют к ней отношение только те, которые имеют целью образовать понимание и ведут к нему»¹.

Университет Розанов закончил со степенью кандидата, но отказался от предложения проф. Герье остаться на кафедре для написания диссертации и защиты ученого звания. Он предпочел идти своим путем: работа провинциального учителя истории и географии в городах Брянске, Ельце и Белом Смоленской губернии и самостоятельные занятия философией.

В 1881 г. Розанов венчается с А. П. Суловой, некогда возлюбленной Достоевского, и этот брак во многом определит его дальнейшую литературную судьбу. Большая разница в возрасте и деспотический характер Суловой, а впоследствии и ее отказ дать развод привели к тому, что, встретив В. Д. Бутягину, он в 1891 г. венчался с ней тайно, и его дети долгое время несли на себе печать незаконнорожденности. Этот горький жизненный опыт лег в основу многих розановских книг.

¹ Розанов В. В. О понимании. М., 1996. С. 26.

В 1886 г. выходит работа Розанова «О понимании», самое объемное из его философских произведений. Эта первая его книга показывает, что за внешней «сумбурностью» и вечными самопротиворечиями позднего Розанова, а точнее — под ними, лежит большое и крепкое основание. В ней он попытался исследовать науку как цельное знание, установить ее границы, дать учение о ее строении, о ее отношении к природе человека и к его жизни. По мнению многих современников, в этом труде Розанов «переоткрыл» Гегеля. Но по характеру изложения работа обнаруживает сходство со стилем философствования античных мыслителей. В самых основательных умственных построениях Розанова отчетливо проступает не «начитанность», а почти детское «наблюдательство», он как бы берет то или иное понятие и начинает мысленно его «разглядывать» (позже об этой своей особенности он скажет: «Я пришел в мир, чтобы *видеть*, а не *совершить*»).

Тема «понимания», уже в рамках той или иной проблематики (вопросы религии, пола, семьи, человеческой жизни), будет лежать в основании большинства его статей и книг. Установив, что наука хороша в своих пределах, что понимание, как таковое, лежит и глубже, и (часто) вне ее, Розанов расчистил себе путь из узко философской сферы к книгам художественно-философско-публицистического характера. Книга прошла почти незамеченной, и это определило переход Розанова к публицистике. В дальнейшем Розанов не стремился писать фундаментальные труды, а, как правило, составлял книги из отдельных статей или афоризмов, часто помещая в них и полемические материалы, наполняя свои произведения множеством чужих голосов (письма и статьи, написанные его противниками или его сторонниками), что придавало основному «сюжету» редкий драматический накал.

Пожалуй, еще более глубокий след в формировании его мировоззрения оставила ненаписанная работа «О потенциях». Ее идеи и пафос не только проявляются в книгах «Семейный вопрос в России», «В мире неясного и нерешенного» и др., но и сама форма отрывков, к которой Розанов придет в начале 10-х гг., часто запечатлевают именно «потенцию» мысли. Фрагменты «Уединенного» — это, если перейти на язык проблематики самого Розанова, моментальные «зачатия» мысли, «потенции», со всей их недосказанностью.

В 1891 г. в журнале «Русский вестник» (№ 1—4) печатается большая работа Розанова «Легенда о Великом инквизиторе Ф. М. Достоевского» (после журнальной публикации издавалась отдельной книгой при жизни автора еще трижды). Она меньше по объему, нежели книга «О понимании», но столь же фундаментальна и для последующего творчества Розанова, столь же «изначальна», как и его ранний труд. Достоевский предстает перед читателем как мыслитель, срав-

ший в себе всю проблематику русской литературы, а в его «Легенде» оказывается сжатой до предельной плотности мысль о всей человеческой истории. Характеристики, которые Розанов дает творчеству Достоевского, могут быть почти всецело перенесены на его собственное творчество. Как и Достоевский, он обращает свое внимание не на «картины», но на «швы, которыми стянуты все эти картины». И большинство суждений его не столько строятся по ясным и четким законам логики, сколько согласуются с глубинной музыкой мысли.

На книгу откликнулись многие, в том числе ценимые Розановым и сыгравшие важную роль в его жизни К. Н. Леонтьев, Н. Н. Страхов, Ю. Н. Говоруха-Отрок, И. Ф. Романов (Рцы), Ф. Э. Шперк. Здесь перед читателем предстала не «отвлеченная» философия (как в труде «О понимании»), а философия «конкретная» — в данном случае в форме литературно-критического исследования. Именно написав о Достоевском, точнее, на основе произведения Достоевского «вырастив» свою философию, Розанов вошел в русскую культуру как величина уже несомненная.

В 1893 г. при содействии Страхова Розанов переехал в Петербург и поступил на службу в Государственный контроль, где проработал до 1899 г. К этому времени относится известная его полемика с В. С. Соловьевым о «свободе и вере» (1894), в которой было сказано много резких слов, причем запальчивость обоих мыслителей, по первому впечатлению, кажется чрезмерной. Оба ощущали надвигающиеся всемирные катаклизмы, и если Розанов еще надеялся, что «черное православие» спасет мир, то Соловьев верил только в грядущий Апокалипсис.

В 1899 г. Розанов, получив предложение А. С. Суворина, оставил службу и стал постоянным сотрудником газеты «Новое время», где работал до самого ее закрытия. Публиковался он и в других печатных органах.

Основные проблемы, которые интересовали Розанова, достаточно полно выразились в названиях его книг: «Сумерки просвещения» (1899), «Религия и культура» (1899), «Природа и история» (1900), «Семейный вопрос в России» (1903), «Около церковных стен» (1906), «Метафизика христианства» (1911) (по цензурным условиям разделенная на две книги: «Люди лунного света» и «Темный лик»; в первоизданном виде под названием «В темных религиозных лучах» книга опубликована в 1994 г.). Обычно говорят о духовной эволюции Розанова, связанной с его отношением к христианству, когда он, начав как защитник православия, становится со временем критиком исторического христианства, противопоставив «религии Голгофы» «религию Вифлеема», затем — главным образом, по проблемам семьи — разворачивает ожесточенную борьбу с церковью, а позже и с Христом (самая острая статья — «О Сладчайшем Иисусе и горьких

плодах мира», вошедшая в книгу «Темный лик»). Но подобная «духовная эволюция» — лишь зримая сторона творчества Розанова. Глубинное его существование — это вечное вопрошание, которое имело свое развитие и выразилось в появлении книг «Уединенное» (1912) и «Опавшие листья» (1913; 1915), которые вобрали всю проблематику Розанова и вызвали многочисленные отклики в статьях и частных письмах — от самых восторженных до грубо ругательных.

В 1901 г. Розанов стал одним из учредителей Религиозно-философских собраний (1901—1903), преобразованных в 1907 г. в Петербургское религиозно-философское общество, откуда он вышел в 1914 г. после скандальных статей о деле Бейлиса. Летом 1917 г. Розанов, спасаясь от бед, которые принесла Февральская революция, переехал вместе с семьей в Сергиев Посад, где создал последнее значительное произведение «Апокалипсис нашего времени» (1917—1918), в котором чаще всего видят главным образом новые нападки на христианство и восхваление иудаизма и язычества. В это время Розанов голодает. Неожиданная смерть сына ускорила его кончину. Умер Розанов в 1919 г. в нищете и примирении с церковью.

Метафизика пола. Центральный пункт философии В. В. Розанова — мистика пола, т. е. пол как некая космическая величина, в которой берут свое начало человеческая история, разные виды религий, состояние семьи и общества. Наиболее отчетливо эта тема обозначилась в книге «В мире неясного и нерешенного» (1901, 2-е доп. изд. — 1904), хотя те же проблемы решаются и в книге «Семейный вопрос в России», и в отдельных выпусках «Из восточных мотивов» (1916—1917), и во многих других работах. Ключом к открытию тайны пола, семьи, рождения стало изучение древних религий — от египетской до эллинской и иудейской.

Живой мир для Розанова пронизан полом. С усложнением организма пол находит все более отчетливое и яркое выражение. У человека пол — это начало личности, он и проявляется более всего в тех частях тела, где отчетливее выражено личностное начало: ладонь («эмбрион лица»), ступня (почерк и походка каждого человека неповторимы, не говоря уже о музыкальном исполнительстве или танцах), наконец, само лицо и та «точка пола», которая определяет все: «Фигура человека, «по образу Божию, по подобию», имеет в себе как бы внутреннюю ввернутость и внешнюю вывернутость — в двух расходящихся направлениях. Одна образует в ней феноменальное лицо, обращенное по сю сторону, в мире «явлений»; другая образует лицо ноуменальное, уходящее в «тот» мир, к каким-то не астрономическим звездочкам, не наших садов лилиям, о коих... начинали петь и говорить... мистики»¹.

¹ Розанов В. В. В мире неясного и нерешенного. М., 1995. С. 38.

Симметрия верха и низа в строении человеческого тела раскрывает сущность «точки пола» в ее отношении к человеческой голове: «Там — мышление, здесь — созидание; там как бы мир проектов, здесь — вещь выполненная или, точнее, — мир непрерывного выполнения. Тело мозга создает мысли, пустоты пола создают мыслящие тела». Семя — это тоже своего рода Слово. «Осмысленность рожденного слишком твердо говорит о мысли в зачатии: но не нашей мысли, а такой, для которой тела наши суть орудия, как мясистый язык есть орудие нашего слова». Результат же этого акта, дитя, «есть ноуменальный глагол». И потому пол — духовен, и соитие «есть озарение пола; минута его гениальности».

Пол, таким образом, это изначальная и извечная связь (лат. religio) — связь людей, тела и духа, человека с мирозданием, источник жизни, творчества: сам акт зачатия есть акт творящий, т. е. акт «по образу и подобию». И потому: «нет чувства пола — нет чувства Бога!» Потому «рождающие глубины человека действительно имеют трансцендентную, мистическую, религиозную природу»¹.

Понятно, что и брак для Розанова — космогоничен. Поскольку зачатие и рождение человека происходят при «Божием соучастии», брак в основе своей религиозен. Более того, брак — это и спасение. Ведь падение человека — не в факте соития, но в том, что он начал чувствовать стыд: «...стыд и грех — идентичны; первый есть кожа второго». Каждый ребенок безгрешен, не знает стыда. И каждый человек проходит через переломный момент в жизни, когда начинает связывать пол со стыдом. «...Именно в поле — и состоит наследственность греха. «Стыд своего пола» есть какой-то надлом в нем, перелом в нашем к нему отношении; что-то затенилось в его истине...» В браке же этот «надлом», «совершившийся в секунду грехопадения», исправляется: «в направлении именно к мужу у жены и у мужа к жене «одежда из листьев» спадает: *но стыда не появляется! Главный симптом падения (в Библии — единственный!) — исчез!*» Таким образом, супружество есть «восстание человека из грехопадения!»

Отпадая в браке от греха, человек — через рождение детей — отпадает и от смерти, «проклятие коей так таинственно связано с грехом». И если следовать Библии, «брак сейчас же реализуется по грехопадению и изгнанию из рая, как начало искупительного устройства (через «детеныша жены, стирающего главу Змию») человека».

Неудивительно, что человеческая история берет свое начало в семье и сочетании полов. Так, «миг сочетания Авраама и Сарры, от какового произошел Исаак, — определил всемирную историю, насколько последняя вообще связана с еврейством, Библией. Какого могущества был глагол это зачатия (Исаака)!» И этот «глагол

¹ Розанов В. В. В мире неясного и нерешенного. С. 37.

зачатия» определяет основу истории: перечень рождавших и рожденных в Евангелии от Матфея — «прототип истории». Не климат и не почва «есть точка новых в истории рождений», а «лоно матери», и «движущий импульс истории» лежит в человеке. «Даже если мы возьмем общий колорит истории, по-видимому, уже объясняющийся из общих условий местности, мы увидим, что и здесь связь объясняющего и объясняемого проблематична и даже прямо отсутствует». Так, Древний Рим и Италия XIII—XV вв. — разные, несходные культуры. «Две Италии — и одно небо; две цивилизации — и один только полуостров; все новое — при вечно старых условиях, новое уже в *общем* колорите своем».

По видимости, многие утверждения Розанова напоминают суждения по аналогии и тем самым не являются доказательными. Но, по его собственному ощущению, истина не доказывается, а прозревается. Он готов повторить слова героя Достоевского из «Сна смешного человека»: «Я видел Истину, я ощущал ее!»

Стиль философствования. Несомненно, под влиянием «метафизики пола» зародились и появились на свет главные философские книги В. В. Розанова, написанные в форме отрывков и афоризмов («Уединенное», «Опавшие листья», «Сахарна», «Мимолетное» — последние две при жизни не были изданы). Книги эти стали одновременно открытием и нового литературного жанра, и нового метода философствования. Стремясь избежать искажения любой своей мысли (поскольку словесно сформулированная и тем более опубликованная мысль искажается, «обездушивается в печати»), Розанов стремится запечатлеть ее во время рождения и даже во время зачатия — как «полумысль»-«полочувство», а всю книгу издать «почти на праве рукописи» (подзаголовок «Уединенного»). С точки зрения формы эти книги часто напоминают черновые наброски, написанные только для себя, что нашло свое выражение и в языке (постоянные сокращения, эллипсы, умолчания). Вместе с тем каждый отрывок — уже запечатленный момент мысли, и, таким образом, вывод, результат мышления здесь совпадает с его процессом. При этом сам автор, приоткрывая «интимную» жизнь мысли, в некоторой степени становится и персонажем, героем своей книги, потому и философское произведение становится одновременно произведением художественным.

Заставив свою мысль работать сразу и в плане философском, и в плане художественном, Розанов часто пользуется не понятиями, а образами-понятиями, когда отдельный образ при повторении в разных контекстах приобретает значение термина.

Через недомолвки, через умение максимально наполнять смыслом не только слова, но даже способ их записи (скобки, кавычки, курсив), когда по тексту многоголосым эхом пробегают обертоны

смыслов, Розанов показывает и невозможность систематического мышления, его ложность. Мысль рождается из бытовых мелочей в дрязгах и нелепостях обыденной жизни. Отсюда, от его ориентации на обыденность, где не требуется четкого «продумывания до конца», — его противоположные высказывания о самых разных вещах и проблемах. Это есть не непоследовательность, но, скорее, апелляция к Высшему Началу, к Богу, способному объединить любые разноречивые суждения, ощущения, поступки.

Таким образом, и сам жанр книги можно представить не как произведение для читателя («я уже давно пишу «без читателя», как «без читателя» и издаю»), а как опыт интимного общения с Богом («Главизной мира»), который и разрешает вечную самопротиворечивость, и понимает язык твоих мыслей (включая постоянные умолчания) быстрее тебя самого. Здесь, через саму форму своей книги, Розанов как бы возвращается к главной теме своего первого философского труда — к проблеме понимания. Вместе с тем в самом способе Розанова философствовать содержится и еще один смысл: он низвел философию с Олимпа до кухни, купальни, случайного вагона. Но и сама кухня, или вагон, или окурки в пепельнице превращаются у него в метафизические величины. За феноменом (явлением) он явно ощущает ноумен (умопостижимую сущность). Тварный мир несет на себе печать любви Божией к своему созданию, и каждая мелочь, каждое мгновение здесь занимают свое неповторимое время и место, и в этом смысле они по-своему непреходящи.

Наука, по Розанову, объясняет видимое, метафизика говорит о том, что *за* видимым. Как брак имеет две стороны: видимое для всех (свадебный пир) и невидимое (то, что *за* пиром, что только для брачующихся), так и наука «двусторонняя». И метафизика — это то, что *за* наукой, что интимно по природе своей. Лишенный этой интимности ум не может решать метафизические проблемы.

В последнем своем большом произведении — «Апокалипсис нашего времени», который выходил небольшими отдельными выпусками, — Розанов возвращается к старым темам. И в жанровом отношении эта работа стоит чуть ближе к сборнику статей, хотя и родимое пятно «Уединенного» ощущается здесь совершенно отчетливо. Антихристианский пафос «Апокалипсиса нашего времени» и христианская кончина Розанова говорят не столько о незавершенности внутренней тяжбы Розанова с самим собой, сколько о ее — для него — неразрешимости. Есть интересный отзыв Флоренского (письмо М. Лутохину), где он объясняет причину нападок Розанова на христианство в этой работе: приюти его какой-либо монастырь (с пропитанием) — он бы, по своей впечатлительности, «с детской наивностью стал бы восхвалять не этот монастырь, а, по свойствен-

ной ему необузданности обобщений... все монастыри вообще», и «он воспел бы христианству гимн, какого не слыхивали по проникновенности лирики», хотя это была бы хвала христианству «не за христианственность, а за некоторые нейтральные черты в нем»; Розанову же в Сергиевом Посаде выпали бедствия послереволюционных лет, а помноженные на его прежние семейные проблемы — они вылились в эти резкие выступления¹.

В сущности, говоря об «Апокалипсисе нашего времени», Флоренский сказал об особенностях мышления Розанова как такового: Розанов чувственное впечатление возводит в ранг конечных обобщений. Но, поскольку впечатления человеческие изменчивы, меняются и обобщения. Длительная работа от эмпирического «опыта» до теоретического суждения в Розанове происходит быстро, иногда мгновенно, ему легко думается, и от этого сами впечатления не становятся постоянной основой его выводов. Самый долгий и основной его жизненный опыт — его собственный семейный вопрос, невозможность развода с А. П. Сусловой, тайное венчание с В. Д. Бутягиной, печать незаконнорожденности на его детях и т. д. — и стал главной темой его философии: пол, семья, религия и т. д. В целом, при изменчивости его впечатлений, он как бы проделал работу множества мыслителей (от опыта до обобщения), а философское творчество его насквозь диалогично. Розанов находится в вечном споре с самим собой (даже когда его высказывания носят утвердительный и, казалось бы, непреложный характер), и на каждый вопрос у него есть множество противоречивых ответов. Он оставил разработки множества тем: пол, религия, история, монархия, нигилизм, революция, культура, педагогика и т. д. — почти везде давая самые разноречивые суждения, доходя в них часто до крайности и, если охватить его творчество в целом, оставаясь в непрекращающемся диалоге с собой, самой «неокончателностью» суждений еще более заостря поставленный вопрос. Тот же «Апокалипсис нашего времени» может быть прочитан как новый «христорборческий» порыв Розанова, новая атака на христианство и осанна иудаизму и язычеству, но в большей мере это не книга против христианства, а горький, отчаянный («с руганью») плач над погибшей родиной.

В целом главная ценность философского наследия Розанова — не в решении отдельных задач (он больше «терзает», нежели дает хоть какое-нибудь решение), а в постановке множества проблем и разработке новых подходов к этим проблемам.

¹ См.: В. В. Розанов. Pro et contra. Спб., 1995. Т. 2. С. 317.

Глава II

«РЕЛИГИОЗНЫЙ МАТЕРИАЛИЗМ»

С. Н. БУЛГАКОВА

Творчество Сергея Николаевича Булгакова (1871—1944) занимает в русской религиозно-философской мысли XX в. одно из центральных мест. Он проделал впечатляющую идейную эволюцию от сторонника «легального марксизма», специалиста по рынкам и земельной собственности к идеализму и затем к богословию. В кругу мыслителей либерально-консервативной ориентации в годы первой русской революции и в кругу различных по своим взглядам и политическим убеждениям представителей русской послеоктябрьской эмиграции Булгакову принадлежала во многом ведущая роль, ему всегда также было свойственно некоторое «профессорство», стремление к учительству и наставничеству. Участник трех этапов для религиозно-философской мысли сборников — «Проблемы идеализма» (1902), «Вехи» (1909) и «Из глубины» (1918), один из организаторов Православного богословского института в Париже, он являет нам образ философа-платоника, сочетающего созерцание со стремлением к идеальному устройству мира.

1. Вехи жизненного пути и творческая эволюция

С. Н. Булгаков родился в городке Ливны Орловской губернии, в семье священника. В его автобиографическом очерке «Моя Родина» воспоминания детства связаны с основной интуицией его философского творчества — божественным, софийным характером творения, тварной природы. Эстетическая и мистическая красота православной службы, единая с природной красотой, сочеталась для мальчика с горечью утрат братьев и других близких ему людей. Уже в зрелом возрасте именно потеря трехлетнего сына Ивашечки вернет ему уходящую память отрочества, приобщит его к церкви после затяжного периода неверия и религиозных сомнений. В 1884 г. он поступает в Орловскую духовную семинарию, но, достигнув 17 лет, принимает решение «бежать из семинарии, не откладывая и без оглядки». Окончив елецкую гимназию, Булгаков в 1890 г. поступает на юридический факультет Московского университета. В 1894 г. по окончании университета он был оставлен при кафедре политической экономии и статистики для подготовки к профессорскому званию. В 1895 г. Булгаков начинает преподавать политическую экономию в Московском коммерческом училище, примыкает к направлению «легального марксизма». В 1897 г. появляется его первая книга «О рынках при капиталистическом производстве».

В 1898 г. он отправляется в заграничную командировку в Германию, затем — в Париж и Лондон. В 1900 г. выходит его двухтомный труд — магистерская диссертация «Капитализм и земледелие». В 1901 г. Булгаков переезжает в Киев, где избирается ординарным профессором Киевского политехнического института и приват-доцентом университета. К этому периоду относится время серьезного увлечения философией (в особенности Кантом). Он принимает тезис кантианского критицизма о неспособности социологии к научному предсказанию и установлению исторических законов (Риккерт) и вместе с тем приходит к убеждению в необходимости метафизики и правомерности ее вопросов. Итог этого периода эволюции нашел отражение в сборнике «От марксизма к идеализму». Идеализм, считает он, необходим философу не для ухода «от земли», но для того, «чтобы придать абсолютную санкцию и тем непререкаемо утвердить нравственные и общественные идеалы».

Начиная с 1902 г. Булгаков становится пропагандистом творчества Соловьева. Он выступает с программной статьей «Что дает современному сознанию философия Владимира Соловьева?» (Вопросы философии и психологии, 1903, № 66) и рядом других статей, в которых стремится не только привлечь внимание к неординарной личности Соловьева, но и актуализировать его социальные и религиозные идеи, прежде всего идею вселенского христианства и «христианской политики», активного участия христианина в политической жизни. В годы первой русской революции Булгаков — один из вдохновителей и организаторов левой религиозной печати. Он участвует в издании журнала «Новый путь», который в значительной степени переменяет направление, политизировался с приходом туда Булгакова и Бердяева. Ему принадлежит ведущая роль в издаваемом на протяжении 1905 г. журнале «идеалистического направления» «Вопросы жизни». Булгаков сближается с радикалами «Христианского братства борьбы» В. Ф. Эрном и В. П. Свенцицким, участвует в петербургском «братстве ревнителей церковного обновления» «Век» и издании его библиотеки (1906—1907). В 1907 г. он избирается депутатом во II Государственную думу от Орловской губернии в качестве беспартийного «христианского социалиста». Возвратившись в Москву из Киева в 1906 г., Булгаков принимает активное участие в работе Религиозно-философского общества памяти Вл. Соловьева и более узкого, но и более традиционно-церковного Кружка ищущих христианского просвещения, а также в создании в 1909 г. издательства «Путь», где выйдут все его основные книги, написанные до революции 1917 г.: «Два града» (1911), «Философия хозяйства» (1913), «Свет невечерний» (1917). В 1910 г. происходит знакомство с П. А. Флоренским, дружба с которым порождает интеллектуальную близость и даже родство двух мыслителей.

В 1917 г. Булгаков участвовал в работе всероссийского Поместного собора, в том же году был избран профессором политической экономии Московского университета, а в 1918 г. рукоположен в сан священника. Вскоре он покидает Москву, уехав сначала в Киев, а затем в Крым, в Кореиз, где находилась его семья. В Крыму им написаны две большие книги — «Трагедия философии» (1920—1921) и «Философия имени» (1918—1923), а также историософский очерк «У стен Херсониса» (1922). В ноябре 1922 г. Булгаков был арестован и помещен в тюрьму. По решению советского правительства в конце декабря философ был выслан в Турцию (в Константинополь). В мае 1923 г. он перебирается в Прагу, где становится профессором церковного права и богословия на юридическом факультете Русского научного института. Здесь в октябре 1923 г. организуется Братство святой Софии, в котором принимают участие В. В. Зеньковский, А. В. Карташев, П. Б. Струве и Г. В. Флоровский. Его главой становится о. Сергей (Булгаков).

В 1925 г. в Париже был основан Православный богословский институт, в котором Булгаков занял кафедру догматического богословия и с которым связаны оставшиеся 20 лет его жизни. Здесь формируется так называемая «парижская школа» в богословии, представленная именами архимандрита Киприана (Керна), А. В. Карташева, В. В. Зеньковского, В. Н. Ильина, В. Н. Лосского и др. Последний этап творчества Булгакова связан преимущественно с богословием, но и в богословии, попрощавшись с философией, он, по словам В. Н. Лосского, остается философом.

Все позднее богословие Булгакова представляло собой софиологический синтез. Ему принадлежат две трилогии — малая («Друг Жениха» (1927), «Купина неопалимая» (1928) и «Лестница Иаковля» (1929), и большая («О Богочеловечестве»), в которую вошли труды «Агнец Божий» (1933), «Утешитель» (1936) и «Невеста Агнца» (1945). Софиологические взгляды о. Сергия не нашли поддержки в стенах официальной церкви. По выходу «Агнца Божьего» последовало осуждение от Архиерейского собора Зарубежной православной церкви в Сремских Карловцах и от Московской патриархии. Булгакова поддержали профессора Парижского богословского института, он получил сочувственные и ободряющие письма от своих друзей и коллег — Н. А. Бердяева, Н. О. Лосского, Л. Шестова, С. Л. Франка и др. Однако проповедовать софиологические взгляды в институтских курсах ему было запрещено.

В 1939 г. о. Сергей перенес тяжелую болезнь — рак горла, врачи спасли ему жизнь, но он почти полностью лишился голоса. Большого мужества стоило ему шепотом служить литургии и даже читать лекции. В 1940 г. Париж был занят немецкими войсками, некоторые профессора Богословского института были арестованы. Но инсти-

тут, деканом которого продолжал оставаться о. Сергей, не прекращал своей работы. Сам он продолжал писать, последняя его книга была посвящена истолкованию Апокалипсиса Иоанна Богослова, подготовил он и до сих пор не опубликованный полностью труд «Расизм и христианство», где развенчивал расистскую идеологию фашизма. Он неустанно молился об освобождении России и с большим нетерпением ожидал открытия второго фронта. В ночь с 5 на 6 июня 1944 г., когда войска союзников уже высаживались во Франции, его настиг инсульт. Не приходя в сознание, он умер 13 июля в Париже. Похоронен о. Сергей на русском православном кладбище под Парижем, в Сент-Женевьев де Буа.

2. Как возможна религиозная философия?

Главное философское произведение дореволюционного периода творчества Булгакова — книга «Свет невечерний» (название заимствовано из стихотворения Хомякова «Вечерняя песня») — было закончено в разгар первой мировой войны и вышло в свет в издательстве «Путь» в 1917 г. Однако в ней напрасно искать прямой отзвук «шума времени». Проблемы власти и общественности появляются лишь в конце, где Булгаков дает очерк своей философии истории и эсхатологии. Здесь есть особое ощущение напряженности человеческой истории, присущее ранним работам философа. Но в целом автор производит впечатление вышедшего из бурлящего океана истории на скалу христианской веры. В предисловии он сообщает читателю: «Во всяком случае, последние события нас не заставили ни в чем существенном пересмотреть или изменить основные линии мировоззрения, верований, устремлений, отразившихся в этой книге, они даже придали им еще большую определенность и трагический пафос... Лишь насколько нам удастся в религиозном созерцании подняться выше своей эмпирической ограниченности и слабости, мы ощущаем наступление великих канунов, приближение исторических свершений»¹.

В Первой мировой войне Булгаков видел симптом того, что через несколько лет поэт А. Блок назовет «крушением гуманизма». По его мнению, идеология секулярного гуманизма, или «человекобожия» (В. Соловьев), основанная на вере в самодостаточность человека, терпела свое крушение, и он видел свою задачу в том, чтобы «выявить в философствовании или воплотить в умозрении религиозные созерцания, связанные с жизнью в Православии», т. е. в возвращении к ценностному строю православной культуры, рассмотренному в книге на фоне широкого спектра средиземноморских культурных

¹ Булгаков С. Н. Свет невечерний. М., 1994. С. 4.

и религиозных традиций. Этот обращенный в прошлое взор в значительной степени потеснил для Булгакова веру в скорое торжество «христианской общественности». В завершающем разделе книги «Человеческая история» он пишет: *«Христианство есть болезнь для мирского сознания. В наши дни христианству приходится на этой же почве сталкиваться с гуманизмом, с его религией человекобожия, для которой «общественность» приблизительно соответствует святости, ибо в ней заключается именно то «единое на потребу», что в себе самом имеет оправдание и смысл. По сравнению с таким отношением христианство естественно кажется холодным, сдержанным, недоверчивым».* Отсюда было бы преждевременно делать выводы о том, что у Булгакова притупилось всегда присущее ему особое чувство истории, роднящее его мысль с бердяевской верой в ценность временного исторического бытия. Но тем не менее книга эта как бы над временем: в ней, как в некоторой «сумме», предстают мистические и философские учения Платона и Плотина, Дионисия Ареопагита и Максима Исповедника, Я. Бёме и Дж. Пордеджа, В. С. Соловьева и Н. Ф. Федорова. Булгаков определяет ее жанр как «собрание пестрых глав». По своей основной теме — это «православная теодицея», попытка преимущественно на богословском материале философски решить проблему зла и проблему отношения Бога и мира, по своему содержанию, а также по стилистике и композиции «Свет невечерний» многим напоминает «Столп и утверждение Истины» П. А. Флоренского. Наряду с философскими фрагментами мы встречаем здесь обстоятельные и обширные историко-философские экскурсы. А там, где философу не хватает доводов рассудка, появляются лирическая зарисовка, фрагмент из «интимного письма» или «дневника», молитва, которые живее «схоластических» рассуждений свидетельствуют о «данностях» религиозного опыта.

Переход от марксистской социологии к религиозному мировоззрению был опосредован для Булгакова огромным влиянием Канта. Преодолеть Канта и его трансцендентализм — эта задача встает с самых первых страниц книги. Вопрос, с которого начинается Булгаков книгу: как возможна религия? — очевидным образом смыкается с тремя кантовскими вопросами, задающими тон трем его критическим сочинениям: как возможна наука (и метафизика, по крайней мере в качестве природной склонности), как возможна мораль и как возможно опознание красоты и суждение о ней? Основное возражение Булгакова Канту — это невозможность рассмотреть веру как чисто моральный феномен, как функцию практического разума. По Булгакову, Кант, придя к гипотезе Бога как субъективной моральной необходимости, должен был зачеркнуть всю «Критику чистого разума» как построенную вне гипотезы Бога и написать заново свою

философскую систему. Религия, считает он, включает в себя сферу морали и обосновывает ее, но целиком не сводится к ней. «Религиозный закон» оказывается шире нравственного. Так, он включает в себя обрядовые и культовые предписания, которые стоят вне чисто этической оценки.

Однако Кант скорее не опровергается Булгаковым, но отменяется им. Хотя религиозное чувство, акт веры, оказывается первичным, Булгаков тут же отказывается признать его индивидуальный, субъективный характер и приписывает ему транссубъективный или объективный характер, что означает для кантианства переход на почву догматизма. Веры нет вне ощущения реальности и объективности трансцендентного, т. е. Бога. Для Булгакова религиозный догмат есть истина, «взыскуемая всеми силами души, а не есть какая-то субъективная истина или каприз». Поэтому естественно, что он оказывается не изобретением индивидуального человеческого сознания, но плодом кафолического, соборного решения. В полемике с протестантским «религиозным индивидуализмом» Булгаков утверждает, что идея кафоличности, или соборности, задана в самой природе религиозного сознания, подобно тому как в гносеологическом сознании задана идея объективности знания.

Отсюда непосредственно следуют те выводы, которые Булгакову необходимо сделать относительно природы и границ философского знания. Принципиальным является для него тот факт, что «в основе действительно оригинальных, творческих философских систем всегда лежит... философский миф». Природа же мифа — религиозна, он кристаллизует в себе религиозные образы. «Мифу присуща своя особая достоверность, которая опирается не на доказательства, но на силу и убедительность непосредственного переживания. В мифе констатируется *встреча* мира имманентного, — человеческого сознания... и мира трансцендентного, божественного, причем трансцендентное, сохраняя свою собственную природу, в то же время становится имманентным, а имманентное раскрывается, чувствуя в себе внедрение трансцендентного. Мифу необходимо присуща активность, известная *инициатива* со стороны трансцендентного, которое *хочет* этой встречи, и в реальности этой встречи и заключается сила убедительности мифа. В этом и состоит его объективность»¹. Булгаков относится к мифу как к заветному ключику, который позволит отомкнуть дверь к кантовской «вещи в себе», открыть возможности «умного ведения», сродного платоновскому созерцанию идей, которые понимаются им не в неокантианском (трансцендентально-критическом), а в трансцендентно-метафизическом смысле.

¹ Булгаков С. Н. Свет невечерний. С. 71, 57—58.

Вопрос, который мучает Булгакова и к решению которого он возвращается позднее, — возможна ли религиозная философия? На первый взгляд, это словосочетание логически противоречиво: действительно, как сочетать свободу философии в поисках истины, ее священное право во всем сомневаться, видеть во всем проблему, предмет критического исследования и религию, для которой руководящей нормой является догмат? Для философии Бог есть проблема, и, стремясь к логическому доказательству его бытия, она очевидно стоит вне догматического богословия, для которого Бог дан и находится выше или вне доказательств. Но философия нуждается в своем обосновании, и это обоснование дает ей, по Булгакову, область вне-рационального — сфера непосредственного созерцания или, иначе, мифа. «Философствующий богослов» Платон оказывается для Булгакова своеобразным залогом возможности религиозной философии, и поэтому, отвечая на поставленный им вопрос, Булгаков констатировал: «...если действительно в основе философствования лежит некое «умное ведение», непосредственное, мистически-интуитивное постижение основ бытия, другими словами, своеобразный философский миф, хотя и не имеющий яркости и красочности религиозного, *то всякая подлинная философия мифична и постольку религиозна*, и потому невозможна иррелигиозная, «независимая», «чистая» философия». Булгаков говорит о «трагедии мысли», из-за которой абсолютная истина не является уделом философии, и эту трагедию не хочет признавать неокантианский и рационалистический имманентизм. Однако для Булгакова предмет философии и религии остается тождественным: «То, что человек ведает как религиозный догмат, он хочет познать и как философскую, теоретическую истину, подобно тому как скульптор ищет того же самого в мраморном изваянии».

В работе «Трагедия философии (философия и догмат)», по сути целиком посвященной проблеме соотношения философии и религии, общий смысл его рассуждений остается прежним, но оценка фатальной неудачи философии в поисках истины вырисовывается более трагической. Эту работу можно рассматривать как некий водораздел, после которого Булгаков больше не обращается к чисто философской проблематике. Всякая философская система, по Булгакову, впадает в односторонность «отвлеченных начал», в философскую ересь (ересь здесь понимается как произвольное избрание чего-то одного, части вместо целого). Это избрание определяет мотив и характер философской системы, делает ее тезисом или анти-тезисом по отношению к другим системам. Вся история философии может быть представлена как религиозная ересиология, последовательность таких ересей, претендующих на всеобщность. Причину односторонности всякой философии Булгаков видит в самом духе системы, которая претендует на сведение многого или всего к одно-

му и выведение этого всего или многого из одного с логической необходимостью или непрерывностью. «Каждая такая система, — пишет Булгаков, — хочет быть концом мира и завершением истории, которая, однако, все продолжается. Или нелепица, или недоношенность — таков приговор истории философии, начертываемый ею самую над всеми усилиями разума, подобно Хроносу, пожирающему своих детей... История философии есть трагедия. Это — повесть о повторяющихся падениях Икара и о новых его взлетах»¹.

Возрождая средневековую формулу «философия есть служанка теологии», Булгаков хочет видеть в философии именно служанку, сотрудницу и союзницу, а не рабу, и не теологии, но самой религии. Философия должна стать своеобразным «религиозным эмпиризмом». В то же время он призывает философа к интеллектуальной честности — искреннему исканию и добросовестному сомнению, считает необходимыми в философском предприятии риск и отвагу. Убежденный в грядущем преображении твари, он верил в преобразование самого человеческого разума, которому дано будет въяве увидеть то, что сейчас он видит гадательно, как сквозь тусклое стекло.

Уйдя от профессионального занятия философией, он тем не менее остался философом в богословии, отваживаясь на смелые умопостроения и отёстаивая их перед лицом многочисленных критиков как в церковной ограде, так и вне ее.

3. Учение о Софии

Учение о Софии, имеющее богатую родословную (принцип Софии, женского начала в Божестве, которое в отличие от смыслового, активного, оформляющего начала Логоса является началом эстетическим, художественным, завершающим, встречается не только в христианстве, но практически во всех религиозно-мистических учениях средиземноморских и ближневосточных культур), составляет ядро и нерв булгаковских интуиций. Именно в этом учении, как ни в чем другом, сказался субъективный характер его религиозных переживаний и интеллектуальных замыслов. Никто другой не посвятил столько сил и времени разработке учения о Софии, как Булгаков, и именно вокруг его сочинений разгорелись в церкви наиболее ожесточенные споры. И если правомерно говорить о софиологии как определенном направлении в русской мысли (что, впрочем, представляется не вполне оправданным, ибо софиологии как особого направления или школы в русской философии не существовало), то именно Булгаков предстает в нем центральной фигурой.

Первым зрелым опытом софиологии Булгакова можно считать его книгу «Философия хозяйства. Часть I. Мир как хозяйство», за-

¹ Булгаков С. Н. Соч.: В 2 т. М., 1993. Т. 1. С. 314.

щищенную в 1912 г. в Московском университете в качестве докторской диссертации по политической экономии. Еще в 1905 г., в разгар увлечения «христианским социализмом», Булгаков замышляет создать нечто вроде краткого курса по политической экономии для православных священников. Хозяйство для Булгакова не только общественный и родовой процесс, но и процесс религиозный, в основе своей божественный (с чем категорически не согласился Бердяев, видевший в хозяйстве тяготящую необходимость, проявление павшего состояния человека), содержанием которого является восстановление утраченной связи между природой творящей и природой сотворенной. В связи с этим в книге ставится проблема трансцендентального субъекта хозяйства, т. е. задается вопрос — кто Хозяин и кто хозяйствует? Здесь-то как раз и появляется мировая душа, которая никак не отличается от Софии в духе раннего творчества Соловьева. Множество индивидуальных, независимых друг от друга человеческих сознаний и воля, действующих в истории, метафорически уподобляется зеркалу, разбитому на множество осколков, из которых каждый по-своему и самостоятельно отражает мир. Органическая связь между ними, кажется, существует только на уровне рода. Однако Булгаков склонен видеть эту связь на более глубинном уровне, где род освещается и освящается софийным светом. «...Историческое человечество, а в нем и каждая личность, онтологически причастны Софии, и над дольным миром реет горняя София, просвечивая в нем как разум, как красота, как... хозяйство и культура. Между миром как космосом и миром эмпирическим, между человечеством и Софией, существует живое общение, которое можно уподобить питанию растения из его корней». Хозяйство, в рамках которого мыслится Булгаковым и человеческое творчество, не содержит в себе ничего метафизически нового, это «воссоздание, воспроизведение данного, сделавшегося заданным», аналог платоновского припоминания. Притязание на абсолютное творчество, «от себя», а не «от Творца», характеризуется философом как сатанизм. Это не могло не задеть Н. А. Бердяева, который в очерке «Возрождение православия (о С. Булгаков)» так охарактеризовал выраженную в «Философии хозяйства» позицию Булгакова: «Он остался экономическим материалистом и перенес свой экономический материализм на небо, небо оросил трудовым потом... Булгаков чувствует мир, как хозяйство, и Бога, как Хозяина. Человек — управляющий этого Хозяина, которому поручено возделывать землю. Человек не имеет своей собственности. И он может лишь управлять, возделывать, хозяйничать на господской, хозяйской земле, но не может быть творцом, не может быть оригинальным художником жизни».

Хаокосмос, в который ввергнут мир, мыслится Булгаковым как последствие «нарушения изначального единства Софии, смещения

бытия со своего метафизического центра, метафизической децентрализованности». В многообразии привлекаемых источников, среди которых Ангелус Силезиус, Декарт, Кант, Шеллинг, Коген, Соловьев, мы видим нарождающуюся специфику философского стиля Булгакова — балансирующего на грани эклектизма идей, жанров, стилей, но все же одушевленного и сцементированного авторской интуицией.

Если говорить о философском содержании «Света невечернего», то можно с полным правом сказать, что в центре этой работы лежит раскрытие христианского учения о теогонии, т. е. сотворении мира, и теофании, т. е. явленности Бога миру, причем особое место у Булгакова в изложении этих вероучительных догматов занимает учение о Софии как посреднике и умопостигаемой материи миротворения.

Творение мира Богом мыслится им как «самораздвоение Абсолютного», как «жертва Абсолютного ради относительного, которое становится для него «другим»...»¹. При этом он опирается на идущую от Соловьева теорию о двух центрах в Абсолютном, один из которых приобретает потенциальный характер. Корни этой концепции Абсолютного — в немецкой мистике, представленной прежде всего Бёме и Шеллингом. Книга Булгакова открывается обширным экскурсом в традицию апофатического (отрицательного) богословия, с позиций которого бёмовско-шеллинговская традиция подвергнута обстоятельному рассмотрению. В учение о небытии, изливающим из себя бытие, или о пресущественном мраке, из которого происходит свет, по словам творца апофатического богословия Дионисия Ареопагита, Булгаков вносит существенное различие двух типов небытия, ничто, из которого, согласно Библии, творится мир. Два вида небытия — *укон* и *меон* — связаны с двумя видами греческого отрицания: первое соответствует полному отрицанию бытия — *ничто*, второе же — лишь его невыявленности и неопределенности — *нечто*. Меон, как вид небытия, есть собственно «хаос полусуществований» (если заимствовать поэтическую метафору И. Анненского), он, по словам Булгакова, скорее относится к области бытия, ему принадлежат все богатство и вся полнота бытия, хотя потенциального и невыявленного. Из какого же небытия создан мир? Допущение, что он создан из божественного меона, приводит к тому, что мир вообще не создан, но является эманацией, истечением Божества, т. е., по сути, приводит к пантеизму. Булгаков принимает другую возможность: «...мир создан из ничего в смысле укона, и потому первым, основным и существенным актом творения было облечение его меоном. Это превращение укона в меон есть создание

¹ Булгаков С. Н. Свет невечерний. С. 159.

общей материи тварности, этой Великой Матери всего природного мира». Это допущение является основным для первой версии булгаковской софиологии, потому что эта «богоматерия» (такое понятие встречается у Соловьева и С. Н. Трубецкого), или материя в Боге (это понятие идет от Дунса Скота), или Мать мира, греческая Деметра, Мать-земля, которая вслед за Достоевским сравнивается Булгаковым с Богородицей, определяется впоследствии как тварная София, вбирающая в себя черты платоновского «умного космоса», или мира идей, которые, в свою очередь, оказываются в интерпретации Флоренского — Булгакова — Лосева отнюдь не бестелесными сущностями, но обладают особой эфирной телесностью. Итак, «ничто как бытие-небытие» есть специфическая черта тварности (сотворенного). Таким образом, мир приобретает свою онтологическую (бытийную) сущность через Абсолютное и в Абсолютном. Сам по себе он есть ничто, но через причастность к источнику творения оказывается «становящимся Богом» или, по В. С. Соловьеву, «становящимся абсолютным».

Определения, которые Булгаков дает Софии, по сути, повторяют ее характеристики у Флоренского в книге «Столп и утверждение Истины»: Ангел-хранитель твари, начало путей Божиих, предмет Любви Божией или любовь Любви, «Идея» Бога, Мировая Душа, Вечная Женственность. Высшим проявлением софийности являются церковь, Богоматерь, небесный Иерусалим, «Новое небо» и «Новая земля». Может быть, более отчетливо подчеркнуто промежуточное бытие Софии между Богом и тварью — «одновременно разъединяющее и соединяющее», что придает ей характер посредника. Стремясь избежать раздвоения Софии, Булгаков характеризует ее аристотелевским термином «энтелехия»: мир есть София в своей основе и не есть София в своем состоянии. Соответственно мир представляет собой арену софийной теургии (мистического творчества), через хозяйство и искусство (София открывается в мире как красота) миру должен быть придан его софийный первообраз; этот процесс философ иногда называл не совсем удачным словом «ософиевание». Понимание Булгаковым этого процесса как обусловленного субстанциальным присутствием самого Божества в мире через Софию было объектом критики Е. Н. Трубецким, а впоследствии автором работы «Спор о Софии» (Париж, 1936) В. Н. Лосским. Е. Н. Трубецкой в книге «Смысл жизни» отмечал, что если понимать Софию так, как понимал ее Булгаков, т. е. считать, что она относится к миру временному как природа творящая к природе сотворенной, то очевидно, что человеческая свобода, да и вообще свобода твари при этих условиях обращается в ничто.

Определяя онтологический статус Софии, Булгаков писал: «...как любовь Любви и любовь к Любви, София обладает лично-

стью и ликом, есть субъект, лицо или, скажем богословским термином, ипостась; конечно, она *отличается* от ипостасей Св. Троицы, есть особая, иного порядка, четвертая ипостась».

Впоследствии, в эмиграции, Булгаков откажется от трактовки Софии в качестве «особого рода четвертой ипостаси» и вообще как ипостасного (т. е. имеющего особую личность) бытия. Изменение трактовки наметилось в статье 1924 г. «Ипостась и ипостасность» с подзаголовком «Scholia к Свету не вечернему», где он отмечает, что София не имеет собственной ипостаси, но в то же время она не является лишь атрибутом или аллегорией Божества. Она обладает ипостасностью, «способностью *ипостазироваться, принадлежать* ипостаси, быть ее раскрытием, *отдаваться ей*», «она сливается с триипостасностью, как в триединстве, так в отдельности и с каждой из ипостасей». В то же время София в творении получает свое самобытие, становясь миром, как его божественная субстанция, как Бог в мире. София «есть субстанция мира, которая только и делает мир миром, не призрачным, но в себе обоснованным». В тварной Софии, т. е. в мире, человеку дано быть мировой ипостасью, тварным Богом. В этой статье он еще отвергает совпадение Софии с природой (усией) самого Бога в его трех ипостасях, но далее в «Агнце Божьем» (1933), первом сочинении «большой трилогии» под заглавием «О Богочеловечестве», он такое отождествление производит. Однако такая модификация софиологии, по замечанию В. В. Зеньковского, создает дополнительные трудности и ведет к отождествлению Софии в Боге и в творении, препятствует отстаиванию идеи творения, онтологического различия мира и Бога, а значит, приближается к пантеизму.

Стараясь раскрыть тайну Божественной Софии, Булгаков все время балансировал на грани неустранимых в рациональном мышлении антиномий. Среди основных упреков в его адрес был упрек в возобновлении гностической ереси об отпадении Софии. Однако если у гностиков следствием отпадения Софии является враждебный мир, который должен быть упразднен, то у Булгакова, напротив, София является принципом тварности, и его учение можно охарактеризовать как просветленный космизм.

В своем учении о материи Булгаков отпращивается от платоновского «Тимея», где материя определена как «темный и трудный вид», но тенденция к преодолению платоновского дуализма, в котором подлинное идеальное бытие противостоит постигаемой лишь посредством незаконного умозаключения материи, в сторону софиологического монизма намечается отчетливо уже в «Свете не вечернем» и все более явно выражается в дальнейшем. Прежде всего Булгаков уходит от традиционного не только для платонизма, но и практически для всей античности дуализма духа и плоти. Христи-

но наделяет личностью, превращая свою систему, таким образом, в моноипостасную, абсолютизируя вторую ипостась, идею, Логос. Булгаков подчеркивает отсутствие трагизма в гегелевской философии: «Невинными и вовсе не страшными противоречиями она развивается от исходных антиномий, непреодолимых разумом, и хочет все объяснить и все дедуцировать, сведя триединство субстанции: ипостась, слово-идею и реальность-бытие к простому рациональному единству».

В качестве примеров «философии связки» Булгаков рассматривает системы субстанциального монизма, наиболее последовательной из которых является система Спинозы, реализовавшего в новоевропейской философии идеал всеединства. Продолжателями его дела, введшими в систему Спинозы Бога-Творца, оказываются Лейбниц и Шеллинг.

В центре «Философии имени» — проблема рождения слова-имени и его отношения к его носителю. «Слово рождается из бытия или бытие рождается словом, Платон или Гегель? Иной альтернативы здесь быть не может», — задает парадигму своего исследования философ. Работа оказывается своеобразным возвращением к средневековому спору номинализма и реализма, явлению весьма чуждому русской мысли до начала XX в. В споре реализма и номинализма Булгаков оказывается крайним реалистом. Он постоянно подчеркивает не только идеальную, но и онтологическую природу слова, его сращенность со структурой бытия, говорит о соответствии грамматики (а вернее было бы сказать, синтаксиса) предложения онтологии. «Слова рождаются в недрах человеческого сознания как голоса самих вещей, о себе возвещающие, отнюдь не «субъективные» (хотя и могут быть субъективно окрашены), но общезначимые, которые поэтому и могут быть сообщаемы». Слово и идея рождаются из того, что есть бытие до слова. «Поистине в каждом самом элементарном акте познания — именовании мы присутствуем при великой и священной тайне творения человека по образу триипостасности: из недр рождается слово, и это слово опознается не как придуманное, извне привнесенное, но рожденное самой вещью, ее выражающее... В познании, от элементарного до сложнейшего, содержится тройственный акт: глухого голоса бытия, звучания слова и соединения в акте познания этого толчка и этого слова — в именовании». Примечательно, что практически в то же время аналогичные идеи развивал Флоренский, готовивший свой труд «У водоразделов мысли», где центральное место занимала имяславческая проблематика, а также разрабатывавший учение об имени — оноματοлогию — в книге «Имена». Булгаков много заимствует из ранних статей Флоренского, таких, как «Общечеловеческие корни идеализма». Сродны и их идеи о мощи или

силе слов, магизме слова, впрочем, неумолимо следующие из признания вещной, а не знаковой природы слова.

Философия грамматики и философия имени Булгакова выглядят последовательным применением его софиологического космизма. Если считать основным принципом софиологии принцип воплощения, духовной телесности, то человеческий язык, несомненно, должен был попасть в орбиту софиологического размышления. Ведь если не в языке, то благодаря языку происходит как духовное возрастание человека, так и его упрощение, отдание себя инерции бытия, диктату посредственности и слабоволия.

Наследие русской религиозной философии по проблемам философии языка имеет отнюдь не только национальную значимость. Подтверждением тому могут быть, к примеру, семинар по «Философии имени» Булгакова, устроенный французскими интеллектуалами в 1996—1997 гг. в стенах парижской Школы высших гуманитарных исследований, и перевод на французский язык практически почти всего корпуса философских и богословских сочинений Булгакова, выполненный его учеником и последователем К. Я. Андрониковым.

Глава III

«КОНКРЕТНАЯ МЕТАФИЗИКА»

П. А. ФЛОРЕНСКОГО

Павел Александрович Флоренский (1882—1937) сочетал в себе качества разностороннего ученого (он занимался различными областями естествознания, и прежде всего математикой) и религиозного мыслителя. Развивая концепцию всеединства, заложенную в русской мысли В. С. Соловьевым, он стремился к синтезу богословия, философии и науки. Философии «отвлеченных начал» Флоренский противопоставил «конкретную метафизику», разрабатывал своеобразные теодицею и антроподицею. Он — создатель оригинальной философии языка и символа.

1. Жизнь и творчество

Родился П. А. Флоренский в Грузии. Отец его — инженер путей сообщения, мать происходила из рода карабахских беков. Окончил Тифлисскую гимназию. В гимназии увлекался естественными науками, много экспериментировал. Летом 1899 г. он пережил духовный кризис, когда ему открылась ограниченность научного мирозерцания. В результате он пришел к вере в Бога, к вере своих дедов и прадедов по отцовской линии, которые были священнослужителями Костромской епархии.

В 1900 г. Флоренский поступил на физико-математический факультет Московского университета. Большое влияние на него здесь оказал один из основателей московской философско-математической школы Н. В. Бугаев, развивший оригинальное учение, названное им аритмологией (учением о прерывности). Флоренскому импонировала идея В. С. Соловьева о глобальном синтезе богословия, философии и науки, которую его учитель Бугаев конкретизировал в понятии «философско-математического синтеза». К синтезу всего доступного человеку знания на основе математики в свои ранние годы стремился и Флоренский. Тогда и оформился его «математический идеализм» весьма радикального свойства, о котором он писал: «В эти же годы юности выросло и утвердилось коренное убеждение, что все возможные закономерности бытия уже содержатся в чистой математике как первом конкретном, а потому доступном использованию, самообнаружении принципов мышления — то, что можно было назвать математическим идеализмом; и в связи с этим убеждением явилась потребность построить себе философское миропонимание, опирающееся на углубленные основы математического познания»¹. Параллельно занятиям математикой Флоренский углубленно изучал философию.

В 1904 г. Флоренский познакомился с будущим своим духовником, епископом-старцем Антонием (Флоренсовым), который жил на покое в Донском монастыре. Епископ Антоний не благословил Флоренского принять монашество, к которому тот стремился, но благословил учиться в Московской духовной академии, находившейся в Сергиевом Посаде. В годы своего второго студенчества (1904—1908) Флоренский стал близок со старцем Гефсиманского скита Троице-Сергиевой лавры иеромонахом Исидором. В эти годы он сосредоточивается на теме церкви, пишет большую работу «Понятие Церкви в Священном Писании» (1906), где уже намечены его основные богословские идеи. Его кандидатское сочинение «О религиозной истине» было опубликовано под названием «Столп и утверждение Истины» (1908). По окончании курса духовной академии Флоренский был утвержден и. о. доцента по кафедре истории философии. За время преподавания в академии (1908—1919) он создал ряд курсов по истории античной философии, философии Канта, философии культуры и культа. В 1914 г. Флоренский защитил магистерскую диссертацию, которая легла в основу его самой известной книги «Столп и утверждение Истины. Опыт православной теодицеи» (М., 1914), и стал профессором Духовной академии. В 1911 г. он был рукоположен в сан священника. В 1912—1917 гг. Флоренский был редактором журнала «Богословский Вестник».

¹ Богословские труды. М., 1982. Сб. 23. С. 266.

Революция не явилась неожиданностью для Флоренского. Он много писал о духовном кризисе возрожденской цивилизации, часто говорил о надвигавшемся крушении России из-за потери духовных и национальных устоев. После Октября 1917 г. философ, как и его друг В. В. Розанов, остался на родине и верно служил своему народу. С 1918 г. он работал в Комиссии по охране памятников искусства и старины Троице-Сергиевой лавры, которая спасла огромное историко-художественное богатство лавры. В 1921 г. Флоренский избран профессором ВХУТЕМАСа по кафедре «Анализ пространственности в художественных произведениях» на печатно-графическом факультете. Он сблизился со многими московскими художниками.

С 1920 г. Флоренский начал работать на заводе «Карболит», деятельность которого была связана с осуществлением плана ГОЭЛРО. Позже стал заведующим лабораторией испытания материалов, которую он сам и создал. С 1927 г. Флоренский — один из редакторов «Технической энциклопедии», где он опубликовал около 150 статей. Летом 1928 г. он был выслан в Нижний Новгород, где работал в радиолaborатории. В том же году вернулся из ссылки и продолжил работу в Государственном экспериментальном электротехническом институте, стал заместителем директора по научной части. Многочисленные изобретения и открытия Флоренского в различных областях науки и техники имели важное значение в развитии народного хозяйства России. В 1933 г. он был арестован и осужден. В г. Сковородино в Забайкалье философ работал на мерзлотоведческой станции. В 1934 г. Флоренский был отправлен в Соловецкий лагерь, а в декабре 1937 г. расстрелян.

2. Аритмология и антиномизм

Аритмология является способом философствования Флоренского, пронизывает все его творчество. В узком смысле слова, аритмология — теория прерывных функций. В широком смысле — это идея прерывности, способная сформировать качественно новое мирозерцание, идущее на смену аналитическим мирозерцаниям разного рода, в основе которых лежит принцип непрерывности. Впервые термин «аритмология» в широком его понимании появился в трудах Николая Васильевича Бугаева (1837—1903) — профессора математики Московского университета, декана физико-математического факультета. Бугаев считал, что в XX в. грядет грандиозная смена мирозерцаний: аналитические в своей основе мирозерцания, господствовавшие в идеологии нового времени вплоть до XIX в. включительно, будут заменяться аритмологическими мирозерцаниями. Характерными чертами аналитического мирозерцания

являются: 1) непрерывность явлений во времени и пространстве; 2) постоянство и неизменность их законов; все законы природы выражаются непрерывными функциями от пространственно-временных координат; 3) возможность понять целое из его элементов; 4) возможность определенно обрисовать явление для всех прошлых и предсказать для всех будущих моментов времени.

По мнению Бугаева, аналитическое мирозерцание бессильно там, где надо объяснить действия индивида, обладающего свободой и способностью целеполагания. Флоренский писал, что оно не способно объяснить свободу, веру, подвиг, творчество, красоту. Если аналитическое мирозерцание пытается исключить случайное (например, объявляя случайность непознанной необходимостью), то аритмология органически приемлет случайное, исследуемое в теории вероятности (одна из аритмологических дисциплин). В XX в. многие науки стали перестраиваться на вероятностной основе. Достаточно вспомнить квантовую механику, законы которой носят существенно вероятностный характер.

Аритмология причисляет Дарвинову эволюционную теорию к числу аналитических учений, ибо эволюция полагает непрерывные переходы между видами. Уже к концу XIX в. биология накопила немало фактов, не укладывающихся в сложившуюся эволюционную теорию. Например, почти полное отсутствие переходных форм живых существ и в раскопках, и в современном состоянии царства живых существ. Из Дарвиновой же теории следует, что они должны существовать в огромном количестве. Аритмология противопоставляет эволюционизму прерывную картину жестко оформленных и чрезвычайно устойчивых видов. Живому свойственны и причинные (аналитические), и целесообразные (аритмологические) изменения. Цель и причина — трудносочетаемые понятия для философии нового времени. Пока все попытки их сочетать остаются недостаточно убедительными. В социальной жизни чередуются периоды постепенной эволюции (аналитическое) и революции, социальные катастрофы, переломы индивидуальной и социальной жизни (аритмологическое).

Флоренский утверждал, что аналитическое мирозерцание господствовало начиная с эпохи Возрождения вплоть до начала XX в. Оно стремилось избавиться от «ужаса прерывности». Научной базой аналитического мирозерцания стали дифференциальное и интегральное исчисления, созданные Ньютоном и Лейбницем, а также эволюционное учение начиная с Бюффона. Понятие непрерывности возникло в недрах математики. В связи с этим «вполне естественно было ждать, что сама виновница такого соблазна, — математика, — с течением времени захочет исправить ту односторонность миросо-

зерцания, которую она, хотя и непреднамеренно, вызвала в умах целых поколений»¹. Эти ожидания сбываются: источник перестройки мирозерцания лежит, по Флоренскому, в «теории групп», т. е. в том, что сейчас называется теорией множеств. С идеями аритмологии Бугаева, обогащенной идеями теории множеств Г. Кантора, связывал Флоренский будущее и науки, и философии.

Прежде всего Флоренский отмечает доказанное Кантором утверждение, что континуум (непрерывное множество точек) есть связанное и совершенное множество точек, т. е. непрерывное есть частный случай, модификация прерывного. Законы классической логики (аналитические законы мышления) — закон тождества и его неизбежные спутники: закон противоречия и закон исключенного третьего — говорят о статической стороне мышления. Эти аналитические законы мышления полагают коснение в старом, новое же требует аритмологических понятий: «Подвиг же — в том, что «естественные силы», — присущие уму инертность и само-довольство, — толкают его к коснению в старом, в конечном, в «известном». Нужно преодолеть самодовольство рассудка, порвать магический круг его конечных понятий и выступить в новую среду, — в среду сверхконечного, рассудку недоступного и для него нелепого». Такой подвиг совершила, например, математика, введя иррациональные числа. Аритмология призвана стать философией творческого подвига, подвига мысли, ищущей и находящей новое, еще небывалое.

Помимо чисто математических истоков, утверждает Флоренский, аритмология живет чувством, что «мир познаваемый надтреснут». Это чувство трагедии, совершающейся в мире, свойственное Флоренскому, отлично от оптимизма московской философско-математической школы, которая надеялась, что разумная деятельность «социаль-инженеров» может гармонизировать мир, соединить разрозненное. Флоренский связывает аритмологию с эсхатологическими (включающими представления о конце света) настроениями своей эпохи: «Может быть, и новейшие исследования и течения в области идеи прерывности намекают именно на ту же близость Конца».

В стремлении к «подлинной рациональности» Флоренский преодолевает формально-логический рационализм, свойственный отчасти московской философско-математической школе. Все, о чем он писал, насыщено любовью к противоречию: «Ведение *противоречия* и любовь к *противоречию*, наряду с античным скепсисом, кажется, — высшее, что дала древность. Мы *не должны*, не смеем замазывать *противоречие* тестом своих философов! Пусть противоречие остается глубоким, как есть. Если мир познаваемый надтреснут и

¹ Флоренский П. А. Соч.: В 4 т. М., 1994. Т. 1. С. 74.

мы не можем *на деле* уничтожить трещин его, то не должны и прикрывать их. Если разум познающий раздроблен, если он — не монолитный кусок, если он самому себе противоречит, — мы опять-таки не должны делать вида, что этого нет. Бессильное усилие человеческого рассудка примирить противоречия, вялую попытку напрячься давно пора отразить бодрым признанием противоречивости». У истоков антиномизма Флоренский ставит Платона, большинство диалогов которого он понимает как художественно-драматизированные антиномии. Учение Канта об антиномиях разума Флоренский считал самой глубокой и плодотворной идеей Канта. Антиномии есть условие существования разума: «По природе своей разум имеет закон антиномический, ибо разум дву-законен, дву-центричен, дву-осен. А именно, в разуме *статика* его и *динамика* его исключают друг друга, хотя вместе с тем они не могут быть друг без друга». Источником антиномий, да и всего аритмологически расчлененного мироздания, соответственно и разума, по мнению Флоренского, являются грех и зло, которые раздробляют и мир, и существо человека. Раздробительное действие греха особенно сказывается в рассудке. У Флоренского истина есть антиномия. Тезис и антитезис вместе выражают истину. При приближении к истине наш разум все более выявляет возможность лишь антиномического мышления о ней. Безысходная для разума антиномия — признак истины. Антиномии пронизывают все мышление человека. Начинается все с антиномий в догматах. Бог и единосущен, и триипостасен, т. е. Бог — и один, и три. Два естества во Христе — божественное и человеческое — соединены и неслиянно, и нераздельно. Отношение человека к Богу и предопределено, и определено свободной волей человека. Вера — и свободна, зависит от доброй воли человека, и есть дар Божий и не находится в воле человека. Антиномии есть бессмыслица для рассудка. Рассудок должен отвергнуть себя, чтобы постичь истину-антиномию. *А* может быть и *не-А*. «Невозможно» может сочетаться с «несомненно». Из *Я* любовь делает *не-Я*. Постигание истины-антиномии есть подвиг веры (оба — аритмологические понятия). Вера есть самоотрешение рассудка. Акт самоотрешения рассудка и есть вера. Здесь можно вспомнить изречение Тертуллиана: «Верую, ибо абсурдно». Противоречие «всегда тайна души, — тайна молитвы и любви. Чем ближе к Богу, тем отчетливее противоречия. Там, в Горнем Иерусалиме, нет их. Тут же — противоречия во всем; и устраняются они не общественным строительством и не философскими доводами... Чем ярче сияет Истина Трисиятельного Света, показанного Христом и отражающегося в праведниках, — Света, в котором противоречие сего века препобеждено любовью и славой, — тем резче чернеют мировые трещины».

3. «Конкретная метафизика»

«Живая истина» — одна из начальных категорий русской религиозной философии, которую ввел И. В. Киреевский. Отрицание отвлеченности и симпатии к конкретности — характерная черта многих русских философов. Здесь можно вспомнить «Критику отвлеченных начал» В. С. Соловьева, «конкретный идеализм» кн. С. Н. Трубецкого, «конкретный спиритуализм» Л. М. Лопатина, «конкретный идеал-реализм» Н. О. Лосского и т. п. В этом ряду следует поместить и «конкретную метафизику» Флоренского, которую он характеризовал так: «Свою жизненную задачу Ф[лоренский] понимает как проложение путей к будущему цельному мировоззрению. В этом смысле он может быть назван философом... Широкие перспективы у него всегда связаны с конкретными и вплотную поставленными обследованиями отдельных, иногда весьма специальных, вопросов. Вследствие этого развиваемое им мировоззрение строится контрапунктически, из некоторого числа тем миропонимания, тесно сплоченных особою диалектикою, но не поддается краткому систематическому изложению. Построение его — характера органического, а не логического, и отдельные формулировки не могут обособляться от конкретного материала». И далее: «...отрицающая отвлеченную логичность мысли, Ф[лоренский] видит ценность мысли в ее конкретном явлении, как раскрытия личности»¹.

«Конкретная метафизика» зачастую воплощалась в России в своеобразную, отличную от Лейбницевой, монадологию. Как известно, монады у Лейбница — замкнутые субстанции, в которые нельзя ни проникнуть, ни выйти из них, отношение между ними — это отношение «предустановленной гармонии», данного свыше соответствия состояния любой монады состоянию всех других монад и мира. Монадология Флоренского преодолевает самотождество Я, поскольку монада, по его мнению, может выйти из себя через «истощающую любовь». Это не логически конструируемая система метафизической терминологии, а способ символического описания переживаемого душой. Существенно новое, что внес в монадологию Флоренский, — насыщение ее интуициями теории множеств Г. Кантора. Сложная монада у Флоренского — это множество, т. е. новая единица-множество, состоящая из элементов-единиц. Иерархия монад охватывает все сущее от кванта энергии и атома до человека, Ангела и Бога, который суть Божественная Монада-Единица. Теория множеств есть готовый математический аппарат, способный адекватно описать всю эту иерархию. Для Флоренского сплав монадологии и теории множеств открыл перспективу синтеза науки, философии и богословия. В ран-

¹ Флоренский П. А. Соч.: В. 4 т. Т. 1. С. 38, 41.

ние годы ему казалось, что наступают времена, о которых мечтали мыслители, начиная с Пифагора: философия превратится в строгую науку, наподобие математики.

У Флоренского познание есть взаимоотношение конкретных монад: души познающего и монады познаваемого, которой может быть все что угодно: вещь, живое существо, человек, произведение искусства, Бог. Акт познания онтологичен: это реальное выхождение познающего из себя и реальное вхождение познаваемого в познающее, что выражается в актах веры и любви. Любовь у Флоренского есть гносеологическая категория. Любовь здесь понимается не абстрактно, но конкретно как конкретная любовь двух монад. Прежде всего истинное познание есть свободный выбор монадой венчающей иерархию монад Живой Божественной Монады. Истина есть «Бесконечное, мыслимое как цело-купное Единство, как единый, в себе законченный Субъект»¹. И лишь это Высшее, считал Флоренский, ведет низшее к Истине.

4. Теодицея и антроподицея. Учение о Софии

Философские взгляды Флоренского неотъемлемы от его богословских воззрений, которые принадлежат к области христианской апологетики. Им созданы своеобразные теодицея и антроподицея. Теодицея, разработанная в основном в книге «Столп и утверждение Истины. Опыт православной теодицеи в двенадцати письмах» (1914), решает проблему согласования веры во всемогущего и всемилостивого Бога с наличием мирового зла. Термин «теодицея» имеет греческое происхождение и означает «оправдание Бога». Задачи теодицеи были четко сформулированы еще древнегреческим философом Эпикуром: «Или Бог хочет воспрепятствовать злу, но не может, или Он может, но не хочет, или не может и не хочет, или Он может и хочет. Если Он хочет, не имея возможности, Он бессилен. Если Он может, но не хочет, Он зол. Если Он не может и не хочет, Он бессилен и зол вместе, значит, Он не Бог. Если же Он может и хочет, то откуда же зло и почему Он ему не воспрепятствует?» Последний вопрос и есть вопрос теодицеи. Флоренский сводит этот вопрос к вопросу о конечных судьбах творения, о блаженстве праведников и адских муках грешников. Возможное решение он представляет в виде антиномии: «Тезис — *«невозможна невозможность всеобщего спасения»* — и антитезис — *«возможна невозможность всеобщего спасения»* — явно антиномичны. Но, доколе признается Любовь Божия, — доколе неизбежен тезис, а доколе признается свобода твари, сама составляющая необходимое следствие любви Божией, — доколе

¹ Флоренский П. А. Соч. М., 1990. Т. 1(1). С. 43.

неизбежен антитезис. Идея Троидного Бога, как Существенной Любви, в отношении к идее твари раскрывается в обоюдодисключающих терминах *прощения* и *воздаяния*, спасения и гибели, любви и праведности, Спасителя и Карателя, — аспектах, рассудочно столь же не терпящих друг друга, как и троичность с единством — во внутри-Божественной жизни. Единству Божию соответствует воздаяние, а троичности — прощение». Рассудочного решения этой антиномии нет, синтез может лишь переживаться в таинствах, окончательно он может быть дан в переживании самих конечных судеб тварных существ.

Флоренский различает в личности «образ Божий» и «подобие Божие». «Подобие Божие» — это свободная воля человека, раскрывающаяся как система действий человека, как его эмпирический характер. Злая воля человека может направить свою свободу лишь на условное, ограниченное, субъективное, самость, которая способна сама себя определить вне Бога. Этим актом она входит в противоречие с «образом Божиим» в человеке, и необходим очистительный огонь не как наказание и возмездие, но как процесс раскрытия «образа Божия» в «подобии Божиим»: «Но то, что для «самого» является мигмом очищения... для его греховной самости будет огнем мучения». Когда «подобие Божие» — свободная воля человека — сопряжено с «образом Божиим» в человеке, то это и есть непреходящее блаженство. Именно в Церкви — Теле Христовом — находит человек путь такого сопряжения. В конечном итоге теодицея основана на «Столпе и утверждении Истины», т. е. на Церкви.

Антроподицея, начатая в «Столпе», развита Флоренским в его незавершенной книге «У водоразделов мысли». Антроподицея (оправдание человека) решает вопрос, как согласовать веру в то, что человек создан по образу и подобию Божию совершенным и разумным, с наличным его несовершенством и греховностью. Антроподицея Флоренского связана с проблемами христианской антропологии, в основе которой лежит идея очищения и спасения человека, освящения и обожения человеческого существа. Спасти же человек не может только своими силами, но лишь с помощью Божией, путем искупительной и спасительной жертвы Иисуса Христа. Центральный вопрос антроподицеи — христологический: вопрос о воплощении Бога Слова и соединении человека со Христом в таинствах Церкви. Особенность антроподицеи Флоренского состоит в том, что он развивает ее, опираясь на конкретный православный культ, который и призван способствовать спасению души человеческой. Путь антроподицеи возможен не иначе как Силою Божиею и совершается: 1) в строении человека как образа Божия; 2) в освящении человека, когда он из грешного становится освященным, святым; 3) в деятельности, когда религиозно-культовая, литургическая дея-

тельность определяет и освящает мировоззрение, хозяйство и искусство человека.

Понимание Флоренским Софии-Премудрости Божией коренилось в представлении о мире как органическом целом, имеющем основание в пронизанности мира Божиим Замыслом и Силой. Флоренский пытался осмыслить культовые памятники — софийные храмы и иконы, гимнографию — и связать их со Священным Писанием и Преданием. Свои взгляды он основывал, главным образом, на учении Афанасия Великого и на учении Церкви о том, что София есть Христос: «Прежде всего, София есть начаток и центр искупленной твари — *Тело Господа Иисуса Христа*, т. е. тварное естество, воспринятое Божественным Словом». Одновременно Флоренский рассматривает Софию как особый многозначный символ, позволяющий раскрыть связь всего бытия со Христом. София есть церковь в ее небесном и земном аспектах, т. е. совокупность всех личностей, уже начавших подвиг восстановления, уже вошедших своей эмпирической стороной в Тело Христово, т. е. в Церковь. София также и Пресвятая Богородица, Дева Мария. В ней сочетаются софийные силы и человеческое смирение. София — и «идеальная личность человека», т. е. образ Божий в человеке, его Ангел-хранитель, «жилище на небесах» для человека. София — и «пред-существующая, за-предельная реальность», «миротворческая мысль Божия», «нетленный момент тварного бытия», «идеальная субстанция, основа твари, мощь и сила бытия ее», «разум твари, смысл, истина или правда ее», Царство Божие — Горний Иерусалим. София — и «существенная красота всей твари». Лишь рассудочному сознанию, считал Флоренский, такие толкования Софии кажутся несовместимыми. Если же мы «обратимся к соответствующим идеям, то этой несовместимости уже не будет». При этом Флоренскому было чуждо стремление переносить свои суждения о Софии из области богословского мнения в область церковной догматики.

5. Философия языка и культурно-исторические воззрения

Флоренский полагал, что между языком и реальностью существует не условно-субъективная, а сущностная связь. Имя вещи не есть нечто случайно данное субъектом, но в имени выявляется сущность вещи. Первый взгляд называется номинализмом, утверждающим, что имена вещей придуманы человеком, и в них не выражены свойства вещей. Флоренский считал, что у бытия две связанные стороны: одна обращена вовнутрь, сосредоточена и укоренена в своей глубине, «в своей неслиянности со всем, что не оно» — это сущность бытия; другая сторона внешняя, «направленная к другому

бытию» — это энергия сущности. Бытия, оставаясь неслиянными, могут быть подлинно объединены своими энергиями. Синергия (содеятельность) и есть взаимопроращение энергий, нечто новое по отношению и к сущности, и к энергии. Познание и есть синергия познающего духа и познаваемого мира. Познание есть и субъект, и объект сразу, которые в акте познания и неслиянны, и нераздельны. Мистическое восприятие и именование связаны в акте познания: «Познаваемое метафизически входит в познающего, а познающий метафизически выходит из себя к познаваемому, облекает его собою. Первый акт есть мистическое восприятие, по существу своему мистическое, как бы его ни называли, второе же — наименование: в первом мы приемлем в себе познаваемое, а вторым — себя проявляем в мире, — трудовое отношение к познаваемому. Но ни тот, ни другой акт не могут быть уединены друг от друга...»

Бытие выявляет себя вонне символически. Флоренский следующим образом определяет понятие символа: «*Бытие, которое больше самого себя*, — таково основное определение символа. Символ — это нечто являющее собою то, что не есть он сам, большее его, и, однако, существенно чрез него объявляющееся... символ есть такая сущность, энергия которой, сращенная или, точнее, срастворенная с энергией некоторой другой, более ценной в данном отношении сущности, несет, таким образом, в себе эту последнюю». Проблема символа есть проблема соединения двух пластов бытия — высшего и низшего, горнего и дольного. Но это соединение таково, что низшее пронизано энергиями высшего, в мире дольном человек способен постичь символы мира горнего.

Имена и слова суть носители энергий бытия: они есть не что иное, как само бытие в его открытости человеку, а посему они — символы бытия: «Слово — человеческая энергия, и рода человеческого, и отдельного лица, — открывающаяся чрез лицо энергия человечества. Но предметом слова или его содержанием в точном значении нельзя признавать самую эту энергию: слово, как деятельность познания, выводит ум за пределы субъективности и соприкасается с миром, что по ту сторону наших собственных психических состояний». Слово — новая реальность в мире, в которой сплетаются энергии познающего субъекта и познаваемого объекта. Слово есть мост между Я и не-Я. Так существо Божие выявляет себя в энергиях-действиях Божиих. В том числе существо Божие выявляет себя в Имени Божиим. Поэтому и можно сказать, что Имя Божие есть Бог, хотя Бог и не есть Имя Его.

Философия языка была развита Флоренским с целью защиты имяславия, которое исходило из тезиса, что «Имя Божие есть Бог». Имяславие Флоренского оказало влияние на имяславческие работы А. Ф. Лосева и С. Н. Булгакова.

Флоренский считал, что существует глубокая связь имени собственного и его носителя: «Итак, именем выражается тип личности, онтологическая форма ее, которая определяет далее ее духовное и душевное строение». Поскольку язык выражает познавательное отношение к миру, он антиномичен: язык есть и устойчивая система, и живая деятельность духа. Язык все время воздвигает устойчивые постройки из символов и все время разрушает их. Это напряженное двуединство — условие бытия языка.

Для Энциклопедического словаря Русского библиографического института Гранат Флоренский писал о себе в третьем лице: «Руководящая тема культурно-исторических воззрений Ф[лоренского] — отрицание культуры, как единого во времени и в пространстве процесса, с вытекающим отсюда отрицанием эволюции и прогресса культуры. Что же касается до жизни отдельных культур, то Ф[лоренский] развивает мысль о подчиненности их ритмически сменяющимся — типам культуры средневековой и культуры возрожденской». Признаками субъективистского типа возрожденской культуры являются: раздробленность, индивидуализм, логичность, статичность, пассивность, интеллектуализм, сенсуализм, иллюзионизм, аналитичность, отвлеченность и поверхностность. Ренессансная культура Европы, по убеждению Флоренского, закончила свое существование к началу XX в., и с первых лет нового столетия можно наблюдать первые ростки культуры нового типа. В чем-то это возврат к «новому средневековью». Флоренский дает признаки объективного типа средневековой культуры: целостность и органичность, соборность, диалектичность, динамика, активность, волевое начало, прагматизм, направленность на деяние, реализм, синтетичность, аритмология, конкретность, самособранность. Свое собственное мировоззрение Флоренский считал соответствующим по складу стилю XIV—XV веков русского средневековья.

Основным законом «падшего мира» Флоренский считал закон возрастания энтропии, понимаемый им как закон возрастания хаоса во всех областях мира, предоставленных самим себе. Хаосу противостоит Божественный Логос. Культура средневекового типа, коренящаяся в христианском культе, в религии Богочеловечества, сознательно борется с человекобожеской культурой возрожденского типа, несущего в своих глубинах богоборческое начало хаоса. Именно во времена Возрождения под именем гуманизма началось обоготворение человека, которое быстро перешло в богоборчество. Оторванность же от Бога ведет к деградации, разложению, хаотизации и человека, и мира. Способна противостоять хаосу, единить лишь Любовь Божия. Вера определяет культ, а культ — миропонимание, из которого следует культура, т. е. культ определяет культуру. Истинное предназначение культуры — борьба с хаосом и внутри и

вне человека. Флоренский был против представления о культуре как о высшей и самодовлеющей ценности. Для определения подлинной шкалы ценностей необходимо выйти за пределы культуры к ценностям высшим по отношению к ней. Такой ценностью Флоренский полагал религиозный культ как единство трансцендентного и имманентного, чувственного и рационального, духовного и телесного.

Флоренский считал, что «вопрос о пространстве есть один из первоосновных в искусстве и ... в миропонимании вообще». Это привело философа к разработке понятий прямой и обратной перспектив как конкретно-исторических типов художественного изображения, соответствующих «возрожденскому» и «средневековому» миропониманию. Он показал, что средства, какими художник символизирует пространственно-временные отношения изображаемого, связаны с основными типами мирозерцания. Евклидово пространство и линейная перспектива — лишь частный, наименее содержательный способ художественного творчества. Евклидовость характеризуется однородностью, изотропностью, непрерывностью, связностью, бесконечностью и безграничностью. Начиная с эпохи Возрождения, художники стали приспособлять пространство картины к своей точке зрения, что соответствовало индивидуалистическим установкам возрожденского мирозерцания. Прямая перспектива, систему которой они при этом разработали, непригодна для символизации глубинной, прерывной, многосвязной, неоднородной, замкнутой и иерархической реальности. Задача художника — изобразить такую организацию пространства-времени, которая объективно символизировала бы многослойную действительность, преодолевая чувственную видимость, натуралистическую кору случайного, и открывала бы устойчивое, неизменно общезначимое в действительности — духовную реальность. Для этих целей годится обратная перспектива.

Обратная перспектива превалирует в древней русской иконописи. В своей книге «Иконостас» Флоренский рассматривает икону как символ духовной реальности. Как символ икона больше самой себя, больше себя как только живописного произведения. Она не только «окно в мир иной», но и сама свидетель этого мира: «Есть Троица Рублева, следовательно, есть Бог». Заслугой Флоренского в исследовании иконы стало выявление духовного значения не только художественного образа иконы, но и символического значения ее вещественных составляющих: доски, левкаса, красок и др. Флоренский верил в возможность «райской цельности творчества» в любую эпоху и связывал ее с той духовной гармонией, что живет в глубине личности.

Глава IV

ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНО-ПЕРСОНАЛИСТИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ Н. А. БЕРДЯЕВА

В творчестве Николая Александровича Бердяева (1874—1948) нашла яркое выражение характерная для русской философской мысли религиозно-антропологическая и историософская проблематика, связанная с поисками глубинных основ человеческого существования и смысла истории. Его взгляды находятся и в русле четко обозначившейся в западноевропейской философии устремленности к постижению внутреннего духовного опыта человека, которая особенно проявилась в таких философских направлениях, как персонализм, экзистенциализм и др. Бердяеву присуща не сухая и отстраненная, а глубоко личностная, отмеченная парадоксальностью манера философствования, что придает стилю его произведений большую эмоциональность и выразительность.

1. Жизненный путь и этапы творчества

Н. А. Бердяев родился в Киеве в дворянско-аристократической семье. Учился в кадетском корпусе. В 1894 г. поступил в университет Св. Владимира на естественный факультет, через год перевелся на юридический. В нем рано пробудился интерес к философским проблемам. В четырнадцать лет он читал труды Шопенгауэра, Канта и Гегеля. Бердяев считал, что особенности его философского мирозерцания теснейшим образом связаны с характером его душевной и духовной структуры, с его «натурой». Острое переживание одиночества, тоска по трансцендентному как миру иному, неприятие несправедливости и ущемления свободы личности порождали в нем постоянные борения духа, бунтарство, конфликт с окружающей средой.

Неудивительно, что уже в ранней юности Бердяев порвал с традиционным патриархально-аристократическим миром, начал посещать марксистские студенческие кружки, а затем активно общался с революционно настроенной интеллигенцией, принимал участие в социал-демократическом движении. В 1898 г. он был арестован вместе со всем составом киевского комитета «Союза борьбы за освобождение рабочего класса» и исключен из университета. В «марксистский период» (1894—1900 гг.) он написал свою первую книгу «Субъективизм и индивидуализм в общественной философии. Критический этюд о Н. К. Михайловском» (вышла в 1901 г.), снабженную предисловием П. Б. Струве. В нем Бердяев пытался сочетать идеи марксизма, понимаемого в «критическом» плане, с

философией Канта и отчасти Фихте. Позже он отмечал, что источник его революционности всегда заключался в изначальной невозможности принять миропорядок, подчиниться чему-либо на свете. «Отсюда уже видно, — писал он, — что это революционность скорее индивидуальная, чем социальная, это есть восстание личности, а не народной массы».

Еще до встречи с марксистами у него определились симпатии к социализму, но обоснование ему он давал этическое. В марксизме его «более всего пленил историософический размах, широта мировых перспектив». Особенная чувствительность к марксизму осталась у Бердяева на всю жизнь: «Маркса я считал гениальным человеком и считаю и сейчас»¹.

В 1901 г. Бердяев был отправлен на три года в административную ссылку в Вологду. Накануне ссылки у него начался духовный кризис. Сочинения Достоевского, Толстого, Ибсена, Ницше, общение с Л. Шестовым и другими немарксистскими философами открыли для него новые миры, вызвали внутренний переворот. Уже в вышеназванной книге обозначился крен в сторону идеализма. А появление статей «Борьба за идеализм» и «Этическая проблема в свете философского идеализма» (последняя была напечатана в сборнике «Проблемы идеализма», 1902) означало решительный поворот Бердяева от «критического марксизма» к «новому русскому идеализму», и он стал одним из главных выразителей этого течения.

Переехав в 1904 г. в Петербург, Бердяев вошел в редакцию журнала «Новый путь», а в 1905 г. вместе с С. Н. Булгаковым руководил журналом «Вопросы жизни». В эти годы произошла встреча «идеалистов», пришедших из «легального марксизма», с представителями культурно-духовного движения, получившего название «новое религиозное сознание» (Д. С. Мережковский, В. В. Розанов, Вяч. Иванов, А. Белый, Л. Шестов и др.). На религиозно-философских собраниях деятелей русской культуры и представителей православной церковной иерархии напряженно обсуждались вопросы обновления христианства, культуры, внутренней жизни личности, соотношения «духа» и «плоти» и т. д.

В 1908 г. Бердяев переехал в Москву и активно включился в работу Религиозно-философского общества памяти Вл. Соловьева. Обозначившийся у него еще ранее интерес к православному учению получил развитие во время встреч с наиболее видными его представителями.

Будучи одним из активных участников и теоретиков движения «нового религиозного сознания», Бердяев по многим принципи-

¹ Бердяев Н. А. Самопознание (Опыт философской автобиографии). М., 1991. С. 111, 118.

альным мировоззренческим вопросам не был согласен с другими представителями движения, никогда целиком не сливался с ним. Он считал себя «верующим вольнодумцем».

В 1909 г. Бердяев выступил соавтором книги «Вехи. Сборник статей о русской интеллигенции», вызвавшей широкий резонанс в России (здесь была опубликована его статья «Философская истина и интеллигентская правда»). В атмосфере надвигающихся мировых социальных катаклизмов вышли в свет его работы «Философия свободы» (1911) и «Смысл творчества. Опыт оправдания человека» (1916). Последнюю он считал первым выражением самостоятельности своей философии, ее основных идей.

Октябрьскую революцию Бердяев воспринял как национальную катастрофу, считая при этом, что ответственность за нее несут не только большевики, но также и «реакционные силы старого режима». В первые послереволюционные годы он принял участие в издании «Из глубины. Сборник статей о русской революции» (1918, статья «Духи русской революции»), создал Вольную академию духовной культуры (1919—1922). В 1920 г. стал профессором Московского университета, свободно критиковал марксизм («В то время, — замечает Бердяев, — это было еще возможно»). Но вскоре эти «вольности» закончились. Он дважды арестовывался и в 1922 г. был выслан из советской России вместе с большой группой писателей и ученых.

Во время пребывания в Берлине Бердяев основал Религиозно-философскую академию. Познакомился с рядом немецких мыслителей, прежде всего с родоначальником современной философской антропологии М. Шелером. В этот период у Бердяева усилился интерес к проблемам философии истории. Книга «Новое средневековье. Размышление о судьбе России и Европы» (1924) принесла ему европейскую известность. В 1924 г. Бердяев переехал в Кламар (пригород Парижа), где прожил до конца своих дней. Здесь он основал и редактировал религиозно-философский журнал «Путь» (1925—1940), участвовал в работе издательства «ИМКА-Пресс». Активно общался и дискутировал с известными французскими философами Ж. Маритеном, Г. Марселем и др.

В эмиграции были написаны наиболее важные для понимания его собственно философских взглядов труды: «Философия свободного духа. Проблематика и апология христианства» (1927—1928), «О назначении человека. Опыт парадоксальной этики» (1931), «О рабстве и свободе человека. Опыт персоналистической философии» (1939), «Опыт эсхатологической метафизики. Творчество и объективация» (1947), «Царство Духа и царство Кесаря» (1949) и др.

В зарубежный период Бердяев оставался одним из видных теоретиков русской идеи. Подвергая резкой критике «большевизацию» России, подавление в ней свободы и т. д., он в то же время стоял на

патриотических позициях, верил в лучшее будущее своей родины. Особенно это проявилось в годы второй мировой войны и после победы над гитлеровской Германией. Уже на склоне лет Бердяев отмечал, что он, с одной стороны, критически относился ко многому, происходившему в советской России, а с другой — всегда считал, что «нужно пережить судьбу русского народа как свою собственную судьбу», чувствовал потребность «защищать... родину перед миром, враждебным ей». Это не нравилось многим из «непримиримых» эмигрантов. Отношения Бердяева с русской эмиграцией складывались трудно и противоречиво. Осознавая себя представителем «левого» крыла эмиграции, он конфликтовал с деятелями «правого» крыла, отвергал их призывы «вернуться к старому». В какой-то мере он сочувствовал евразийцам, которые примирились с тем, что в России произошел социальный переворот, и хотели строить новую Россию на новой социальной почве. Но многое в евразийстве, особенно его «эстатический утопизм», было для Бердяева неприемлемо. Поэтому, хотя евразийцы и видели в нем своего идеолога, он себя таковым не считал.

Несмотря на активную общественно-культурную деятельность и обширные связи, он чувствовал себя одиноким, как и всегда. И все же всем своим творчеством и общественной деятельностью в период эмиграции Бердяев внес важный вклад в распространение русской культуры на Западе, в расширение связей между русской и западноевропейской философской мыслью.

2. Идеи «неохристианства»

К религиозной вере Бердяев пришел не в результате соответствующего воспитания, которого в детстве был лишен, а путем внутреннего опыта, переживания кризиса европейского гуманизма и культуры, напряженного искания смысла жизни. Этот переворот в мировоззрении нашел выражение уже в работе «Новое религиозное сознание и общественность» (1907). В дальнейшем религиозно-философские идеи Бердяева получили развитие во многих других его произведениях, особенно в работе «Смысл творчества» (1916). Наряду с деятелями «русского религиозно-философского ренессанса» начала XX в. он активно включился в поиск «нового религиозного сознания». Наиболее близка ему была идея Богочеловечества, которую он считал основной идеей русской религиозной мысли (В. С. Соловьев, Е. Н. Трубецкой, С. Н. Булгаков и др.). В то же время взгляды Бердяева отличались от преобладающего течения. По его словам, он был не столько теологом, сколько (подобно Достоевскому) антропологом, ибо исходной для него была идея личности как «воплощенного божественного духа», а не проблема соотношения

«духа» и «плоти», религиозного освящения плоти мира (культуры, общественности, половой любви и всякой чувственности), как это было у других «неохристиан».

Коренную причину современной потери смысла жизни, считал Бердяев, следует искать в дуализме традиционного религиозного сознания, в разрыве между религией и земными проблемами человечества. Отношение христианства к человеку, отмечает Бердяев, всегда было двойственным. С одной стороны, оно как бы унижает человека, считая его существом греховным и падшим, призванным к смирению и послушанию. С другой же стороны, оно необычайно возвышает человека, представляя его как образ и подобие Божье, признавая в нем духовную свободу, независимую от царства Кесаря. Бердяев был убежден, что только эта вторая сторона христианства может служить основой для переоценки ценностей и построения «неохристианского» учения о личности и Боге. Он считал, что Бог никогда не создавал так называемого «мирового порядка», «гармонии» мирового целого, превращающего личность в средство. Бог творит лишь конкретные существа людей в качестве духовно-творческих личностей. Он существует не как некая особая, находящаяся над человеком реальность, а как экзистенциально-духовная встреча с ним. Бог хочет не такого человека, который должен его прославлять, а человека как личность, которая откликается на его призыв к свободе и творчеству и с которой возможно общение в любви.

Божественное обнаруживается не в универсально-общем «миропорядке», а в индивидуальном, в восстании страдающей личности против этого порядка. Бердяев возражал тем теологам, которые утверждали, что только Иисус Христос был Богочеловеком, а не человек как тварное существо. Между тем свойственные человеческой личности свобода и способность к творчеству свидетельствуют именно о проявлении богочеловечности. Конечно, не в том же самом смысле, что и Христос, единственный в своем роде. Но в человеке, являющемся как бы пересечением двух миров, есть божественный элемент. Божественное трансцендентно (потусторонне) человеку и в то же время оно таинственно соединено с человеческим, выступая в богочеловеческом образе.

Бердяев исходил из того, что «историческое христианство» находится в кризисе. Надежды на религиозное возрождение он связывал с «новым откровением», с созданием откровения человека о человеке, что будет означать как бы завершение замысла Бога и наступление новой эпохи в мировой истории богочеловечества, т. е. сверхприродного человечества. «Новая культура» и «новая общественность» будут утверждены не на старых антиличностных принципах государственности, самодовлеющей организации общественного порядка и системы управления, а на новых мистически-

свободных основах — соединения личностей в соборности. По мнению Бердяева, эта задача вполне реальна, так как мистическое начало, присущее каждому человеку, становясь «прозревающим», приводит к подчинению природного божественному, соединению личного разума с мировым, в результате чего управление миром становится богочеловеческим.

Попытки Бердяева придать христианству персоналистический (духовно-личностный) характер не встретили понимания со стороны официальной церковности и русских ортодоксально-религиозных мыслителей. В. В. Зеньковский (вслед за Л. Шестовым и др.) отмечал, что Бердяев в своих построениях возвышал человека, но не считал нужным принять во внимание традиции церкви и двигался к ослаблению реальности Бога. Иными словами, эти попытки расценивались как бунт против традиционного богословия. Сам Бердяев неоднократно заявлял, что он принадлежит к верующим философам, но вера его «особенная» — не догматическая, а пророческая, т. е. пророческая, обращенная к будущему.

3. Экзистенциальный метод познания и философствования

Философские воззрения Бердяева теснейшим образом связаны с особенностями того направления в европейской философской мысли, которое получило широкое развитие во второй половине XIX в. Представители этого направления, отвергая господствовавшие в истории «классической» философии принципы рационализма (характерные прежде всего для философии Гегеля), обратились в своем творчестве к интуитивным, эмоционально-волевым и т. п. способам освоения духовного опыта человека, его конкретного существования. Особая роль среди них принадлежит С. Кьеркегору, оказавшему сильное влияние на всех видных провозвестников нового, неклассического типа философствования. Эту линию развития философской мысли называют экзистенциальной. К ней относят такие течения, как философия жизни (А. Шопенгауэр, Э. Гартман, Ф. Ницше, В. Дильтей, А. Бергсон), экзистенциализм (К. Ясперс, М. Хайдеггер, Ж. П. Сартр, А. Камю, Г. Марсель), философская антропология (М. Шелер) и др. Именно в этом ряду формировались философские взгляды Бердяева, опиравшегося также на достижения русских писателей и философов XIX — начала XX в. Из писателей большое влияние на него оказали М. Ф. Достоевский и Л. Н. Толстой, из философов — А. С. Хомяков, К. Н. Леонтьев, В. С. Соловьев, В. В. Розанов и др. Что касается его социальных взглядов, то важную роль в их формировании сыграли К. Маркс, Т. Карлейль, Г. Ибсен и Л. Блуа.

Философские взгляды Бердяева не образуют собой какой-либо законченной системы с разработанным понятийным аппаратом. К этому он и не стремился, так как никогда не был философом академического типа и не ставил перед собой задачу создать некую систему строго логических обоснований и доказательств. Особенность его способа философствования в том, что оно сопряжено с внутренним опытом, пропущено через личные чувства и переживания, нередко выражено в афористичной форме.

Предмет и задачи философии Бердяев однозначно определяет с экзистенциально-антропологических позиций: философия призвана познавать бытие из человека и через человека, черпая содержание свое в духовном опыте и духовной жизни. Поэтому основной философской дисциплиной должна быть философская антропология (а не, скажем, онтология).

Большое влияние на формирование философских взглядов Бердяева оказала теория познания Канта. Он был «потрясен» кантовским различием мира явлений и мира вещей в себе, порядка природы и порядка свободы. Показав, что объект порождается субъектом, Кант раскрыл возможность построения метафизики, исходя из субъекта, обоснования философии свободы, т. е. экзистенциальной метафизики. Однако Бердяев считает, что, хотя он многим обязан немецкой идеалистической философии, все же никогда не был ей школьно привержен и стремился ее преодолеть, учитывая, что развитие немецкого идеализма после Канта и Фихте, Шеллинга и Гегеля шло в направлении устранения «вещи в себе», утери свободы в необходимости торжествующего мирового разума (Логоса). При таком подходе бытие разлагается, заменяется противостоящими друг другу субъектом и объектом; познает не живой человек, а некий абстрактный гносеологический субъект, находящийся вне бытия и познающий не бытие, как таковое, а мысленно создаваемый («полагаемый») специально для познания объект. В результате подлинное бытие исчезает и из субъекта и из объекта, а человек превращается в функцию, орудие «мирового духа» (как, например, у Гегеля).

Из этого вытекает, что экзистенциальная философия призвана быть познанием смысла бытия через субъект, а не через объект. Смысл вещей раскрывается не в объекте, входящем в мысль, и не в субъекте, конструирующем свой мир, а в третьей, не объективной и не субъективной сфере — в духовном мире. Дух — это свобода и свободная энергия, прорывающаяся в природный и исторический мир. Духовная сила в человеке, по Бердяеву, изначально носит не только собственно человеческий, но и богочеловеческий характер, поскольку ее корни заключены в высшем духовном существе — Боге.

Хотя понимание Бердяевым задач философии во многом идет в русле идей основоположников философии экзистенциализма, но имеются и существенные отличия. Так, признавая М. Хайдеггера самым сильным из современных экзистенциальных философов, Бердяев вместе с тем подвергает критике его попытку построить еще одну онтологию, по сути дела таким же путем, каким строит ее рациональная академическая философия. Хайдеггер, по существу, развивает не философию «экзистенции» (подлинного, глубинного бытия человека), а лишь философию наличного человеческого существования, заброшенного в мир обыденности, заботы, страха, покинутости и неизбежной смерти. Бердяев упрекает Хайдеггера в том, что он не оставляет человеку возможности прорыва в бесконечность, в сферу божественного, в результате чего человек оказывается в положении «богооставленности». В противовес этому пессимизму он видит свою задачу в том, чтобы развивать экзистенциальную диалектику божественного и человеческого, совершающуюся в самой глубине бытия человека. При этом используется метод творческой интуиции, интуитивного раскрытия универсального в индивидуальном, личностного характера духовно-религиозного опыта.

Другое отличие философии Бердяева от традиционного («классического») экзистенциализма заключается в том, что в ней не употребляются свойственные экзистенциализму понятия «экзистенция», «бытие-в-мире» и другие «экзистенциалы». Важнейшей категорией его философствования является личность. Теоретики же экзистенциализма, напротив, употребляют это понятие крайне редко, поскольку считают, что оно традиционно обременено социальными, предметно-заземленными характеристиками, «заслоняющими» подлинную, непредметную экзистенцию человека и вследствие этого мешающими познанию его собственного достоинства, его сокровенной сути.

Из вышесказанного следует, что Бердяева скорее стоило бы называть экзистенциально мыслящим философом, а не просто последователем философии экзистенциализма как сложившегося течения со свойственной ему терминологией. «Моя окончательная философия, — писал он, — есть философия личная, связанная с моим личным опытом. Тут субъект философского познания экзистенциален». Понятия «экзистенциальный тип мышления» и «экзистенциализм» — не одно и то же. Первое носит более широкий характер и обозначает метод философствования, свойственный не только теоретикам экзистенциализма, но и философии жизни, творчеству Достоевского и других «экзистенциальных» писателей. И не случайно сам Бердяев в разных местах определяет свои взгляды не только как философию «экзистенциального типа», но и как персонализм, философию духа и эсхатологическую метафизику.

Окружающий человека объективный мир представляется Бердяеву не настоящим. За конечным скрыто бесконечное, дающее знаки о себе, о целых мирах, о нашей судьбе. Поэтому целью экзистенциального познания, считает он, должно быть не отражение объективированной действительности, а нахождение ее смысла. Разум имеет тенденцию все превращать в объект, из которого исчезает экзистенциальность. Вследствие изначальной пораженности человека первородным грехом («падшестью») происходит его подчинение условиям пространства, времени, причинности, выбрасывание человека вовне, иными словами, — *объективация*. Это понятие — одно из важнейших в философии Бердяева. Оно образует как бы антипод другим основополагающим понятиям — свободному духу и творчеству. Объективация есть результат не только мысли, но и известного состояния субъекта, при котором происходит его отчуждение. Объективация умственных образований начинает жить самостоятельной жизнью и порождает псевдореальности. Бердяев устанавливает следующие основные признаки объективации: 1) отчуждение объекта (мира явлений) от субъекта бытия (личности), 2) поглощение неповторимо-индивидуального безличным, всеобщим, 3) господство необходимости и подавление свободы, 4) приспособление к миру явлений, среднему человеку, социализация человека и др.

Понимание Бердяевым объективации в какой-то мере родственно понятию опредмечивания в немецкой философии XIX в. и теории отчуждения в экзистенциализме. Однако он считает, что критика Хайдеггером тенденции к усреднению и нивелированию индивида в условиях господства обыденности и массовизации культуры («Масс») все еще остается во власти объективации, так как не указывает возможности ее преодоления путем мистического прорыва духа к тайнам космической жизни.

В качестве форм объективированного мира Бердяев подвергает анализу дегуманизирующее воздействие на духовность человека различных экономических систем, техники, государства, церковных организаций и т. д. Процессу объективации, приводящей к отчуждению и разобщению, он противопоставляет возможность духовного восстания, общения в любви, творчества, преодоления эгоцентризма, признания каждой личности высшей ценностью. Понятие духа он не отождествлял ни с душой, ни с психическим. Что касается сознания, то оно не есть лишь психологическое понятие, так как в нем содержится конструирующий его духовный элемент. Сознание связано с духом. Только поэтому возможен переход от сознания к сверхсознанию. Дух есть действие сверхсознания в сознании.

4. Философская антропология и «парадоксальная этика»

В центре мировоззрения Бердяева стоит проблема человека. Он определяет человека как существо противоречивое и парадоксальное, совмещающее в себе противоположности, ибо оно принадлежит к двум мирам — природному и сверхприродному. Духовная основа человека не зависит от природы и общества и не определяется ими. Человек, по Бердяеву, есть загадка не в качестве организма или социального существа, а именно как личность. Понятие личности он отличает от понятия индивида. Индивид — категория натуралистическая, это — часть рода, общества, космоса, то есть в этой ипостаси он связан с материальным миром. Личность же означает независимость от природы и общества, которые предоставляют лишь материю для образования активной формы личности. Личность нельзя отождествлять с душой, это не биологическая или психологическая категория, а этическая и духовная. Личность не есть часть общества или универсума. Напротив, общество есть часть личности, ее социальная сторона (качество), равно как и космос есть часть личности, ее космическая сторона. Этим объясняется, что в каждой личности есть и нечто общее, принадлежащее всему человеческому роду, тому или иному профессиональному типу людей и т. д., но не в этом ее суть. Иными словами, личность — это микрокосм, универсум в индивидуально неповторимой форме, соединение универсального и индивидуального. Тайна существования личности — в ее абсолютной незаменимости, в ее однократности и несравнимости. Личность призвана совершать самобытные, оригинальные творческие акты.

Согласно Бердяеву, есть два противоположных пути преодоления человеком своей замкнутой на себе субъективности. Первый — раствориться в мире социальной обыденности, приспособиться к нему. Это приводит к конформизму, отчуждению и эгоцентризму. Другой путь — выход из субъективности через трансцендирование, которое означает духовное озарение, переход к жизни в свободе, освобождение человека от плена у самого себя, экзистенциальную встречу с Богом. Нередко личность человека раздваивается. Бердяев приводит примеры из сочинений Толстого, Достоевского и других писателей, обращавших внимание на двойную жизнь человека: внешнюю, условную, исполненную лжи, неподлинную жизнь, приспособленную к обществу, государству, цивилизации, и внутреннюю, подлинную жизнь, в которой человек предстает перед глубинными первореальностями. «Когда князь Андрей смотрит на звездное небо, это более подлинная жизнь, чем когда он разговаривает в петербургском салоне». В духе известного высказывания Достоевского

о нравственной цене слезинки ребенка Бердяев восклицает: весь мир ничто по сравнению с человеческой личностью, с единственным лицом человека, с единственной его судьбой.

Центральное место в познании духа Бердяев отводит этике. Он считает, что в истории человечества сложились два основных типа этики: этика закона (в дохристианской и социально-обыденной формах) и этика искупления (христианская мораль). Этика закона организует жизнь человеческих масс, демонстрирует господство общества над конкретной личностью, над внутренней индивидуальной жизнью человека. Парадокс в том, что закон имеет и положительное значение, так как он не только калечит личную жизнь, но и охраняет ее. Этика Канта, по Бердяеву, есть законническая этика, потому что она интересуется общеобязательным нравственным законом, одинаковой у всех «природой» человека и оставляет в тени живую конкретную личность с ее нравственным опытом и духовной борьбой. Нравственная максима Канта, что каждого человека нужно рассматривать не как средство, а как самоцель, подрывается тем, что человек все же оказывается средством осуществления безличного, общеобязательного закона. Нормативная этика, считает Бердяев, «всегда тиранична».

Этике закона Бердяев противопоставляет этику творчества, которую называет теоандрической (богочеловеческой). Новое в этике творчества заключается в том, что она утверждает приоритетную ценность индивидуального и единичного. По пути этого утверждения шли Кьеркегор, Ницше, Ибсен, Достоевский, Шелер и другие экзистенциальные мыслители. Этика творчества есть этика энергетическая, ибо в основе жизни лежит энергия, а не закон. Борьба со злом должна происходить не столько пресечением его, сколько творческим осуществлением добра и преображением злого в доброе.

Человек, будучи свободным, постоянно вынужден делать тот или иной выбор, лично решая при этом вопрос, что лучше и что хуже. Выбор же зачастую связан с проявлением жестокости, необходимостью преодолевать в себе сострадание, причинять страдание, чтобы избежать большего страдания. Разрешение нравственных конфликтов порождает трагизм жизни, который ставит нас перед проблематичностью добра. Парадокс: борьба со злом нередко порождает новое зло — нетерпимость, фанатизм, жадность, зависть, жестокость, злобные чувства, которые обладают способностью возрождаться под видом добра. Зло также может оказываться новой, еще не осознанной формой добра. И добро, и зло могут принимать противоположные формы.

Но, с другой стороны, когда люди «к добру и злу постыдно равнодушны» и отказываются от нравственной борьбы, наступает деморализация и разложение. Лишь евангельская мораль прорывает

порочный круг в борьбе добра и зла, провозглашая любовь к врагам, неосуждение ближних и грешников. «С точки зрения христианской веры существуют лишь два начала, которые могут победить зло в его корне, это — начало свободы и начало благодати... Принуждение же и насилие может ограничивать проявление зла, но не может бороться с ним», — писал Бердяев в своей полемической статье по поводу известной книги И. А. Ильина «О сопротивлении злу силою». Вместе с тем он считал, что христианская этика нуждается в восполнении. Любовь в ней становится риторической, условной («стеклянной», по терминологии В. В. Розанова), а не сердечной и душевной. В христианской этике нет проблем космической этики, любви к животным, растениям, земле, звездам. Даже любовь к ближнему понимается в ней лишь как путь самосохранения, как аскетическое упражнение в добродетели. Между тем нравственной целью должны быть, по мнению Бердяева, не самосохранение, не искупление вины, а творческое осуществление правды, бескорыстная любовь к божественному в жизни. Тайна жизни скрыта в любви — жертвующей, дающей, творческой. Последняя есть творчество «новой жизни», понимание которой связано с эсхатологическими проблемами смерти и бессмертия.

Бердяев считал, что дерзновенную идею Н. Ф. Федорова о воскрешении всех умерших надо продолжить и углубить: не только все умершие должны быть спасены от смерти и воскрешены, но все должны быть спасены и освобождены от ада, выведены из ада. Не создавай ада, вталкивая в него «злых», — ни на этом, ни на том свете, освободись от инстинкта мести. Царство Божье все равно лежит по ту сторону нашего понимания «добра» и «зла». Зло и злые появились потому, что добро и добрые были плохи, что в них было мало добра. По мнению Бердяева, в словах Гоголя «Грустно от того, что не видишь добра в добре» поставлена самая глубокая проблема этики. Религиозная этика, основанная на идее личного спасения души, есть минималистская этика. Она призывает человека благополучно устроиться при неблагоприятии других людей и мира. Однако райское блаженство невозможно для одних добрых, потребовавших для себя привилегированного положения.

Бердяев призывал создавать новую, эсхатологическую этику: учение о добре превратить в профетическое учение о сверхдobre. Ницше, перенесший наше посястороннее понимание зла по ту сторону добра и зла, не смог прорваться туда. Бердяев считал важным преодолеть исторически сложившееся понимание Апокалипсиса как ожидание конца света и Страшного суда. Ибо возможно понимание Апокалипсиса как призыв к творческой активности человека, к героическому усилию и подвигу. Конец будет тем или иным в зависимости от действий человека.

5. Философия свободы и творчества

Стержневая тема всего творчества Бердяева — тема свободы. Он исходит из того, что свобода не обусловлена ни природной, ни социальной необходимостью. Более того, она противостоит им, поскольку является первичной по отношению ко всякому бытию. Источник свободы находится не в душе и тем более не в теле человека, подчиненном природным закономерностям, а в духе. Человек самоопределяется изнутри — в меру победы в нем духа над душевно-природными стихиями.

Таким образом, свобода, по Бердяеву, — это внутренняя, творческая, сокровенно-таинственная энергия духа. Возникает вопрос: откуда же она берется, чем порождается? Бердяев отвечает: свобода — бесосновна, коренится в «ничто». Она напоминает бездонный глубокий колодезь. Эта иррациональная бездна лежит глубже самого бытия. Понятие «бесосновной бездны» (Ungrund), существующей до времени и бытия, Бердяев воспринял у немецкого философа-мистика XVII в. Я. Бёме, которого считал гениальным провидцем. Он неоднократно ссылаясь на него в своих работах. Добытийная «бездна» истолковывается им как потенция — она не есть ни свет, ни тьма, ни добро, ни зло. Она возгорается, как огонь во тьме, и жаждет света. В отличие от Бёме, исходившего из того, что свобода в Боге, Бердяев считает, что она вне Бога.

В противовес традиционной теологии Бердяев утверждает, что Бог не является творцом свободы. Учение о миротворении и грехопадении исходит из того, что человек, получив свободу от Бога, злоупотребил ею. Этим объясняется происхождение зла в мире. Однако это утверждение, полагал Бердяев, остается на поверхности и не может претендовать на объяснение. Ведь, согласно ему, свободу человек имеет не от себя, а от Бога, она в конечном итоге обусловлена им. Следовательно, с Творца не снимается ответственность за зло и страдания в мире. Он, как всеведущий, предвидел роковые последствия свободы, которую он сам же и вдохнул в человека. Признать миф о грехопадении — значит признать бессилие Творца предотвратить зло. В этом, по словам Бердяева, кроется один из источников атеизма.

В действительности свобода — первичнее Бога, свобода не создана им, она коренится в том ничто, из которого Бог сотворил мир и человека. Именно в глубине этой свободы кроется возможность как зла, так и добра. Бог всемогущ над сотворенным миром, но он не всемогущ над несотворенной свободой. При таком подходе, по мысли Бердяева, снимается ответственность с Бога за свободу, порождающую возможность зла. Человек не имеет права перекладывать на Бога свою ответственность за творимое на земле зло.

Свобода, подчеркивает Бердяев, величайшая ценность, но вместе с тем — нелегкое бремя, своего рода крест, так как принятие решений неизбежно связано с постоянным риском и личной ответственностью. Быть свободным значительно труднее, чем быть рабом, конформистом, равнодушным приспособленцем. Поэтому далеко не все хотят быть подлинно свободными, но все хотят слыть, казаться свободными, предпочитая имитацию свободы, растворяясь в массе, толпе, с тем чтобы бремя личной ответственности переложить на других. «Человек, — писал Бердяев, — легко отказывается от свободы во имя спокойствия и благополучия, он с трудом выносит непомерное бремя свободы и готов скинуть его и переложить на более сильные плечи»¹. Самым ценным во всей своей жизни он считал борьбу за свободу.

С проблемой свободы Бердяев связывал решение проблемы возникновения нового в процессе творчества. Всякое действительно новое в мире возникает лишь через творчество, т. е. посредством проявления свободы духа. Творчество есть переход небытия в бытие через акт свободы. Иными словами, оно означает прирост, прибавление, создание того, чего еще не было в мире. Творчество предполагает небытие, подобно тому как у Гегеля становление предполагает небытие. Из бытия же (которое вторично по отношению к свободе и подвержено объективации) возможно только истечение и перераспределение элементов данного мира.

В творческом акте человек выходит из замкнутой субъективности двумя путями: объективации и трансцендирования. На путях объективации творчество приспособляется к условиям этого мира. На путях же экзистенциального трансцендирования оно прорывается к концу этого мира, к его преображению, т. е. в действительность потенциальную, более глубокую.

Оценивая взгляды Бердяева на проблему творчества, В. В. Зеньковский и некоторые другие историки русской философии отмечали их противоречивость. Ибо творчество, с одной стороны, неизбежно ведет к объективации, а с другой — оно же призвано ее разрушить. Тем самым творчество как бы лишается всякого смысла и сводится лишь к «мессианской страсти». Однако Бердяев, видимо, и сам осознавал эту «нестыковку», поэтому оговаривается, что было бы ошибкой делать вывод, что творчество объективированное, продукты творчества в этом мире лишены значения и смысла. Без них человек не смог бы поддерживать и улучшать условия своего существования в этом мире. Он призван производить работу над материей, подчинять ее духу. Но, подчеркивает Бердяев, нужно понимать границы этого пути и не абсолютизировать его. Следует

¹ Бердяев Н. А. Философия свободного духа. М., 1994. С. 93.

иметь в виду, что наступит эпоха, новый исторический эон, когда эсхатологический (конечный) смысл творчества будет полностью выявлен. Проблема творчества, таким образом, упирается в проблему смысла истории.

6. Историософия и русская идея

В анализе исторических и социокультурных процессов Бердяев отрицает все формы их линейной интерпретации, линейные теории прогресса. История — не прогресс по восходящей линии и не регресс, а трагическая борьба противоположностей, добра и зла.

Каждая культура, по Бердяеву, переживает периоды рождения, расцвета и исчезновения. Но исчезают лишь временные, преходящие ценности, а непреходящие продолжают жить до тех пор, пока существует человеческая история. Римское законодательство, греческие искусство и философия и т. п. живут по сей день.

Анализируя исторические судьбы «западной культуры» как целостного феномена, Бердяев (независимо от О. Шпенглера) пришел к выводу, что она прошла две стадии: варварскую средневеково-христианскую (завершившуюся в XIII в. Ренессансом) и гуманистически-секуляристскую стадию (завершившуюся в XIX в.). XX век — переходный период от гуманистической фазы к «новому средневековью».

Период секулярного гуманизма — это нехристианская, а подчас и антихристианская фаза западной культуры. Гуманистическая культура хотя и возвысилась до идеи человека как творца, преисполненного радости и уверенности в своих силах, вместе с тем в конце концов привела его к деморализации, так как человек все более полагался на самого себя и все дальше уходил от христианского, божественного понимания природы личности, свойственного периоду средневековья. Вторжение машин и технологии в жизнь человека нанесло гуманизму смертельный удар. Гуманистически ориентированная культура исчерпала свою творческую энергию. Теперь она превращается в простое средство «практической организации жизни», «наслаждения жизнью» и т. п. Творческий дух культуры исчезает, на смену ей приходит утилитарная цивилизация, лишенная высших взлетов художественного творчества. Духовный гений оскудевает. Такова «диалектика истории». Буржуазная цивилизация представляет собой затянувшийся переход от старого средневековья к «новому средневековью», новому варварству, усилению напряженности, драматизма и трагизма истории, когда, несмотря на все достижения, лучи христианского света зачастую не могут пробиться к людям. Безрелигиозный гуманизм приводит к дегуманизации и бестиализации (озверению) человека. Но Бердяев не исключал того, что переходная культура За-

пада изберет другой путь — религиозно-христианского преобразования жизни, утверждения непреходящих ценностей и реализации подлинного существования в творческой жизни.

В качестве философского обоснования такого «преобразования» Бердяев разработал эсхатологическую метафизику — своеобразное учение о конце мира и истории. Он убежден в том, что историю следует видеть в эсхатологической перспективе. Но, в противоположность пассивной и «мстительно-садистской» эсхатологии христианского Апокалипсиса, предрекающего «жестокую расправу над злыми и неверными», Бердяев исповедует активно-творческий эсхатологизм.

Решение этой задачи связано с анализом проблемы времени. Бердяев различает время космическое, историческое и экзистенциальное. Последнее не исчисляется математически, его течение зависит от напряженности переживаний, от страдания и радости, от творческих подъемов. История совершается в своем историческом времени, но она не может в нем остаться. Она выходит или во время космическое (и тогда человек оказывается лишь подчиненной частью мирового природного целого), или во время экзистенциальное, означающее выход из мира объективации в духовный план. Экзистенциальное время свидетельствует о том, что время — в человеке, а не человек во времени, в нем нет различия между будущим и прошлым, концом и началом. (Экзистенциальное восприятие времени нашло отражение и в опыте человека, когда говорят, что «счастливые часов не наблюдают».) История должна кончиться, потому что в ее пределах проблема личности неразрешима. История имеет смысл только потому, что она кончится. Ее смысл не может быть заключен внутри нее, он лежит за пределами истории. Бесконечная история была бы бессмысленна, и если бы в ней обнаруживался непрерывный прогресс, то он был бы неприемлем, ибо означал бы превращение каждого живущего поколения в средство для будущих поколений. Смысл конца мира и истории означает конец объективного бытия, преодоление объективации. Нельзя мыслить конец мира в историческом времени по сю сторону истории. И вместе с тем нельзя его мыслить совершенно вне истории, как исключительно потустороннее событие. Конец мира — не опыт плавного развития, а опыт потрясения, катастрофы в личном и историческом существовании. «Иной» мир есть наше вхождение в иной модус существования. Конец мира — не фатум, тяготеющий над грешным миром и человеком, а свобода, преображение, в котором человек призван активно участвовать. Противоречия человека в мире окончательно преодолимы лишь в этом процессе. Бог нуждается в ответном действии человека, который не только грешник, но и творец. Эсхатологическая перспектива не есть только перспектива неопределимого конца мира, но и

перспектива каждого мгновения жизни. На протяжении всей жизни нужно кончать старый мир, начинать новый мир как царство духа. Поэтому конец, по Бердяеву, следует понимать как преобразование, переход человечества к новому измерению своего существования, к новому эону — эпохе духа, где центральное значение получит любовь — творческая и преображающая. Мучительные противоречия жизни и страдания, которые под конец усилятся, перейдут в радость и любовь в результате развития активности и творчества человека.

По признанию Бердяева, в основе его размышлений лежит острое чувство царящего в мире зла и горькой участи человека в мире. Они отражают восстание личности против давящей объективной «мировой гармонии» и объективного социального порядка. Поэтому он выступал не только против коммунизма и фашизма, но и против либерализма, связанного с капиталистическим строем. Бердяев осуждал любые формы социальной лжи, тоталитаризма, насилия как «справа», так и «слева». Человеческой массой, говорил он, управляли и продолжают управлять посредством мифов, пышных религиозных обрядов и праздников, через гипноз и пропаганду, через кровавое насилие. В политике огромную роль играет ложь и мало места занимает правда.

Однако, в отличие от западных теоретиков экзистенциализма, Бердяев подчеркивал, что не стоит на позициях асоциальности. Наоборот, считал он, нужно признать, что человек есть социальное, коммуникативное существо и что реализовать себя вполне он может лишь в обществе. Прорыв духовности в обыденную социальную жизнь возможен. Но лучшее, более справедливое и человеческое общество может быть создано лишь из духовного в человеке, а не из объективации. Наиболее духовно значительное в человеке вырастет не из социальной среды, ввергающей его в атмосферу «полезной лжи» и конформизма, а изнутри человека, призванного постоянно совершать творческие акты в отношении самого себя, т. е. формировать себя как личность. Подвергая резкой критике традиционное учение о социализме и его реальное воплощение в жизни, Бердяев все же объявлял себя сторонником «социализма персоналистического», который основывается на примате личности над обществом и тем самым радикально отличается от социализма, основанного на примате общества над личностью.

В историософских построениях Бердяева особое место занимают мысли о роли и месте России в истории, ее судьбах и предназначении в мировом историческом процессе, т. е. весь тот круг вопросов, который связывается с понятием русской идеи. В истолковании названной тематики он наряду с другими деятелями русского культурного ренессанса начала XX в. выступил продолжателем религиозно-философского анализа русской идеи В. С. Соловьевым. Он начал

заниматься этой темой еще в годы первой мировой войны, которая остро поставила вопрос о русском национальном самосознании (очерк «Душа России», 1915). Затем суждения Бердяева нашли отражение в трудах «Судьба России» (1918), «Русская идея» (1946) и др. Истоки, смысл, коллизии и перспективы русской идеи прослеживаются им на богатом историко-литературном и историко-философском материале, начиная со времен средневековья (религиозное учение «Москва — Третий Рим»), через славянофилов, Достоевского, Толстого, Соловьева до религиозно-философских и нерелигиозных (в том числе марксистских) течений XX в.

Уникальность и самобытность русской идеи заключается, по Бердяеву, прежде всего в религиозном мессианизме как стержневой идее социокультурной жизни общества. Но мессианское сознание не должно быть истолковано как националистическое сознание. Подойти к разгадке тайны «души России» можно, если признать антиномичность (противоречивость) русского национального самосознания. Русская душа представляет собой сочетание тезисов и антитезисов: «С одной стороны — смирение, отречение; с другой стороны — бунт, вызванный жалостью и требующий справедливости. С одной стороны — сострадательность, жалостливость; с другой стороны — возможность жестокости; с одной стороны — любовь к свободе, с другой — склонность к рабству». Бердяев анализирует многочисленные факторы, повлиявшие на формирование особенностей национального характера русского народа. Здесь и влияние географического фактора (огромные пространства степей и лесов), преобладание в русской душе женственного начала (пассивности) над мужественным, преклонение перед святостью как высшим состоянием жизни и др. Противоречивость русской души, возможно, связана с тем, что в России сталкиваются и приходят во взаимодействие два потока мировой истории — Восток и Запад. Русский народ есть не чисто европейский и не чисто азиатский народ. Россия — огромный Востоко-Запад, призванный соединять два мира. Свойственная русскому религиозному сознанию эсхатологическая идея принимает форму стремления ко всеобщему спасению — в отличие от западного христианства, где она по преимуществу обретает форму индивидуального спасения. Поэтому существо русской самобытности заключается в «коммуотарности» (общинности), представляющей собой некую метафизическую разновидность коллективизма. Русские люди более коммуотарны, чем западные. Они ищут не столько организованного общества, сколько общности, общения. Русская идея, делает вывод Бердяев, есть идея коммуотарности и братства людей и народов. Он подвергал принципиальной критике различные формы русофобии, равно как и другие проявления национализма. Трактовка Бердяевым русской идеи полна живейшего ин-

тереса, содержит богатство идей, не потерявших своего культурно-воспитательного значения и в наши дни.

Творчество Бердяева и сегодня вызывает большой интерес своими поисками смысла жизни и назначения человека, неустанным обоснованием ценностей свободного духа. Несмотря на некоторый налет утопизма, романтизма, не всегда оправданный радикализм, оно подкупает своей искренностью и внутренней взволнованностью. Бердяев глубже многих других заглянул в русскую душу. Он всегда оставался патриотом России и верил в ее национальное возрождение.

Глава V

ИНТУИТИВИЗМ И ИЕРАРХИЧЕСКИЙ ПЕРСОНАЛИЗМ Н. О. ЛОССКОГО

Характерной особенностью русской религиозной философии конца XIX—XX в. является поворот к метафизике. В этом отношении она в известном смысле опередила аналогичный поворот к онтологии, осуществленный в европейской философии нашего века такими мыслителями, как А. Бергсон, М. Шелер, Н. Гартман, М. Хайдеггер, А. Н. Уайтхед и др., которые тоже выступили против достаточно долго господствовавшего на европейской почве гносеологизма неокантианских и позитивистских школ. Николай Онуфриевич Лосский (1870—1965) был, пожалуй, самым выдающимся среди русских мыслителей XX в., стремившихся создать новую форму метафизики. Разносторонне образованный, энциклопедически начитанный, наделенный ясным умом и вкусом к последовательно-логическому развитию мысли и четкому ее изложению, Лосский обладал редким даром синтезирования, необходимым для создания философской системы. По словам В. В. Зеньковского, Лосский «едва ли не единственный русский философ, построивший систему философии в самом точном смысле слова». Ему удалось детально разработать и связать воедино три ветви философского знания — теорию бытия (онтологию), теорию знания (гносеологию) и теорию нравственного действия (этику). А именно эти ветви знания традиционно составляют основное содержание метафизических систем.

1. Формирование философских взглядов

В юношеские годы Лосский, как и большинство его сверстников, прошел период увлечения материализмом, что, кстати, при поступлении в университет в 1891 г. определило его выбор: он поступил на естественно-научное отделение физико-математического факультета Петербургского университета. «Я в это время был убеж-

ден в истинности механистического материализма, — вспоминает философ. — Поэтому я был уверен, что изучить физику, химию и физиологию — это значит получить знание об основах строения мира». И хотя уже на первом курсе у начинающего естествоиспытателя пробудился интерес к философии, побудивший его незадолго до окончания естественного факультета поступить параллельно на историко-филологический, тем не менее естественно-научное образование сыграло важную роль в формировании как философских интересов Лосского, так и его подхода к рассмотрению предмета. Ведь занятия метафизикой требуют основательного знакомства и с математикой, и с естественными науками: не случайно выдающиеся метафизики — Аристотель, Лейбниц, Декарт — были и крупными учеными своего времени.

Окончив Петербургский университет в 1898 г., Лосский с 1900 г. работал в нем в качестве приват-доцента, а с 1916 г. — профессора. В 1922 г. он был выслан из страны. До 1945 г. он преподавал в университетах Праги, Брно, Братиславы, а после войны, переехав в США, стал профессором Свято-Владимирской духовной академии в Нью-Йорке. Умер он в Париже.

Сильное влияние на Лосского в ранний период оказал А. А. Козлов, убежденный лейбницианец, отвергавший столь распространенные в конце XIX в. материалистические и позитивистские представления о мире, и прежде всего о человеческой душе.

Среди целого ряда влияний, которые испытывал на себе Лосский, нельзя не отметить в первую очередь мыслителя, мимо которого не прошел ни один русский религиозный философ XX века, — В. С. Соловьева. По словам самого Лосского, в разработке метафизической системы он оказался «наиболее близким к Соловьеву из всех русских философов». Лосский попытался соединить в своей метафизике столь различные учения, как иерархический плюрализм Лейбница и Козлова и философию всеединства Соловьева; при этом с помощью монадологии ему удалось избежать характерной для Соловьева — особенно в последний период его творчества — тенденции к пантеизму.

Возвращаясь к традиции классической европейской философии, восходящей к Платону и Аристотелю, и опираясь при этом на то, что было сделано русскими философами В. С. Соловьевым, А. А. Козловым, Л. М. Лопатиным, он видел в метафизике науку, отличающуюся от частных наук всеобщностью и глубиной оснований. «...Метафизика при нашем определении этого понятия есть наука, входящая в состав *всякого мировоззрения*... эта наука (как, впрочем, и все науки) дает сведения о подлинном бытии (о «вещах в себе») и проникает в самые основы его... Исследуя элементы бытия, метафизика отыскивает во множестве разнородных предметов под пестрым разнообразием их *тождественное* ядро... Далее, наблюдая изменения мирового бытия,

метафизика стремится отыскать в изменчивом неизменное... Метафизик, доводя свой анализ до последней глубины, доходит до такого неизменного, как, напр., субстанция. Наконец, всякая наука стремится взойти от производного в область *основного* и установить зависимость производного от основного. Но метафизик, имея предметом своего исследования все мировое целое... не останавливается на *относительно* основном: ища абсолютно основного, он выходит за пределы мира в область Сверхмирового Начала, в сферу Абсолютного»¹.

Своим стремлением строить философию как науку Лосский отличается от тех его современников, которые — как, например, Л. Шестов, В. В. Розанов, Д. С. Мережковский, Н. А. Бердяев — противопоставили философию науке и сознательно избрали другой путь — путь художественного, образного самовыражения.

Есть одна черта у Лосского, столь редкая в русской философии XX в., — чувство меры и умение избегать крайностей. Ему чужд экстремизм, экстатически-романтическое увлечение идеями, нередко приводящее к шараханью из одной крайности в другую и вызванное избытком эмоциональности. И это — при спекулятивном складе ума, который не останавливается перед самыми смелыми метафизическими построениями, будучи убежденным, что человеку непосредственно открыто не только сверхчувственное бытие идей, но и сфера запредельного мира Абсолютного, постижимого с помощью мистической интуиции. Как это ни покажется парадоксальным, но при этом Лосский сохраняет трезвость и честность мысли, «благородную сдержанность», как охарактеризовал его философский стиль его ученик С. А. Левицкий. Свойственная ему манера изложения проста, даже суховата и обращена не к чувству, а к разуму читателя. В сочинениях Лосского царит та атмосфера «благожелательной терпимости и духовной дисциплины, обуздывающей страсти», которую сам философ считал необходимой предпосылкой для плодотворного обсуждения научных, философских и богословских проблем.

2. Интуитивизм, или мистический эмпиризм

Несмотря на то что метафизика была центральной темой в творчестве Лосского, отправной точкой его философских исследований, если не считать самой первой работы — «Основные учения психологии с точки зрения волюнтаризма» (1903), оказалась гносеологическая проблематика, которой был посвящен его труд «Обоснование интуитивизма» (вышел отдельной книгой в 1906 г.),

¹ Лосский Н. О. Типы мировоззрений // Лосский Н. О. Чувственная, интеллектуальная и мистическая интуиция. М., 1995. С. 8.

принесший автору широкую известность. Но при этом решение вопросов познания и в этой работе было тесно связано со стремлением построить цельную и непротиворечивую теорию бытия. По признанию самого философа, основной замысел интуитивизма возник у него в возрасте между 18 и 25 годами, когда он еще размышлял над проблемами мирового бытия, исходя из своих юношеских материалистических представлений. От материализма Лосский отошел лишь тогда, когда ему стало ясно, что материализм не может быть оправдан посредством теории познания.

Немалую роль здесь сыграли лекции профессора университета А. И. Введенского, посвященные проблемам гносеологии и особенно «Критике чистого разума» Канта. Именно благодаря изучению Канта, чью «Критику чистого разума» он впоследствии перевел на русский язык, Лосский проникся убеждением, что познанию доступно лишь то, что имманентно сознанию, т. е. внутренне ему присуще. «Однако, — писал он, — в силу скрытого все того же материализма, побуждавшего меня рассматривать мир как неорганическое множество резко *обособленных* друг от друга элементов, весь имманентный состав сознания представлялся мне не более как совокупностью *моих ощущений и чувств*; таким образом, я неизменно приходил к солипсизму и скептицизму... Однажды (приблизительно в 1898 г.) в туманный день, когда все предметы сливаются друг с другом в петербургской осенней мгле, я ехал... на извозчике и был погружен в свои обычные размышления: «Я знаю только то, что имманентно моему сознанию, но моему сознанию имманентны только мои душевные состояния, следовательно, я знаю только свою душевную жизнь». Я посмотрел перед собою на мгlistую улицу, подумал, что нет резких граней между вещами, и вдруг у меня блеснула мысль: «Все имманентно всему». Я сразу почувствовал, что загадка решена, что разработка этой идеи даст ответ на все вопросы, волнующие меня...»

Блеснувшее внезапно озарение было в течение нескольких лет развернуто философом в теорию непосредственного созерцания познающим субъектом самой реальности, от субъекта независимой. Эту теорию Лосский назвал интуитивизмом, или идеал-реализмом. Теория интуитивного знания Лосского близка не только к имманентной философии Й. Ремке и В. Шуппе, но и к получившей значительно большее влияние в XX в. феноменологической школе, исходившей из непосредственного созерцания явлений, и философии жизни, особенно в ее варианте, разработанном А. Бергсоном, для которого интуиция также выступала как единственно адекватное средство познания живого органического целого. Придя к выводу, что предмет непосредственно дан нашему познанию в опыте, Лосский называет свою теорию познания эмпиризмом. Однако

это отнюдь не тот эмпиризм, который характерен для английских философов Ф. Бэкона, Дж. Локка, Дж. Беркли и особенно Д. Юма, отправлявшихся от индивидуального сознания и индивидуального опыта. Лосский отвергает этот индивидуалистический эмпиризм, следуя здесь русской философско-религиозной традиции, которая в лице И. В. Киреевского, А. С. Хомякова, В. С. Соловьева и С. Н. Трубецкого видела в индивидуализме главный порок европейской философии и европейского мировосприятия вообще. «Мистический эмпиризм, — пишет Лосский, — отличается от индивидуалистического тем, что считает опыт относительно внешнего мира испытыванием, переживанием наличности самого внешнего мира, а не одних только действий его на я; следовательно, он признает сферу опыта более широкою, чем это принято думать, или, вернее, он последовательно признает за опыт то, что прежде непоследовательно не считалось опытом. Поэтому он может быть назван также *универсалистическим* эмпиризмом и так глубоко отличается от индивидуалистического эмпиризма, что должен быть обозначен особым термином — *интуитивизм*».

В отличие от эмпиризма Бэкона или Юма Лосский считает, что весь мир, включая природу, других людей и даже Бога, познается нами так же непосредственно, как и мир субъективный, мир нашего Я. Мистический эмпиризм утверждает возможность непосредственного знания не только отвлеченно-рациональных форм — идеальных сущностей, сверхчувственных идей, но и мира сверхчувственных существ, или субстанций, которые суть конкретно-идеальное бытие. Лосский, таким образом, допускает не только чувственную и интеллектуальную интуицию, но и сверхчувственный опыт, интуицию мистическую.

Интуитивизм Лосского есть последовательно развернутое учение об открытости сознания. Как отмечает В. В. Зеньковский, Лосский «отбрасывает, по существу, всякий момент трансцендентности в сознании», т. е. выхода за его пределы в сознании. Философ убежден, что предмет познается так, как он есть: «...ведь в знании присутствует не копия, не символ, не явление познаваемой вещи, а сама эта вещь *в оригинале*».

Лосскому необходимо было дать ответ на кардинальный для интуитивизма вопрос: как возможно такого рода непосредственное знание мира чувственного, идеального и даже запредельного, метафизического, — божественного? Ответ на этот вопрос уже предполагал выход из сферы гносеологии к ее онтологическим предпосылкам, т. е. метафизике.

Собственно, эта метафизическая предпосылка интуитивизма Лосского в самом общем виде сводится к уже упомянутому утверждению, что «все имманентно всему», тезису, который возник у него в

минуту озарения. Это значит, что мир есть некоторое органическое целое и индивид в нем не есть нечто обособленное, замкнутое в себе, он внутренне связан со всем остальным миром, со всеми существами в нем. Лосский подчеркивает, что созерцание других сущностей такими, каковы они в подлиннике, возможно благодаря единосушию, которое существует между познающим индивидом и всеми элементами мира. В силу этого единосушия между индивидом и познаваемым им миром устанавливается гносеологическая координация — понятие, заимствованное Лосским у имманентной философии, но играющее в его метафизике другую роль, а потому получающее иной смысл. «Вследствие единосушия и гносеологической координации, — поясняет философ, — всякий элемент внешнего мира существует не только *в себе* и для себя, но также и *для другого*, по крайней мере для того другого, которое есть индивидуум. Это первичное трансцендирование индивидуума за пределы себя, связующее его со всем миром, есть не сознание, но что-то более первичное и более глубоко онтологичное, чем сознание; это — первичное *существование* всех элементов мира *для меня*; оно есть условие возможности развития сознания и может быть названо *предсознанием*». Предсознание, таким образом, есть бытийное основание сознания.

С помощью учения о гносеологической координации и предсознании Лосский хочет справиться с проблемой, которую нелегко решить в рамках учения о полной принадлежности сознанию всего мирового сущего. В самом деле, с этой точки зрения человек, во-первых, должен обладать всей полнотой знания о сущем и, во-вторых, не может заблуждаться, поскольку предмет — и чувственный, и идеальный — полностью открыт ему. Но если гносеологическая координация как отношение субъекта со всеми другими сущностями в мире еще не есть познание, если это отношение имеет место на предсознательном уровне, тогда понятно, что в сферу нашего сознания и соответственно познания вступает только малая, незначительная часть объекта, а именно та, на которую мы направляем свое внимание, что «благодаря этому мы выделяем предмет, сопоставляем его с другими предметами, выявляем его определенность, отличие от остальных, сопоставления приводят к опознанию». Но все-таки остается пока неясным, как же при единосушии субъекта с миром оказывается возможным заблуждение, ошибка, ложное умозаключение, примеров которых в истории познания мы видим предостаточно. Это нелегкий вопрос для теории интуитивизма. К нему обращается Лосский в более поздних своих работах, указывая на то, что наше сознание подчас производит субъективный синтез из непосредственно воспринимаемых данных, смешивая действительное восприятие с воспоминаниями или с субъективными ожиданиями.

3. Понятие субстанциального деятеля

Учение о предсознании и взаимовключенности всех элементов мира вводит нас в область метафизики, которая с самого начала определяет характер гносеологии Лосского. Две идеи играют здесь ключевую роль: идея мира как органического целого, которое имеет приоритет по отношению ко всем составляющим его элементам, и идея множественности субстанций-монад. Универсальное начало всеединства, столь близкое всем русским философам религиозного направления, начиная с Соловьева, сочетается у Лосского с учением об индивидуальности как вечном субстанциальном начале — учением, восходящим к Г. В. Лейбницу, Г. Тейхмюллеру, А. А. Козлову, Л. М. Лопатину.

Исходя из принципа всеединства сущего, Лосский прежде всего подчеркивает, что мир есть органическая целостность. Первый уровень бытия составляют пространственно-временные или временные процессы, т. е. эмпирические события — материальные или психические. Эти события как раз предстают как внеположные друг другу, они-то прежде всего и порождают впечатление раздробленности чувственно воспринимаемого мира. Единство и систематическую связь в это многообразие пространственно-временного мира, который дан нашей чувственной интуиции, вносят идеальные образования, составляющие более высокий уровень, характеризуемый Лосским как отвлеченно-идеальное бытие. К этому принадлежат математические формы, числа, законы отношений величин и т. д. Лосский критикует те философские учения, в которых принцип системности и связанное с ним понятие отношения сводятся к субъективной сфере. Такова кантианская традиция, укореняющая всю сферу идеального бытия в трансцендентальном субъекте, в трансцендентальном единстве апперцепции. Согласно трансцендентальной философии, как она развита Кантом и его последователями — Г. Когеном, П. Наторпом, Г. Риккертом, Э. Кассирером, Т. Липпсом и др., чьи воззрения были весьма популярны в России в конце XIX — начале XX в., именно трансцендентальный субъект своей деятельностью вносит единство и связь в многообразие чувственных впечатлений, превращая его тем самым в мир природы. Лосский отвергает такой подход и возвращает природе ее живое, деятельное, органическое бытие, доказывая, что системность принадлежит самой природе, а не есть субъективное привнесение человеческого рассудка. «Отказавшись от субъективности отношений, т. е. от ссылки на организующую деятельность ума познающего субъекта, приходится признать, что предмет сам в себе содержит организованность, системность и, следовательно, всевозможные отношения»¹. Идеальное бытие, как

¹ Лосский Н. О. Избранное. М., 1991. С. 362—363.

подчеркивает философ, стоит выше пространственно-временного течения событий и имеет поэтому значение для множества явлений, которые существуют в разное время и в разных местах пространства. В этом состоит универсальный характер идеального бытия, в свое время открытый еще Платоном; согласно Лосскому, Платон был прав, доказывая реальность идей, которые постижимы только с помощью умозрения, или, как его именует Лосский, интеллектуальной интуиции. Таким образом, он возрождает средневековое учение о реальном бытии (общих понятий), называя свою концепцию «идеал-реализмом», поскольку она строится на признании реальности идеального бытия.

Однако отношения, хотя они и являются бытием идеальным, представляют собой, по Лосскому, низший уровень идеального, ибо они несамостоятельны, лишены начала жизни и деятельности, иначе говоря, они не могут быть названы субстанциями. Мир как система может быть основан только с помощью конкретно-идеального, а не отвлеченно-идеального его условия. Такое конкретно-идеальное сущее должно стоять выше и эмпирического бытия чувственных вещей и процессов, и отвлеченно-идеального бытия универсалий. В отличие от первого, это сущее является сверхпространственным и сверхвременным, а значит, идеальным; в отличие от второго, оно является не общим, а индивидуальным; оно есть начало, источник и причина, порождающая все реальные, пространственные и временные процессы. Это сущее одно только соответствует тому понятию, которое было центральным в докантовской метафизике, начиная с Аристотеля и кончая Лейбницем, — понятию субстанции. Подчеркивая динамическую, деятельно-творческую природу субстанции, Лосский называет ее «субстанциальным деятелем».

Такой идеально-реальный субстанциальный деятель дан нам в виде нашего собственного Я. Именно через свое Я человек в состоянии понять, что значит единство субстанции и ее сверхвременный характер. «Примеры творческой деятельности субстанции, создающей единства, пронизанные по всем направлениям отношениями, человек может найти, не выходя из сферы своего я. В самом деле, субъект (я) есть субстанция, и притом субстанция не только познающая, но и живущая, т. е. творящая новое бытие»¹. В своем понимании человеческого Я, как и вообще субстанции, Лосский опять-таки решительно порывает с кантовской и позитивистской традициями и возвращается к учению Лейбница о Я как монаде, неделимом сверхчувственном сущем; монада не только является здесь субъектом познания, но в первую очередь есть бытие, субстанция, носитель и представления, и стремления. В отличие от Канта, который был убежден, что и сущ-

¹ Лосский Н. О. Избранное. С. 372.

ность собственного Я человек не в силах постигнуть, ибо он дан себе всегда только как явление, но не как вещь в себе, Лосский, подобно Лейбницу, считает, что нам не только дана в непосредственном созерцании жизнь нашего Я как субстанции, т. е. вещи в себе, но что благодаря проникновению в свое Я мы вообще способны понимать как бы изнутри, что значит быть субстанцией.

Однако, в отличие от Лейбница, полагавшего, что субстанции-монады замкнуты каждая в себе, или, как он говорил, «не имеют окон и дверей», субстанциальные деятели у Лосского не только открыты друг другу, но как носители отвлеченно-идеальных форм частично единосущны. Они самостоятельны и обособлены друг от друга как источники творческих сил, но «как носители тождественных форм они сливаются в одно существо». Философ полагает, что, «сочетая лейбницианское учение о монадах как субстанциях с учением об *идеальных началах* в духе платонизма, можно понять мир как систему деятелей, с одной стороны, субстанциально самостоятельных, а с другой стороны, сливающихся в одно существо, вследствие чего между ними возможно такое тесное общение, как, например, *интуиция*, т. е. непосредственное созерцание одними бытия и действий других».

На этом основании Лосский развивает учение о возможности непосредственного созерцания чужой душевной жизни. Как и М. Шелер, Лосский отвергает тезис о том, что о чужой душевной жизни мы можем только умозаключать по аналогии с нашей собственной, считая, что знание о чужом Я мы получаем непосредственно, т. е. с помощью интуиции. «...Мы можем проникать в самый чуждый нам склад душевной жизни и усматривать его внутреннюю органическую связность не хуже, чем связность своей собственной душевной жизни, и теория непосредственного восприятия объясняет, как это возможно».

Итак, именно субстанциальные деятели в системе Лосского суть та последняя метафизическая реальность в мире, которая является причиной, порождающей пространственные и временные процессы, так же как и носителем отвлеченно-идеальных форм. Главным определением субстанциального деятеля является у Лосского воля. Она есть основное, что отличает конкретно-идеальное начало от отвлеченно-идеального, т. е. от мира идей, универсалий, не обладающих самостоятельным бытием и предполагающих своего носителя. Именно в качестве воли субстанциальный деятель есть источник силы, есть динамическое начало в мироздании. И тут мы обнаруживаем, что если рассматривать субстанцию-монаду с точки зрения ее основного определения, а именно как волю, то она оказывается — совсем по Лейбницу — замкнутым в себе бытием. Мы уже знаем, что как носители рационального начала, отвлеченных идеальных форм,

монады единосущны, что и делает возможным для них непосредственное знание; но как центры воли, а стало быть, центры деятельности, динамики, силы, жизни — они совершенно самостоятельны, и ничто внешнее не может оказать на них вызывающего изменения воздействия. «...Никакой предмет, находящийся вне субстанциального деятеля, не может *вторгнуться* в сферу его индивидуальности и *породить* перемену в нем: всякая перемена в субстанциальном деятеле, напр., в человеческом я, есть его *собственное действие, собственное проявление...*»¹. И хотя многие из этих проявлений, как поясняет философ, возникают на основе общения с внешним миром, однако события внешнего мира служат только поводом для действий субстанции, а не причиной этих действий. Только сама субстанция, сам деятель и его творческая сила, является подлинной причиной, порождающей события, которые входят в состав реального бытия.

Ничто внешнее не может причинно воздействовать на субстанциального деятеля потому, что его воля свободна, а это значит, что все ее проявления могут определяться только ею самою. Свобода воли, таким образом, есть как бы тот непробиваемый щит, которым субстанциальный деятель надежно защищен от всяких причинных воздействий извне — от влияний чувственного мира, его явлений и процессов, от воздействий других деятелей и даже от самого Бога, который никогда и не посягает на свободу воли человека. В соответствии с системой Лосского здесь следует говорить не только о человеке, но о субстанциальном деятеле вообще, ибо таковыми являются как разумные существа, так и бесчисленное множество не наделенных сознанием существ, расположенных в иерархическом порядке. Чем же определяется этот порядок, как понимает Лосский природу и происхождение субстанциальных деятелей?

У Лейбница, как известно, иерархия монад определяется степенью ясности их представлений: низшие монады воспринимают мир лишь смутно и неотчетливо, затем следуют те, что обладают некоторыми проблесками отчетливости в своих представлениях; на более высоком по отношению к ним уровне стоит человеческая душа, воспринимающая мир при свете сознания; но есть и души, превосходящие ее, — таковы ангелы. Монады более высокого уровня в состоянии, по Лейбницу, вступать в союз с низшими монадами, образуя органические соединения, начиная от кристаллов, минералов, растений, животных и кончая человеческой монадой.

Аналогичным образом рассуждает и Лосский, выстраивая иерархическую лестницу субстанциальных деятелей, в которой низшая ступень занята электронами, протонами, «а может быть, и какими-

¹ Лосский Н. О. Избранное. С. 529.

либо еще более простыми существами, которые будут открыты со временем физикою». За ними идут деятели, составляющие царство органической природы, еще выше — наделенные сознанием и разумом, как человек; но и человек — далеко не высший среди субстанциальных деятелей; его превосходят более совершенные монады, менее зависимые от чувственного начала и наделенные большей творческой силой; самую совершенную из них Лосский называет Высшей субстанцией.

Тут необходимо вспомнить, что мир, по Лосскому, есть единое органическое целое, каждый элемент которого связан с другим и не может существовать в изоляции от остальных. Мир является системным не только в целом, но и в каждой своей части. «...В мире есть множество частных систем, частных целых, которые подчинены своим субстанциальным деятелям; каждое такое частное целое подчинено до некоторой степени какому-либо более сложному целому; переходя от этого более сложного целого к еще более широкому целому, его охватывающему, и т. д. и т. д., мы дойдем, наконец, до системы всего мира, имеющей в своей основе единую Высшую субстанцию»¹.

Выше уже отмечалось, что метафизика Лосского строится на двух — хотя и не взаимоисключающих, но весьма различных — началах: на универсалистском учении о всеединстве, органической целостности сущего, с одной стороны, и плюралистическом тезисе о самостоятельном бытии множества субстанций. Сейчас мы сможем увидеть, каким образом философ связывает воедино эти два принципа. В самом характере деятельности монад Лосский ищет способы осуществления единства мирового целого: каждая монада способна объединять вокруг себя группы низших, и чем выше ее уровень, тем устойчивее такое объединение и тем оно шире; так, Высшая монада способна объединить целый мир. Как же соотнесены между собой высшая и низшие субстанции? «Образцом для понимания связи между Высшею субстанцией и остальными субстанциями может служить отношение между обществом и индивидуумом: общество не творит индивидуума, но некоторые деятельности индивидуума имеют общественный характер, т. е. подчинены требованиям общественного целого»².

Отсюда следует, что Высшая субстанция — это не Бог. И тут мы подходим к важному пункту метафизики Лосского, к его учению о творении, составляющему существенное отличие его системы от пантеистически окрашенных концепций всеединства Соловьева, Франка и др. Все субстанциальные деятели, согласно Лосскому, со-

¹ Лосский Н. О. Избранное. С. 383—384.

² Там же. С. 384.

творены Богом; они сотворены как идеальные — т. е. сверхвременные и сверхпространственные — сущие; будучи сверхвременными, они пребывают всегда и, стало быть, бессмертны. То, что зовется смертью, есть лишь распадение союза высшего субстанциального деятеля — скажем, человеческой души, с низшими субстанциями, составлявшими его тело, но это не есть гибель ни самого этого высшего деятеля, ни объединенных им низших деятелей. Все они равно не подвержены смерти.

4. Учение о системности мира и сверхсистемности начал

Тезис о творении играет принципиальную роль как в понимании Лосским системности, органической целостности мира, так и в его трактовке сущности субстанций. Строго различая бытие и деятельность монад, Лосский получает возможность отменить пантеистическое учение, развитое немецким идеализмом, особенно ранним Фихте и Гегелем, где деятельность Я (у Фихте) или субстанции-субъекта (у Гегеля) оказывается тождественной их бытию, а потому и Верховная монада занимает место Бога. Лосский стремится доказать необходимость допущения находящегося вне мира трансцендентного его Творца, если мы хотим мыслить мир как некоторое системное целое. Если бы высшей точкой мира была Верховная (внутримировая) субстанция, то мир, говорит философ, перестал бы быть органическим целым. И в самом деле, поскольку все субстанции мира одинаково изначальны и самостоятельны по своему бытию, то их связь носила бы не внутренний, онтологический, а только внешний, функциональный характер, а поэтому мир представлял бы собой не целое, а лишь сумму самостоятельных элементов, был бы не единством бытия, а единством организации. Значит, если единство мира мыслить присущим самому миру, то в этом случае оно может быть только отвлеченным единством, т. е. не единым существом, а единством закона. Именно такое отвлеченное единство, по Лосскому, представляют собой абсолютная идея Гегеля и трансцендентальный субъект Когена и Наторпа. Сущность отвлеченного единства в том, что единое здесь выступает *«лишь в системе многого и во взаимозависимости с ним...»*.

Одним словом, Лосский возражает против признания мира самостоятельной, в себе замкнутой, самовоспроизводящейся системой, все функции которой и все многообразие жизни, в ней происходящее, объяснялись бы из взаимодействия целого со своими частями, и, стало быть, единое представало бы как единство многого. Он оставляет тут почву немецкого идеализма и обращается к пониманию отношения единого и многого, как оно было разработано

в античной философии, в частности в неоплатонизме — у Плотина и Прокла. Оба греческих философа различали единое, причастное многому, т. е. единство многого, и единое, не причастное многому, т. е. единое в себе самом. Единое, причастное многому, не может быть высшим началом всего сущего — в этом убежден и Лосский. Чтобы была возможна система, должно существовать сверхсистемное начало, или, говоря в терминах неоплатонизма, единое, не причастное многому. Именно это сверхмировое, сверхсистемное, трансцендентное начало, каким мыслит Бога христианская религия, есть основание мира; способ его отношения к миру есть творение, отличное от всякого причинного отношения тем, что между причиной и следствием существует частичное тождество, тогда как между абсолютным основанием мира и самим миром никакого тождества нет. «В отличие от причинности это творение совершается *не во времени*, и следствием его является бытие сверхвременных *конкретно-идеальных* начал, субстанций, образующих систему мира»¹.

Коль скоро сверхсущее мыслится как единое вне всякой связи со многими, а значит, вне всяких отношений к чему бы то ни было иному, то о нем невозможно и никакое высказывание, ибо всякое высказывание предполагает отношение двух моментов — субъекта и предиката. Поскольку Абсолют стоит выше сотворенной системы, он оказывается выше также и логических законов, которые суть законы системного бытия. Однако Лосский поясняет, что закон тождества, противоречия, исключенного третьего здесь не нарушается, а просто не находит себе применения.

Необходимость принять сверхсистемное начало как условие возможности системы мира отнюдь не отменяет допущения о существовании верховной внутримировой субстанции — чего-то вроде мировой души. Напротив, согласно Лосскому, оба эти начала требуют друг друга, ибо если мы не находим внутри мира, объединяющего все существующее, высшего центра, то склонны будем приписать эту деятельность объединения самому Абсолютному и тем самым придем к пантеизму. В действительности Абсолют есть только творец бытия субстанциальных деятелей, а функция объединения их принадлежит Высшему внутримировому деятелю.

Как же мыслит Лосский акт творения субстанций? «Первичный акт творения мира Богом, предшествующий шести дням развития мира и выраженный в Библии словами «в начале сотворил Бог небо и землю», состоит в том, что Бог создал субстанциальных деятелей, наделив их формальными свойствами сверхвременности, сверхпространственности и т. п., необходимыми для осмысленной жизнедеятельности, но не придал им никакого эмпирического характера.

¹ Лосский Н. О. Избранное. С. 389.

Выработать себе характер, т. е. тип своей жизни, есть задача свободного творчества каждого существа».

Тут мы подходим к оригинальной и вызывавшей немало сомнений и возражений концепции философа. Он утверждает, что Бог сотворил все существа (т. е. все субстанции) равно духовными (идеальными — внепространственными и вневременными), равно бессмертными и равно наделенными свободой воли, динамической силой, позволяющей им созидать эмпирический внешний мир событий и процессов, а также способностью творить самих себя. В самом деле, сказать, что Бог не придал деятелям никакого эмпирического характера, — значит сказать, что он не творил ни неорганических элементов — воды, воздуха, минералов и т. д., ни растений и животных с их многообразными родами и видами, что он не творил ни Солнце, ни Землю, ни другие планеты. Он создал только духовные субстанции — деятелей, которые вышли из рук Творца неопределенными, но наделенными сверхкачественной творческой силой, благодаря которой они сами вырабатывают свои качества в процессе развития мира, «в процессе свободной творческой эволюции его, конечно, при благодатном содействии Господа Бога, поскольку тварь стремится к добру». Каждому деятелю дарована свобода воли и предоставлена возможность выработать в себе эмпирический характер, т. е. определенные качества — вести жизнь либо минерала, либо дуба, либо орла или лягушки, либо человека, либо же, наконец, избрать высший путь и стать совершенной личностью, членом Царства Божия. Все зависит при этом от воли самого деятеля, от выбора им самого себя, а точнее, тех ценностей, которые становятся целью его стремлений и его деятельности.

5. Этика и теодицея

Здесь метафизика Лосского оказывается тесно связанной с его этикой. Ибо выбор, который в конечном счете осуществляют наделенные свободной волей деятели, — это выбор между добром и злом, т. е. между любовью к Богу-Творцу и другим сотворенным существам и эгоистической любовью только к самому себе. «Те существа, которые... любят Бога больше себя и, далее, любя все существа, как себя, каждому из них хотят содействовать в достижении абсолютной полноты жизни, становятся членами Царства Божия и в благодатном единении с Богом, а также в единомысленном сотрудничестве со всеми членами Царства Божия действительно обладают предельною полнотою бытия. Несовершенными становятся такие деятели, которые избрали иной путь поведения; которые любят себя больше, чем Бога, и больше всех остальных существ в мире».

Наделенные не только свободной волей, началом духа, но и динамической силой, началом движения и жизни, субстанциальные деятели являются творцами как своего эмпирического характера, так и материальных процессов, которые трактуются философом не с точки зрения механицизма, а с точки зрения динамизма. «Материя есть не субстанция, а процесс, именно действующая отталкивания и притяжения, создающих непроницаемые объемы и движения их в пространстве». Динамическое понимание материи характерно для Лейбница, Бошковича и др. Согласно этой теории, непроницаемость, составляющая важнейшую характеристику материи, есть результат действия, а именно отталкивания, которое исходит из центров сил, — у Лейбница это монады. Однако учение динамического атомизма, которое разделяет и Лосский, исходит из того, что одни только силы отталкивания не могут объяснить природные процессы: в случае действия только этих сил центры обнаружения сил удалились бы друг от друга на бесконечное расстояние. Чтобы этого не произошло, необходимо допустить также действие сил притяжения.

Таким образом, материальность мира оказывается, по Лосскому, не результатом божественного творения, а продуктом творчества самих сотворенных деятелей: она возникает в силу того, что последние избирают в качестве высшей ценности свою самость, делают самих себя, в отъединенности от Бога и других деятелей, высшей своей целью. Действие отталкивания есть продукт эгоизма, этого первородного греха, порождающего психоматериальное царство вражды и разъединения, для которого характерна взаимная непроницаемость составляющих его деятелей. Однако даже и здесь непроницаемость не абсолютна: наличие сил притяжения свидетельствует о том, что «даже в материальной природе можно говорить о *взаимпроникнутости*... всего всем, что, однако, не приводит к безразличному смешению всего со всем, так как для всякого действующего можно проследить его источник, определенный центр обнаружения сил и определенного субстанциального деятеля».

Существует, однако, более высокая область мира, которая создается теми субстанциальными деятелями, что избрали не эгоизм, а любовь к Богу и всем сотворенным деятелям. Это — царство гармонии, или Царство Божие, где имеет место иное соотношение между частью и целым, чем в душевно-материальном царстве вражды. «...*Вследствие полного взаимопроникновения* всего всем здесь исчезает различие между частью и целым: всякая часть здесь есть целое»¹. Именно в Царстве Божием полностью осуществлен принцип, положенный философом в основу своего учения: «все имманентно

¹ Лосский Н. О. Избранное. С. 398.

всему». Этот гармонический мир есть совершенный организм, ибо в организме части существуют ради целого, а целое — ради сохранения частей. Поскольку здесь деятели не проявляются в виде сил отталкивания и, стало быть, не создают непроницаемого бытия, то их тела, — а Лосский не признает бестелесных сотворенных субстанций, — отличаются от материальных тел нашего мира, и философ называет их духоносными или преображенными, имея в виду христианское учение о преображении плоти. «В таком царстве бытия, — пишет Лосский, — нет борьбы за существование, нет деления на мое и твое; все блага, которыми живут члены этого царства, абсолютны, неделимы, удовлетворяют одинаково всех и каждого, вроде того как некоторое подобие этого типа блага мы находим и в нашем царстве бытия, когда много лиц вместе наслаждаются восприятием прекрасного музыкального произведения».

Реализм Лосского сказывается и здесь: царство гармонии и любви — это не просто «идеал разума», как сказал бы Кант, не та идея, к которой стремится человечество в своем бесконечном развитии, но которая никогда не будет достигнута в действительности, как в этом был убежден и Фихте, — нет, Царство Божие существует реально, не менее, а более реально, чем наш мир разобщенности и вражды. Такое учение исключает утопизм, стремящийся к осуществлению Царства Божия на земле: те, кто в силу преодоления в себе эгоизма и самоутверждения достигают этого высшего типа бытия, получают духоносное тело и вступают в преображенный мир, где нет больше материальной косности и взаимоотталкивания. Это и есть тот иной, небесный мир, о котором возвещает Евангелие. Путь к этому высшему состоянию деятелей, что населяют наш психоматериальный мир, более того, своей греховностью, в сущности, и порождают его несовершенство, этот путь труден и долог.

Однако Лосский убежден, что этот путь будет пройден всеми без исключения субстанциальными деятелями, — иначе говоря, каждая сотворенная бессмертная душа спасется. «Строим каждого существа и всего мира обеспечено... то, что рано или поздно произведенное им зло будет наказано, и то, что после всевозможных испытаний всякое существо рано или поздно вступит свободно на путь добра».

Лосский, как и многие другие русские философы, однозначно решает «тягостный», как он его называет, вопрос о вечных адских муках грешников. «...Если немногие удостоятся Царства Божия, а бесчисленное множество остальных существ обречено на вечные невыносимые страдания в геенне огненной, то мир не заслуживает творения. Мало того, если *хотя бы одно существо* будет до скончания века подвергаться мучениям... то нельзя было бы понять, каким образом всеведущий и всеблагий Бог мог сотворить его». Тезис об

избранности немногих и отверженности остальных, особенно акцентированный у протестантов, прежде всего у Кальвина и его последователей, философ не принимает. Кстати, и на русской почве можно встретить идею избранности душ, которым уготовано бессмертие. Вот любопытный пример, приведенный Георгием Адамовичем из воспоминаний о Зинаиде Гиппиус. «Я верю в бессмертие души, я не могла бы жить без этой веры, — говорит поэтесса. — Но я не верю, что все души бессмертны. Или что все люди воскреснут. Вот Икс, например, — вы знаете его. Ну как это представить себе, что он вдруг воскреснет. Чему в нем воскресать? На него дунуть, никакого следа не останется, а туда же, воскреснуть собирается»¹. Конечно, это сказано не без юмора, однако такая точка зрения защищалась, и вполне серьезно.

Что же касается Лосского, то он убежден, что воскреснет не только злополучный Икс, но и все те души, которые столь далеко зашли (точнее, столь низко пали) в своем эгоизме, что оказались обреченными на жизнь металлов, минералов, атомов и даже электронов. Это может показаться почти шуткой, но на самом деле с помощью такого — прямо скажем, курьезного — допущения философ пытается решить весьма нелегкую философско-богословскую проблему, и даже ряд проблем. Для их решения он и создает, а точнее, возрождает достаточно распространенное учение о переселении душ, близкое к тому, какое было у Лейбница. «Согласно персонализму, не только человек, но и каждый электрон, каждая молекула, всякое растение и животное, даже каждый листок на дереве есть существо, которому открыта возможность, поднимаясь на более высокие ступени жизни, стать действительной личностью и вступить, наконец, в Царство Божие... В этом смысле можно сказать, что никто и ничто не пропадает в мире, все бессмертно и все существа подлежат воскресению».

Только в том случае, если «никто и ничто не пропадает в мире», можно с полной уверенностью сказать, что мир имеет смысл, и каждое существо в этом мире выполняет в нем свою — никем другим не могущую быть исполненной — задачу. Острая потребность в осмысленности всякого существования и всякой жизни, которая в конце концов станет личностью и спасется вместе с остальными в Царстве Божием, — вот это, видимо, и есть глубинный мотив, вызвавший у Лосского стремление принять учение о переселении душ, которое не согласуется с христианской антропологией.

Учение о переселении душ основано на вере в то, что после смерти тела душа переходит в другое живое тело — другого человека, животного или растения. Душа, таким образом, обречена как

¹ Адамович Г. Разговоры с З. Н. Гиппиус // Встреча. Париж, 1945. № 2.

бы странствовать от одной телесной смерти к другой. Характерной особенностью такого верования является как раз отсутствие в нем понятия личности, единства самосознания, основанного на памяти о прошлом: ведь в каждом новом воплощении душа не помнит своей прежней жизни. Поэтому неудивительно, что христианство с его пониманием человека как личности не принимает учения о перевоплощении.

Это обстоятельство побудило Лосского уточнить свое понимание перевоплощения. Он опирается при этом на Лейбница, который тоже стремился устранить противоречие монадологии догматам церкви. Обсуждая вопрос о предсуществовании душ в «Теодицее», Лейбниц полагает, что души, которым предстояло в будущем стать человеческими, «существовали в семени и в предках вплоть до Адама, и, значит, существовали с сотворения мира, всегда в виде организованных тел...». Однако эти души, по мнению Лейбница, не были разумными, а лишь чувствующими, наделенными восприятиями и ощущениями. Что же касается разумной души, т. е. души человека, то она, по словам Лейбница, получает разум только после рождения, и вряд ли это происходит при помощи «какого-либо естественного средства, возвышающего чувствующую душу до степени разумной души», — скорее «сам Бог сообщает разум этой душе посредством частного действия или, если угодно, посредством некоторого рода транскреации»¹.

Как видим, Лейбниц подчеркивает здесь два момента: во-первых, души, существовавшие с сотворения мира, были только потенциальными личностями, они не обладали тем, что отличает человека от животного, а тем более низших природных форм, а именно разумом, а стало быть — и свободой воли; и, во-вторых, чтобы превратить их в разумные существа, понадобился еще один — дополнительный акт творения, который имеет место при рождении или при зачатии.

Оба эта момента выделяет и Лосский. «В той форме, — замечает он, — в которой учение о предсуществовании души и перевоплощении развито Лейбницем, именно в связи с учением о *транскреации* (о дополнительном творческом акте Божиим, поднимающем душу от животности к человечности), оно никогда не подвергалось осуждению Церкви».

Итак, Лосский, отвечая на критику его учения о переселении душ, пытался внести в него некоторые коррективы. Но совсем отказаться от этого учения он не мог. Ибо помимо уже указанного нами выше религиозного убеждения, что «никто и ничто не пропадает в мире», в пользу этого учения было и чисто философское соображение. За-

¹ Лейбниц Г. В. Соч.: В 4 т. М., 1989. Т. 4. С. 184.

щищая монадологию, философ был вынужден объяснять причины возникновения материальности либо с помощью феноменалистского аргумента (к которому нередко прибегал Лейбниц, указывая на то, что материя есть только феномен, порождаемый субъективным фактором — восприятием монад), либо с помощью аргумента реалистического, требовавшего допустить, что каждая частица материального мира есть порождение активности соответствующего субстанциального деятеля, но не продукт чьего-либо субъективного восприятия. Для Лосского был приемлем только второй путь, потому что феноменалистское обоснование материальности — и телесности вообще — в корне подрывало его теорию познания, а именно учение о непосредственном созерцании предмета в подлиннике.

Была и еще одна философская проблема, которую Лосский пытался решить с помощью тезиса о переселении душ, включавшего идею их творческой эволюции от электрона до человека. Как это ни покажется парадоксально, но эта проблема связана именно с христианской антропологией, не допускающей существования бестелесной души.

С помощью монадологии Лосский пытался разрешить нелегкую проблему: совместить идею бессмертия души как самобытного начала, наделенного разумом и способностью к творчеству, и тезис о том, что душа никогда не может существовать в полном отделении от тела, не может быть развоплощена. А поскольку плоть разумной души мыслится философом как союз ее с другими, низшими монадами, то необходимо допустить иерархическое царство субстанциальных деятелей, от низшего — атома, до высшего — Верховного деятеля мира.

Не забудем, что Лосский — прежде всего философ, хотя нередко и касавшийся богословских вопросов. И его построения — это результат решения, подчас смелого и оригинального, ряда философских проблем. Стремление к созданию единой и непротиворечивой метафизической системы вынуждало мыслителя увязывать между собой решения многих проблем — связанных как с теорией познания, так и с онтологией, психологией, логикой, теорией ценности и т. д. И нередко элементы этой системы кажутся весьма разнородными, трудно сочетаемыми.

Так, в основу теории познания Лосского положен принцип созерцания, непосредственной данности предмета сознанию. Основу же его онтологии и космологии составляет начало воли: именно воля составляет ядро субстанции, которая и названа субстанциальным деятелем, чтобы подчеркнуть не просто ее устойчивость и идеальность, но ее творческий, самостоятельный характер. Субстанции у Лосского продолжают творческое дело Бога, совершенствуя себя в процессе эволюции.

Тут мы видим сочетание опять-таки разнородных моментов: тезис о вечности, бессмертии единожды сотворенных субстанций

дополняется учением о развитии их и соответственно — эволюции мира, сущность которого они составляют.

Далее, метафизика Лосского соединяет в себе учение о всеединстве, которое он воспринимает от Соловьева и которое восходит к немецкому идеализму и неоплатонизму, и принципиальный плюрализм, где, как и у Лейбница, каждая монада обладает самостоятельным бытием и единственным, неповторимым характером. Учение о реальности общего (в духе средневекового реализма) сочетается у философа с номиналистическим принципом реальности индивидуальных субстанций.

Наконец, мы находим у Лосского весьма оригинальное объединение интуитивизма с защитой прав рационального мышления. Присоединяясь к А. Бергсону, доказывавшему, что интуиция созерцает вещь в ее подлинной сущности, схватывает свой предмет целиком, постигая его на основе целого и исходя из целого, в то время как рассудок оперирует с помощью знаков, символов, а потому всегда пытается сложить целое из частей, Лосский в то же время критикует Бергсона за то, что на этом основании он отбрасывает рассудок как технически-практическую способность и утверждает иррациональный характер интуиции. Для Лосского же рассудочное мышление «есть не что иное, как вид интуиции: это есть способность созерцания идей (в платоновском смысле), это есть видение безвременных начал, лежащих в основе временного мира»¹. Лосскому удалось усвоить все то положительное, что несла с собой философия жизни, прежде всего в лице Бергсона, и избежать тех ее недостатков, которые связаны с отрицанием идеальной сверхвременной сферы мира, в результате чего мир предстал у французского философа как поток непрерывных изменений.

Завершая этот — далеко не полный — перечень различных моментов, из органического объединения которых выросла метафизика Лосского, нельзя не упомянуть и последний: будучи одним из наиболее ясных и логических последовательных русских философов, не оставляющих ни одного вопроса без всестороннего рассмотрения и взвешенного его решения, что так характерно именно для рационалистической традиции, Лосский в то же время является защитником мистической интуиции, доказывающим возможность непосредственного созерцания не только сверхчувственных идей (отвлеченно-идеального бытия) и вневременных и внепространственных духовных субстанций (конкретно-идеального бытия), но и запредельного миру, трансцендентного Бога.

Этот гносеологический оптимизм философа гармонически сочетается с его онтологическим оптимизмом, если обозначить этим терми-

¹ Лосский Н. О. Интуитивная философия Бергсона. М., 1914. С. 111.

ном убеждение его в том, что после всевозможных испытаний всякое существо рано или поздно вступит свободно на путь добра. Оптимизм Лосского, видимо, глубоко укоренен в его христианской вере. А ведь Лосский, как и многие его современники, оказался в эпицентре исторического катаклизма: революция, гражданская война, затем жизнь в изгнании с ее неурядицами и неустроенностью. Надо думать, не только вера, но и философия помогала мыслителю преодолеть тяготы свалившихся на его поколение бедствий. Учение Лосского — это пример того содружества веры и разума, которое далеко не характерно для новейшей философии, но преобладает как в святоотеческой традиции — у Григория Нисского, Василия Великого, Псевдо-Дионисия Ареопагита, Августина, так и в средние века — у Фомы Аквинского, Альберта Великого, Суареса, а в новое время — у Лейбница.

Метафизика Лосского, при всей сложности ее построения и множестве разнородных элементов, увязываемых ею в единое целое, по своей исходной интуиции достаточно проста. В ее центре — понятие личности, наделенной свободной волей, жизненной силой и творческой потенцией. Личность, писал Лосский, «есть центральный онтологический элемент мира». С помощью учения о субстанциальных деятелях философ хочет укоренить личность в самом фундаменте бытия, дать онтологическое обоснование как ее бессмертия, так и ее свободы. Ключевые понятия — личность, свобода, творчество — объединяют Лосского с другими русскими философами начала XX в., но содержательное наполнение этих понятий, связь их между собой и характер их обоснования отличают учение Лосского даже от самых близких ему мыслителей, таких, как С. Л. Франк. Лосскому удалось избежать двух крайностей — как пантеистического сближения мира и Бога, так и неприятия мира, когда единственно оправданным отношением к нему считаются отрицание, разрушение, бунт.

Все учение Лосского проникнуто этическим пафосом, поэтому не будет преувеличением сказать, что его метафизика — это онтологизированная этика. В этом смысле он — философ глубоко русский: ведь акцент на нравственной проблематике — отличительная черта отечественной философской мысли.

Глава VI

СИСТЕМА ТЕОКОСМИЧЕСКОГО ВСЕЕДИНСТВА С. Л. ФРАНКА

Семен Людвигович Франк (1877—1950) — видный представитель философии всеединства, одного из самобытных течений русской философской мысли, основы которого были заложены

В. С. Соловьевым. Созданная им система всеединства выделяется как своей универсальностью, так и детальностью разработки самой идеи всеединства, которую он использовал в различных отраслях философского знания. Она включает в себя практически все основные составные части философской науки, но наиболее развернуто в ней представлены онтология (учение о бытии), гносеология (учение о познании) и философская антропология (учение о человеке).

1. Основные вехи жизненного и творческого пути

С. Л. Франк родился в Москве в семье врача. В 1894 г. он поступил на юридический факультет Московского университета; во время учебы сблизился с некоторыми группами зарождавшейся тогда в России социал-демократической партии, а в 1899 г. во время студенческих беспорядков сочинил антиправительственную прокламацию, в результате последовали арест и высылка на два года без права проживания в университетских городах. Франк выехал в Германию, где продолжил занятия в Гейдельберге и Мюнхене. Здесь им была написана статья «Теория ценностей Маркса и ее значение», обозначившая отход философа от увлечения марксизмом.

После возвращения в 1901 г. в Россию Франк в течение ряда лет занимается в основном переводческой и журналистской деятельностью, принимает участие в подготовке получившего широкую известность сборника «Проблемы идеализма», в котором опубликован его первый философский этюд «Фр. Ницше и этика любви к дальнему». В 1909 г. в составе сборника «Вехи» вышла его статья «Этика нигилизма». В 1912 г. он становится приват-доцентом Петербургского университета. Здесь была опубликована его монография «Предмет знания. Об основах и пределах отвлеченного знания» (1915), защищенная в следующем году в качестве магистерской диссертации. В 1917 г. выходит в свет новая работа Франка «Душа человека. Опыт введения в философскую психологию», которая и должна была стать его докторской диссертацией, но ее защита не состоялась из-за революционных перемен. С лета 1917 г. Франк — декан и профессор историко-философского факультета Саратовского университета, а с 1921 г. — профессор института научной философии при факультете общественных наук Московского университета.

В 1922 г. Франк с большой группой философов, ученых, деятелей культуры высылается за пределы России и поселяется в Берлине, где становится одним из основателей и профессором Русского научного института. Одновременно он читает ряд спецкурсов по истории русской философии и культуры в Берлинском университете. Он часто выступает с публичными лекциями во многих европейских странах, регулярно печатается в философских журналах. Наиболее

значительной из работ, опубликованных в это время, является книга «Духовные основы общества» (1930), которая, по замыслу автора, представляет собою заключительную часть своеобразной философской трилогии, первые две части которой составили книги «Предмет знания» и «Душа человека». За годы пребывания в Германии им написаны также книги «Крушение кумиров», «Смысл жизни», «Живое знание», «Основы марксизма» и др. После прихода к власти нацистов Русский научный институт был закрыт, чтение лекций в Берлинском университете и других учебных заведениях Германии Франку было запрещено.

В 1937 г. философу удалось переехать во Францию, где он продолжил свою деятельность. В 1939 г. увидела свет, пожалуй, лучшая из многочисленных работ Франка, книга «Непостижимое. Онтологическое введение в философию религии». В годы пребывания во Франции им была написана также книга «Свет во тьме. Опыт христианской этики и социологии».

В ноябре 1945 г. Франк с женой переехал в Англию к своей дочери. Здесь он заканчивает и публикует книгу «С нами Бог. Три размышления». Незадолго до своей кончины он завершает книгу «Реальность и человек. Метафизика человеческого бытия», которая стала синтезом его философского мировоззрения.

2. Бытие как сверхрациональное всеединство

Центральной идеей философской системы Франка является идея всеединства. В свете этой идеи бытие мыслится как универсальное, всеохватывающее, включающее в свой состав не только весь многообразный природный мир (космос), но и человека с присутствующим ему сознанием и всеми другими душевно-духовными силами и способностями, а также бытие Абсолюта — Бога. По определению Франка, всеединство — это наиболее развитая форма совершенного единства множества, выражающегося в «трансрациональном единстве раздельности и взаимопроникнутости».

Особенностью разработанной Франком модели всеединства является то, что исходным в ней служит сложившаяся система знания. Иными словами, в отличие от других концепций всеединства она движется не от бытия к знанию, а от знания к бытию. При этом, будучи основана преимущественно на теоретико-познавательном материале, она является не менее онтологичной, чем любая другая модель всеединства, поскольку представляет собою прежде всего учение о природе и структуре бытия. В понимании Франка сама гносеология в своих конечных основаниях и предпосылках является составной частью онтологии. Еще в книге «Предмет знания» он подчеркивал, что стремится превратить гносеологию в общее учение

о бытии и знании, т. е. построить единую науку о бытии и знании, в которой гносеология и онтология были бы неразрывно связаны¹.

Анализируя природу знания, Франк приходит к выводу о существовании двух основных типов знания и соответственно типов бытия. Во-первых, это отвлеченное, абстрактное знание, выражаемое в понятиях и суждениях, которому в онтологическом плане соответствует особый слой бытия, называемый Франком предметной действительностью или просто действительностью. Она представляет собой совокупность эмпирически данных предметов внешнего мира и явлений душевно-телесной жизни человека, но взятых не в своем собственном, подлинном бытии, а как результат рационально-логической переработки и систематизации материала познания, образующегося в ходе взаимодействия человека как мыслящего и чувствующего существа с этим предметным миром. Во-вторых, это живое интуитивное знание, с помощью которого обнаруживается более глубокий слой бытия, который Франк чаще всего называет реальностью, относя к последней все то, что выходит за границы предметной действительности, начиная от внутренней душевно-духовной жизни человека, его сознания и самосознания и кончая Богом как основанием и последней глубиной всего существующего вообще.

Особенность отвлеченного или предметного знания Франк видит в том, что бытие воспринимается и мыслится в нем как совокупность жестко фиксированных определенностей — отдельных предметов, выражаемых в ясных, общезначимых понятиях, подчиняющихся законам логики и прежде всего законам тождества и противоречия. Такое представление бытия, полагает Франк, отнюдь не является чем-то само собой разумеющимся, а тем более единственно возможным. Напротив, оно носит достаточно искусственный характер и возможно только если в основе его лежит интуиция, т. е. непосредственное восприятие целостности и единства всего сущего.

Эта мысль подвергается Франком всестороннему анализу, стержнем которого является исследование логической природы определенности. Всякая определенность (любое строго сформулированное понятие и соответственно обозначаемый им предмет) А обладает только ей присущим содержанием постольку, поскольку она отличается от всех других определенностей, имеющих в мире. Это множество определенностей, отличающихся от определенности А в логике, истолковывается как результат логического отрицания той или иной конкретной определенности (понятия) А и обозначается как не-А. Операция логического отрицания, как все логические

¹ См.: Франк С. Л. Предмет знания. Об основах и пределах отвлеченного знания. Спб., 1995. С. 39.

операции и законы, носит универсальный, всеобщий характер. Соответственно вместе взятые А и не-А образуют универсальное всеобъемлющее множество, за пределами которого не остается места для каких-либо других определенностей. Вместе с тем входящие в состав этого множества определенности А и не-А образуют некую целостность, некое единство — они могут быть определенностями только в противопоставлении друг другу, поскольку представляют собою соотносительные и не обособленные друг от друга его элементы, а именно А определяется через противопоставление не-А и, напротив, не-А есть все остальное за исключением самого А. Указанное единство не является одной из определенностей в ряду других определенностей, поскольку она выступает как предпосылка мыслимости самих этих определенностей. Иначе говоря, оно есть то, что выходит за пределы выражающейся в понятиях системы определенности и, следовательно, не подчиняется законам логики, стоит выше их. Поэтому Франк его называет «металогическим единством».

Особенно существенно то, что металогическое единство в силу отстаиваемого Франком принципа единства бытия и знания (онтологии и гносеологии) является одновременно и выражением «исконного (первоначального) единства», присущего бытию; при этом оно также мыслится как нечто сверхопределенное. Стоя выше раздробленности бытия на множество определенностей, т. е. множество независимо друг от друга существующих предметов, вещей или процессов, металогическое единство есть их исконное единство, целостное бытие. Более того, это целостное бытие вместе с тем является и универсальным всеохватывающим бытием, т. е. всеединством, поскольку в нем нельзя выделить каких-либо отдельных определенностей, внешних по отношению к нему и существующих самостоятельно, независимо от него. «Металогическое единство, не будучи особой определенностью, тем самым не имеет ничего вне себя, т. е. оно есть абсолютное единство или всеединство. Ибо все, что отлично от «иного», что вне себя полагает еще что-то, есть определенность». Лишь на основе этого исконного единства «возможна дифференциация определенностей и различие между этим и иным». Отсюда, чтобы можно было выделить отдельную определенность или систему определенностей, отвлеченному знанию должна предшествовать «интуиция целостного бытия как такового», т. е. более высокий тип знания. Именно оно дает нам предмет «как непрерывность или всеединство — единство, вмещающее в себя систему определенностей, но не тождественное ей, а возвышающееся над ней и в себе самом ее порождающее».

В работе «Предмет знания» понятие металогического единства, с помощью которого Франк вводит в свое учение саму идею все-

динства, носит еще предельно абстрактный характер и потому более глубокий слой бытия, которому только и присущи черты подлинного всеединства, характеризуется преимущественно под тем углом зрения, что оно представляет собою бытие, принципиально отличное от предметной действительности. Свойства же этого типа бытия лишь схематично намечены и обозначены, а не выявлены с достаточной полнотой и отчетливостью. Эта задача была Франком реализована только в работе «Непостижимое».

Основная идея этой книги — мысль о полноте, неисчерпаемости, абсолютном единстве всего сущего. С первых ее страниц Франк стремится дать почувствовать читателю, что окружающий нас со всех сторон мир пронизан темной бездной таинственного, непостижимого. Перед лицом событий, которые нас потрясают, будь то смерть близкого человека или рождение нового человеческого существа, мы чувствуем, что стоим перед неким таинством — носитель жизни как будто исчезает в какой-то непостижимой дали или всплывает из непостижимой глубины. Великие катастрофы в природе и великие социальные потрясения представляются нам силами, которые внезапно захватывают нас и выводят за рамки привычного, знакомого, устойчивого мира. Во всех этих и подобных им случаях, заключает Франк, нам кажется, что «мы стоим перед чем-то непостижимым, что явно отличается от всего знакомого, понятного, уловимого в ясных понятиях. Позади всего предметного мира — того, что наше трезвое сознание называет «действительностью», — но и в самих его неведомых глубинах мы чуем *непостижимое* как некую *реальность*, которая, по-видимому, лежит в каком-то совсем ином измерении бытия, чем предметный, логически постижимый, сходный с нашим обычным окружением мир»¹.

Раскрывая содержание понятия «непостижимое», Франк отмечает, что оно имеет два различных смысла. Во-первых, это непостижимое — для нас, т. е. по отношению к нашим познавательным возможностям. Во-вторых, это непостижимое по своей собственной природе безотносительно к человеку. Под непостижимым для нас мыслится все то, что выходит за рамки логически постижимого, выражающегося в понятиях; по существу, оно совпадает с понятием «металогическое». Вместе с тем это есть и своеобразная форма проявления непостижимого как такового. Последнее же, по словам Франка, заключается в характере реальности «как некой безусловно нераздельной сплошности, как некоего исконно первичного *целого*».

В реальности, т. е. в подлинном бытии, все связано, сплетено и слито между собою, все относительно и потому оказывается единственным и неповторимым, но всегда находящимся в связи с

¹ Франк С. Л. Непостижимое // Соч. М., 1990. С. 192.

чем-то иным. Это сплошное и слитное бытие нельзя считать неким определенным целым, ибо всякая определенность есть обособление и ограничение. И потому реальность как подлинное бытие носит трансдефенитный характер; она выше всего определенного, т. е. сверхопределенно.

Другое существенное свойство подлинного бытия — его трансфинитность, иными словами, бесконечность, беспредельность. Бытие никогда не закончено, не завершено, но включает в себя возможность иного и потому есть «неисчерпаемая полнота и глубина» или потенциальность, обнаруживающая себя в непрерывном процессе становления, перехода от того, что есть, к тому, что будет или может быть. В этой незаконченности бытия или в его потенциальности — источник и залог свободы, выхода за пределы необходимости и детерминизма; в глубинах бытия все возможно.

Чистая потенциальность бытия подобна некоему первичному хаосу, из которого, как из материнского лона, рождается все определенное, законченное, все то, что называется предметным миром. Все возникающее «рождается из темного — и притом не только для нас, но и в самом себе темного — лона потенциальности...». Именно это лono чистой потенциальности, в котором нет каких-либо граней и границ, которое беспредельно и бесконечно по самой своей природе и в то же время находится в процессе вечного становления, перехода из одного в другое, и представляет собой непостижимое как таковое; оно есть то, что неизъяснимо и невыразимо в понятиях и потому трансрационально (сверхрационально). Обладая свойствами безусловно творческого начала, порождающего в себе и из себя все многообразие конкретных, частных определенностей (т. е. конкретных предметов и вещей) и одновременно содержащегося в них и через них реализующегося, оно образует всеединое, или всеединство. Именно в этом своем качестве всеобъемлющего всеединства непостижимое (трансрациональное) представляет то совокупное подлинное бытие, которое Франк называет реальностью и которое принципиально отлично от предметного бытия.

Трансрациональное, всеохватывающее бытие, или реальность, есть, таким образом, единство многообразных определений — единого и многого, актуального и потенциального, конечного и бесконечного, части и целого и т. д. Потому и о реальности нельзя сказать, что она только какое-то определенное «это» или «то» — как всеобъемлющая полнота она есть одновременно и «это» и «то», точнее, единство того и другого. В силу этого знание о реальности нельзя выразить ни в отдельно взятом утвердительном, ни в отдельно взятом отрицательном суждении, а только в разнообразных формах единства, перехода от одного суждения к другому. Это единство достигается в особой форме интуитивного познания, которое

Франк, следуя за Николаем Кузанским, называет «умудренным неведением», т. е. знанием, которое, с одной стороны, нельзя выразить в обычных формах познания (и в этом смысле оно остается неведением) и которое в то же время возвышается над обыденным, рационально-рассудочным познанием и потому представляет собой то, что обычно называется мудростью.

Высший пункт, который может быть достигнут в подобном описании реальности, есть, по мнению Франка, монодуализм (двуединство), выступающий как своеобразная форма диалектического мышления, оперирующего противоположностями. Наиболее выразительными же образцами монодуалистического бытия, в понимании Франка, являются человек с его внутренним душевно-духовным миром (а также единство и взаимодействие многих личностей, образующих человеческое сообщество) и Божество как последняя глубина и основание реальности.

3. Познание как конкретное описание и интуитивное постижение

В учении о познании Франк исходит из того, что знание необходимо есть знание о предмете, т. е. о некоем бытии, существующем независимо от нашего познавательного отношения к нему. Это означает, что знание всегда имеет своим предметом нечто находящееся за пределами нашего сознания, трансцендентное ему, т. е. некое неизвестное — *x*. И в этом самом по себе, казалось бы, совершенно очевидном и несомненном факте таится уже первая загадка познания: как можно познавать, не зная, что именно мы намерены познать; нельзя познавать что-либо вообще просто неизвестное нечто, точно так же как невозможно сознательное осуществление какой-либо цели без предвосхищения этой цели.

Но предположим, что нам каким-то образом удалось разрешить эту трудность и получить некоторые знания о предмете. Тогда возникает, по мнению Франка, новая загадка в понимании природы познания — ведь мы, очевидно, должны различать содержание предмета знания и содержание знания. Содержание знания есть совокупность наших представлений о предмете знания, то, как мы представляем себе этот предмет. В этом смысле оно выступает как нечто субъективное, внутренне присущее нашему сознанию, и отсюда возникает вопрос: исходя из каких оснований мы можем утверждать, что наше субъективное представление о предмете (содержание знания) тождественно с содержанием самого предмета знания?

Чтобы ответить на эти вопросы, необходимо прежде всего, считает Франк, освободиться от плена субъективистских представлений

о природе сознания и познания, глубоко укоренившихся в западно-европейской философии нового и новейшего времени. «Вся трудность проблемы знания, загнавшая нас в тупик идеализма, основана на предвзятой предпосылке о замкнутости сознания. Кажется очевидным, что либо действительность находится вне сознания и тогда она ему не доступна, либо она находится внутри сознания и тогда она не есть «подлинная действительность», а растворена в идеальной сфере сознания, есть лишь «идея», «представление», «мысль». Но здравый смысл говорит нам иное: мы непосредственно сознаем возможность для сознания овладеть трансцендентным ему бытием. Этот факт должен быть положен в основу теории познания. Мы должны мыслить сознание не как замкнутую в себе сферу, а скорее как пучок лучей, бросаемый на противостоящую ему действительность». Поясняя это свое понимание сознания, Франк сравнивает его со светом лампы. Как лампа освещает предметы без того, чтобы предметам нужно было для этого входить в пределы лампы или лампе — расширяться до всего круга освещаемых ею предметов, так и сознание освещает (сознает, познает) противостоящее ему бытие непосредственно. Но это «возможно лишь при условии, если субъект и объект знания укоренены не, как это принято думать, в каком-либо сознании или знании, а в абсолютном бытии, как непосредственно и неотъемлемо присутствующим у нас и в нас первичном единстве, на почве которого впервые возможна раздвоенность между познающим сознанием и его предметом». Поскольку это первичное исконное единство бытия и сознания существует и присутствует в нас и до всякого обращения сознания на предмет, т. е. до собственно познавательного процесса, то мы должны признать, полагает Франк, что знанию необходимо предшествует особая форма потенциального обладания предметом. Такое истолкование познания, считает он, снимает упомянутые выше трудности в понимании природы познания.

Знание может быть направлено на предмет, т. е. на неизвестное бытие, именно потому, что неизвестное, как таковое, нам известно. Известно не через особое знание о нем (что было бы явным противоречием, поскольку утверждало бы, что мы знаем то, чего не знаем), а совершенно непосредственно в качестве самоочевидного и неустрашимого бытия вообще, с которым мы слиты не через посредство сознания, а в самом нашем бытии. Отсюда в сознании познающего субъекта всегда присутствует два компонента: актуально данное, например восприятие дома или дерева, и потенциально имеющееся. Ограниченная область данного, т. е. известного, определенного, окружена безграничным фоном неизвестного, неопределенного. Этот фон есть бытие, как таковое, бытие, сплошь заполненное неизвестными нам, но в себе самих определенными содержаниями.

Мы не знаем, что конкретно наполняет эту безграничность, но мы знаем, что она всегда заполнена, т. е. что область данного не исчерпывает всей полноты сущего.

Проникновение в неизвестное, приписывание неопределенному определенного содержания и составляет, по Франку, суть процесса познания. При этом познанное конкретное содержание (А) будет содержанием именно предмета (х), т. е. самого бытия. Потому и содержание знания, т. е. наше представление о бытии, в конечном счете совпадает с содержанием самого предмета знания, т. е. со свойствами бытия, как оно существует само по себе. Иными словами, в форме бытия мы непосредственно обладаем тем, что в форме содержания знания есть результат особого процесса познания. В этой связи может возникнуть вопрос: зачем вообще необходимо познание, если мы и так потенциально способны обладать всем, что нам может встретиться в опыте?

В самой общей форме ответ Франка таков. Потенциальное обладание предметом знания не есть еще знание об этом предмете: это только возможность знания, но не само знание. От познающего субъекта требуются специальные усилия для того, чтобы потенциально имеющуюся у него информацию в форме непосредственного переживания относительно предмета познания превратить в содержание знания. Это осуществляется, во-первых, с помощью особой познавательной операции, которую Франк, следуя за Э. Гуссерлем, называет интенциональностью сознания и познания, в основе которой лежит концентрация внимания на том или ином непосредственно имеющемся у нас в данный момент переживании, которое возникает в результате контакта чувств и сознания человека с тем или иным фрагментом бытия, выделение этого переживания из всего потока переживаний. Во-вторых, выделенное из потока переживаний конкретное переживание, например восприятие дома или какого-нибудь предмета красного цвета, необходимо соотнести со всей остальной совокупностью переживаний и тем самым определить его своеобразие в отличие от всех других. В результате подобных познавательных операций «слепой поток переживаний», в котором, по Франку, и состоит жизнь сознания и который образует материал знания, потенциально всегда имеющийся у познающего субъекта в силу его постоянной и неустранимой включенности в бытие, и превращается в знание.

Таким образом, процесс познания изображается Франком как актуализация потенциального — как прояснение того, что ранее уже присутствовало в сознании, но в неявной, затемненной форме (форме «слепых переживаний»), как переход от переживания бытия, которым мы непосредственно обладаем в силу нашей включенности в это бытие, к знанию о бытии, т. е. к представлению его

(бытия) в познавательных формах, в которых потенциально имеющееся содержание знания (материал знания) становится актуально наличным, более или менее четко обозначенным и определенным. Сама же эта актуализация потенциально сущего в нас бытия, как бы просветление этой смутной, сумеречной сферы, непосредственно данной нам как поток переживаний, по мнению Франка, может быть осуществлена в двух формах, соответственно этому существует два основных типа знания.

Сознание может, во-первых, сосредоточиться на абстрактном единстве бытия. При этом переживаемое преобразуется в противостоящий субъекту предмет, а сознание суживается до простой направленности на этот предмет (интенциональности), утрачивая свое существенное содержание как потока переживаний. Этот способ актуализации потенциального составляет основание отвлеченного рационально-рассудочного познания. Во-вторых, переход от переживания к знанию, т. е. к актуальному обладанию бытием, может совершаться не через отрешение от переживания, а через его расширение до всей полноты бытия. В этом случае обладание бытием есть уже не направленность сознания на предмет, а обладание в смысле слияния моего Я с предметом, приобщения моей жизни к всеобщей жизни, т. е. к жизни всеединства. Здесь уже имеет место более высокий тип знания — знание интуитивное как переживание самого бытия, как единство переживания и знания.

Обобщенно говоря, отличительную особенность отвлеченного (предметного) знания Франк усматривает в том, что познаваемый предмет в нем воспринимается и мыслится как нечто внешнее субъекту, лишенное собственной значимости, постигаемое (хотя бы в принципе) в ясных, отчетливых и обшезначимых понятиях. Предметное знание дает нам трезвый, «рассудочный, обмирщенный образ мира», единственным отношением к которому является отношение трезвой ориентации в нем. Этот образ мира соответствует трезвой, обыденной, рассудочной установке нашего духа, расчленяющий действительность на совокупность отдельных, относительно обособленных определенностей, противостоящих человеческому сознанию.

В интуитивном знании, в отличие от предметного знания, субъект и объект познания не противостоят друг другу, а взаимопроницают и взаимополагают друг друга. Простейший пример — эстетическое восприятие. Здесь предмет перестает быть частью холодного равнодушного мира, мы ощущаем его сродство с нашим внутренним существом, мы как бы вступаем в контакт с чем-то близким нам. Если в предметном познании объект познания предстает как нечто внешнее, пассивное, а активность исходит от субъекта, который, стремясь обнаружить свойства объекта всеми имеющимися у него средствами (в актах внимания, созерцания, логического вывода,

сравнения и т. д.), преобразует данный в интуиции материал знания, то в интуитивном знании эту функцию может взять на себя только внутреннее переживание, живое общение, своеобразный диалог с предметом познания, когда в ответ на наше заинтересованное, глубоко личностное отношение объект так или иначе самовыражается, самораскрывается.

Этот гносеологический феномен, служащий предпосылкой познания реальности, Франк называет откровением. «Откровение, — пишет он, — есть всюду, где что-либо сущее (очевидно живое и обладающее сознанием) само, собственной активностью, как бы по собственной инициативе, *открывает* себя другому через воздействие на него»¹. Чаще всего своеобразие этой познавательной ситуации Франк иллюстрирует, обращаясь к внутреннему миру человека. В то же время он подчеркивает, что этот феномен присущ реальности как таковой, во всех ее проявлениях и формах существования, поскольку она есть не что иное, как само себе открывающееся и само себя сознающее бытие. В результате знание перестает быть безличным, чисто объективным и превращается в знание-переживание, в знание-общение, дающее предмет в его непосредственной целостности и собственной значимости. Пережить, прочувствовать что-либо — значит знать предмет «изнутри», в общей жизни с ним.

В интуитивном познании, по Франку, мы имеем дело не только с единством субъекта и объекта, но и с их единством со средствами познания. Это значит, что в конце концов сам человек в своей целостности является здесь основным онтологическим «инструментом», «средством» познания. Лишь себя субъект здесь может использовать в качестве средства познания, а именно дать в себе же место для откровения другого; лишь изменяя себя самого, человек обретает новый опыт. Главная задача, которая в этой связи встает перед человеком, — преодолеть узкие рамки объективирующего, безличностного отношения к окружающей действительности.

В предметном и интуитивном знании задействованы разные структуры человеческого существа. В первом человек действует как чистый ум, во втором — как личность, т. е. как воедино собранная совокупность всех его сил и способностей. И в этом своем качестве он выступает как нечто индивидуальное и уникальное, абсолютно незаменимое в совокупном бытии. Из этого следует, что результаты интуитивного познания в решающей степени зависят от духовного склада конкретной личности, от пережитого и накопленного ею жизненного и духовного опыта. Это не значит, что тем самым интуитивное познание становится чисто субъективным; оно сохраняет свойства объективности, но на других путях и другими средствами,

¹ Франк С. Л. Реальность и человек. М., 1997. С. 278.

чем это достигается в отвлеченном знании, — главным образом на путях «слияния моей индивидуальной жизни с жизнью всеединства», формирования духовной общности людей, вовлеченных в процесс познания.

Хотя, с точки зрения Франка, предметное, рационально-рассудочное знание не может дать ответа на основные вопросы человеческого бытия, тем не менее он признает его в качестве необходимой ступени развития познания. «Момент *рациональности*, — пишет он, — ...остается для нас *объективно реальным* элементом самого бытия, и потому опирающаяся на него установка трезвого рационального миропонимания *как таковая* вполне оправданна и уместна. Более того: *отвлеченный иррационализм*, отрицающий объективную значимость рационального начала, есть направление еще *более ложное и вредное*, чем отвлеченный рационализм».

Характеризуя свое мировоззрение в целом, Франк указывал на то, что одним из важнейших мотивов его творческой деятельности всегда являлось стремление «рационально выразить сверхрациональное существо реальности». То, что Франк называет трансрациональным, или сверхрациональным, — это нечто третье, возвышающееся над односторонностью традиционной, классической трактовки рациональности, сложившейся в западноевропейской философии XVII—XVIII вв. и той расширительной трактовкой иррациональности, которую она получила в философии жизни, экзистенциализме и других течениях западноевропейской философской мысли XX столетия. Эти устремления Франка в определенной мере созвучны магистральной линии развития современной гносеологии, внимание которой все более концентрируется на поиске «новой рациональности», более богатой и гибкой по сравнению с классическим рационализмом.

И все же глубинную сущность реальности вообще, человека и Бога в особенности, по Франку, не в состоянии постичь и выразить в полном объеме не только рациональное, но и более глубокое интуитивное знание. В последней своей глубине реальность непостижима, необъяснима и невыразима. Ее нельзя объяснить и выразить в словах и понятиях, однако она не только предстает нам в этой своей непостижимости, но и имеет свой собственный «голос», она «говорит», что совершается в том специфическом гносеологическом феномене, который был выше описан под именем откровения реальности, т. е. ее самообнаружения и самовыражения. Хотя это откровение, считал Франк, отнюдь не равнозначно демонстрации своего содержания в какой-то логически ясной и прозрачной форме, но оно оставляет человеку возможность уловить природу реальности в своем внутреннем опыте и попытаться постичь и выразить ее некоторым косвенным, опосредствованным образом.

При всей тщетности интеллектуальных усилий проникнуть в самую суть реальности мы все-таки можем, по словам Франка, как бы «кружиться» около ее. Это достигается, например, художественно-выразительными средствами, в особенности языком поэзии, средствами мистического опыта и т. д.

Труды Франка по гносеологии — своеобразная страница отечественной философской мысли. В то же время они не лишены определенных слабостей. Франк, например, необоснованно резко противопоставляет рационально-рассудочное и интуитивное познание, его критика рационального познания, в особенности научного, не всегда справедлива. Трудно безоговорочно принять и идею онтологизма, лежащую в основании всей теоретико-познавательной концепции Франка. Эта идея выполняет в ней двойственную, внутренне противоречивую функцию. С одной стороны, она помогает подметить и преодолеть действительные недостатки субъективистских интерпретаций процесса познания, но одновременно порождает упрощенные представления о путях и механизмах формирования и развития знания, в частности ведет к недооценке роли активности человека в этих процессах.

4. Человек как двуединое (природное и сверхприродное) существо

Проблема человека всегда входила в круг основных философских интересов Франка. Его философская антропология — часть созданной им целостной философской системы; она немыслима вне контекста его онтологии, теории познания, социальной философии, этики и философии религии.

Представление Франка о природе человека концентрируется вокруг двух основных идей. Это, во-первых, идея органической включенности человека во всеохватывающее, универсальное бытие, во всеединство. Во-вторых, это идея уникальности человека в составе всеединства.

Указанные идеи, в особенности первая из них, были выдвинуты Франком уже в раннем его исследовании, посвященном проблеме человека, — в книге «Душа человека». В этой работе философскую антропологию для него олицетворяет учение о душе, или философская психология. Под душой Франк понимает прежде всего то, что называется нашей внутренней психической жизнью, как некоторое целостное образование во всем многообразии присущих ей эмоций, страстей, переживаний и других психических состояний. Но наряду с последними в ней обнаруживается более глубокий и более важный слой внутренней жизни, называемой Франком духовной жизнью, который выводит нас за узкие рамки душевной жизни и вводит в

мир сверхиндивидуальной абсолютной реальности, мир потенциально бесконечных сил, в который мы погружены и который вместе с тем является основанием нашей душевной жизни, ее организующим центром и средоточием. Тайна души заключается в ее способности возвышаться над самой собою, выходить за границы нашего внутреннего Я. Человек как субъект психической жизни представляет собою лишь ограниченную реальность или отдельную часть мира, обособленную и противостоящую ему как объект субъекту. Но в качестве субъекта духовной жизни человек не малая частица бытия, а потенциально равносильна всему мыслимому вообще. Другими словами, он есть не что иное, как само абсолютное бытие, но лишь в ослабленной, деформированной и потенциализированной форме.

Вторая идея — идея своеобразия человека в составе всеединства — наиболее глубоко и всесторонне разработана в итоговой работе Франка «Реальность и человек». Исследование проблемы человека в ней начинается с констатации его двойственной природы. По Франку, человек с точки зрения своего онтологического статуса принадлежит одновременно двум мирам и есть как бы место их встречи и скрещения. Через свое тело и через душевную жизнь, поскольку она определена телесными процессами, он входит в состав природы. Но как духовное существо он принадлежит к иному миру — миру реальности и своими корнями как бы уходит в его глубины. Человек имеет нормальную полноту своего бытия лишь через свое нераздельное соучастие в указанных разнородных мирах. В этом, полагает Франк, состоит основное отличие человека от животного, ибо животное есть не что иное, как естественное существо, т. е. существо, всецело принадлежащее к природному миру. Человек же, входя в состав этого мира, одновременно возвышается над ним, заключая в себе «иную сверхмирную инстанцию».

Во всяком сознательном акте своей жизни человек противопоставляет всему, что ему эмпирически дано, нечто иное, выходящее за его пределы. Например, понятия добра и зла, должного и недолжного, считает Франк, противостоят тому, что только фактически есть, т. е. проистекают из нашей причастности к сфере, выходящей за пределы объективной действительности и ей инородной. И точно так же любой творческий замысел — стремление осуществить нечто новое, еще не существующее — предполагает, что наш дух не ограничен и не скован пределами объективной действительности.

Рассмотренная под этим углом зрения жизнь человека предстает как постоянно нарушаемое и восстанавливаемое равновесие между двумя сферами его бытия — природной, естественно-фактической и духовной. Эта вторая сфера человеческого бытия, представляющая собой его средоточие и верховную инстанцию, имеет, счита-

ет Франк, своим первоисточником и последней глубиной то, что обычно называется Богом. Потому связь с Богом есть определяющий признак самого существа человека: то, что делает человека человеком, есть его богочеловечность.

Этот центральный для своей философско-антропологической концепции тезис Франк раскрывает посредством выявления сложной диалектики взаимосвязи между Богом и человеком, внутренней антиномичности положения человека в составе реальности. Как полагает Франк, реальность (сверхприродное, духовное бытие) в той форме, в какой она непосредственно присуща человеку, осознается им как нечто само по себе недостаточное, неудовлетворяющее его, не соответствующее его подлинному существу. Это есть, во-первых, нечто неполное, частичное, лишь потенциально бесконечное и, во-вторых, — и это самое главное — нечто безосновное, т. е. внутри себя самой не содержащее оснований своего собственного бытия. Человек же испытывает нужду в безусловно прочной самоутвержденной основе для своего существования. Бог в представлении Франка и есть прежде всего то, в чем человек нуждается, — начало, недостающее человеку, т. е. трансцендентное ему (внешнее по отношению к нему). Это есть абсолютное бытие, лишенное тех черт субъективности и ограниченности, которые присущи человеческому бытию.

С другой стороны, Бог, будучи первоисточником и центром реальности, пронизывает всю ее, как бы излучаясь по ее всеобъемлющей полноте. А так как к сфере реальности принадлежит и человек, то Бог в этом аспекте своего бытия пронизывает и человека, излучается в него, присутствует в нем и, следовательно, одновременно имманентен (внутренне присущ) ему. И в этом смысле Бог живет в глубинах каждого человека, есть как бы глубочайшая основа его личности.

Для человека трансцендентность Бога, таким образом, не только органически совмещается с его имманентностью, но и образует с ней неразделимое, сверхрациональное единство. Эта сверхрациональность идеи богочеловечности человека есть, по мнению Франка, источник постоянной склонности философской и богословской мысли и к упрощаемому, а тем самым искажающему ее толкованию, и к ее отвержению. В этой связи Франк выступает с критикой двух равно неприемлемых для него, но пустивших глубокие корни в европейской философии и культуре точек зрения на соотношение Бога и человека.

Первая из них, которую он связывает с именем богослова и философа раннего средневековья Августина, утверждает безусловную разнородность Бога и человека, абсолютную трансцендентность Бога и приходит в конечном счете к выводу о ничтожности человека перед лицом Творца. Такое толкование, по мнению Франка, несо-

стоятельно хотя бы потому, что оно не может дать удовлетворительного ответа на вопрос, на чем основана тогда святость человеческой личности? Другая неприемлемая Франком точка зрения на природу человека в ее отношении с Богом названа им по имени церковного деятеля и богослова конца IV — начала V в. Пелагия, утверждавшего, что и без определяющей роли божественной благодати, а только в соответствии с велениями собственной свободной воли человек может самореализоваться как личность и обрести спасение. По характеристике Франка, в пелагианстве человек мыслится «существом, утвержденным в самом себе», и оно, по его мнению, подготовило почву для возникновения «безрелигиозного гуманизма», который достиг наивысшего своего выражения в концепциях К. Маркса и Ф. Ницше.

Таким образом, делает вывод Франк, человеческая природа искажается не только в том случае, когда Бог, и только он, мыслится всесильным, а человек — ничтожным существом, но и тогда, когда человек изображается как некая высшая, самодостаточная инстанция. Чтобы разрешить эту антиномию, необходимо, по Франку, исходить при осмыслении всех проблем своеобразия человеческого бытия в составе всеединства из признания антиномичности самой идеи богочеловечности. Человек есть существо только отчасти, в глубинной своей сущности богоподобное. Но одновременно он является существом самоценным, творчески активным, способным при определенных условиях и обстоятельствах даже противопоставлять себя Богу. Только при таком подходе, полагает он, появляется возможность адекватно уяснить наиболее сложные проблемы человеческого бытия, такие, как проблема природы и происхождения зла и свободной человеческой воли. Правда, для этого, считает Франк, необходимо прежде всего раз и навсегда отказаться не только от самонадеянных попыток объяснить их природу в формах рационального, научно-теоретического мышления, но и от любых теодицей, оправдывающих Бога за мировое зло, настаивающих на идеальном совершенстве всего созданного им. Происхождение зла, по его мнению, рационально, научно-теоретически необъяснимо, потому что, пытаясь рационально объяснить его, мы невольно как бы оправдываем его, делаем его чем-то естественным и нормальным, тогда как зло по самой своей природе есть то, чего при нормальном естественном положении вещей не должно быть вообще. Но, хотя зло нельзя рационально научно-теоретически объяснить и понять, его можно научиться распознавать и описывать.

Суть предложенного Франком в работе «Реальность и человек» подхода к пониманию природы зла и свободной воли человека прямо вытекает из развиваемых им представлений о не тождественности реальности, взятой в ее общем виде, и Божества. Напомним, что ре-

альность, в понимании Франка, — это духовное бытие, обладающее свойствами трансфинитности, т. е. чистой потенциальности. Взятая в отрыве от своего первоисточника и божественной основы, она представляет собой сгусток духовной энергии, стихию свободных, но вместе с тем слепых, хаотичных и разрушительных сил. Человек соприкасается с реальностью не только в той центральной точке своего существа, в которой он есть личность и где он неразрывно связан с Богом, но и со всей реальностью в целом, подвержен ее воздействиям. Эта чистая потенциальность сдерживается Богом как актуально наличным, совершенным и завершенным, в себе самом обоснованным бытием. Но как только ослабляется связь личности с Богом, напор стихийных сил реальности прорывает преграды, отделяющие человека от всей остальной реальности, и ее стихии прорываются в человеческую душу, как бы затопляют ее и овладевают ею.

Отсюда и греховность человека, неустранимое присутствие в нем злых, темных сил. Наряду с истинным духовным существом человека как личности, в которой он богоподобен, в нем формируется мнимое или, говоря словами Франка, «самочинное» Я. В обоих указанных качествах человек, согласно Франку, является существом свободным; но в первом — это свобода подлинная, а во втором — мнимая. К греху или ко злу человека приводит не свобода вообще (которая может быть основанием как доброго, так и злого в человеке), а только мнимая свобода; грех или зло — это не итог человеческой свободы, а, наоборот, — итог и выражение несвободы человека, его зависимости от слепых сил реальности.

Таким образом, сущностные особенности самого человека — его способность к свободному самоопределению и творчеству — сами по себе не ведут с неизбежностью к греховности и злу; лишь свобода, искаженная под воздействием слепых сил реальности, прорывающихся в человеческую душу в условиях его отрыва от Божества, становится таким источником.

Но может ли развиваемый Франком подход к пониманию природы и происхождения зла и свободной человеческой воли рассматриваться как достаточно обоснованный и в то же время приемлемый с нравственно-гуманистической точки зрения? Многие авторитетные исследователи, писавшие о творчестве Франка, полагали, что нет.

Во-первых, остается необъясненным, как и почему возможно обособление реальности от Божества, ведь Божество является ее первоисточником и центром. Обоснованного ответа именно на данный вопрос Франк не дает, ограничиваясь простой констатацией существования некой загадочной «трещины», т. е. разрыва, провала во всеединстве. Во-вторых, акцент на онтологической обусловленности и неустранимости зла — господства в человеке как части реальности стихии чистой потенциальности — не может не снижать

значимости собственно человеческого фактора в его возникновении, устойчивом существовании и преодолении. Отсюда становится довольно сложным объяснить, почему все же и при этих условиях и обстоятельствах сам человек остается ответственным за свое поведение, за все свои действия.

Человек, в понимании Франка, не есть некая изолированная, предоставленная сама себе субстанция не только в том плане, что он выступает частицей и носителем всеобъемлющего универсального бытия, но и в том, что каждый отдельный человек невыносим вне своей связи с другими людьми. Ближайшим образом общество предстает как совокупность многих индивидов, многих Я; эту совокупность Франк обозначает и выражает с помощью понятия «Мы». В качестве «Мы» могут выступать самые различные по своему составу и объему объединения людей — семья, школа, государство, нация, церковь и т. д. Вместе с тем, в понимании Франка, «Мы» не есть чисто собирательное понятие, простое объединение многих «Я». Понятие «Мы» выражает некое глубинное единство, существующее между людьми. Уже тот простой факт, что человек по рождению есть итог и воплощение связи отца и матери, что живое существо имеет источником своего существования взаимосочетание двух особей разного пола, в корне подрывает представление о том, что личность есть некая абсолютная, самодовлеющая и замкнутая в себе реальность. Это созревание, формирование в лоне целого, в общении с другими людьми, в сущности, продолжается всю нашу жизнь.

То, что человеческая жизнь во всех ее областях, начиная с семьи и экономического сотрудничества и кончая высшими духовными ее функциями, имеет форму общественной жизни, есть необходимое выражение единства, лежащего в основе человеческого бытия. И не только потому человек живет в обществе, что многие отдельные люди объединяются между собой, находя такой способ жизни более удобным для себя, а потому, что человек по самому существу своему не может существовать иначе, как в качестве члена общества. «Общество есть, таким образом, подлинная целостная реальность, а не производное объединение отдельных индивидов; более того, оно есть единственная реальность, в которой нам конкретно дан человек. Изолированно мыслимый индивид есть лишь абстракция; лишь в соборном бытии, в единстве общества подлинно реально то, что мы называем человеком»¹.

Внутреннее единство людей, лежащее в основании любых форм общественной жизни, Франк выражает с помощью понятия «соборности». Он различает три основные формы реализации

¹ Франк С. Л. Духовные основы общества. М., 1992. С. 53.

в общественной жизни соборности: 1) брачно-семейное единство; 2) религиозная жизнь; 3) чувство общности судьбы и жизни всякого объединенного множества людей, например какого-либо народа. Всем трем формам соборности присущи некоторые общие черты. Это, во-первых, органическое неразрывное единство всех членов соборного целого, так что указанное единство внутренне присутствует в каждом его члене. Во-вторых, соборное единство образует жизненное содержание самой личности; для нее оно не внешняя среда, а то, чем внутренне живет личность, ее богатство и ее личное достоинство.

Наиболее полно и конкретно соборная природа человека выражается в нравственно-правовом характере его жизни. Нравственные и правовые нормы определяют должное в человеческих отношениях; следование им поднимает человека над всей сферой природно-естественного.

Всячески подчеркивая значение соборного начала в жизнедеятельности человека, Франк вместе с тем был далек от его абсолютизации. При всей важности категории «Мы» для понимания природы индивидуального и общественного бытия было бы ошибкой, отмечает он, считать, что «Мы» есть категория абсолютно первичная, в отношении которой «Я» есть нечто производное. В таком утверждении содержалась бы «ложь отвлеченного коллективизма, соотносительная лжи отвлеченного индивидуализма». Какую бы роль в человеческой жизни ни играли социальные формы и факторы, в конечном счете важнейшим структурным элементом общества является свободно действующая человеческая личность, именно она есть единственный двигатель социальной жизни.

* * *

Франк, по признанию ряда авторитетных историков русской философии, например В. В. Зеньковского, является одним из наиболее крупных мыслителей XX в. В его трудах были выдвинуты и развиты целые пласты философских идей, которые позднее, чаще всего без прямого его идейного влияния, были введены в оборот рядом течений западноевропейской философской мысли. Это обнаруживается, например, при сопоставлении учения Франка о бытии с идеями «фундаментальной онтологии» немецкого мыслителя М. Хайдеггера, гносеологической концепции Франка с теорией познания другого немецкого философа Н. Гартмана, его антропологических взглядов с идеями таких представителей европейской философской антропологии нашего времени, как М. Шелер и М. Бубер.

Глава VII

В. Ф. ЭРН: БОРЬБА ЗА ЛОГОС

Владимир Францевич Эрн (1882—1917) был видным представителем русского религиозно-философского ренессанса начала XX в. — и как философ, историк, публицист, и как яркая личность. Человек разнообразных дарований, натура которого органически сочетала волевое начало, созерцательность и интеллектуализм, он остался в памяти многих его современников как «мыслитель с темпераментом бойца» (Г. В. Флоровский).

Тема борьбы, нравственной и интеллектуальной самоопределенности, звучащая в характеристиках духовного облика Эрна, является и доминантой его философии. «В слове Λογος <логос> — для меня объединяются все особенности той философии, которая основательно забыта современностью и которая мною считается единственно истинной, здоровой, нужной. Λογος — есть лозунг, зовущий философию от схоластики и отвлеченности вернуться к жизни и, не насилуя жизни схемами, наоборот, *внимая ей*, стать вдохновенной и чуткой истолковательницей ее божественного смысла, ее скрытой радости, ее глубоких задач»¹, — писал Эрн в предисловии к сборнику своих статей с программным названием «Борьба за Логос» (1911).

Эрн был одним из первых в ряду молодого поколения русских мыслителей начала века, кто решительно встал на путь построения религиозной метафизики. В отличие от многих своих старших и младших коллег, он не проделывал эволюции типа «от марксизма к идеализму» или «от неокантианства к неославянофильству», с самого начала отстаивая позицию православного онтологизма как единственно плодотворную, по его мнению, для русского философского сознания. Это убеждение, подкрепленное историческими исследованиями, позднее реализовалось и в его концепции оригинальной русской философии.

1. Вехи жизни и творчества

В. Ф. Эрн родился в Тифлисе. После окончания гимназии он изучал историю и философию в Московском университете, где позднее стал приват-доцентом на кафедре философии историко-филологического факультета. Дружеский круг Эрна, обусловивший творческое взаимовлияние — П. А. Флоренский,

¹ Эрн В. Ф. Соч. М., 1991. С. 11.

А. В. Ельчанинов (друзья с гимназических лет), Вяч. Иванов, С. Н. Булгаков, А. С. Волжский (Глинка), А. Белый, С. М. Соловьев, Г. Г. Шпет и др.

В 1905 г. Эрн вместе с В. П. Свенцицким становится во главе «Христианского братства борьбы», задачей которого было создание русского христианского социализма и подготовка церковной реформы. В 1906 г. он участвует в основании Московского религиозно-философского общества памяти Вл. Соловьева, а в 1907 г. — в основании при нем Вольного богословского университета. Эрн был и участником «Кружка ищущих христианского просвещения», возглавляемого М. А. Новоселовым. В конце 1910 г. вместе с Е. Н. Трубецким, С. Н. Булгаковым, Г. А. Рачинским, Н. А. Бердяевым Эрн входит в редакцию организованного при финансовой поддержке М. К. Морозовой московского издательства «Путь». В серии докладов, статей и лекций этого периода он стремится изложить свое понимание природы мышления, разработать принципы антично-христианского «логизма», противостоящего «новоевропейскому рационализму». Формированию и развитию философских взглядов Эрна способствует его полемика с русской редакцией международного журнала «Логос» (С. И. Гессен, Ф. А. Степун, Б. В. Яковенко и др.) и С. Л. Франком по проблемам своеобразия и перспектив русской философии. Откликами на события Первой мировой войны явились многочисленные статьи Эрна, собранные в сборнике «Меч и крест. Статьи о современных событиях», а также брошюра с выразительным заглавием «Время славянофильствует. Война, Германия, Европа и Россия» (1915). Во время так называемого спора об Имени Божием Эрн занимал позицию активной поддержки имяславия, как и П. А. Флоренский, С. Н. Булгаков, М. А. Новоселов и некоторые другие. В 1916 г. он был избран членом Московского психологического общества. Скончался Эрн в апреле 1917 г. в Москве от многие годы мучившей его болезни, нефрита, за два дня до защиты докторской диссертации.

Комплекс идей, развиваемых Эрном, сложился уже к началу 1900-х гг. Прежде всего, следует отметить постоянное внимание философа к Платону и платонизму. Возникнув еще в гимназические годы, оно получило новый импульс благодаря университетским лекциям С. Н. Трубецкого по античной философии (его, а также Л. М. Лопатина Эрн называл своими непосредственными учителями). Задуманное на студенческой скамье исследование диалогов Платона, а также изучение традиций платонизма в отечественной и итальянской философии станет главным историко-философским делом Эрна.

Платонизм и платонизированный аристотелизм, прочитанные в ключе восточнохристианского умозрения (Григорий Нисский,

Псевдо-Дионисий Ареопагит, Максим Исповедник и др.), будут источниками и собственных философских построений Эрна, наряду с идеями славянофилов, антропологией Достоевского, критикой В. С. Соловьевым «отвлеченных начал» и его заветом философски оправдать «веру отцов». Из западных авторов, повлиявших на Эрна, нужно назвать Шеллинга, Шопенгауэра, Ницше. Не прошли для него незамеченными искания современной мысли — Бергсон, Джеймс, Гуссерль и др.

2. Концепция «логизма»

Размышления Эрна стоят в ряду характерных для начала XX в. попыток выработать иное понимание философского разума. Констатируя кризис современной мысли, Эрн связывает его с характерным для основного русла новоевропейской философии определением разума как отвлеченного «рацио». Эта магистраль философского развития, противостоящая в рамках самой европейской культуры традициям античности и средневековья, есть, по его выражению, фатальный «двойник» Запада. Генезис «рацио» Эрн видит в предшествующих протестантизму идеях, вызревавших уже в лоне католической культуры (в поздней схоластике и особенно гуманизме эпохи Возрождения), ключевым же пунктом оказывается метафизический и гносеологический индивидуализм Декарта. Сформулированный Декартом «рацио», остающийся по сути неизменным на всем протяжении новоевропейской философии (включая английский эмпиризм), свое окончательное завершение получает у Канта, Гегеля и в неокантианстве. Первая мировая война, полагает Эрн, проявляет, делает ужасающе очевидными последствия губельного для человечества и культуры это вырождение разума в «рацио» и в неостановимом движении последнего «От Канта к Круппу» (название получившего скандальную известность доклада Эрна 1914 г.).

Отметив разрыв «рацио» с умозрением античности и средневековья, Эрн продумывает механизм образования ряда понятий, характерных для рационализма, для того чтобы вскрыть содержание опыта, который лежит в его основе. Таким опытом, непосредственно связанным с суженным, ущербным пониманием человека и его мышления, является научный опыт. «Опыт научный есть орудие посюстороннего самоутверждения, с которым смертно борется мистический опыт христианства. В опыте научном самоутверждает себя эмпирический человек и в нем идеально отлагается». Таким образом, за центральными понятиями рационализма с его апелляциями к фактам науки стоит отождествление человека в неизмеримости и глубинности его существа с человеком, взятым в «ограниченности» его «посюсторонней эмпирии», т. е. с человеком, вся деятельность

которого направлена на осуществление себя в «земном», мирском плане и полностью в нем исчерпываемом.

Итак, самоопределение мысли как «рацио», по словам Эрн, есть некая «неосуществленная попытка неудавшегося определения». Ядром «рацио» служит рассудочное, пронцаемое для себя самого «бестелесное» Я, трансцендентальный субъект, абсолютная инстанция полагания и видения, остающаяся неизменной, статичной в процессе познания. «Рацио» безличностен, поскольку это — лишь усредненная формализованная «схема суждения», принципиально абстрагированная как от мифологически-поэтического и религиозно-мистического опыта, так и от индивидуальных особенностей человеческой личности. Рационализм влечет за собой «меонизм» (отрицание сущего как живого бытия, онтологический нигилизм; от греч. «меон» — «не бытие») и жесткий детерминизм (признание исключаящей свободу закономерности). Абстрагирование познающего субъекта от личности (человека, социума, космоса, Бога) приводит к опредмечиванию сущего, представлению его в категории вещи. Сущее с необходимостью становится объектом человеческого насилия, в результате чего опредмечивается и сам человек, теряющий свою глубинную сущность. Эрн особенно подчеркивает связь «рацио» с теорией непрерывного линейного прогресса, утилитаризмом и культом техники, превращающих природу (если воспользоваться ярким образом М. Хайдеггера) в «бензоколонку» и подменяющих укорененную в свободе культуру («солидарная преемственность творчества») ее «изнанкой» — цивилизацией как овеществленным рационализмом (мысль, развиваемая также Н. А. Бердяевым, а позднее О. Шпенглером, М. Хайдеггером и представителями Франкфуртской школы). Утверждение о самозамкнутости «рацио», его разрыве с сущим предельно заостряется Эрном констатацией связи «рацио» с безумием, в полной мере обнаруживающей себя в современности. XX век как наследник рационализма «не остался в долгу перед веком предшествующим: в неожиданных мировых масштабах он явил возведенную в систему, теоретически обдуманную практику потрясающей *бесчеловечности*».

Новоевропейскому рационализму Эрн противопоставляет антично-христианское умозрение, именуемое им логизмом. В основе «логизма» лежит динамический опыт бытийного возрастания личности, взятой в ее ноуменальной глубине, на пути к предельной своей осуществленности. Эту динамику становления, преобразования, онтологического возрастания гениально выразил, по словам Эрн, «непревзойденный учитель современной мысли» Платон в своем учении об Эросе, которое тесно связано с идеей самопознания как обнаружения в себе божественного начала. Платоновское учение, далее, претворяется в христианское учение об Эросе, ревнующей,

пламенеющей Любви, в учение об обожении (теосисе) — в сочинениях Григория Нисского и особенно Псевдо-Дионисия Ареопагита. Для Эрна, христианского мыслителя, бытие истины, таким образом, есть истинное бытие личности (человека, космоса, церкви), понимаемое как предельная осуществленность ее лика, предвечно сущего в Боге. Для человека таковым является опыт подвижничества, святости. Не «учение», не «идея», но именно святые как новая бытийная реальность в истории человечества — предвестники ожидаемого соединения Бога с человеком.

В целом «логизм» есть учение о божественном Логосе (Слове) («В начале было Слово») как истоке бытия и мышления, восходящее к античному онтологизму Парменида и Платона, развитое «гениальным платоником Аристотелем» и неоплатониками и воцерковленное усилиями отцов и учителей церкви. И задача современной философии, по Эрну, заключается в творческом раскрытии основных прозрений антично-христианского «логизма» в утонченных терминах современного мышления.

Философия с точки зрения «логизма» отнюдь не есть дело только индивидуальное и личное, она имеет глубинные, сущностные корни. «Философ не только *сам* философствует, но и в нем философствует нечто сверхличное». Мысль получает свое истинное бытие не от некоей внешней ей данности (как в различных версиях рационализма), но в осознании своей абсолютной сверхфактической, сверхпсихологической, сверхчеловеческой природы. Цельный разум, философское знание возможно постольку, поскольку человеческая мысль коренится в недрах трансцендентного божественного Разума, одновременно внутренне присущего всему, «сочувственно» проникающего сущее своими творческими энтелехиями-энергиями. Мысль — проявление божественного Логоса, Абсолюта. Логос как посредствующее в творении личное начало, форма форм, есть «коренное и глубочайшее единство *постигающего* и *постигаемого*, единство познающего и того объективного *смысла*, который познается». Логос открывается человеку в трех аспектах. *Космический* предстает через сферу эстетического переживания в естественных религиях, мифе и искусстве. *Божественный* проявляется в христианстве (подвиге просветления воли) как второе Лицо Троицы. Аспект *логический* открывается в философии. Последняя, будучи рассудочна по форме и синтетична по содержанию, приводит к единству теоретической мысли все данные человеческого опыта.

Характерное для рационализма понимание истины как соответствия понятия предмету в «логизме» сменяется онтологическим пониманием истины как динамического осознания бытия-в-истине. Познание человека «субъектно» (термин Эрна): оно подчинено принципу «метафизического эха», т. е. обусловлено спецификой

личного бытия. Чтобы истинно знать, нужно истинно быть. Философ, собственно, не устанавливает истину, напротив, сама Истина (Логос), делая возможным мышление, формирует философа. Отсюда следует, что философ не творец истины; философ — свидетель Истины, мужественный ее исповедник. Именно поэтому на вершине христианского познания, по Эрну, находятся святые. Особое значение «логизм» Эрна придает описанию динамики духовного возрастания личности, лестницы христианского подвига. «Так вводится момент подвига и подвижничества в самое познание, — замечает Г. В. Флоровский. — Гносеология открыто превращается в аскетику и учение о духовной жизни...»¹ Практическое осуществление человеком своей ноуменальной идеи, извечной о себе мысли Бога есть обожение, причащение Логосу как Софии. «Логизм» предполагает глубочайшее раскрытие личности, поскольку в нем «Бог — Личность, Вселенная — Личность, Церковь — Личность, человек — Личность»; в тайне своего личного бытия, в своей бесконечной индивидуальности человек гораздо адекватнее постигает проявление существования Бога и мира, чем применяя категорию мертвенной «вещности».

Рационалистической теории непрерывного линейного прогресса Эрн противопоставляет идею катастрофического прогресса, которая является разработкой христианской эсхатологии, пытающейся осмыслить конечные судьбы мира и человеческого бытия.

Существенно, что учение Эрна (как результат гносеологического анализа) предполагает в отличие от славянофильства противостояние не двух христианских культур, Востока и Запада, но двух познавательных начал — субъективно-человеческого «рацио» и объективно-божественного «Логоса». Католицизм для Эрна так же «логичен» и «динамичен», как и православие, в котором философ подчеркивает более черты вселенского христианства, чем национальной русской веры.

Глава VIII

ЕВРАЗИЙСТВО: СОЦИАЛЬНАЯ ФИЛОСОФИЯ И ИСТОРИОСОФИЯ

Датой рождения евразийства, одного из оригинальных идейных течений русского послеоктябрьского зарубежья, принято считать август 1921 г., когда в Софии вышел в свет первый кол-

¹ Флоровский Г. В. Пути русского богословия. Париж, 1937 (Вильнюс, 1991). С. 489.

лективный сборник статей четырех авторов — Н. С. Трубецкого, П. Н. Савицкого, П. П. Сувчинского и Г. В. Флоровского — под общим названием «Исход к Востоку. Предчувствия и свершения. Утверждение евразийцев». Евразийцы подчеркивали, что название учения проистекает не из механического сочетания географических терминов «Европа» и «Азия», а обозначает «месторазвитие», «вмещающий ландшафт», особую цивилизацию, сферы взаимопроникновения природных и социальных связей русского народа и народов «Российского мира», являющихся не европейцами, не азиатами, а именно евразийцами. Географически этот «континент-океан» (Савицкий) ориентировочно совпадает с границами Российской империи в последние годы ее существования. Именно здесь, по убеждению евразийцев, сложилась уникальная цивилизация, качественно отличающаяся как от европейской, так и азиатской, со своей уникальной историей и культурой, с особым менталитетом народов, населяющих эту огромную территорию.

Евразийство объединило плеяду молодых талантливых исследователей из разных областей знания — философов, богословов, культурологов, экономистов, искусствоведов, историков, географов, писателей, публицистов. Несомненный духовный лидер евразийства князь Н. С. Трубецкой — культуролог, лингвист, философ. Организатором евразийства как общественно-политического движения был экономист, географ П. Н. Савицкий, видным философом евразийства в течение ряда лет — Л. П. Карсавин. В движение входили философы и публицисты Г. В. Флоровский, В. Н. Ильин, Б. Н. Ширяев, историки и литературоведы Г. В. Вернадский, Д. П. Святополк-Мирский, В. П. Никитин, искусствовед П. П. Сувчинский, писатели В. Н. Иванов, Э. Хара-Даван, правовед Н. Н. Алексеев и др. Некоторое время движение поддерживали философ С. Л. Франк и культуролог П. М. Бицилли. Последним представителем евразийского течения, уже в 60-е гг. XX в., был Л. Н. Гумилев.

Пик популярности евразийства приходится на 20-е гг. Вслед за первым сборником вскоре выходит второй — «На путях. Утверждение евразийцев» (1922). С 1923 по 1927 г. выходят три «Евразийских временника» — сборники статей по религиозной, национальной, экономической, культурологической и даже военной проблематике. В 20—30-е гг. были опубликованы десятки сборников, монографий и брошюр евразийских авторов, издаются (хотя и нерегулярно) журналы «Евразийская хроника», «Евразийские тетради», «Версты»; в конце 20-х гг. в Париже выходила еженедельная газета «Евразия». Евразийское издательство издавало работы участников движения в Берлине, Париже, Праге, Белграде, Софии. В различных странах создавались евразийские кружки, проводились семинары и конференции, велась большая лекционная работа по пропаганде идеологии евразийцев.

О значимости евразийского движения говорит и то, что постоянную полемику с ним вели такие мыслители и писатели русского зарубежья, как Н. А. Бердяев, П. Н. Миллюков, П. Б. Струве, В. В. Шульгин, И. А. Ильин, Д. В. Философов и др. Не остались без внимания первые работы евразийцев и в Советском Союзе. В 1929 г. Институт красной профессуры выпустил сборник работ под названием «Против новейшей критики марксизма», где была опубликована статья Н. Иванова (Омского) «Критика марксизма русскими эмигрантами», почти целиком посвященная евразийству, охарактеризованному автором как течение «наиболее правой части кочующей по Европе массы белой эмиграции, а также части наиболее реакционной профессуры, высланной из СССР».

Различные исследователи евразийства называют разные, порой диаметрально противоположные, причины его возникновения. Представляется поверхностным объяснение, будто евразийство есть лишь следствие ностальгических ощущений части русской эмигрантской интеллигенции, покинувшей Россию, отражение ее расшатанности и неуверенности. Неустроенность эмигрантской жизни, чувство тоски по «дыму отечества», несомненно, сказывались на мироощущении эмигрантской интеллигенции. Однако акцентирование внимания на самом факте эмиграции явно недостаточно. Главной причиной, породившей евразийство, является уникальность исторической обстановки, которая сложилась на крутом повороте истории в первой четверти XX в. в мире, в Европе и в России. Первая мировая война, падение сразу нескольких империй, две русские революции 1917 г. — все это привело к кардинальным изменениям не только геополитической, но и интеллектуально-духовной ситуации, что требовало новых подходов для ее объяснения. Ориентация на Запад казалась совершенно несостоятельной в годы массовых катаклизмов и кризисов. Вышедшая в 1918—1922 гг. книга О. Шпенглера «Закат Европы» нанесла ощутимый удар не только по неосуществленным западноевропейским идеалам, но и по российским западникам. Вместе с тем весьма ослабла привлекательность панславизма, особенно после того, как в годы мировой войны славянские народы оказались вовлеченными во вражду между собой.

Притягательность евразийства объяснялась, по словам Н. А. Бердяева, и тем, что «это единственное пореволюционное идейное направление, возникшее в эмигрантской среде, и направление очень активное. Все остальные направления, «правые» и «левые», носят дореволюционный характер и потому безнадежно лишены творческой жизни и значения в будущем».

Евразийцы приняли революцию в России как свершившийся факт, как реальность, которая не может быть повернута вспять. «Ев-

разийское направление обращено к реальной России и реальным в ней жизненным процессам, оно признает факт довершившейся революции с ее перераспределением социальных групп бесповоротным, хочет работать в пореволюционной среде и потому живет не эмигрантскими фантазиями и галлюцинациями, а реальной действительностью». Не приняв ни коммунистических идей, ни идей реставрации (последние отстаивало большинство эмиграции), евразийцы предложили свой проект строительства новой России — Евразии, вызвавший своей новизной большой интерес в русском зарубежье, а у многих его представителей и желание участвовать в его реализации.

1. Истоки евразийства

Идеи, близкие по духу к евразийству, в неявной форме присутствовали в трудах русских мыслителей уже в XIX в. Но если тогда мы обнаруживаем лишь отдаленные аспекты будущих евразийских построений (С. С. Уваров, Н. М. Карамзин), то в конце XIX — начале XX в. возникает целый ряд протоевразийских теорий, рождая своеобразное «мироощущение» и «умонастроение» у представителей русской интеллигенции.

Подтверждением глубинных истоков евразийства является обнаружение «элементов» евразийства, «евразийского подтекста» в работах ряда мыслителей, писателей, ученых, естествоиспытателей, историков, философов. Они были выражены, главным образом, в трех взаимосвязанных идеях: 1) «многонародность» субъекта российской истории и его целостность; 2) глубокая взаимосвязь жизни народа и государства с естественными природными условиями занимаемой территории; 3) усмотрение генезиса российской государственности в империи Чингисхана.

Многое было почерпнуто евразийцами у славянофилов. Они решительно отвергали западничество как отрицание самобытности и «самого существования нашей культуры».

Если отношение евразийцев к западничеству однозначно негативное, то отношение к творчеству славянофилов двойственное. С одной стороны, евразийцы признавали себя продолжателями той традиции русского философского и исторического мышления, к которой они относили и мыслителей славянофильского направления. Несомненно также и то, что евразийцы разделяли славянофильскую идею соборности, идею органического единства, пронизывающего церковь, общество и человека. С другой стороны, они отрицали идею славянского единства, считая, что русский цивилизационный тип без остатка не сводится к славянскому, поскольку включает в себя и «туранский элемент».

Идея Н. Я. Данилевского о самоценности каждой национальной культуры, о невозможности вычленения одной культуры в качестве критерия и трафарета для всех других пользовалась особой популярностью у евразийцев.

Подвергая критике славянофилов за их абсолютизацию славянства, выразившуюся прежде всего в подчеркивании главенствующей роли в русской культуре славянской крови и языка, евразийцы обращаются к творчеству К. Н. Леонтьева. С их точки зрения, только Леонтьев решился сформулировать выводы своего богатого и непредвзятого опыта и мужественно выступить против растворения русской культуры в отвлеченном и романтическом панславизме.

2. Философия культуры

Евразийская линия, просматривавшаяся в рассуждениях «позднего» Леонтьева, в полной мере проявилась спустя тридцать лет после его смерти в книге *Николая Сергеевича Трубецкого* (1890—1938) «Европа и человечество» (1920). В ней выдвинуты основные идеи его философии культуры, ставшие в дальнейшем методологической базой евразийского учения, весь смысл и пафос которого сводится к осознанию и провозглашению существования особой евразийско-русской культуры.

Не отрицая значимости европейской (романо-германской) культуры, Трубецкой предлагает рассмотреть правомерность «притязаний романо-германцев» на звание носителей общечеловеческой культуры и ответить на три следующих вопроса: 1) можно ли объективно доказать, что культура романогерманцев совершеннее всех прочих культур, ныне существующих или когда-либо существовавших на земле, 2) возможно ли полное приобщение народа к культуре, выработанной другим народом, притом приобщение без антропологического смешения этих народов, 3) является ли приобщение к европейской культуре (поскольку оно возможно) благом или злом? На все эти вопросы Трубецкой отвечал отрицательно. При сравнительном анализе различных культур автор пришел к убеждению, что вместо принципа классификации народов и культур по степени их совершенства необходимо ввести новый принцип — принцип равноценности и качественной несоразмерности всех культур и народов.

По мнению Трубецкого, стремление европеизировать свою культуру ставит в крайне невыгодное положение развитие собственной культуры неевропейского народа, ибо его культурная работа протекает в менее выгодных условиях, нежели работа природного европейца. Ему приходится искать в разных направлениях, тратить свои силы на согласование элементов двух разнородных культур, тогда

как природный европеец может сосредоточить свои силы лишь на согласовании элементов одной и той же культуры, т. е. элементов вполне однородных.

Но самую большую опасность европеизации Трубецкой видит в уничтожении в результате этого процесса «национального единства», в расчленении национального тела европеизируемого народа. Учитывая тот факт, что приобщение к другой культуре происходит на протяжении жизни многих поколений и что каждое поколение вырабатывает «свой канон синтеза элементов национальной и иноземной культуры», он приходит к выводу, что «в народе, заимствовавшем чужую культуру... различие между «отцами и детьми» будет всегда сильнее, чем у народа с однородной национальной культурой».

Процесс расчленения нации усиливает противостояние одних частей общества другим и «препятствует сотрудничеству всех частей народа в культурной работе». В результате деятельность народа оказывается малопродуктивной, он творит мало и медленно, и во мнении европейцев всегда остается отсталым народом. «Постепенно народ приучается презирать все свое, самобытное, национальное... Патриотизм и национальная гордость в таком народе — удел лишь отдельных единиц, а национальное самоутверждение большею частью сводится к амбициям правителей и руководящих политических кругов¹.

Трубецкой утверждает, что все эти негативные последствия произрастают из самого факта европеизации и не зависят от степени ее интенсивности. Даже если процесс европеизации достигнет своего максимума и европеизируемый народ максимально приобщится к европейской культуре, то и тогда он, «благодаря длительному и трудному процессу культурной нивелировки всех своих частей и искоренению остатков национальной культуры, — окажется все-таки не в равных условиях с романогерманцами и будет продолжать «отставать». И это отставание приобретает статус «рокового закона». Действие этого «рокового закона» приводит к тому, что отставший народ в семье цивилизованных народов лишается «сначала экономической, а потом и политической независимости и наконец становится объектом беззастенчивой эксплуатации, которая вытягивает из него все соки и превращает его в «этнографический материал».

В результате проведенного анализа Трубецкой приходит к выводу: последствия европеизации настолько тяжелы и ужасны, что ее приходится считать не благом, а злом. И поскольку это «зло великое», то с ним необходима борьба, которую должна возглавить интеллигенция европеизируемого народа. Именно она как

¹ Трубецкой Н. С. Европа и человечество. София, 1920. С. 65.

наиболее интеллектуально развитая часть народа раньше других должна понять гибельность европеизации и решительно стать на борьбу с ней.

Таким образом, главное положение евразийской культурологии заключается в том, что культура России не есть ни культура европейская, ни одна из азиатских, ни сумма или механическое сочетание из элементов той и других. Она совершенно особая, специфическая культура. Культура — органическое и специфическое существо, живой организм. Она всегда предполагает существование осуществляющего себя в ней субъекта, «особую симфоническую личность». Аргументация этих основных выводов евразийской культурологии дана прежде всего в евразийской историософии.

3. Историософия

Историософская концепция евразийства представлена в работах Г. В. Вернадского, П. Н. Савицкого, Н. С. Трубецкого, Л. П. Карсавина и др. Несмотря на имеющиеся различия в трактовке отдельных частных вопросов, в целом историософия евразийства представляет собой достаточно аргументированную теорию, опирающуюся в своих общих выводах на достижения источниковедения, археологии, исторической хронологии, дипломатики и других специальных исторических дисциплин.

Одной из главных задач своей историософской концепции евразийцы считают полемику с бытующей традицией рассмотрения Российского государства как преемника Киевской Руси. Именно этот стереотип — Россия есть прямая преемница Киевской Руси — евразийцы считают главной ошибкой всей русской историософии. Живучесть ее объясняется евразийцами поддержкой европеизировавшегося слоя русской интеллигенции, стремившегося называть жителей Российского государства европейцами, носителями европейской культуры. Между тем, как отмечается в одном из первых программных сборников евразийцев, «русские люди и люди «российского мира» не суть ни европейцы, ни азиаты. Сливаясь с родною и окружающей нас стихией культуры и жизни, мы не стыдимся признать себя *евразийцами*».

Ключевым термином для доказательства этого тезиса служит введенное в научный оборот евразийцами понятие «месторазвитие». Месторазвитие — это не просто географическая среда, а своеобразное социально-историческое пространство, в котором «социально-историческая среда и географическая обстановка сливаются в некое единое целое, взаимно влияя друг на друга». В соединении с социально-историческим временем месторазвитие создает неразрывный социальный пространственно-временной континуум. Ев-

разия является таким месторазвитием для десятков народов, этносов, которые приносят свою долю экономической, хозяйственной, культурной деятельности в его становление.

Согласно евразийским утверждениям, громадный материк, включающий в себя восточноевропейскую, западносибирскую и туркестанскую равнины вместе с возвышенностями, отделяющими их друг от друга (Урал и Арало-Иртышский водораздел) и окаймляющими их с востока, юго-востока и юга (горы русского Дальнего Востока, Восточной Сибири, Средней Азии, Персии, Кавказа, Малой Азии), и представляет собой особый мир, единый в себе и географически отличный от стран, лежащих к западу, юго-востоку и югу от него, в основном совпадающий с границами Российской империи начала XX в. Это и есть историческая родина великого этноса, который сформировал особую культуру. В нее органически вплетены элементы византийской культуры, а также «степной» культуры, оставившей глубокий след в русской жизни, особенно в XIII—XV вв., и культуры европейской, влияние которой начинается с петровских времен и длится по настоящее время.

Но если евразийская культура, формировавшаяся в IX—XV вв., появилась на основе антропологического смешения различных племен и становилась органически культурой одного этноса, не сводимой ни к азиатским, ни к европейским культурам, то романо-германская (европейская) культура пыталась просто подчинить себе евразийскую культуру, но без антропологического смешения. И этот поворот России к Европе «затушевывал исконный антагонизм и способствовал помутнению национального самосознания». Не замечая своего легкого расширения в Азии, не углубляясь в собственную сущность, Россия в лице своего европеизировавшегося правящего слоя начала считать себя частью Европы. Этот процесс, стремительно усилившийся с эпохи Петра I, привел к тому, что русские люди стали гордиться не тем, чем они были, «а тем, что хотели стать аванпостом Европы и европейской культуры в борьбе с иными культурами, в том числе и со своей собственной. Они стали стыдиться своего, как варварского»¹.

Как уже отмечалось, евразийцы, резко критикуя западничество, не соглашались и с панславистской трактовкой истории России, которая, по их мнению, страдает существенным недостатком — механическим смешением этнических групп, считающихся славянскими. «Надо осознать факт: *мы не славяне и не туранцы (хотя в ряду наших биологических предков есть и те и другие), а русские...* Мы должны констатировать *особый этнический тип*, на периферии сближающийся как с азиатским, так и с европейским и, в частности, конечно, более всего

¹ Евразийство. Опыт систематического изложения. Париж, 1926. С. 30.

славянским, но отличающийся от них резче, чем отличаются друг от друга отдельные, «соседние» в нашем ряду его представители»¹.

Евразийцы называют свою историософскую концепцию «взглядом с Востока». В соответствии с такой позицией Киевская Русь могла быть названа государственным объединением весьма условно и приблизительно. Киевская Русь, утверждает Трубецкой, будучи отрезанной от морских бассейнов широкими степными просторами, где полными хозяевами были кочевники, не могла ни расширять свою территорию, ни укреплять свою государственную мощь, ни даже в достаточной мере контролировать торговлю на знаменитом пути «из варяг в греки», так как он все время находился под угрозой половцев, печенегов и других кочевников в нижнем течении Днепра. В результате «Киевской Руси оставалось только разлагаться и дробиться на мелкие княжества, постоянно друг с другом воюющие и лишенные всякого более высокого представления о государственности».

Трубецкой уверен, что в Евразии, самой природой предназначенной для единства географического, этнологического, экономического, выкристаллизовалась государственная система под руководством Чингисхана, а после падения его империи «русское государство инстинктивно стремилось и стремится воссоздать это нарушенное единство и поэтому является наследником, преемником, продолжателем исторического дела Чингисхана». Еще дальше в глубь истории идет Вернадский, предлагающий искать начальные элементы евразийской государственности в державах скифов, сарматов, готтов и гуннов.

Однако и Трубецкой, и Вернадский согласны в том, что материк Евразия самой природой предназначен для единого государства, для единого этноса, отличного как от европейского, так и от азиатского. Это отличие проявляется прежде всего в евразийской культуре — самобытном образовании, не принадлежащем ни к европейской, ни к азиатским культурам. Что же касается непосредственного предшественника российской государственности, то здесь эти авторы едины: им была Великая Монгольская империя, созданная Чингисханом и, в частности, ее Джучиев улус, а не Киевская Русь. Тезис, согласно которому Российское государство является прямым наследником империи Чингисхана, произвел шокирующий эффект, равно как и утверждения П. Н. Савицкого, что «без «татарщины» не было бы России» и что «велико счастье Руси, что в момент, когда в силу внутреннего разложения она должна была пасть, она досталась татарам, и никому другому».

Одной из важнейших черт государственности, присущих империи Чингисхана, которая в значительной степени была воспринята

¹ Евразийство. Опыт систематического изложения. С. 31.

Российским государством, является строгая иерархическая система власти во главе с верховным руководителем, наделенным неограниченными правами. Эта жесткая иерархичность власти, построенной по принципу воинских подразделений Монгольской империи, воспринималась как осуществляемая воля божества. Повиновение воспринималось не как подчинение своему непосредственному начальнику, а как подчинение божественной воле. Естественно, что подобному императиву должен отвечать определенный психологический тип личности. Люди этого типа ставят свою честь и достоинство выше своей безопасности и материального благополучия, они не боятся потери материальных благ и даже самой жизни, а боятся лишь совершить поступок, который может обесчестить их или умалить их достоинство. Но есть и иной тип личности — люди с рабской психологией, для которых материальное благополучие и безопасность выше личного достоинства и чести. Такие люди подчиняются своим властителям не в силу высоких моральных качеств, а из-за страха потерять свою жизнь или свое имущество.

По убеждению евразийцев, к управлению государством могут быть допущены только люди первого психологического типа. Проникновение в государственные структуры людей второго типа смертельно опасно для нравственного здоровья общества, для самого существования государства.

Другой особенностью татаро-монгольской государственности, так или иначе воспринятой Российским государством, по мнению евразийцев, является ее отношение к религии, выразившееся в религиозной терпимости. При этом для Чингисхана было безразлично только то, к какой религии принадлежали его подданные, но отнюдь не отсутствие религиозности. «...Он не просто пассивно терпел в своем государстве разные религии, а активно поддерживал все эти религии», которые способствовали созданию особо ценимого первого психологического типа личности.

Евразийцы, имеющие свой собственный взгляд на историю государственности России как на преемницу государственности империи Чингисхана, вовсе не идеализируют последнюю, более того, подчеркивают, что русскими людьми она воспринималась враждебно, ибо унижала национальное достоинство. В ответ на это «в русских душах и умах поднималась, росла и укреплялась волна преимущественно религиозного, но в то же время и национального героизма». Возникло противоречие: с одной стороны, величие монгольской государственной идеи, стоящей гораздо выше примитивной «удельно-вечевой» домонгольской идеи, а с другой — ощущение ее «чуждости и враждебности». Это противоречие было снято русской национальной мыслью, которая «обратилась к византийским государственным идеям и традициям и в них нашла материал,

пригодный для оправославления и обрусения государственности монгольской». Таким образом, идея монгольской государственности вновь ожила, но уже в иной форме, «сотворилось чудо превращения монгольской государственной идеи в государственную идею православно-русскую». Эта идея стала воплощаться в реальность с распадом Монгольской империи и приходом ей на смену Российского государства, превратившегося из провинции (улуса) чингисхановской империи в великое государство Евразию, а Москва стала «новой объединительницей евразийского мира».

4. Евразийский «проект»

Теоретические построения евразийства никогда не были самоцелью для их авторов. Осмысление общих социально-философских проблем сочетается у них с поиском той конкретной конструктивной программы, которую они должны были предложить народу, вернувшись в Россию после падения большевизма. В том, что это осуществимо, они нисколько не сомневались, ибо были искренне уверены, что западническая идеология марксизма и основанная на ней политическая практика большевиков с ее абсолютизацией роли одного класса, пролетариата, вместо традиционной соборности русского народа, а также противопоставление воинствующего атеизма живущему в народе православно-религиозному чувству русских людей не выдержит испытания временем.

Евразийское движение разрабатывает конструктивную, по мнению его представителей, программу действий — «евразийский проект» по обустройству России-Евразии после гибели коммунистического режима. При этом они исходят из того, что в России необходимо продолжение, а не моментальный слом традиций, установленных уже после революции советской властью. Главное не сломать, а очистить от коммунистической идеологии множество новых социальных образований, появившихся после революции. Приоритетность идеологических преобразований объяснялась различными исканиями среди народных масс, которые интуитивно тянулись к идеям религиозным и соборным. Народу, якобы отвергшему коммунистическую идеологию и находящемуся как бы в идеологическом вакууме, необходима новая идеология и необходима как носительница ее новая партия, «не менее одушевленная и сплоченная, чем первые большевики».

Хотя по форме и структуре новая партия или союз напоминают большевистскую, но по идеологии (а это главное содержание деятельности партии) она ей противоположна. И прежде всего потому, что идеология новой партии — «сознательно-религиозная, православная и не облегченно-интернациональная, а евразийско-русская».

В «евразийском проекте» одной из важнейших задач является построение в России-Евразии «идеократического» и «демотического» государства, органически вытекающего из особой культуры евразийских народов, в душе которых «слышится особый созвучный ритм», позволяющий этим народам достичь такой степени взаимного понимания и таких форм братского сотрудничества, которые «трудно достижимы для них в отношении народов Европы и Азии».

Евразийцы отвергают идею единоличной власти как не соответствующую их философским и культурологическим установкам симфонической личности и «многоединства» социального субъекта. Не приемлют они в качестве образца и государственное устройство стран Запада, ибо в них «совершенно не управляет страной «народ» (демос); почти не управляет парламент, немного управляет кабинет министров, а более всего — бюрократия, единственный постоянный элемент власти».

Евразийский проект государственного устройства провозглашает его надклассовый характер, а первым условием его существования считает образование социальной внеклассовой группы, основным и главным признаком которой является исповедание евразийской идеи, подчинение ей, «подданство».

Выдвижение на первое место в общественной жизни идей, а в государственном строительстве — «идеи-правительницы» вытекает из методологических установок евразийцев, прямо противоположных материалистическим философским традициям. «Евразийство по своему духу религиозно и метафизично, потому нет ничего более далекого от евразийства, чем материалистический антропологизм, — все равно, формулируется ли он в абстрактно-индивидуалистическом виде, как у Фейербаха, или принял социально-исторические формы, как у Маркса»¹. Именно поэтому в государственном устройстве, да и вообще в любом социальном организме, считали они, реально и ощутимо правят идеи.

В евразийском государстве такой идеей-правительницей является идея России-Евразии, которую можно формулировать как «идею социально-политической справедливости, «правды», и даже — как идею справедливой социально-политической жизни ради других, для индивидуума — ради народа и других индивидуумов, для народа — ради человечества и других народов». Внутренним источником этой идеи является высшая симфоническая личность — православная церковь, а носителем ее в государстве идеократии, государстве

¹ *Алексеев Н. Н.* Евразийство и марксизм // Евразийский сборник. Политика, философия, руссиеведение. Кн. VI. Прага, 1929. С. 9.

«идеи-правительницы» является «ведущий отбор», иначе говоря, отбор «группы людей, связанных единством мировоззрения (т. е. идейным единством), посвятивших себя служению идее-правительнице и в силу этого призванных управлять государством». Но такой отбор не подменяет собой органы народного управления, которые «комплекуются как из членов ведущего отбора, так и из свободно избранных населением представителей всех интересов страны, к ведущему отбору не обязательно принадлежащих. С этой стороны евразийское государство является *демократическим*». Приверженцы единой идеологии, евразийцы выступали против многопартийности, считая, что это ведет к размыванию «идеи-правительницы» и повышает социальную напряженность.

Что касается экономики, которой евразийцы придавали весьма важное значение, несмотря на приоритетность во всех областях жизни идеологии, то она представляется как элемент «общего дела», а не как элемент «личной наживы». В связи с этим формулируется и отношение к частной собственности: «Частная собственность, как таковая, противоречит идее блага социального целого, поэтому евразийство требует свободы не для частной собственности, а для частнохозяйственной инициативы. Это вытекает из установки на благо социального целого». В противовес коммунизму, который, по мнению евразийцев, рассматривает экономическое строительство как «цель в себе», в силу чего его экономические установки, прежде всего на всеобщее обобществление, «превращаются в догмы», евразийство «утверждает тот экономический строй, который реально наиболее полно осуществляет принцип справедливости и общего дела. Праведный строй Государства Труда, общего дела и общего строительства может быть осуществлен тогда, когда вовлечение всех трудящихся в творческое строительство экономической жизни будет сопряжено в России-Евразии с хозяйственным самоопределением личности».

5. Судьбы евразийства

Евразийство было единственным в русском зарубежье движением, признавшим революцию в России свершившимся фактом и считавшим, что революция не «разинщина и не пугачевщина» и тем более не организованный бунт заговорщиков, а прежде всего результат «саморазложения императорской России». По мнению Г. В. Флоровского, большевики инстинктивно чувствовали наличие разрыва между народом и правящим слоем в царской России и стремились устранить причины, его вызвавшие: «Как бы ни относиться к программе большевиков в смысле ее соответствия реальным потребностям исторической жизни, необходимо признать верность

руководимого ими инстинкта: они поняли, что нужно *ломать и создавать наново*¹.

Но пришедший в результате революции новый «правлящий слой», большевики, не смог «объять» народ России новой идеологией, поскольку эта идеология была атеистичной, безбожной и, более того, европейской идеологией. Поэтому она не могла овладеть массами органично и насаждалась с помощью насилия. Проводником его стала «великолепно организованная и властная до тираничности» большевистская коммунистическая партия, место которой должна занять новая евразийская партия с лежащей в ее основе евразийской «идеей-правительницей».

В том, что евразийская идея должна заменить идею коммунистическую, а «ведущий отбор» — партию большевиков, никто из евразийцев не сомневался. Но вопросы о механизме этой замены, сроках и методах, наконец, вопрос о том, что можно использовать в наследии большевиков, разделили их на несколько групп. И если большинство парижской группы, концентрировавшейся в основном вокруг газеты «Евразия» (Д. П. Святополк-Мирский, С. Я. Эфрон), выступало за «широкое понимание» ряда большевистских преобразований, особенно в области государственного строительства и межнациональных отношений, то пражская группа (Савицкий, Алексеев) считала такое «понимание» невозможным. Между этими крайностями находились группы участников движения, занимавшие «центристские» позиции.

Поводом для политического раскола движения послужила позиция газеты «Евразия», которую пражская группа объявила неевразийской за ее откровенно пробольшевистскую ориентацию.

К середине 30-х гг. евразийство как общественно-политическое движение прекратило свое существование. Но это отнюдь не означало забвения евразийских идей. Достаточно сказать о творчестве *Льва Николаевича Гумилева* (1912—1992), который в своих многочисленных публикациях наполнил основополагающие евразийские идеи в области культурологии, историософии, этнографии, россиеведения новым содержанием, учитывающим последние достижения целого ряда наук — от археологии до геополитики. В них он пришел к выводу, что «если Россия возродится, то только через евразийство».

Резко возрос интерес к евразийскому наследию в последние годы, причем не только в России, странах СНГ, но и в дальнем зарубежье. Сегодня к евразийцам обращаются философы, политологи, публицисты самых разных политических ориентаций. Многие из них находят что-то свое в их идеях. Исходя из своих узкопартийных интересов, пытаются интерпретировать евразийское учение в целом.

¹ *Флоровский Г. В.* О патриотизме праведном и греховном // На путях. Утверждение евразийцев. Кн. 2. М.; Берлин, С. 235.

Ныне мы можем с полным основанием говорить о «неоевразийстве», как о своеобразном интеллектуальном направлении среди ученых, идеологов, политиков, концентрирующих свои усилия на поиске интеграционных идей, способных укрепить экономическое, геополитическое единство Евразии. Наряду с этим появляется и множество идей, которые можно назвать псевдоевразийскими, например идеи Евразии, объединенной исламом, пантюркизмом, Евразии от Атлантики до Владивостока и т. п.

Все это позволяет сказать, что евразийские идеи, выдвинутые в 20-е гг., не канули в Лету, а продолжают воздействовать на общественную мысль и в настоящее время.

Глава IX

ФИЛОСОФИЯ «ВЫСШЕГО СИНТЕЗА»

А. Ф. ЛОСЕВА

Многогранные идеи Алексея Федоровича Лосева (1893—1988) — своеобразная страница в истории русской религиозно-философской мысли. Он один из немногих крупных ее представителей, оставшихся в послереволюционной России, и, пожалуй, единственный, кто дожил почти до наших дней. Все это не могло не повлиять на его творческую судьбу.

1. Биографические сведения

А. Ф. Лосев родился в г. Новочеркасске в семье учителя гимназии. В 1915 г. он окончил Московский университет по двум отделениям — философии и классической филологии и был оставлен для подготовки к профессорскому званию. В 1919 г. он был избран профессором Нижегородского университета, в 1923 г. утвержден в звании профессора в Москве. В 20-е гг. Лосев был также профессором Московской консерватории, действительным членом Академии художественных наук, профессором Института музыкальной науки. С 1927 по 1930 г. опубликовал так называемое «восьмикнижие», куда входили «Античный космос и современная наука», «Философия имени», «Диалектика художественной формы», «Музыка как предмет логики», «Диалектика числа у Плотина», «Критика платонизма у Аристотеля», «Очерки античного символизма и мифологии», «Диалектика мифа». После выхода «Диалектики мифа» Лосев подвергся травле в печати, осужден Кагановичем на XVI съезде ВКП(б) как классовый враг, арестован в 1930 г. и приговорен к

10 годам лагерей. Заключение отбывал в лагере на Беломорстрое, но в 1933 г. был освобожден по инвалидности (почти ослеп) и восстановлен в гражданских правах. ЦК ВКП(б) наложил запрет на его занятия философией, разрешив разработку античной мифологии и эстетики. В 30-е гг. Лосев переводил сочинения Платона, Плотина, Прокла, Секста Эмпирика, Николая Кузанского, преподавал античную литературу в провинции, иногда в Москве. С 1942 по 1944 г. он — профессор философского факультета Московского университета, откуда был изгнан по доносу как идеалист. До своей кончины работал в Московском государственном педагогическом институте им. В. И. Ленина, преподавал античную литературу, греческий и латинский языки.

Лосев начал снова печататься только после смерти Сталина. В списке его трудов более 800 наименований, из них более 40 — монографии. С 1963 по 1994 г. выходило новое лосевское «восьмикнижие» — «История античной эстетики» (переиздано в 2000 г.).

2. Идеи всеединства и диалектика

А. Ф. Лосева принято называть ученым энциклопедического типа. Он воплощает в своих трудах философию и филологию, эстетику и мифологию, богословие и теорию символических форм, философию художественных стилей, музыки, математики, астрономии и др. Однако энциклопедизм Лосева не есть результат только эрудиции и механического соединения отдельных научных сфер. Он коренится в понятии «всеединства», выдвинутом еще В. С. Соловьевым, которого Лосев считал своим первым учителем.

Примечательно сочинение юного Лосева «Высший синтез как счастье и ведение» (1911), в котором он выдвинул основной философский и мировоззренческий принцип — единения науки, религии, философии, искусства и нравственности. С позиций высшего синтеза, некоего целостного знания, считал он, только и можно рассматривать любое явление жизни.

Мир для философа не только космос, т. е. совершенное прекрасное тело, он еще и универсум — единая целостность. Все части этого универсума несут на себе печать целостности. Сущность ее можно изучать во всех внешних проявлениях ее частей, в формах математических, словесных, временных, музыкальных, символических, мифологических и др. Отсюда и широта исследовательского диапазона Лосева. Энциклопедизм Лосева и есть универсальное познание космоса в единстве материи и духа, во всех его выразительных смыслах и формах.

Всеединство проявилось у Лосева в решительном отрицании противопоставления идеализма и материализма. Главная мысль

Лосева — единство идеи и материи, духа и материи, бытия и сознания. Между бытием и сознанием существует, по его мнению, не причинно-силовая связь, но диалектическая. Для Лосева идея и материя, сущность и явление не существуют отдельно, а значит, «не только бытие определяет сознание, но и сознание определяет бытие». Идея одухотворяет материю, материя создает плоть идеи, так сказать, овеществляет дух.

Лосев — принципиальный диалектик. Здесь его учителями оказались и языческие философы Платон, неоплатоники (Плотин, Прокл), и христианский неоплатоник Дионисий (Псевдо-Дионисий) Ареопагит (VI в.), и Гегель, которым он особенно увлекался в 20-е гг. и у которого он «настолько же учился, насколько с ним всегда и боролся». «...Диалектика — ритм самой действительности». Это — «абсолютная ясность, строгость и стройность мысли», «глаза, которыми философия может видеть жизнь».

Лосеву чужда любая хаотичность мысли и ее деформация. Он строгий логик, познающий посредством диалектики структуру предмета, его внутреннюю сущность через внешние проявления. Он особенно почитал светоносный Ум, столь ценимый и платониками, и Аристотелем, и христианскими отцами церкви. Лосев именовал себя «апологетом Ума» не только в науке, но и в религии, т. е. знание и вера были для него едины. Он считал, что верить можно, если знаешь, во что нужно верить, знать можно, когда веруешь, что объект знания действительно существует. Метод его работы основан на диалектике, применяемой к явлениям культуры с опорой на точную науку, всесторонне изучающей предмет, и даже с элементами художественного подхода. Перу Лосева принадлежит и философская беллетристика, которую он писал еще в лагере и после возвращения из него и в которой выразил главные свои взгляды, не имея возможности, однако, ее издать. Впервые собрание философско-художественных произведений напечатано в книге «Жизнь. Повести. Рассказы. Письма» (СПб., 1993).

3. Философия имени, числа и мифа

Имя, число, миф — основа многих книг Лосева. Лосев как религиозный философ раскрывается наиболее полно в своей философии имени (работа «Философия имени» написана в 1923 г.), в которой он опирается на учение о сущности Божества и энергиях, носителях его сущности (доктрина христианского энергетизма, сформулированная в XIV в. св. Григорием Паламой). Сущность Божества в соответствии с апофатической (отрицательной) теологией непознаваема, но сообщима через свои энергии. Эта доктрина нашла свое выражение в православном религиозном движении имяс-

лавия, идеи которого развивали П. А. Флоренский, С. Н. Булгаков, В. Ф. Эрн, профессор-богослов М. Д. Муретов, М. А. Новоселов, математики Д. Ф. Егоров, Н. М. Соловьев и др. Лосев написал статью «Ономатодоксия» (греческое название имяславия), предназначенную для печати в Германии. В тезисах, направленных Флоренскому в 1923 г., он писал: «Энергия сущности Божией неотделима от самого Бога и есть сам Бог, а Имя Божие неотделимо от сущности Божией и есть сам Бог... но Бог не есть ни Имя Божие, ни имя вообще».

Любое имя понимается Лосевым не формально, как набор звуков, но онтологически, т. е. бытийственно. Так понималось оно еще со времен христианского ареопагитского неоплатонизма (ок. VI в.). Однако открыто признаться в религиозно-философских истоках своего интереса к имени Лосев не мог. Можно с уверенностью сказать, что идеи книги «Философия имени» не устарели и перекликаются с его поздними работами по языку 50—80-х гг. («Общая теория языковых моделей», «Языковая структура»). Лосев обосновал слово и имя как орудие живого социального общения, вскрыл живую стихию слова, далекую от чистого психологизма и физиологизма. Н. О. Лосский высоко оценил идеи Лосева в его «Философии имени»: «Если бы нашлись лингвисты, способные понять его философию языка... они могли бы натолкнуться на совершенно новые проблемы и дать новые плодотворные объяснения многих явлений жизни языка»¹. Слово, по мнению Лосева, всегда выражает сущность вещи, неотделимую от этой последней. Назвать вещь, дать ей имя, выделить ее из потока смутных явлений, преодолеть хаотическую текучесть жизни — значит сделать мир осмысленным. Поэтому весь мир, вселенная есть не что иное, как имена и слова разных степеней напряженности. Поэтому «имя есть жизнь». Слово — орудие общения, выполняющее коммуникативную функцию. Без слова и имени человек «антисоциален, необщителен, не собран, не индивидуален». «Именем и словами создан и держится мир. Именем и словами живут народы, сдвигаются с места миллионы людей, подвигаются к жертве и к победе глухие народные массы. Имя победило мир».

В. В. Зеньковский подчеркивает в философии Лосева «живую интуицию всеединства», символизм, близость к «христианской рецепции платонизма», «учение о Боге», которое нигде не подменяется учением об идеальном космосе, которое «решительно отделено от отождествления» этого космоса с Абсолютом (в отличие от концепции сторонников софиологии с их космосом как живым целым).

¹ Лосский Н. О. История русской философии. М., 1994. С. 313.

Тесно связана с учением Лосева об имени его философия мифа. Автор понимает миф не как выдумку и фантазию, не как перенос метафорической поэзии, аллегория или условность сказочного вымысла, а как «жизненно ощущаемую и творимую вещественную реальность и телесность». Миф — это «энергичное самоутверждение личности», «образ личности», «лик личности», это есть «в словах данная личностная история». В мире, где царствует миф, живая личность и живое слово как выраженное сознание личности, все полно чудес, воспринимаемых как реальный факт, следовательно, миф есть не что иное, как «развернутое магическое имя»¹, а значит, и само имя обладает магической силой. Миф есть чудо, как чудом и мифом является весь мир.

Миф как жизненная реальность характерен, по мнению Лосева, не только для глубокой древности. В современном мире происходит фетишизация, обожествление одних идей в ущерб другим, что грозит догматизмом и отсутствием непредвзятого, свободного взгляда на любые мировоззренческие категории. Происходит, например, обожествление понятий материи, духа и т. п. Поскольку идея, воплощенная в слове, может двигать массами, то фетишизация идеи, или ее мифологизация, заставляет целое общество, считает Лосев, жить по законам мифотворчества, мифологизация бытия ведет к извращению нормального восприятия личного и общественного сознания, экономики, науки, философии, искусства, всех сфер жизни.

Наука о числах, математика, связана для Лосева с астрономией и музыкой. Лосев разрабатывал ряд математических проблем, особенно анализ бесконечно малых, теорию множества, теории комплексного переменного, занимался пространствами разного типа. Для него существовала единая наука, которая есть и астрономия, и философия, и математика. Вместе с тем «математика и музыкальная стихия» также были едиными, ибо музыка основана на соотношении числа и времени, не существует без них, есть выражение чистого времени. В музыкальной форме существует три важнейших слоя — число, время, выражение времени, а сама музыка — «чисто алогически выраженная предметность жизни числа». «Музыка и математика — одно и то же» в смысле идеальной сферы. Отсюда следует вывод о тождестве математического анализа и музыки в смысле их предметности. И в музыке происходит прирост бесконечно малых «изменений», «непрерывная смысловая текучесть», «беспокойство как длительное равновесие — становление». Однако между музыкой и математикой существует и глубинное различие.

¹ Лосев А. Ф. Диалектика мифа // Лосев А. Ф. Миф. Число. Сущность. М., 1994. С. 14, 99, 151, 196.

Музыка живет выразительными формами, она есть «выразительное символическое конструирование числа в сознании». «Математика логически говорит о числе, музыка говорит о нем выразительно».

4. Философия культуры

Миф как живая чудесная реальность, непосредственно воспринимаемая древними, изучался Лосевым на огромном материале текстов о социально-историческом развитии родовой общины и художественных произведений греческой классики. В истории античной эстетики, по Лосеву, раскрывается история античной философии и мифологии. Для античного человека, выросшего на интуициях телесного, самым прекрасным являлось, по представлению Лосева, вполне материальное тело космоса с вечным движением небесных светил над неподвижной землей. Но живое космическое тело — это очеловечивание природы, т. е. оно мифологично. Поскольку же мир заряжен идеями, то всякая идея должна себя проявить, т. е. стать выразительной, а следовательно, эстетичной, ибо, по Лосеву, эстетическое есть не что иное, как выразительное. Итак, космос не только мифологичен, но и является предметом эстетического созерцания. Философия же как наука о космосе (натурфилософия) и человеку, частице космического целого (антропология), трактует о наивысшей выразительности этих космических сил, будь то стихии досократиков, атомы Демокрита, ум Анаксагора, идеи Платона, Ум-перводвигатель Аристотеля. Таким образом, мифология, эстетика, философия в равной мере, по Лосеву, создают представление о глубокой взаимосвязи духовного и материального, о единстве материи и идеи, бытия и сознания в их историческом развитии, а значит, решают проблему понимания целостности античной культуры.

Духовное и материальное начала соединяются в прочное единство, немислимы одно без другого, создавая единый, целостный тип культуры, который, однако, лишен статичности и функционирует в конкретной исторической среде, переживая разные периоды своего развития. Тот или иной тип культуры основан, по Лосеву, на некоем первопринципе, являющемся обобщением и осмыслением множества разрозненных культурно-исторических фактов. В свою очередь развитие отдельных пластов типа культуры происходит неравномерно, сохраняя в себе старые пережитки, остатки прошлого и включая вместе с тем совершенно новые факты бытия и сознания.

Более того, у Лосева один тип культуры не отграничен категорически от другого (как у О. Шпенглера), наоборот, он упорно

проводит принцип исторического воздействия одного типа культуры на другой, учитывая постепенную подготовку более позднего типа в периодах раннего развития. Так, например, эллинистический субъективизм подготовлен уже у софистов эпохи классики, неоплатонизм подготовлен стоическим платонизмом. Христианское учение об абсолютной личности подготавливалось аристотелевским Умом-перводвигателем, неоплатоническим учением о Едином. В терминах Платона «эйдос», «идея», подвергнутых Лосевым статистическому исследованию в 1930 г., заключена философская конструкция, которая в строгом виде осуществится в III в. у Плотина.

И наконец, при обращении к определенному типу культуры Лосевым изучаются все части, составляющие одно целое, т. е. этот тип исследуется всесторонне в плане философском, мифологическом, эстетическом, терминологическом, математическом, астрономическом, музыкально-геометрическом и др.

Следует отметить внимание Лосева к социальным и экономическим аспектам культуры. По мнению философа, экономика есть подлинная и единственная арена социального духа, и она определяет судьбу самого духа. Если изменить производственные отношения, может измениться и самый дух культуры.

Главное же для Лосева — это то, что «нет никакого бытия более реального, чем историческое». Вне истории он не мыслит ни одно явление культуры, распространяя исторический подход на все периоды развития, ибо все прошлое, настоящее и будущее становится конкретным только в истории. Поэтому нет ничего удивительного, когда «историческое развитие» или «социально-историческое развитие» фигурирует в названиях его книг.

Строя свою философию культуры на материале античности, Лосев выделяет в ней целый ряд основополагающих, только ей присущих принципов, которые в свою очередь возводятся к определенному типу культуры, имеющей свой лик (эйдос), свою неповторимую физиономию. Для трудов Лосева, от ранних и до поздних, характерны поиски именно этой конкретной выразительности, типология бытия. Одним из главных принципов является отсутствие в античности той огромной роли субъекта, на которой построена культура новоевропейская. Античная культура опирается на принцип объективизма, обусловленного абсолютизацией материально-чувственного космоса, т. е. обожествлением живого космического тела. Следовательно, античность вырастает на пантеизме, когда боги оказываются не чем иным, как обобщением отдельных областей природы, законами ее, воплощенными в космосе, которые им управляют.

Абсолютизация космоса приводит к абсолютизации закономерностей, на которых он основан, а значит, и к понятию необхо-

димости, или судьбы, существующей наряду со свободой только от себя зависящего космоса. Диалектика свободы и необходимости создает, по Лосеву, особый тип античного героизма, для которого существует не только непреложность решений судьбы, но и собственная воля, не знающая этих решений, а потому свободная в своих проявлениях.

В античной культуре космическое и человеческое взаимозависимы. И если космический абсолюте есть наипрекраснейшее тело, т. е. художественное произведение (глагол «космео» — от которого и слово «космос» — означает украшать, прилаживать, упорядочивать), то и человеческое тело столь же пластично, скульптурно, гармонично, имея перед собой наивысшим вечный, нестареющий, прекрасно организованный образец (по-гречески, «парадейгма»).

Но если античная культура основана на телесном космологизме, то она тем самым внеличностна, она даже не знает слова для обозначения личности. Наши привычные слова, заимствованные из латинского языка, такие, как «субъект» и «индивидуум», или греческое «ипостась» в античности никак не связаны с представлением о личности. Понятие личности большею частью, и это чрезвычайно характерно, выражается у греков термином «сома», т. е. «тело». Значит, человеческая личность есть хорошо организованное тело. Зато античная культура постоянно оперирует такими терминами, как «логос» и «идея», причем «логос» понимается как единство мышления и речи, мысли и слова. Поэтому, когда Гераклит говорил об огненном логосе или пифагорейцы о числовых логосах, стоики о семенных логосах, они имели в виду только материальную силу стихий.

Также и греческое «идея», или «эйдос» (буквально «то, что видно»), не имело значения, обычного для европейских систем идеализма, но обозначало нечто мысленно видимое, когда видеть и мыслить сливаются (ср., например, у Гомера «помыслить глазами»). Поэтому платоновские занебесные идеи — это отнюдь не метафизические абстракции, но категории, чувственно, осязаемо воспринимаемые, видимые мыслью, т. е. обладающие телом, пусть тончайшим эфирным, как у богов, но все-таки телом. Одним из важных открытий Лосева в мировой науке явилось как раз установление телесного (соматического) скульптурного характера античной культуры.

Античная культура от родовой общины, мифологии и Гомера через классику Платона и Аристотеля до упадка греко-римского мира и неоплатоников у Лосева в «Истории античной эстетики» предстала в единстве всех ее духовных и материальных ценностей как великий путь от язычества к христианству. Читатель, изучая этот труд, найдет там ростки будущего, чуждого античности, понимания ми-

роуправляющей силы. Такой силой окажется у Платона так называемое «беспредпосылочное начало», обусловленное самим собой, идея высшего Блага, или высшей любви, которая воплотилась в символе Солнца и метафизике света. Платоновский демиург оказывается благим отцом, вечносушим богом, который создает прекрасно организованный космос, как подлинный «творец», «мастер», «устроитель». В «Тимее» Платон довольно часто оперирует понятием «бога», вкладывая в него какой-то особый, не совсем ясный смысл. Здесь же аристотелевский пребывающий в вечном блаженстве Умперводвигатель, «идея идей», который держит космос в рабской зависимости, тем самым определяя частную и государственную жизнь человека тоже по закону рабского подчинения и оправдывая естественность и необходимость свободы и рабства.

Не случайно Платон со своими чувственными, интуициями оказался популярен в эпоху Возрождения, а Аристотель со своей всеобщей зависимостью от мирового Абсолюта стал основой ортодоксальной средневековой философии. Не забудем и стоиков с их логосом, изреченным словом, воплотившим идеальные замыслы управляющей миром судьбы.

И, наконец, неоплатоники, последние языческие философы в мире христианства, представили древних богов в виде прекрасных логических триад, восходящих к первоединому началу, не имеющему, однако, имени и представляющему собою не абсолютную личность, а только числовое обозначение.

Античный тип культуры, по Лосеву, полностью выразил, исчерпал себя в неизбежном космологизме и, более того, начал осознавать свою недостаточность, принципиальную удаленность от личностного начала (например, у неоплатоника Прокла). Так постепенно формировались предпосылки для создания новой культуры на развалинах старого мира. Начала этого нового мира Лосев рассмотрел в рождении христианского неоплатонизма латинского Запада на примере Мариа Викторина и Августина.

Философия культуры, представленная Лосевым в «Истории античной эстетики», подтверждает несостоятельность механического деления творчества Лосева на ранний и поздний периоды, якобы не связанные между собой.

Лосев выработал в 20-е гг. идеи мифа, символа, числа, имени, скульптурного эйдоса, античного соматизма, которые получили всестороннее исследование на конкретном материале тысячелетней античности в его «восьмикнижии», написанном в 50—80-е гг. Он непременно учитывал при изучении античности роль социально-экономического фактора, и этим он только обогатил историческую основу своих трудов.

5. Исследования по истории русской философии

К вопросам истории русской философии Лосев специально обращался дважды, в молодости, когда он начинал работать над своими книгами 20-х гг., и в последние годы жизни, когда открылась возможность сказать правдивое, не искаженное обстоятельствами слово о философе В. С. Соловьеве.

К ранним публикациям Лосева относится статья «Русская философия», написанная в 1918 г. и напечатанная в 1919 г. в Цюрихе на немецком языке. Статья интересна тем, что в ней автор дает критический анализ основных особенностей русской философии, будучи сам тесно связан с определенным периодом ее развития. С 1911 г. еще студентом Лосев посещал заседания Религиозно-философского общества памяти Вл. Соловьева, где познакомился с философами Н. А. Бердяевым, С. Н. Булгаковым, С. Л. Франком, Е. Н. Трубецким, И. А. Ильиным, П. А. Флоренским, с поэтом-символистом Вяч. И. Ивановым и др. После закрытия этого общества в 1918 г. он стал участником Вольной академии духовной культуры, основанной Бердяевым. Активно участвовал также в работе философского кружка им. Л. М. Лопатина, Психологического общества при Московском университете. В своей статье Лосев выделяет два типа философствования — западный и восточный, европейский и русский. Западноевропейская философия, считает он, построена на системах строгого рационализма, в ней господствует *ratio* — разум — основа всего миропонимания. Все, что не укладывается в его границы, рассматривается как субъективная деятельность души, как чистый вымысел, как ничто. Русская философия, по Лосеву, лишена этой рационалистической, холодной системности. Она сверхлогична, ей чуждо стремление к абстракциям и интеллектуальной систематичности. Она тесно связана в своих истоках с православием, имеет в своей основе не человеческий разум, а метафизический и объективно божественный логос, Слово Божие, в котором сотворено все существующее и которое есть ипостась Сына Божьего, почему и познание истины бесконечно, а не ограничено человеческим разумом. Опираясь на восточно-христианский, конкретный, богочеловеческий Логос, она является постоянным «постижением иррациональных и тайных глубин космоса конкретным и живым разумом».

Для русской философии характерно мистическое, интуитивное познание сущего, глубины которого недоступны логике и разуму и могут быть выражены только в символе. Не будучи абстрактной, она теснейшим образом связана с реальной действительностью, она наставляет, поучает, часто в форме публицистической, она берет на себя функции учительства. Вот почему истинную русскую философию следует искать в художественной литературе, которая, по сло-

вам Лосева, «является кладезем самобытной русской философии». Ей присуща разработка проблем, ориентированных на жизненную практику, отвечающих на вечно актуальные вопросы «что делать?» и «как жить?».

Лосев останавливается на славянофилах и В. С. Соловьеве. Для первых носителем истины было православное христианство «как особый тип культуры», особый религиозный опыт, отличный от западноевропейского. Для второго, мистика и поэта, главной была идея «духовной телесности, идея преображения тела и духа, идея Церкви как Тела Христова, т. е. истина Всеединства и Богочеловечества». Началом и концом самобытной русской философии, таким образом, оказались «идиллический романтизм» славянофилов и «апокалиптическое предчувствие конца» Соловьева и его учеников.

В 1983 г. Лосев опубликовал небольшую, но имевшую большой резонанс книгу «Владимир Соловьев», вышедшую в серии «Мыслители прошлого». Посмертно был издан его большой труд «Владимир Соловьев и его время» (1990; 2-е изд., доп. — 2000).

В этой книге автор, используя обширный биографический материал, рассмотрел не только жизненный путь Соловьева, но его теоретическую философию, ее источники, начиная с Платона и кончая современной Соловьеву философией, его учение о Софии, также с ее историческими источниками, выделив десять его аспектов. Лосевым изучены социально-исторические взгляды Соловьева, его религиозно-философские искания, философско-литературное окружение. Особое внимание уделено в книге мировоззрению Соловьева и его личности, с использованием разнообразной и редкой мемуарной литературы.

Таким образом, начало и завершение творчества Лосева неразрывно связано с русской религиозной философией, одним из последних представителей которой он был. Недаром его идеи были оценены «вне всякого сомнения как гениальные, но обреченные в советской России на одиночество»¹.

Концептуальные построения Лосева отличаются строгой логикой диалектических категорий, они обдуманно структурированы и формализованы в выводах. Весь этот сложный категориальный аппарат направлен на познание высшей реальности, той сущности личностного абсолюта, который в мифах и символах, а главное в имени, раскрывается через энергию сущности. Апологет Ума (так Лосев называл себя сам) соединил этот ум с интуициями православной философии.

Характеризуя философию Лосева, С. Л. Франк писал, что его работы есть «свидетельство духовной жизни, духовного горения».

¹ Enciclopedia filosofica, t. III. Venezia-Roma, 1957.

Лосев, по его словам, «несомненно сразу выдвинулся в ряд первых русских философов». Д. И. Чижевский оценил книги Лосева как создание «целостной философской системы», подчеркивая, что они находятся «в русле живого развития философской мысли современности».

Н. О. Лосский посвятил Лосеву как выдающемуся философу особый раздел своей «Истории русской философии», признавая в нем «страстного поклонника диалектического метода», ученого «огромной эрудиции», автора «целой философской системы», понявшего мир как «идеал-реалистический символизм» и открывшего «существенно важную черту мирового бытия», которую не замечают материалисты, позитивисты и другие представители упрощенных миропониманий¹.

Лосева трудно вместить в узкие границы однозначного определения. Он не признавал себя «ни идеалистом, ни материалистом, ни платоником, ни кантианцем, ни гуссерлианцем, ни рационалистом, ни мистиком, ни голым диалектиком, ни метафизиком». Собственное своеобразие, свою индивидуальность, которую объяснить, по его словам, ничем нельзя, он выразил в краткой формуле: «Я — Лосев».

¹ См.: Лосский Н. О. История русской философии. С. 310—316.

VII ФИЛОСОФИЯ МАРКСИЗМА В РОССИИ КОНЦА XIX — НАЧАЛА XX в.

То, что принято называть «философия марксизма в России», представляет собой феномен, в достаточной мере парадоксальный. Известно, что западноевропейские лидеры II Интернационала, выступавшие в конце XIX — начале XX в. официальными истолкователями идейного наследия основоположников марксизма, утверждали, что никакой марксистской философии не существует, что К. Маркс и Ф. Энгельс полностью преодолели философию. Некоторые из них считали необходимым дополнить его, например, идеями философии Канта. Спор о философии марксизма перенесся и в Россию. Первоначально в нем приняли участие идеологи народничества и либерализма, а с момента оформления «русского марксизма» как самостоятельного течения русской мысли дискуссии развернулись и среди его сторонников.

В 80—90-е гг. главную роль в этих дискуссиях играл Г. В. Плеханов, доказывавший, что у Маркса и Энгельса была философия, что такой философией является диалектический и исторический материализм. Стремление дополнить марксизм кантианством Плеханов характеризовал как философский ревизионизм.

Постепенно к дискуссиям о философии марксизма подключались другие российские марксисты. Союзником Плеханова в борьбе за истолкование философии марксизма как диалектического материализма стал В. И. Ленин, который также квалифицировал как философский ревизионизм любые попытки поставить под сомнение концепцию диалектического материализма как единственной философии марксизма.

Но в среде российских социал-демократов появились и иные точки зрения. Так, П. С. Юшкевич утверждал, что нет марксистской философии, а есть «марксистские философии» и есть даже «марксистскообразные философии».

Последующая почти вековая история, особенно история философии советского периода, показала, что в России фактически существовали и до сих пор существуют несколько моделей интерпретации философии марксизма. Большинство из них формально можно квалифицировать как «неомарксизм» или «философский ревизионизм», имея в виду несоответствие их принципов философским принципам основоположников марксизма. Но целесообраз-

нее и исторически точнее было бы все-таки говорить о разных моделях истолкования философии марксизма, о нескольких школах в философии марксизма.

Во-первых, это плехановская концепция, представляющая системно-онтологически-мировоззренческую модель интерпретации философии марксизма; во-вторых, ленинская — логико-методолого-гносеологическая модель; в-третьих, «праксиологическая» модель, или «философия практики», которую наиболее адекватно представляли в российской социал-демократии «русские махисты» — А. А. Богданов, А. В. Луначарский, В. А. Базаров и их единомышленники. Неокантианскую модель истолкования философии марксизма представляет собой интерпретация философии марксизма «легальными марксистами» (П. Б. Струве, С. Н. Булгаков, Н. А. Бердяев). В рамках этих общих моделей существовали их индивидуальные разновидности.

Следует также иметь в виду, что различные трактовки общеполитической теории марксизма не всегда соответствовали интерпретациям социально-экономических принципов марксизма, его стратегии и тактики как политического движения. И среди меньшевиков, и среди большевиков — двух основных течений в российской социал-демократии — были как сторонники диалектического материализма, так и сторонники «махизма» («махисты» Богданов, Базаров, Луначарский — у большевиков и «махисты» Юшкевич, Валентинов — у меньшевиков).

Методология объективного исторического исследования диктует необходимость сравнительного анализа всех моделей интерпретации философии марксизма, их сопоставления с первоисточником — с философскими принципами основоположников марксизма. Этот анализ показывает, что наиболее адекватной этому первоисточнику является ленинская модель. Однако в философском процессе все системы занимают свое определенное место, являются ли они в контексте познания «ортодоксальными» или нет. Поэтому все они заслуживают специального анализа, ибо в каждой из них можно найти мыслительный материал, представляющий интерес для современной философии.

Глава I

ФИЛОСОФИЯ Г. В. ПЛЕХАНОВА

Георгий Валентинович Плеханов (1856—1918) вошел в интеллектуальную историю России как философ, публицист, первый русский теоретик и пропагандист марксизма, выдающийся деятель международного социал-демократического движения.

1. Вехи жизни и творчества

Г. В. Плеханов — выходец из семьи небогатого помещика Тамбовской губернии. В 1874—1876 гг. он учился в Петербургском горном институте. С 1875 г. участвовал в народническом революционном движении, в частности в кампании «хождения в народ», за что дважды арестовывался. В 1878 г. Плеханов стал одним из активных публицистов и редакторов издания «Земля и воля» — органа одноименного народнического общества. После раскола этого общества на «Народную волю», в которой объединились сторонники террористической тактики борьбы, и «Черный передел» он возглавил последний как сторонник мирной пропаганды и противник террора. В 1880 г. Плеханов уехал за границу, где жил вплоть до Февральской революции 1917 г.

В 1882 г. Плеханов переводит на русский язык «Манифест Коммунистической партии» Маркса и Энгельса, в следующем году создает в Женеве вместе со своими соратниками по «Черному переделу» (В. И. Засулич, П. Б. Аксельрод и др.) первую социал-демократическую группу «Освобождение труда».

Перейдя на позиции социал-демократии, Плеханов противопоставил идеологам и практикам народничества — «аполитичному» бакунизму, абсолютизировавшему «стихийность в истории» и «действия снизу» народных масс, а также народовольчеству, налегавшему на энергичные, революционные «действия сверху» «революционного меньшинства», но сводившего революционную политическую борьбу к политическому заговору в духе бланкизма, — марксистскую стратегию и тактику политической борьбы, увязанной с конечной целью движения — идеей социализма.

Между народническим и социал-демократическим мировоззрением Плеханова существует прямая связь. В 1905 г. Плеханов писал: «...мое нынешнее мирозерцание представляет собой не более, как логическое развитие основной мысли, увлекавшей меня уже тогда, когда я работал в органах революционного народничества»¹.

¹ Плеханов Г. В. Соч. М.; Л., 1923. Т. I. С. 19.

В 80—90-е гг. XIX в. деятельность Плеханова сосредоточена на проблемах распространения в России трудов и идей Маркса и Энгельса, на идейно-политической борьбе с народничеством и подготовке к созданию марксистской партии в России. К этому периоду относятся его труды «Социализм и политическая борьба» (1883), в котором развивается марксистский тезис о том, что всякая классовая борьба есть борьба политическая, «Наши разногласия» (1885), посвященный систематической критике народнической идеологии, «К вопросу о развитии монистического взгляда на историю» (1895) и «Очерки по истории материализма» (1893). В двух последних работах Плеханов в довольно систематической форме изложил свое понимание философии марксизма, которому он остался верен до конца жизни.

Установив личный контакт с Ф. Энгельсом и другими деятелями западноевропейского рабочего и социал-демократического движения, Плеханов с момента создания II Интернационала (1889) активно участвует в его деятельности в качестве не только представителя российской социал-демократии, но и деятеля общеевропейского уровня, участника международных идейно-теоретических дискуссий: к концу 1890 — началу 1900-х гг. относится, в частности, ряд статей Плеханова по философии, направленных против немецких социал-демократов Э. Бернштейна и К. Шмидта.

В 1900—1903 гг. Плеханов участвовал совместно с В. И. Ульяновым-Лениным в издании общероссийской социал-демократической газеты «Искра» и журнала «Заря». Плеханов стал основным автором программы РСДРП, принятой ее II съездом (1903).

На II съезде РСДРП окончательно определилось особое положение Плеханова в российском социал-демократическом движении, расколовшемся на большевиков и меньшевиков. Это особое положение осознавалось Плехановым как своего рода политическое одиночество, «внефракционность», в соответствии с которой он, оставаясь верным своим взглядам эпохи группы «Освобождение труда», не хотел примыкать ни к меньшевикам, ни к большевикам во главе с Лениным, то поддерживал, то критиковал тех и других, хотя чаще оказывался на стороне меньшевиков. Собственной трибуной Плеханова был, в частности, периодический журнал «Дневник социал-демократа» (1905), возобновленный в 1910 г.

В 1914 г. Плеханов возглавил социал-демократическую группу «Единство», объединявшую часть меньшевиков и часть большевиков, выступавших за единую социал-демократическую партию, которая с началом первой мировой войны и выходом из нее большевиков и других радикалов, стала на позиции так называемого оборончества и социал-патриотизма. После Февральской революции Плеханов и его сторонники по группе «Единство» выступали в

поддержку Временного правительства, за войну с Германией до победного конца в союзе с европейской демократией, против тактики большевиков. Вместе с тем Плеханов после Октябрьской революции отказался выступить против большевистского правительства.

Умер Плеханов 30 мая 1918 г. в Питкяярви, в Финляндии, и был похоронен на Волковом кладбище в Петрограде, рядом с могилой В. Г. Белинского.

Мировоззрение Плеханова обладает известной стройностью, систематичностью, и оно не подвергалось сколько-нибудь существенным изменениям тех пор, как он перешел на социал-демократические позиции, хотя, разумеется, развивалось, но развивалось на единой основе, на одних и тех же принципах; «несущие конструкции» плехановского мировоззрения вполне сложились в конце 80 — начале 90-х гг., и с тех пор этот теоретический «костяк» становился все более прочным, обрастая «мясом» конкретных проблем, возникавших под влиянием новых исторических обстоятельств.

От других вождей российской и международной социал-демократии Плеханов отличался прежде всего своей теоретической позицией, для которой характерны примат теории над практикой, апелляция к методу, а не к результатам, ориентация на общие руководящие принципы, а не на конкретные проекты решений. Ко всем проблемам Плеханов подходил как бы «сверху» от абстрактной теории, от философии, а не «снизу» от конкретно-научного анализа эмпирической действительности. Плеханов — философ по преимуществу; его стихия — системное, абстрактно-философское, логическое, а не конкретно-научное мышление. Характерным для него было, например, недостаточное внимание к политической экономике как главной составной части классического марксизма, а также к конкретной экономике России и других стран.

2. Социально-политическая философия

В своих социально-политических воззрениях Плеханов был сторонником социализма как конечной цели рабочего движения. К социализму, считал он, пролетариат может прийти, лишь пройдя школу политического воспитания в зрелом, развитом, «классическом» капитализме, при котором максимально разовьются материальные производительные силы и вполне оформится буржуазно-демократический политический режим.

При этом он исходил из того, что в России капиталистический способ производства стал господствующим, что поэтому объективно и необходимо назревало столкновение интересов буржуазии с интересами самодержавия и поддерживающих его привилегированных слоев старого дворянско-помещичьего и торгового класса,

подобно тому как это было в свое время в ряде стран Западной Европы. Вместе с тем он считал, что русская либеральная буржуазия не была заинтересована в экономическом перевороте в России и не сочувствовала аграрной революции. Для социалистов, по мнению Плеханова, было бы очень невыгодно, если бы руководство борьбой против самодержавия лежало в руках либералов. Тем не менее он ратовал за временный союз с либералами ради завоевания демократических политических учреждений.

Что касается крестьянства, то в его социально-политической философии превалировала мысль о консервативном характере требований последнего, о политической неразвитости русского крестьянства, его политическом индифферентизме, о крестьянстве как носителе «азиатского начала».

Основной общественной силой, на которую считал необходимым опираться Плеханов в борьбе за социалистические преобразования, был пролетариат. При этом главный акцент он делал на лозунге I Интернационала: «Освобождение рабочих должно быть делом самих рабочих». Развитию массового самосознания интересов и стремлений рабочего класса должна содействовать партия рабочего класса, которой надлежит стать акушером революционной мысли масс.

Считая организационным прототипом партии народнические организации «Земля и воля» и «Народная воля», Плеханов выступал за дисциплинированную партию с единым центром, против аморфной партии, в которой «каждый барон» может действовать по своей особой фантазии, что сближало его с Лениным и отделяло его от Мартова и других идеологов «меньшинства», мечтавших о партии типа западноевропейских социал-демократических партий. Но в отличие от Ленина, отстаивавшего идею партии, активно вносящей в массы «сознание извне», выработанное интеллигенцией, Плеханов видел в партии выразительницу стихийного хода событий. Правда, оба ее сознательные, субъективные планы считали выражением объективного развития, объективной логики вещей.

Общественно-политические взгляды Плеханова строились на определенных философских основаниях, придающих им форму социально-политической философии. Хотя Плеханов не хотел быть «пассивным марксистом», к которым он относил, например, «экономистов», апеллировал к развитию классового сознания, занимался проблематикой относительной самостоятельности идеологии, подчеркивал ее связь с психологией, его концепция социалистической рабочей партии как сознательной выразительницы «стихийного хода событий» придавала всей его социально-политической философии значительный оттенок объективизма, созерцательности, «пассивного зрительства», преклонения перед стихийностью.

Поэтому ленинскую концепцию «внесения сознания извне» Плеханов необоснованно квалифицировал как вариант субъективистской теории «героев и толпы».

3. Теоретическая философия

Примкнув к марксизму, Плеханов предпринял попытку изложения и популяризации марксистской философии в контексте всемирной истории философии, включив ее в традицию истории материализма (главными вехами, предшествовавшими марксистскому материализму, он считал философию Б. Спинозы, французский материализм XVIII в. и материализм Л. Фейербаха) и истории диалектического идеализма (в первую очередь Гегеля). Но Плеханов не ограничился систематизацией, изложением и популяризацией философских идей Маркса и Энгельса, по сути он сформулировал самостоятельную версию марксистской философии, во многом расхоdivшуюся с философскими посылками основоположников марксизма.

К определению предмета, задач и функций философии Плеханов обращался неоднократно.

В статье «О материалистическом понимании истории» (1897) Плеханов согласился с точкой зрения итальянского марксиста А. Лабриолы, который считал, что философия, поскольку она отлична от теологии, занимается теми задачами, на решение которых направляется научное исследование, при этом она или стремится опередить науку, давая свои собственные гадательные решения, или просто резюмирует и подвергает дальнейшей логической обработке решения, уже найденные наукой. Таким образом, философия «ведет» за собой науки, освобождая их от противоречий, в будущем науки настолько встанут на ноги, что гипотезы философии сделаются бесполезными. Поскольку положительные науки не готовы взять на себя задачи философии, философия и науки фактически занимают одним предметом, но на разном уровне: философия изучает мир как целое, а науки — его отдельные части.

В статье «Философская эволюция Маркса» Плеханов рассматривал философию (в том числе и марксистскую) как систему синтетических идей, «объединяющих совокупность человеческого опыта на достигнутой в данную эпоху ступени интеллектуального и общественного развития. Короче: философия есть синтез познанного бытия данной эпохи».

Плеханов всячески настаивал на необходимости включения в философию онтологической проблематики (проблем бытия). «В чем состоит задача философии? В том, — отвечает Э. Целлер, — чтобы «исследовать последние основания познания и бытия и постигнуть все

реальное в связи с этими основаниями». И это правильно. Однако тут немедленно возникает новый вопрос: можно ли рассматривать «основания познания» как нечто отдельное от «оснований бытия»? На этот вопрос приходится ответить решительным отрицанием»¹.

Перед нами интерпретация марксистской философии в духе классических онтологическо-мировоззренческих систем. Принцип системности Плеханов проводил столь далеко, что у него в качестве составных частей философии фактически выступали не только философия природы и философия истории, но даже такие частные дисциплины, как, например, «философия биологии».

В полном соответствии с пониманием Плехановым предмета философии в его характеристике философского материализма господствует «онтологический», более того — «субстанциальный» принцип.

Все материалисты, являющиеся предшественниками Маркса, по Плеханову, суть Спинозисты, исходившие из единой, вечной и бесконечной субстанции. Маркс и Энгельс в материалистический период, по мнению Плеханова, не покидали точки зрения Спинозы. Материализм есть учение, утверждающее, что «мы не можем знать мыслящей субстанции вне субстанции, обладающей протяжением, и что мысль является, в том же смысле, как и движение, функцией материи», — приводит он слова Т. Гексли. «Но это есть отрицание философского дуализма, и это возвращает нас напрямик к старику Спинозе с его единой субстанцией, для которой протяжение и мысль являются только атрибутами. И действительно, современный материализм представляет собой только более или менее осознавший себя Спинозизм»².

Постулаты о материальном бытии, природе, объекте являются исходными для развертывания философской системы: материя — субстанция (не чурался Плеханов и тезиса о мире как совокупности «вещей в себе») имеет объективное существование, существует вне и независимо от сознания человека и является источником ощущений как исходных и главных орудий познания.

Гилозоизм — гипотеза о всеобщей одушевленности материи — еще одна важная черта философского материализма Плеханова.

Противостоя тезису критиков марксизма о несовместимости диалектики с материализмом, Плеханов отстаивал противоположное, доказывал, что марксистская диалектика опирается на материалистическое учение о природе. Поэтому как диалектик он сосредоточил свое внимание на объективной диалектике, диалектике природы и общества, «диалектике конечного».

¹ Плеханов Г. В. Избр. филос. произв.: В 5 т. М., 1956. Т. 3. С. 614.

² Там же. Т. 2. С. 339.

Идущий еще от Гераклита принцип «все течет, все изменяется» признается Плехановым основным законом всего существующего; мир не просто изменяется, но изменяется закономерно, поступательно; законы движения мира суть законы диалектики, диалектика есть алгебра прогресса.

Характерные черты диалектического мировоззрения сведены Плехановым к двум основным законам теории развития:

«1) *Все конечное таково, что оно само себя снимает, переходит в свою противоположность.* Этот переход совершается при помощи присущей каждому явлению природы; каждое явление содержит в себе силы, порождающие его противоположность.

2) Постепенные *количественные* изменения данного содержания превращаются в конце концов в *качественные* различия. Моменты этого превращения — это моменты *скачка, перерыв постепенности*¹.

Хотя Плеханов принимал первый закон диалектики — «правило сочетания противоположностей», подчеркивая вслед за Гегелем, что противоречие ведет вперед, акцент он делал не на идее раздвоения единого и борьбе противоположностей, а на «неудержимости», «неостановимости» «постоянного течения», «вечного движения». Первоначально Плеханов применял «правило сочетания противоположностей» к каждому явлению, но в дальнейшем скорректировал свою позицию, распространяя это правило не на простые, а на «сложные предметы».

Расставленные Плехановым в его концепции диалектики акценты предопределялись не только логикой мысли, но и ценностными ориентациями его как социального мыслителя и политика. Так, применяя «правило сочетания противоположностей», Плеханов в полемике с П. Б. Струве доказывал, что общественное развитие идет не путем притупления, сглаживания противоречий между борющимися сторонами, а путем роста, обострения этих противоречий, причем результатом борьбы является победа одной из партий, следовательно, уничтожение противоречия. Аналогично Плеханов применял другие диалектические принципы.

В плехановской концепции закон перехода количества в качество и обратно — второй из основных законов бытия, характеризующих количественную и качественную стороны процесса развития и объясняющих возникновение нового. Его суть: этот закон коренным образом видоизменяет обычные представления о развитии: постепенность — лишь один из моментов процесса развития; «скачок», «перерывы постепенности», «катастрофы» — не случайности, а необходимые моменты развития.

Если в философии Плеханова базовой является категория субстанции (а по традиции под субстанцией понималась неизменная

¹ Плеханов Г. В. Избр. филос. произв. Т. 2. С. 132.

сущность вещей), то возникает вопрос, как с принципом субстанции сочетаются принципы диалектики. Второй закон диалектики у Плеханова отвечает на этот вопрос: переход количества в качество — это возникновение не новой субстанции, а нового ее состояния, нового отношения между частями субстанции.

Закон перехода количества в качество и обратно был для Плеханова также конкретной формой выражения любимой его, политического деятеля, формулы «диалектика есть алгебра прогресса», которую он использовал в полемике как с эволюционистами типа Струве, так и с левыми экстремистами типа анархосиндикалистов, абсолютизовавших «скачки».

Как известно, Энгельс на основе гегелевских идей сформулировал три основных закона диалектики. Плеханов же в обобщающих формулах выразил только два. Закон отрицания отрицания в качестве одного из основных у него отсутствует. Правда, этот закон в неявной форме присутствовал, когда Плеханов использовал термины «тезис», «антитезис» и «синтез», характерные для закона отрицания отрицания, а также когда он излагал первый закон диалектики («правило сочетания противоположностей»), поскольку предполагается, что развитие путем противоречия и есть отрицание отрицания. Но Плеханова интересовали главным образом реальные процессы отрицания одного общественного явления другим, одной общественной системы другой и в первую очередь как капитализм ходом собственного развития придет к собственному отрицанию.

Утверждение о том, что диалектика Плеханова — это в первую очередь объективная диалектика, отнюдь не значит, что субъективной диалектикой он совсем не интересовался. «Кто признает существование в природе диалектических процессов, *тот вынужден признавать «субъективную диалектику»*, — считал Плеханов.

Признавая правомерность в известных пределах «рассудочного» мышления, фиксирующего предметы и явления как неизменные, независимые друг от друга, и соответственно признавая относительное значение формально-логического закона противоречия, Плеханов считал необходимым «дополнить» это мышление «диалектическим мышлением», исследующим эти предметы и явления в процессе их возникновения и уничтожения, взаимодействия и перехода одного в другое. Субъективная диалектика у Плеханова состоит также в том, что, в отличие от метафизических представлений о «законной противоположности» понятий, такие понятия, как положительное и отрицательное, причина и следствие, свобода и необходимость, не абсолютно исключают друг друга, не совершенно противоположны. Диалектика понятий, по Плеханову, основывается на «диалектике вещей»: «Все течет, все изменяется, каждая вещь носит в себе зародыш своего исчезновения. Такой ход вещей,

отражаясь в человеческих головах, обуславливает собою то, что каждое понятие заключает в себе зародыш своего отрицания. Это — естественная диалектика понятий, основанная на естественной диалектике вещей. Она не сбивает людей, владеющих ею, а, напротив, придает их мысли гибкость и последовательность»¹.

Таким образом, у Плеханова диалектический метод — это преимущественно теория развития, он есть учение о движении самого предмета, учение о самой сути дела, следовательно, по существу, он растворен в теории предмета. Как и у Гегеля, метод у Плеханова не является чем-то отличным от системы, а является как бы кратким ее изложением. Это не логико-гносеологический прием исследования, «исправленный» исторический метод, отражающий объективную действительность, не теория законов мышления, не наука о высшей форме мышления, не движение субъективного мышления по законам диалектики, а сокращенное выражение самой теории предмета.

Об особой позиции Плеханова в сфере гносеологии стало известно еще с конца XIX в. Предисловие к «Очеркам по истории материализма» Плеханов закончил абзацем: «Может быть, читатели найдут, что я недостаточно подробно остановился на теории познания разбираемых здесь мыслителей. На это я могу возразить, что я сделал все, чтобы точно изложить их взгляды в этом пункте. Но так как я не причисляю себя к сторонникам столь модной в настоящее время теоретико-познавательной схоластики, я не имел намерения подробно останавливаться на этом совершенно второстепенном вопросе».

Это отнюдь не значит, что гносеологией в собственном смысле слова Плеханов совсем не занимался. Его теория познания приняла специфический вид именно потому, что вся его философия — в первую очередь философия объективного, философия субстанции и лишь во вторую очередь — гносеология.

Главная задача философии, по Плеханову, решение вопроса об отношении духа к природе, мышления к бытию, субъекта к объекту. Не тождество субъекта и объекта (как у Гегеля), не их разорванность (как у Канта), не чистый феноменализм, растворяющий объект в субъекте (как у Фихте), а единство субъекта и объекта в духе материалистического монизма Фейербаха (идушего от Спинозы) — вот опорные пункты, приведшие Плеханова к выводу о том, что гносеология Маркса есть по существу гносеология Фейербаха, исключая некоторые сравнительно несущественные пункты, не удовлетворяющие Маркса. Теория познания Маркса материалистична, и вышла она «путем критики» из философии Фейербаха, подобно тому как последняя вышла из философии Гегеля. Естественно поэтому,

¹ Плеханов Г. В. Избр. филос. произв. Т. 5. С. 486.

что в сфере теории познания Плеханов поглощен в основном вопросом о воздействии объекта на субъект, значением форм живого созерцания при недооценке форм абстрактного мышления, а также активной роли познающего субъекта.

С точки зрения Плеханова, существование субъекта предполагает известную стадию развития объекта: субъект является составной частью объективного мира; Я — это не субъект, противостоящий объекту, а действительное, материальное существо, объективный мир находится не только вне меня, он также и во мне; поэтому субъективные «переживания» суть самосознание объекта, т. е. сознание им самого себя.

С позиции объективистской теории познания особенно неприемлемыми для Плеханова являлись субъективно-идеалистические гносеологические концепции. К ним он относил прежде всего фиктеанство, трактуя его как феноменалистическую философию в чистом виде, считающую объектом познания явления сознания. В этом отношении Плеханов противопоставлял философии Фихте кантианство, понимаемое как метафеноменалистическая философия, поскольку она признает действие на нас независимых от сознания «вещей в себе». Я вместе с Кантом, заявляет Плеханов, говорю, что на наши органы чувств действуют «вещи в себе»; материя есть совокупность вещей в себе. В целом, однако, гносеология Канта для него неприемлема, ибо она дуалистична (в ней субъект оторван от объекта), агностична, что открывает дверь мистицизму.

Концентрируясь на живых формах созерцания, недооценивая формы абстрактного мышления, Плеханов переводил логику процесса познания в биолого-психологическую плоскость, полагая, в частности, что при исследовании «духовного» нужно обращаться к экспериментальной психологии, которая употребляет приемы, заимствуемые у биологии. Никакого другого знания предмета, кроме знания через посредство впечатлений, нет и быть не может. Абстрактное мышление — это всего лишь воспроизведение непосредственной чувственно-эмпирической данности.

Еще одна характерная черта теории познания Плеханова — это иероглифизм, т. е. знаковый характер мышления. Согласно этой концепции, ощущения, вызванные действием объекта, совсем не похожи на объект, представление не похоже на вещь, которая его вызвала; идеальное не похоже на материальное; наши представления о формах и отношениях вещей не более как иероглифы. Эти иероглифы не есть, однако, нечто произвольное, субъективное, они объективны по природе, между иероглифами и действительностью есть соответствие. И тем не менее Плеханов признавал, что в этом отношении его материализм очень похож на агностицизм, например, Г. Спенсера.

Плеханов одним из первых поставил вопрос о соотношении в марксистской философии диалектической и формальной логики. Что касается диалектической логики, то Плеханов истолковал ее вполне по-гегелевски, считая, что логика относится к бытию, существованию, а диалектика — к становлению, возникновению. Формальную логику Плеханов считал отдельной наукой, наряду с диалектической. При этом первая занимается формами мышления, а вторая — в первую очередь проблемами бытия. По его мнению, диалектика не преодолевает формальную логику как низшую ступень познания, а ограничивает ее содержание.

В теоретической философии, в том числе в гносеологии Плеханова, осталась не проясненной еще одна проблема, занявшая впоследствии особое место в философской концепции Ленина и в советской философии. Зная о проблеме тождества диалектики, логики и теории познания у Гегеля, Плеханов проигнорировал эту проблематику применительно к марксистской философии.

4. Философия истории

Изначально выявившиеся в мировоззрении Плеханова анти-субъективизм и антиантропоцентризм — основная ценностная установка, пронизывающая его философско-исторические взгляды. «Антропоцентрическая точка зрения материалистов», по Плеханову, приводила к множеству противоречий. Лишь вопреки ей материалистам удавалось иногда улавливать истинное соотношение между силами, действующими в истории. То, что не удалось сделать антропоцентристам, пыталась сделать умозрительная философия, но не сделала (Спиноза и Гегель). Марксизм преодолел как антропоцентризм идеалистической концепции «духа», так и точку зрения «природы человека» материалистов. Произведенный Марксом «коперниканский переворот» состоял в том, что он заставил покинуть точку зрения «природы человека». Маркс показал, что причина изменений человеческой природы как продукта истории, следующей за зоологической эволюцией, заключается в развитии производительных сил, т. е. прежде всего во взаимоотношениях человека и природы вне его.

В подтексте всех философско-исторических суждений Плеханова неизменно звучит один и тот же мотив: как бы не впасть в утопизм, субъективизм и волюнтаризм, как бы прочнее увязать субъективные действия, цели людей и социалистической партии с «объективной логикой вещей»; Плеханов как политический деятель и социалист хотел действовать наверняка, чтобы риск поражения был исключен. И опирался при этом на свою философию истории.

В философии истории Плеханова отчетливо просматриваются две группы проблем: одна идет непосредственно от исторического мате-

риализма Маркса, другая — от философии истории Гегеля, причем последнюю он ставил гораздо ниже Марксовой, считая ее «детской забавой» рядом с историческими идеями автора «Капитала».

Исторический материализм Плехановым интерпретируется не только как метод познания истины в общественных явлениях, но также как «материалистическая философия истории» и «социальная философия». Философия истории Маркса органически связана с его экономической концепцией, диалектическим методом и философским материализмом. Исторический материализм, по Плеханову, несводим к «материализму экономическому», поскольку основоположники марксизма придавали большое значение политическому строю общества, политике вообще. Отсюда основными проблемами исторического материализма он считал: общественное бытие и общественное сознание; способ производства; производительные силы и производственные отношения; экономический базис, политическая и идеологическая надстройки; классовая структура общества; идея отрицания в истории; закономерности классовой борьбы и социальных революций; необходимость и случайность в обществе; необходимость и свобода; объективное и субъективное, роль личности в истории. В особую группу философско-исторических проблем он выделял проблемы философии русской истории. Философия истории, в представлении Плеханова, — это такая концепция исторического процесса, которая стремится найти объяснения ему из одного принципа и в которой решается вопрос о конечной причине общественного развития.

Логически исходным пунктом истолкования материалистического понимания истории как философии истории является Марксов анализ проблемы взаимоотношения человека и природы, из которого Плеханов выводил исходный пункт своего анализа — учение о способе производства. Экономика, рассуждал он, не является первичной причиной, она сама есть следствие, функция производительных сил; новое состояние производительных сил ведет за собой новую экономическую структуру, а также «новую психологию» (идеологическую надстройку), новый «дух времени». В борьбе за существование люди группируются известным образом, вступают в определенные производственные отношения в соответствии с состоянием производительных сил. Понятие «борьба за существование» в устах Плеханова не случайно: он исходил из мысли, что логическое исследование Маркса начинается там, где заканчивается исследование Дарвина, так что в определенном смысле марксизм — это дарвинизм в его применении к обществознанию.

Как бы ни представлял себе Плеханов соотношение производительных сил и производственных отношений — как диалектику причины и следствия или содержания и формы, он постоянно стремился свести весь исторический и социальный процесс к развитию

производительных сил. «Основную идею Маркса» он усматривал в двух пунктах: «1) *Производственные отношения определяют все другие отношения, существующие между людьми в их общественной жизни.* 2) *Производственные отношения в свою очередь определяются состоянием производительных сил*»¹.

Несколько позднее Плеханов конкретизировал эти пункты, сформулировал так называемую «пятичленку», которая должна кратко выразить учение Маркса и Энгельса о базисе и надстройке: «1) *состояние производительных сил*; 2) *обусловленные им экономические отношения*; 3) *социально-политический строй*, выросший на данной экономической «основе»; 4) *определяемая частью непосредственно экономикой, а частью всем выросшим на ней социально-политическим строем психика общественного человека*; 5) *различные идеологии*, отражающие в себе свойства этой психики»².

«Пятичленка», по мысли Плеханова, раскрывает «коренной вопрос», «основное положение», «основную теорему» материалистического понимания истории или материалистической философии истории.

Хотя в исторической концепции Плеханова базовой категорией выступают «производительные силы» и он всячески подчеркивал, что взаимодействие производственных отношений и производительных сил является причиной социального движения, имеющего свою логику и законы, независимые от естественной среды, фактически он ввел в свою концепцию категорию «географическая среда» как влиятельный фактор и переменную величину, оказывающую не непосредственное, а косвенное, но существенное влияние на состояние производительных сил. Плеханов в определенной степени примыкает к географической школе в историографии и социологии. Действительно, как и другие ее сторонники, Плеханов объяснял некоторые особенности, например, исторического развития России влиянием географической среды. Но «географизм» Плеханова нельзя целиком признать ошибкой. Применительно к доиндустриальным, аграрным обществам, связанным еще прочной пуповиной с природой, географический подход является весьма продуктивным и объясняет механизм их социального развития.

Помимо Марксовых на философию истории Плеханова оказали непосредственное влияние некоторые гегелевские идеи. Гегеля как философа истории Плеханов ценил прежде всего за его строгий детерминизм (идею причинности, законосообразности) и диалектическое учение о развитии, в котором наряду с идеей о постепенном возникновении и исчезновении чего-либо в бытии подчеркивалась

¹ Плеханов Г. В. Избр. филос. произв. Т. 2. С. 658.

² Там же. Т. 3. С. 179–180.

также идея перерыва постепенности, скачка, происходящего путем перехода количественных изменений в качественные, а также перехода качественных различий в количественные.

Вслед за Гегелем Плеханов называл необходимым общественное явление, которое подготовлено всем предшествующим ходом развития, когда данный общественный строй сам из себя создает те силы, которые разрушают его и заменяют новым. Нелепо поэтому восставать против исторической необходимости. Но с ней можно справиться: если мы познали этот закон, необходимость может стать подвластной разуму, разум может ограничить проявления необходимости, сделать ее «разумной». Тем самым создается простор для законосообразной деятельности людей, к которой сводится практическая философия человека. Придерживаясь строгого детерминизма, Плеханов не отрицал случайности в истории, но настаивал на ее относительности, полагая, что случайность является лишь в точке пересечения необходимых процессов.

Продуктом необходимости является свобода человека. Свобода воли означает способность принимать решения со знанием дела; свобода состоит в основанном на осознании необходимости господстве над внешней природой; слепа необходимость лишь постольку, поскольку она не понята.

Какую же роль при этом играет в истории личность? Роль личности, по Плеханову, не сводится к нулю: личность имеет большое влияние на судьбу общества, придает индивидуальную физиономию историческим событиям; но это влияние определяется внутренним строем общества и его отношением к другим обществам. Великие личности являются орудиями исторического движения, они не могут изменить общего хода истории. Поскольку человеческий разум может все-таки восторжествовать над слепой необходимостью, познав ее внутренние законы, то величайшей задачей мыслящей личности становится развитие человеческого сознания.

Характерной чертой философско-исторического мышления Плеханова является «мондиализм», стремление рассматривать общественную жизнь любых стран сквозь призму всеобщих, мировых исторических законов, отрицая внутренний закон развития каждой данной отдельной страны в качестве определяющего. С таких позиций он подходил к проблеме «Россия и Запад».

Отметая «бессознательное», «необдуманное» западничество, Плеханов ратовал за «западничество осмысленное». Самым гениальным из всех «западников» и рационалистов XIX в. он называл Маркса и гордился тем, что русских марксистов обвиняли в западничестве, напоминая, что «решительными и безусловными западниками» были «все лучшие русские люди, оставившие наиболее благодетельные следы в истории умственного развития нашей страны». Западниче-

ство, по Плеханову, — это приверженность к тем европейским идеям, которые представляют общечеловеческие идеи (хотя в самой Западной Европе есть несообразности с ее идеями). Не разделяя тезис о том, что русский народ — это инертная и мертвая масса, и противоположный народнический тезис о том, что русский народ более чем кто-либо другой созрел для революции и социализма, Плеханов считал, что Россия должна пойти путем общеевропейского развития, а не создавать свою особую цивилизацию, стать «обетованной страной социализма», призванной «обновить одряхлевшее человечество». Западничество, по Плеханову, не обязательно связано с представлением о том, что культурное будущее России обеспечит только буржуазия. «Рабочему классу суждено завершить у нас великое дело Петра: довести до конца процесс *европеизации России*».

Обратной стороной плехановского западничества являются его антиазиатские мотивы. Деспотизм Востока был кошмаром всех русских западников. В мировоззрении Плеханова неизменно присутствует тема «восточного деспотизма». «Восточный деспотизм», «азиатчина» — его лютые враги. Единственную альтернативу «восточному деспотизму» Плеханов видел в капитализме, хотя капитализм также признается злом, но злом меньшим. А в «восточном деспотизме» Плеханова особенно возмущало всемогущество государства, при котором свобода личности превращается в фикцию. Здесь несомненно, наряду с «западнической» традицией русской мысли, на Плеханова повлияла и бакунинская критика государственности. Исторические обстоятельства конца XIX в. также подталкивали Плеханова к такому ходу мысли. Известно, что некоторые русские легальные народники тесно связывали реализацию своих планов с государством. По мысли же Плеханова, реализация проектов легальных народников, уповавших на особую роль государства в отношении крестьянской экономики, привела бы «к упрочению восточного деспотизма». «Капитализм плох, но деспотизм *еще хуже*. Капитализм развивает в человеке *зверя*; деспотизм делает из человека *вьючное* животное. Капитализм налагает свою грязную руку на литературу и науку; деспотизм *убивает* науку и литературу, «стоны рабов заглушаются лестью да свистом бичей»¹. Говоря, что азиатскому деспотизму Плеханов противопоставлял единственную альтернативу — капитализм, должно добавить, что у него речь идет о такой классической форме капитализма, которая обеспечивала бы известный уровень свободы и демократии.

У плехановской концепции исторического материализма немало достоинств, в первую очередь ее антисубъективизм и антиволюнтаризм. Но есть у нее и немало недостатков.

¹ Философско-литературное наследие Г. В. Плеханова.: В 3 т. М., 1973. Т. 1. С. 38.

Плеханов знал, что в ходе истории, по Марксу, человечество проходит ряд закономерно сменяющих друг друга стадий, ряд общественно-экономических формаций. Иногда он обращался к анализу или первобытнообщинного, или рабовладельческого, или феодального, или капиталистического общества. Вместе с тем Плеханов не придавал особого значения Марксову учению об общественно-исторических формациях, что сказывалось на рассмотрении им отдельных исторических эпох, законов отдельных стадий общественного развития. Когда он говорил об историческом материализме, то у него всегда в центре внимания оказывались закономерности целого, всего исторического процесса. Общие философско-исторические взгляды Маркса, считал он, одинаково применимы как к Греции и Риму, Индии и Египту, так и к современной Европе и России, с учетом, правда, особенностей той или другой стороны.

В философии истории Плеханова обнаруживаются такие черты, как известная дань «экономическому материализму», элементы объективизма, преклонение перед «стихийным ходом вещей» в историческом процессе, элементы пассивности и созерцательности. Плеханов явно переоценивал роль объективных факторов и недооценивал относительно самостоятельную роль субъективных факторов (роль классов, партий, идеологии, выдающихся личностей).

5. Философско-правовые идеи, этика и эстетика

Материалистическое понимание истории стало у Плеханова теоретическим основанием его представлений о философии права, философии нравственности, философии искусства и литературной критики и других «философий».

Что касается права и нравственности, то в данном случае Плеханов всячески подчеркивал их непосредственную связь со способом производства, с производственными отношениями. Религиозные верования, по Плеханову, также продукт общественных отношений в процессе производства.

В отличие от права и нравственности, искусство, по Плеханову, обуславливается экономическими отношениями лишь косвенно. Искусство — это общественное явление, и художественные произведения порождаются общественными отношениями людей. Если наука мыслит отвлеченными понятиями, то искусство выражает чувства и мысли людей не отвлеченно, а в живых образах. На искусство влияет общественная психология, которая является результатом общественных отношений; несомненное воздействие на искусство оказывает также «раса». Искусство не может жить без идеи, вне политики. В значительной мере политическим искусством Плеханов называл искусство древних греков; он высоко ценил искусство

Французской революции, когда оно стало всенародным делом, а не только принадлежностью высших классов.

Помимо марксистских корней у философии искусства Плеханова есть и «корешки», уходящие в философию Гегеля и Канта. Из эстетики Гегеля Плеханов заимствовал положение о том, что предмет искусства тождествен с предметом философии, что содержанием искусства служит действительность. От Гегеля же идет мысль Плеханова о решающем значении содержания в искусстве. Когда Плеханов рассматривал проблему эстетического наслаждения, он считал возможным оставить место и для кантианского взгляда на этот вопрос.

В сфере литературной критики Плеханов тяготел к «объективной эстетике», в которой на первый план выдвигался анализ возникновения литературного произведения, его обусловленности теми или иными общественными, историческими обстоятельствами. «Первый акт» анализа художественного произведения, по Плеханову, состоит в определении «социологического эквивалента» художественного произведения, его социальной, классовой природы. Отсюда истинно философская критика есть в то же время истинно публицистическая критика. Собственно эстетический анализ («эстетические суждения») отодвигался Плехановым на задний план. Оценка эстетических достоинств художественного произведения — это «второй акт» критики. Суждения критика под углом зрения должного, оценку с точки зрения определенных идеалов Плеханов полагал неуместными.

Будучи сторонником реализма, Плеханов выступал против теории искусства для искусства, против формализма, декадентства и символизма. Примечательно, однако, что он различал реализм, например, «на французский манер», как абсолютную беспристрастность, и реализм народнической литературы, который «согрет чувством, проникнут мыслью».

6. Историко-философские исследования

Перу Плеханова принадлежит ряд работ преимущественно историко-философского характера: «Очерки по истории материализма» (1893), «К шестидесятой годовщине смерти Гегеля» (1891), «Н. Г. Чернышевский» (1890, 1909), «Белинский и разумная действительность» (1897), «Философские взгляды А. И. Герцена» (1912) и др. Среди этих работ следует особо выделить его незаконченный трехтомный труд «История русской общественной мысли», в котором охватывается движение русской общественной мысли с древнейших времен до конца XVIII в. в связи с развитием различных сторон социальной жизни. Солидными историко-философскими экскурсами отличаются многие другие его работы по философии, эстетике и литературной критике.

К концу XIX в. философские симпатии и антипатии Плеханова окончательно определились. В письме к А. Н. Потресову он советует не увлекаться неокантианством, не осуждать немецкий идеализм и материализм, не выслушав их, изучать Спинозу, французских материалистов, Гегеля, Фейербаха: «А неокантианцы — ведь это так себе, эпигоны». К 1906 г. у Плеханова сложился проект «Материалистической библиотеки», в которую должны были войти избранные сочинения Ламетри, Гольбаха, Дидро, Гельвеция, Пристли, Фейербаха, Бюхнера и других материалистов.

Занятия историей философии для Плеханова — не самоцель. Его интересует историческая и логическая связь между мыслителями, которые в той или иной форме улавливали соотношения между силами, действующими в истории. История философии для Плеханова — своего рода введение в его философию истории, способ решения стоявших перед ним теоретических проблем. Выше мы видели, какую существенную роль играют в философии Плеханова, например, идеи Спинозы, Фейербаха и Гегеля.

В историко-философском изложении Плеханова есть сильные и слабые стороны. Так, с позиции своей «объективной» философии Плеханов бескомпромиссно, часто упрощенно и даже нигилистически критиковал неокантианство, махизм, некоторые другие течения западной философии. А вот сильной стороной сочинений Плеханова, посвященных философии в России, является ее анализ в тесной связи с западноевропейской философией. Правда, при этом Плеханов несколько абсолютизировал логику всемирного историко-философского процесса, недооценивая внутренние закономерности развития самой русской философии.

Глава II

НЕОРТОДОКСАЛЬНЫЕ (НЕТРАДИЦИОННЫЕ) ВЕРСИИ РАЗВИТИЯ ФИЛОСОФИИ МАРКСИЗМА

Конец XIX — начало XX в. был ознаменован для России интенсивным («вширь и вглубь») развитием капитализма, обострением социально-классовых противоречий и конфликтов, ростом революционного движения. Центр революционного движения переместился в Россию, в которой созрели объективные и субъективные предпосылки буржуазно-демократических преобразований. В этих условиях попытки перенесения доктрины Маркса на российскую почву с учетом «пересмотра Маркса» на Западе (прежде всего бернштейнианство) породили три основных направления в интерпрета-

ции философии марксистского учения: 1) «ортодоксальное» (в лице В. И. Ленина и других сторонников диалектического материализма), которое сознательно стремилось сохранять и развивать основные принципы марксизма, в том числе и его философии; 2) объективистское, прежде всего «экономическое» («легальный марксизм», экономизм, меньшевизм), абсолютизовавшие роль объективных (экономических) факторов в историческом процессе; 3) активистское (эмпириомонизм, эмпириосимволизм, богостроительство), интерпретировавшее марксизм в духе активизма (волюнтаризма).

Характеризуя идейную борьбу вокруг учения К. Маркса и Ф. Энгельса на русской почве того времени, В. А. Базаров отмечал наличие «борющихся в марксизме идейных направлений», результатом чего, если использовать выражение П. С. Юшкевича, было наличие различных «марксистобразных философий».

1. «Легальный марксизм» и экономизм

«Легальный марксизм» — идейно-политическое течение либерального толка, возникшее в России в конце XIX в. Своим названием оно обязано тому, что его представители печатались в легальных, разрешенных царским правительством, газетах и журналах («Новое слово», «Начало», «Жизнь», «Вопросы философии и психологии» и др.) и использовали некоторые философские, социально-политические и экономические идеи марксизма для критики пользовавшейся в то время популярностью идеологии народничества. Видными представителями «легального марксизма» были П. Б. Струве, С. Н. Булгаков, Н. А. Бердяев, М. И. Туган-Барановский и др.

В развитии «легального марксизма» можно выделить два этапа: 1) начало—середина 90-х гг. XIX в., когда, соглашаясь с некоторыми положениями марксизма, «легальные марксисты» пытались «внести в марксизм прививку кантовского критицизма»¹, и 2) конец XIX — начало XX в., когда они, солидаризируясь с бернштейнианством, которое, по словам С. Н. Булгакова, «вогнало клин в самую сердцевину марксизма», открыто порывают с последним, эволюционируя, одни быстрее, другие медленнее, в сторону идеалистической философии.

Общефилософской основой «легального марксизма» выступала «самая современная» философская доктрина — неокантианство (Г. Риккерт, А. Риль, Г. Коген, В. Виндельбанд и др.), а в области социальной философии (философии истории) и социологии — так называемый экономический материализм, оплодотворенный идеями Г. Зиммеля, В. Зомбарта, Р. Штаммлера.

¹ Булгаков С. Н. От марксизма к идеализму. Сборник статей (1896—1903). Спб., 1903. С. 343.

Считая, что «чисто философского обоснования» марксизма еще не дано, поскольку и диалектика, и материализм оказались «одинаково несостоятельными пред судом философской критики»¹, «легальные марксисты» стали ориентироваться на идеи неокантианства, подчеркивали независимость человеческих знаний от объективной реальности. «Человеческому сознанию, — писал С. Н. Булгаков, — стало раз навсегда очевидно, что наше научное знание покоится на этих свойствах чистого разума, короче говоря, разум сам является законодателем природы, сам устанавливает ее законы». Человек может познать лишь то, что сам создает в процессе мышления, поэтому знания не могут быть верным, адекватным отражением действительности. Постигаемые нами феномены не есть действительность, а лишь конструкция нашего понимания ее. Отрицание познавательного значения истины Струве считал заслугой Ницше: «Сомнение в истине и в известном смысле отрицание истины делает из Ницше одного из самых современных и самых плодотворных философов». Исходя из противопоставления неокантианцами естествознания («науки о природе») и обществознания («науки о культуре») на основе кантовского учения о теоретическом и практическом разуме, «легальные марксисты» в особенности отстаивали тезис о непознаваемости социальных явлений в силу их сугубо индивидуального, неповторимого характера, доступного лишь ценностно-нормативному, а не научному рассмотрению.

Однако в оценке философских установок неокантианства среди представителей «легального марксизма» имелись и разночтения. Если Струве строго придерживался кантовского деления мира на ноуменальный (существенный) и феноменальный (мир явлений) и считал, что познание имеет дело с миром феноменов, а «самое бытие остается непознанным», то Бердяев отрицательно относился к кантовскому агностицизму, считая, что не только явления (феномены), но и «вещи в себе» (ноумены) познаваемы.

Характерной чертой «легального марксизма» в гносеологических вопросах, особенно на втором этапе, является стремление рассматривать как аксиому тезис о независимости чистой науки от практики, утверждение, что практические проблемы относятся лишь к сфере нравственных оценок: добра и зла. «Практические идеи, — писал Струве, — могут, вторгаясь в известные теоретические построения, фальсифицировать их, но этой судьбе принципиально одинаково подвержены и воззрения Маркса и воззрения его противников».

В духе «кантовского критицизма» сторонники «легального марксизма» пытались решать «онтологические проблемы», хотя

¹ Струве П. Б. *Patriotica*. Политика, культура, религия, социализм. М., 1997. С. 343.

и подчеркивали, что их интересует главным образом гносеология. Существо «научно-критического идеализма», по их мнению, заключалось в том, что чувственно-воспринимаемый мир сводился к сознанию и выводился из него, а на вопрос о сущности мира вне и независимо от сознания отвечали, что это не вопрос знания. В статье «Свобода и историческая необходимость» (1897) Струве, например, окончательно отказывается даже от «ноток» материализма и окончательно переходит в сфере гносеологии на позиции субъективного идеализма, заявляя, что бытие всякой действительности может рассматриваться как бытие в сознании. Различие объективного и субъективного лежит, по его мнению, лишь в рамках мыслимого бытия. Объективное Струве рассматривает как общезначимое, а причину и необходимость истолковывает в духе берклианско-кантовского идеализма, считая, что «дальше мы в определении объективности и реальности не можем идти: предполагать за индивидуальным или коллективным сознанием реальный мир внешних «вещей» есть метафизика». Можно не сомневаться в существовании внешнего мира, но он выступает перед человеком в конечном счете как «хаос переживаний», как непосредственно чувственно данное, как индивидуальная эмпирическая реальность, кроме которой нет никакой другой действительности.

Неокантианские философско-гносеологические установки служили и исходной основой социальных воззрений представителей «легального марксизма», истолкования ими материалистического понимания истории, теории социализма. Вначале, критикуя идеологию народничества, они опирались на «экономический материализм», т. е. на интерпретацию материалистического понимания истории в духе социально-экономического фатализма, сводили историческое развитие к действию стихийных экономических сил, неуклонно ведущих общество по пути прогресса. Правда, Булгаков в первый период своей теоретической деятельности возражал против термина «экономический материализм», называя свою позицию «социальным материализмом», выступал против выведения всех социальных явлений непосредственно из экономики, утверждая, что на объективной закономерности в природе и обществе основывается действительно свободная, т. е. разумная, целесообразная деятельность.

К концу XIX — началу XX в. «легальные марксисты» постепенно покидают точку зрения «экономического материализма», заявляют о своем окончательном разрыве с марксизмом и переходят на позиции социальной философии неокантианства; они отрицают объективные закономерности (тенденции) истории, подчеркивая несовместимость свободы и необходимости, дуализм должного и сущего, считают, что «свобода беззаконна» и т. п. История теперь рассматривается ими как процесс, определяемый культурными цен-

ностями человечества, главный источник развития которого лежит в сфере сознания. В марксизме они подвергают критике недооценку роли личности в истории. С. Н. Булгаков утверждал, например, что в марксизме «личности и личному творчеству поется вообще похоронная песнь».

«Легальные марксисты» заявляют, что учение Маркса о социалистической революции и диктатуре пролетариата в своей основе ложно, поскольку оно не может быть научно доказано, а учение об обострении классовой борьбы якобы опровергается усилением классового союза (консенсуса) между пролетариатом и буржуазией. Марксово учение о социализме объявляется в духе категорического императива Канта идеалом, находящимся вне науки, а в конечном счете своеобразным вероучением, «несомненным суррогатом религии», как и все учение социал-демократии. Бердяев писал: «Социал-демократия, основанная марксизмом, есть самая совершенная и законченная форма социализма, а именно социализма религиозного».

Объявляя «экономический социализм» ненаучным, утопичным и метафизическим, Булгаков писал, что «все трудности исчезают, если только мы признаем, что экономический материализм является вредным придатком к идеям социализма, поэтому и устранение его ничуть не влечет за собой уничтожение искажаемого им идеала»¹. Реализация же социального идеала, с его точки зрения, не под силу ни человеку, ни человечеству в целом, поскольку они не могут преобразовать ни себя, ни окружающий мир собственными силами, не прибегая к помощи Бога.

Свой отказ от марксизма, который часто отождествляется ими с «экономическим материализмом», «легальные марксисты» пытались представить как стремление вернуться к народу, подлинно народному религиозному духу, а в личном плане как духовное и логическое развитие и углубление своего миропонимания, мирозерцания.

Эволюция «легального марксизма» проходила в условиях идейной борьбы с революционно настроенными социал-демократами, теоретиками и вождями которых были Г. В. Плеханов и В. И. Ленин. В интересах преодоления экономических и социально-философских идей народничества социал-демократы пошли на временное соглашение с «легальным марксизмом», в то же время подвергая его принципиальной критике. Этому посвящены, например, работы Ленина «Отражение марксизма в буржуазной литературе», «Экономическое содержание народничества и критика его в книге г. Струве», «Некритическая критика», «О политической линии» и др. В оценке Ленина «легальный марксизм» — это отражение марксизма в буржуаз-

¹ Булгаков С. Н. От марксизма к идеализму. С. 248.

ной литературе, его искажение и ампутация его революционности. Критика народничества «легальным марксизмом», считал он, означала его переход от мелочного (или крестьянского) социализма не к пролетарскому социализму, а к буржуазному либерализму.

Ленин оценивал как «эклектические» попытки «легальных марксистов» «привить» неокантианство марксизму, настаивая на «цельности», «непротиворечивости» марксизма, на «органическом единстве» всех его составных частей. Он упрекал «легальных марксистов» (прежде всего Струве) в объективизме, выражающемся в требовании беспристрастного констатирования «неизбежности данного ряда фактов» вне учета конкретно-исторических условий, в рамках которых эти «факты» творятся людьми (классами, социальными группами, слоями), и считал, что только классовый подход к явлениям социальной действительности, оценка их, исходя из интересов трудящихся масс, делает возможным ее объективное рассмотрение. В его представлении лишь марксизм в состоянии обеспечить такое рассмотрение, ибо он «не ограничивается указанием на необходимость процесса, а выясняет, какая именно общественно-экономическая формация дает содержание этому процессу, *какой именно класс* определяет эту необходимость»¹.

Много работ, направленных против неокантианства и «легального марксизма», написал Г. В. Плеханов, объединив их в сборник «Критика наших критиков». Включенные в него статьи «Материализм или кантианство», «Несколько слов в защиту экономического материализма», «Об экономическом факторе» и другие переводились на ряд европейских языков. Он критиковал методологию «легального марксизма» за идеализм, софистику и метафизику, считая, что только диалектико-материалистический метод плодотворен и адекватен современной науке. Оценивая концепцию «легального марксизма» как вульгарно-эволюционистскую, он в ответ на слова Струве, что «интеллект не терпит скачков», на примерах истории показывает наличие в действительности не только эволюционных, но и революционных изменений. Марксизм, в его представлении, чужд всякому фатализму, квиетизму, созерцательности, пассивности. Он не только не подрезает «крылья пламенным мечтаниям» (Струве), но, наоборот, вскрывает активную роль субъективного фактора в историческом процессе.

В начале XX в. «легальный марксизм» как идейно-политическое течение перестает существовать, его представители переходят на другие идейно-философские и социально-политические платформы. В 1902 г. Струве становится редактором журнала «Освобождение» либерального направления, а вскоре, как и Туган-Барановский,

¹ Ленин В. И. Полн. собр. соч. Т. I. С. 418.

вступает в партию кадетов. Видными представителями так называемого религиозно-философского возрождения выступают Бердяев и Булгаков.

Экономизм. В российской социал-демократии периода ее становления (конец XIX — начало XX в.) сформировалось идейно-политическое течение, получившее название «экономизм». Лидерами и теоретиками экономизма были Е. Д. Кускова, С. Н. Прокопович, А. С. Пиккер (А. Мартынов), П. А. Нежданов (Череванин) и др. Основные печатные органы «экономистов» — газета «Рабочая мысль» и журнал «Рабочее дело».

Наиболее полное отражение идеи «экономистов» нашли в манифесте Е. Д. Кусковой «Credo» (символ веры). Абсолютизируя стихийность (бессознательность) рабочего движения, «экономисты» выступали против создания самостоятельной партии рабочего класса, против внесения социалистического сознания в стихийную борьбу пролетариата. Солидаризируясь с лозунгом Э. Бернштейна: «Движение — все, конечная цель — ничто», они утверждали, что формы рабочего движения «не несут в себе коммунистические идеалы», поэтому «рабочее движение имеет целью ослабление власти капитала над рабочими, а не сознательное и планомерное изменение производственных отношений». Задачи социал-демократии были сведены ими к поддержке экономических требований «трудовых масс», к борьбе за улучшение их условий труда и жизни (повышение заработной платы, сокращение рабочего дня и т. д.).

Марксистские идеи «экономисты» интерпретировали в духе неокантианства и бернштейнианства. Следуя завету Бернштейна, идеологи экономизма считали, что теория марксизма «нуждается в переработке». Диалектика объявлялась «экономистами» мистической, туманной, приводящей к многим недоразумениям и была заменена идеей социальной эволюции, которая отвергала качественные изменения. Отвергались и противоречия как внутренний источник развития. Развитие в обществе сводилось к постепенным, стихийно-эволюционным изменениям, в том числе к постепенному перерастанию капитализма в социализм. С. Н. Прокопович заявлял: «Сама история делает социалистическое дело».

«Экономисты» считали знания, идеи, теории факторами пассивного отражения действительности — эпифеноменами, которые лишены активной, преобразующей силы. «Мысль всегда следует за жизнью, теория за практикой», — писал Прокопович. Отсюда следует, что знания людей — лишь приспособительная реакция к стихийным процессам природы и общества, ибо результаты деятельности людей непредсказуемы, всегда неожиданны, стихийны.

Социальная философия «экономистов» основывалась на так называемом экономическом материализме. Нежданов писал: «Не

люди делают свою историю, а развитие экономики определяет их историю, вот как скорей следует формулировать учение Маркса и Энгельса». «Технологическое прочтение истории» у «экономистов» дополнялось теорией стихийности, согласно которой движение и развитие истории — это всецело слепой, стихийный процесс. Действия людей, их теории, взгляды, духовная жизнь представляют собой стихийное выражение потребностей исторического развития, прежде всего производительных сил, экономики, и поэтому ни выдающиеся личности, ни социальные группы, партии, ни классы не могут оказать никакого активного влияния на стихийно, фатально складывающийся исторический процесс, они являются лишь «манекенами исторического рока». Исходя из этого, социалистический строй будущего теоретики экономизма трактовали в конечном счете не как результат борьбы классов, а как следствие стихийного развития капитализма. Вмешательство людей в стихийно протекающее «естественно историческое развитие», по их мнению, является насилием над историей, оно может нарушить «несокрушимую историческую необходимость». «Способы производства сменяют друг друга не в силу сознательных актов... а совершенно независимо от воли и сознания людей». Задача людей — пассивно приспособляться, адаптироваться к совершающемуся социальному процессу.

В критике философско-социальных идей, программы и тактики «экономистов» принимали участие В. И. Ленин, Г. В. Плеханов и др. Сразу же после выхода «Credo» Е. Д. Кусковой Ленин в 1899 г. написал «Протест российских социал-демократов», где идеи «Credo» были охарактеризованы как проявление международного ревизионизма, как преклонение перед стихийностью в рабочем движении. Критикуя социальный фатализм «экономистов», Ленин подчеркнул, что социальные закономерности проявляются не вне деятельности, а в самой деятельности людей, народных масс и поэтому политические партии, классы могут существенно влиять на содержание и темпы социальных процессов, на историческую необходимость.

По мере роста рабочего движения в России влияние экономизма падало. На II съезде РСДРП часть «экономистов» перешла на позиции меньшевиков, во взглядах которых экономизм нашел свое продолжение (например, теория «зрелости производительных сил» как определяющего фактора общественного развития).

2. Эмпириомонизм А. А. Богданова

Особое направление в русской философской мысли 1900—1920-х гг. сложилось на базе переосмысления марксизма в духе социального активизма (А. А. Богданов, В. А. Базаров, А. В. Луначарский и др.). Признавая за К. Марксом заслугу открытия научного пони-

мания общества, представители этого направления видели в марксизме не столько познание «объективных законов», сколько теорию социальной организации окружающего нас мира. В качестве субъекта, творящего мир, они, в отличие от классического субъективизма XVIII—XIX вв., рассматривали не некоторое абстрактное Я, а социальные коллективы — классы, природа которых характеризовалась, исходя из учения о классовой борьбе и классовой идеологии.

В идейно-политическом плане та или иная интерпретация марксизма означала обособление противоположных по духу направлений. Объективистское направление выдвинуло идею постепенной трансформации капитализма путем улучшающих его демократических и социальных реформ (Э. Бернштейн, правые социал-демократы). «Активистское» видело в реформах в лучшем случае побочный, промежуточный продукт классовой борьбы, имеющий лишь относительное значение. Подлинное освобождение трудящихся, с этой точки зрения, мыслилось только через революционную борьбу и революционное преобразование общества. Революция представлялась не только наиболее быстрым и радикальным средством разрешения внутренних противоречий капитализма, но и высшей формой социального творчества, создающего принципиально новые формы жизни. Это отвечало стремлению определенной части революционно настроенных марксистов перенести акценты с «непреложного хода истории» на «делание истории», выдвинуть на первый план проблематику действия и деятельности. Не случайно основные представители «активистского» марксизма политически примкнули к большевикам, образовав самое левое их крыло.

Однако задача трансформации социального протеста в радикализм философско-методологического плана могла обосновываться по-разному. Те теоретические решения, которые предлагали Богданов, Базаров, Луначарский, во многих отношениях были слишком радикальными и шли значительно дальше прагматических соображений политики. Активность субъекта простиралась у них за пределы чисто социальной плоскости в плоскость философского учения о бытии. Мир предстал в их философии как предметный результат активности индивида и его классовой идеологии. Понятие не зависящей от человека объективной истины при этом исчезало. Между тем для целей политической мобилизации оно было необходимо: если понятие истины размывается и становится совершенно относительным, борьба масс теряет реальный смысл. Вот почему для большевизма как политического течения предложенная названными теоретиками интерпретация марксизма оказалась в конечном счете неприемлемой.

Наиболее крупным и оригинальным представителем русского «активистского» марксизма был *Александр Александрович Богданов* (1873—1928).

Богданов (его настоящая фамилия — Малиновский) окончил медицинский факультет Харьковского университета. Еще в студенческие годы начал заниматься политической деятельностью. За участие в революционном движении был сослан в Вологду, где познакомился с Н. А. Бердяевым и рядом других известных в будущем деятелей русской культуры. В 1903 г. примкнул к большевикам и стал одним из виднейших деятелей раннего большевизма. На III, IV, V съездах РСДРП избирался членом ЦК. К осени 1904 г. Богданов тесно сходитя с В. И. Лениным. Между ними возникает своеобразный политический блок, ориентирующийся на тактику революционной социал-демократии, но, по словам Ленина, «молчаливо устраняющий философию, как нейтральную область». Это сотрудничество, впрочем, продолжалось недолго. Богданов стал выдвигаться на роль альтернативного Ленину лидера, пользующегося поддержкой видных представителей партийной интеллигенции, в частности М. Горького. Прагматически гибкой тактике Ленина, нацеленной на создание классовых союзов и сплочение различных слоев трудящихся в единую политическую армию пролетарской революции, Богданов противопоставил романтический изоляционизм, основанный на принципе чистоты пролетарской «психоидеологии». С этих позиций он выступал против участия пролетарских революционеров в легальных организациях, где им пришлось бы сотрудничать и идти на компромисс с чужеродными социальными элементами.

Увлечение Богданова энергетизмом В. Оствальда, а затем учением Э. Маха еще более углубляло расхождения с Лениным. Эти расхождения резко политизировались, выливаясь в борьбу двух идеологий внутри большевизма. Окончательный разрыв предопределила организация Богдановым и его единомышленниками партийных школ на Капри и в Болонье, которые должны были стать центрами по формированию кадров богдановской фракции. Ленин незамедлительно принимает против своего бывшего союзника, а теперь оппонента, самые решительные меры. В 1908 г. была написана книга Ленина «Материализм и эмпириокритицизм», посвященная критике «махистского поветрия» в рядах российских социал-демократов. Одной из главных задач книги было показать несовместимость идей Богданова с марксизмом, опасность его концепции для партии. Вслед за этим Ленин добивается и исключения Богданова из партии за фракционную деятельность (1909).

Влияние Богданова до некоторой степени возобновилось после Октябрьской революции 1917 г., когда он становится идеологом пролеткульта — массовой (в 1920 г. до 400 тысяч членов) и разветвленной организации, претендующей на роль монопольного разработчика и хранителя «пролетарской культуры» в ее наиболее законченных, независимых от буржуазного влияния формах. Однако

после резких выступлений Ленина, озабоченного как реставрацией «богдановщины», так и тенденцией к независимости пролеткульта от партии, для возвращения Богданова к активной политике оказывается закрытой и эта перспектива. В этой обстановке Богданов полностью отдается научному творчеству. В 1926 г. он создал и возглавил первый в мире Институт переливания крови; погиб, поставив на себе научный опыт.

Как мыслитель Богданов довольно рано проявил склонность к конструированию всеохватывающей философской системы, дающей целостную картину мира. Основу этого синтеза он усматривал в «социальном материализме» Маркса. Свое философское творчество он считал реализацией Марксовой программы революционной философии, берущей действительность не созерцательно, в форме безразлично нейтрального по отношению к человеку «объекта», а как преодолевающую противоположность субъекта и объекта практику. Вместе с тем Богданов полагал, что Маркс решил поставленную им задачу лишь частично — применительно к сфере социального познания. Свою роль он видел в том, чтобы решить ту же задачу «в общеполитическом масштабе», включая также познание и преобразование природы. Поэтому Богданов никогда не считал себя связанным «буквой» марксистских текстов и относился к ним лишь как к основе, которую еще надо дополнять и достраивать. Рассматривать мир явлений как социальную практику — значит, по Богданову, видеть в нем поле коллективного труда, где сталкиваются человеческая активность и стихийное сопротивление вещей. «Активность» и «сопротивление» — основные понятия богдановской «онтологии практики». Все формы, которые принимает действительность, суть не что иное, как различные сочетания активностей и сопротивлений. В постоянном обновлении этих форм удерживаются те, в которых активности и сопротивления даны в наиболее устойчивом, гармоническом сочетании. Эту обобщенную схему действительности Богданов характеризует как всеорганизационную точку зрения. Ее корни лежат в коллективном труде, а задача состоит в том, чтобы, организуя человеческую деятельность, побеждать стихийное начало мира и в дальнейшем сформировать весь мир в интересах человечества.

Всеорганизационная точка зрения, по Богданову, это не просто чисто интеллектуальная позиция. Она носит классовый характер. Она совершенно чужда буржуазному индивидуализму, но естественна для класса, который своим трудом организует вещный мир и самого себя, т. е. для пролетариата. Рабочий класс, пролетариат, представляется в этой связи наиболее совершенным субъектом организующей деятельности и прообразом человечества как некоего глобального трудового коллектива. Вот почему ему необходимо выработать и сознательно применять собственную систему органи-

зующих природу и общественную жизнь методов, составляющих в совокупности совершенно особую пролетарскую культуру.

Исходя из «организационной точки зрения», Богданов разрабатывает философское учение — *эмпириомонизм*, которое представляет собой теорию и одновременно философскую критику опыта, понимаемого как некая первичная и, в сущности, единственная реальность, с которой имеет дело человек.

Понятие опыта Богданов в принципе берет в той интерпретации, которая была предложена создателями эмпириокритицизма (махизма) Э. Махом и Р. Авенариусом, и в соответствии с которой он состоял из непосредственно данного — «элементов» (ощущений), объединяемых затем в «комплексы элементов» по принципу «экономии мышления» («наименьшей траты сил»). Однако он считал, что Мах и Авенариус не смогли снять дуализм физического и психического; из их концепции неясно, почему в опыте, который, в сущности, должен быть субстанциально однородным, одни элементы приобретают статус «физических» явлений, тогда как другие противопоставляются им в качестве «психических образов» этих явлений. Богданов продолжал связывать различие физического и психического с различиями по типу организации. Элементы, из которых построены и объективная реальность, и наше сознание, одни и те же (это цвет, конфигурации формы и т. п.). Но они могут быть по-разному связаны между собой. Физическое — это социально организованный опыт, психическое — опыт сугубо личный, индивидуальный, не вошедший составной частью в коллективно выработанные системы представлений.

Через понятие социально организованного опыта специфические философские понятия махизма у Богданова сопрягаются с понятийными рядами и проблематикой марксизма. Ссылаясь на Маркса, Богданов рассматривает процесс познания как смену идеологических форм. В этом процессе идея принципиальной однородности физического и психического опыта выражает собой коллективизм как основополагающий принцип миропонимания пролетариата и противостоит индивидуалистическому социальному опыту буржуазии, центром которого является личное «я».

Таким образом, философия Богданова является теоретически двойственной. Он стремится творчески развить марксизм, но одновременно он находится и *вне* марксизма, как бы в иной теоретической среде. По сути своей это — «пограничное» философствование, в то время еще редкое, но во второй половине ХХ в. сделавшееся достаточно обычным и проявившее себя в разных сочетаниях: марксизм и экзистенциализм, марксизм и фрейдизм, марксизм и структурализм, марксизм и феноменология и т. п. Фундаментальное для Богданова понятие организации, воплощаясь одновременно в двух

ипостасях — и как категория «критики опыта», и как обобщающее определение социально-исторической деятельности человека, — придает раздвоенному теоретическому сознанию мыслителя известную целостность и служит как бы фокусом, в котором сходятся две генетически весьма различные линии его философствования.

При переходе от всеобщих принципов организации (выражающих структурность мироздания) к упорядочивающей, «организующей» активности человека в философии Богданова возникает проблема культуры. Культура для него — это способы организации труда, общения, познания и жизни, вырабатываемые крупными социальными коллективами (классами, социальными группами) в качестве общественно принятых.

Социально-исторический подход марксизма к культуре Богданов истолковывал в смысле прямого отождествления культурных форм с социальными. Мышление, сознание, культура, с этой точки зрения, не просто выражают собой определенные социальные позиции, — они представляют собой структурные аналоги, дубликаты тех связей, которые устанавливаются внутри данного коллектива или общества в целом. «Всякий, — разъяснял свою модель культуры Богданов, — строит мир по образу и подобию своего социального опыта».

Так, древние цивилизации были основаны на сугубо авторитарных отношениях между «организаторами» (царь и его чиновники, рабовладельцы) и «исполнителями» (рабы, крестьяне-общинники). Поэтому для них характерен и авторитарный тип мышления, склонный искать за всеми происходящими событиями, в том числе природными, активно действующую личную волю (бог, мировой дух и т. п.). Напротив, в идущем на смену этим цивилизациям капиталистическом обществе, где господствует анархия рыночных отношений, закономерное и необходимое мыслится по образцу стихийно действующих рыночных сил и приобретает характер неких безличных императивов (такова, к примеру, идея долга, правовые нормы, эталоны научности и т. д.). При социализме, считал Богданов, между людьми установится товарищеский тип сотрудничества. Поэтому и культура будет уже не авторитарной и не индивидуалистической, а «товарищеской», коллективистской. Ее предвосхищением является так называемая «пролетарская культура», формирование которой, как в отличие от Ленина считал Богданов, должно обязательно предшествовать социализму, так как она является необходимым инструментом его строительства.

Отождествление культуры и социальных форм сводило на нет моменты преэссенциальности и общечеловеческой ценности в развитии культуры. Справедливости ради надо отметить, что сам Богданов никогда не доходил в этом вопросе до экстремистских выводов. Однако такие выводы делали, используя его концепции, многие «бор-

цы за новую культуру», призывавшие «сбросить Пушкина с корабля современности». Богданов выступал против такого откровенного нигилизма, принявшего после Октября 1917 г. характер широкого поветрия. Он доказывал необходимость приобщения к культурному наследию. Но связь с культурой «уходящих классов» и для Богданова была приемлема лишь в весьма ослабленном варианте: это «не наша» культура, она может быть полезна лишь как своеобразный источник «строительного материала» для новых творцов.

В ходе своей идейной эволюции Богданов идет от эмпириомонизма как философии, выражающей специфически «организационную» точку зрения, к созданию «всеобщей организационной науки» — *тектологии*. По уровню и широте своих обобщений («весь мир опыта»¹) тектология сопоставима с философией, но носит в отличие от последней эмпирический, опытный характер, допуская экспериментальные методы исследования. В сущности, это своего рода «постфилософия», берущая на себя многие ее функции, но на качественно новом уровне. Тектология — единственная наука, которая должна не только вырабатывать свои методы, но также исследовать и объяснять их. Поэтому она представляет собой завершение всего цикла наук. «Всеобщая организационная наука», по Богданову, призвана не только углубить наши знания о действительности, но и стать фактором перестройки всей познавательной деятельности (преодоление прогрессирующей научной специализации на основе выдвинутых тектологией общих понятий), а также — что еще важнее — общественных отношений (переход к «интегральному» социальному устройству, в котором момент неорганизованности, проявляющийся в классовой борьбе, кризисах и безработице, будет снят на основе «строго научной плановости», опирающейся на обобщенное понимание «организационных задач»).

В этом плане теоретические построения Богданова, которые он считал «идеологией современного технического прогресса», предстают как одна из крайних ступеней в развитии европейского рационализма с его идеей создания «разумного общества» по некоторому хорошо продуманному плану.

В сугубо теоретическом плане тектология может рассматриваться как предвосхищение кибернетики, общей теории систем, а отчасти и синергетики. Однако в специфически идеологическом контексте «организационное» мышление Богданова стало одним из источников современного тоталитаризма с его концепцией «социальной инженерии».

В последние годы жизни Богданов пытался осмыслить перспективы развития общества и человеческой цивилизации в свете совер-

¹ Богданов А. А. Всеобщая организационная наука (тектология). Спб., 1913. Ч. 1. С. 41.

шившихся в Европе революций. Его выводы существенно расходились с идеологией победившей в ходе революции и гражданской войны большевистской партии.

В настоящий момент, считал Богданов, пролетариат в культурном отношении еще не самостоятелен и целиком поглощен буржуазной культурой. Поэтому он еще не готов к «прорыву» буржуазной действительности и созиданию принципиально новых форм жизни. Революции начала XX в., совершенные при активном участии рабочего класса, не были по своей социально-исторической сущности пролетарскими. В частности, в России, полагал Богданов, установилась не диктатура пролетариата, о которой писал Маркс, а власть военной демократии — союз солдат и «милитаризованных трудовых элементов», опирающихся на «коммунизм распределения». Этот политический блок, безотносительно к субъективным намерениям и иллюзиям его лидеров, не может вести страну дальше восстановления экономической жизни на основе государственного капитализма. Восстановление и стабилизация капитализма неизбежно произойдут в этих условиях и в мировом масштабе. Однако его характер и формы изменятся. Господствующим классом станет новая социальная элита, которая образуется из научной и инженерной интеллигенции, а также кадров, прошедших школу государственного управления. Трансформация капиталистической экономики будет сопровождаться глубокими сдвигами в социальной структуре, политике, идеологии, культуре. Переход к крупномасштабному планированию приведет к принципиальному изменению соотношения между экономическим базисом и политической надстройкой: властные функции государства приобретут характер непосредственно экономических функций. В новых социальных условиях существенно изменится и культурный облик пролетариата, формы его идеологии. Они будут нацелены в первую очередь на интеграцию рабочих в существующую социальную систему.

В этих рассуждениях Богданова можно увидеть прообразы социальных явлений и социальных теорий, получивших развитие уже в середине XX в.: «революция управляющих», «конвергенция» и др. Вместе с тем Богданов никогда не отрицал социалистической перспективы развития. В будущем, когда «новый» капитализм так же исчерпает потенциал своего развития, как и старый, пролетариат консолидируется на базе своей собственной, отличной от буржуазной, культуры «всеорганизаторского коллективизма». Став в духовном отношении самим собой, он проложит дорогу к социализму всему обществу.

Многие послеоктябрьские работы Богданова с анализом мировых революционных процессов первой четверти XX в. по условиям тех лет не могли быть опубликованы. Однако его труды по философии, социологии, экономическим и культурным вопросам, напи-

санные до Октября 1917 г., продолжали переиздаваться и в кругах марксистской интеллигенции долгое время оставались авторитетными. Идея тождественности идеологии и культуры, структурное уподобление форм культуры формам общественной жизни, разрабатывавшиеся в произведениях Богданова, послужили одной из главных методологических посылок социологии культуры и социологической эстетики 20—начала 30-х гг., известных в исторических исследованиях также под названием вульгарного социологизма. В дальнейшем, независимо от Богданова, эти подходы активно использовались в идеологии левой интеллигенции 60—начала 70-х гг. на Западе (например, в работах Л. Гольдмана, развивавшего идею структурной аналогии между жанровой формой романа и формами капиталистической рыночной экономики).

3. Богостроительство

Богостроительство — идеологическая платформа в российской социал-демократии, возникшая в середине первого десятилетия XX в. Главными представителями были А. В. Луначарский, В. Базаров (В. А. Руднев), П. С. Юшкевич. К ним примыкали М. Горький (А. М. Пешков), М. Н. Лядов и др.

Богостроительство появилось после поражения революции 1905 г., в годы реакции, когда в общественном сознании обнаружилось настроение отчаяния, уныния, тоски и неверия, среди интеллигенции обозначилась тяга к религии, мистицизму, начались «лихорадка исканий» (В. Базаров), мучительные поиски выхода из создавшегося идейного и социально-нравственного положения. Религиозным увлечениям поддались и некоторые социал-демократы, входившие во фракцию большевиков. Марксизм начал подвергаться с их стороны критике, обнаружилось попытки соединения его с эмпириокритицизмом (махизмом) как философией «современного естествознания» вплоть до призывов «сбросить ветхий плащ старого материализма». В этих условиях и формируется богостроительство как религиозно-философское и идеологическое течение внутри российской социал-демократии, суть которого заключалась в создании (строительстве) новой, наивысшей религии — религии без Бога, «религии научного социализма».

Философскую основу богостроительства составляли идеи эмпириокритицизма (махизма), которые на русской почве в работах А. А. Богданова (А. А. Малиновского) приобрели форму эмпириомонизма, а у П. С. Юшкевича — эмпириосимволизма, который, по его словам, оставался «в круге идей социальной философии Маркса».

Наиболее полно и адекватно концепцию богостроительства выразил *Анатолий Васильевич Луначарский* (1875—1933). Считая, что

философия Маркса изложена только на нескольких страницах его ранних работ, он усматривал именно во взглядах Богданова ту «развитую» форму философского мировоззрения, которая могла бы служить базой для социалистически ориентированных религиозных исканий. Он писал: «...мы находим в его мирозерцании, в столь блестящих построениях его на прочном фундаменте подлинного марксизма, — прекрасную почву для расцвета социалистического религиозного сознания»¹.

Пытаясь преодолеть дуализм бытия и мышления (материи и сознания), Луначарский, вслед за Богдановым, утверждал, что материальное и идеальное противостоят друг другу как разные стадии организации одних и тех же элементов. В основе мира лежат нейтральные элементы. «Эти элементы не физичны и не психичны, это просто бытие». Организованные в опыте, они дают физический мир, организованные в пределах индивида — мир психический. Наши знания, по мнению Луначарского, будучи результатом «социально-организованного опыта», носят относительный характер и не отражают никакой объективной действительности, ибо последующая эпоха непременно их разрушит и заменит другими. На этой релятивистской основе Луначарский выражал недоверие к науке, к ее прогностическим возможностям и считал, что социалистический идеал может быть лишь предметом веры, мечты, тем более что и при социализме человек будет нуждаться в вере, в жажде счастья, в «новой религии». «...В надежде на победу, в стремлении, напряжении сил — новая религия. Мы вместе с ап. Павлом можем сказать: «Мы спасены в надежде»².

Нужно отметить, что Луначарский религию понимал не как веру в сверхъестественные силы, а как ценностную ориентацию, как снятие противоречий между идеалом и действительностью. «Религия есть, — писал он, — такое мышление о мире и такое мироощущение, которое психологически разрешает контраст между законами жизни и законами природы». Поскольку социализм разрешает противоречие между общественным идеалом и окружающим миром, на что претендует всякая религия, но не на трансцендентальной мистической основе, а на рационалистически трактуемой почве «чистого опыта», коллективного труда, постольку марксизм как научный социализм является последней и самой совершенной формой религии. Социализм вытекает из религиозных исканий прошлого, он религиозен по существу, хотя и оплодотворен «фактом экономического роста человечества».

Социалистический идеал, оцениваемый с психологической, эстетической, нравственной точки зрения, представлялся Луначарскому величественным феноменом, воплощающим в себе красоту,

¹ См.: Луначарский А. Религия и социализм. Спб., 1911. Ч. 2. С. 324.

² Луначарский А. Религия и социализм. Спб., 1908. Ч. 1. С. 48—49.

разум, свободу, гуманизм, т. е. самые сокровенные желания и чаяния угнетенных народных масс, дающим решение всех мучительных вопросов жизни, в том числе и таких личностных проблем, как любовь, надежда, страх смерти, тоска, одиночество, которые не подвластны науке. Он утверждал, что пролетариату в борьбе за социализм необходима поддержка всех слоев общества, которые легче проникнутся сознанием величественности и гуманности социалистического идеала в религиозной оболочке и будут с готовностью и энтузиазмом бороться за его реализацию под руководством «богоносца»-пролетариата. Для этого необходимо устранить холодную и суровую внешность марксистского учения, его однотонную, научно-серую, деловую терминологию и в своеобразной полупоэтической форме вскрыть внутреннее содержание учения Маркса и Энгельса, признать научный социализм «светом светов, пламенным средоточием человеческих упований, величайшей поэзией, величайшим энтузиазмом, величайшей религией», дабы он приобрел новую притягательную силу для всех, в том числе темных слоев пролетариата, особенно сельских, находящихся под влиянием религиозных запросов. Иными словами, необходимо придать марксизму эстетическую и моральную широту, внести в него возбуждающий энергию эмоциональный элемент. По мнению Луначарского, именно в силу своего характера, наполненного «сокровищами практического идеализма», социалистический идеал нуждается в религиозном истолковании. Он усматривал в так понимаемой и толкуемой религии (не отождествляя ее с какими-либо историческими формами религии) решение тех вопросов, реализовать которые, как считал он, призван марксизм, научный социализм, т. е. устранение противоречий между идеалом и действительностью, осуществление стремлений человека к свободному труду и счастливой жизни. Для этого необходимо взять из положительной религии «все ценное» и очистить ее «от шлаков, нелепых гипотез и ложных приемов» и возвести ее на новую высоту. Марксизм выступит тогда как завершение исканий всех религий, как своеобразная синтетическая религиозная система, где место Бога займут великие сверхиндивидуальные величины: Человечество и Космос. Это будет религиозный атеизм, или атеистическая религия.

Путь борьбы за социализм, т. е. за триумф человека в природе, это и есть богостроительство, его атомами выступают люди, деятельность которых, направленная на создание идеального общества, где воцаряется всезнание, всеблаженство, всемогущество, всеобъемлющая, вечная жизнь, приобретает религиозный характер, ибо они «строят» «любовное сожителство людей на земле», где человек человеку — бог. Устремленность к идеалу, считали Луначарский и другие богостроители, объединяет людей, порождает активные, коллективистские творческие действия, в которых реа-

лизуется принцип «возможно большей жизненной мощи», «максимума жизни». Героическая борьба людей за светлое будущее и есть проявление богостроительских, религиозных сил, т. е. богостроительство. «Вот просыпается воля народа, соединяется великое, насильно разобщенное, уже многие ищут, как слить все силы земные в единую, из нее же образуется, светел и прекрасен, всеобъемлющий бог земли», — писал Горький в «Исповеди» (1908). Построение социализма — это полный ответ на все религиозные вопросы, и таким образом осуществляется завершение и разрушение всех предшествовавших религий, а это, по словам Базарова, и есть «творческое преодоление бога». Отныне бог — это цельное социалистическое человечество, это власть разумной, коллективной воли. Объектами сверхиндивидуального поклонения (вместо бога) становятся «великие ценности» (святые): «великая надежда, великая мечта, великая цель». Это и есть религия нового человека, конкретизируемая в теории и практике социализма, марксизма.

Богостроители активно пропагандировали свои взгляды среди рабочих и других слоев населения. В 1909 г. на о. Капри (Италия) они организовали школу для рабочих — «литераторский центр богостроительства» (Ленин), а затем группу «Вперед». Их позиция находила поддержку у части меньшевиков, эсеров, некоторых представителей духовенства.

Пропаганда богостроительства среди рабочего класса вызвала резкую критику со стороны большевиков и меньшевиков-партийцев, возглавляемых Плехановым. Ленин написал несколько писем Горькому, в которых указывал на ненаучность и практический вред богостроительства. Критикуя Луначарского за «обожествление высших человеческих потенций», он разграничивал «благие намерения» (Луначарский думал, что делает полезное дело для пропаганды идей марксизма) и объективное, общественное значение его взглядов, которые в действительности означали извращение марксистской теории.

Плеханов в работе «О так называемых религиозных исканиях в России» подчеркивал, что наука и религия несовместимы, что идея бога не организует народные массы, а усыпляет, отвлекает их от борьбы за свое освобождение.

В целом богостроительство не получило широкого распространения, его сторонники отказались от дальнейших попыток интерпретации марксизма в религиозном направлении, их группировки распались. К середине второго десятилетия XX в. богостроительство как идеологическая платформа перестало существовать. В 1925 г. Луначарский опубликовал сокращенный и переработанный вариант своего труда «Религия и социализм» под названием «От Спинозы до Маркса», а в 1931 г. признал, что увлечение богостроительством было «самой моей большой ошибкой».

Глава III

ЛЕНИН КАК ФИЛОСОФ

Когда говорят о марксистской философии в России XX в., то в первую очередь подразумевается имя В. И. Ленина — основателя большевистской партии и Советского государства, крупнейшего представителя марксизма после К. Маркса и Ф. Энгельса. Будучи прежде всего выдающимся политиком-революционером, наложившим отпечаток своих мыслей и действий на всю историю истекшего столетия, Ленин воспринял марксизм в единстве его трех составных частей, а потому наряду с политикой, направленной на революционное преобразование общества, должен был заняться и экономикой и философией.

Тот облик, который принял марксизм в СССР в результате деятельности Ленина, а затем его подлинных и мнимых последователей, получил название «марксизм-ленинизм» и соответственно марксистская философия стала называться марксистско-ленинской. Но это уже не была собственно философия Ленина. Из революционно-критической она превратилась в апологетическую, оправдывавшую ту форму социализма, которая сложилась в Советском Союзе, как единственно возможную и чуть ли не идеальную. Неудивительно, что крушение этой формы социализма привело и к дискредитации марксизма-ленинизма. В связи с этим была подвергнута критике и вся практическая и теоретическая деятельность Ленина. Ее неумеренное восхваление сменилось столь же неумеренной критикой и даже очернением. Задача же историко-философской науки — не впадая в крайности — составить себе по возможности объективное представление о философских взглядах этой исторической личности.

1. Жизнь и творческая эволюция

Владимир Ильич Ульянов, которого мы знаем под псевдонимом Ленин (один из многих его псевдонимов в годы подпольной революционной борьбы), родился в 1870 г. в Симбирске (ныне Ульяновск) в семье инспектора народных училищ Симбирской губернии. Окончив с блеском гимназию, он поступил в Казанский университет, откуда был, однако, исключен за участие в студенческих волнениях. Но еще до того семью Ульяновых потрясло известие о казни его старшего брата Александра, участвовавшего в покушении на царя, организованном «Народной волей». Неизвестно, произнес ли тогда 17-летний Владимир знаменитую впоследствии фразу: «Мы пойдем другим путем», но он действительно отвернулся от народничества и обратился к марксизму. И это несмотря на то,

что его любимым писателем был (и во многом остался) Н. Г. Чернышевский, журнал которого «Современник» он читал «от корки до корки». Несомненно, что социально-критическую закваску он получил от ранненароднической литературы. Последний же толчок к тому, чтобы заняться революционной деятельностью, дало ему, по-видимому, само царское правительство, запретив ему и продолжение учебы в Казанском университете, и выезд для продолжения образования за границу.

В конечном итоге Владимир Ульянов все же завершил свое высшее образование, сдав экстерном в 1891 г. экзамены за юридический факультет Петербургского университета. Последовавшая затем адвокатская практика была недолгой: уже тогда, познакомившись с основными произведениями Маркса и Энгельса, а также Г. В. Плеханова, он решил целиком посвятить себя революционной борьбе за социализм на основе марксистской теории, в которой он увидел соединение строгой научности с революционностью.

С 1893 г., когда Ленин переехал из Самары в Петербург, это решение начало воплощаться в жизнь. Включившись в полемику марксистов с народниками, он обратил на себя внимание своими первыми же статьями экономического характера: «Новые хозяйственные движения в крестьянской жизни» (1893) и «По поводу так называемого вопроса о рынках» (1893). За ними последовали более крупные работы: «Что такое «друзья народа» и как они воюют против социал-демократов?» (1894) и «Экономическое содержание народничества и критика его в книге г. Струве» (1895). Наконец, этот первый период теоретической деятельности Ленина завершился написанием труда «Развитие капитализма в России» (1899), начатого в тюрьме (в декабре 1895 г. Ленин был арестован и через 14 месяцев заключения выслан на 3 года в Восточную Сибирь) и законченного в ссылке в селе Шушенском.

Отвечая на поставленный народниками вопрос, суждено ли России, как и западным странам, пройти через капитализм, или она могла бы перейти от общинного строя непосредственно к социализму, Ленин доказывал в этих работах, что в России и, в частности, в ее сельском хозяйстве уже начался необратимый процесс развития капиталистических отношений (классовая дифференциация, наемный труд и т. д.). Отсюда, по Ленину (как и по Плеханову), следовало, что расчеты народников на «особый путь» России беспочвенны и что надежды на революционные преобразования надо связывать не столько с крестьянством, сколько с пролетариатом.

С философской точки зрения здесь существенно то, что Ленин ведет борьбу на два фронта — против субъективизма народников, упорствовавших в своем нежелании считаться с объективными фактами, и против «объективизма» «легальных марксистов», которые,

признавая движение России к капитализму, выступали апологетами этого процесса. При этом если первым Ленин противопоставляет общенаучный подход с его критериями повторяемости, объективности и др., то по отношению ко вторым у него вырисовывается специфический социальный подход с требованием учета субъективного фактора и прежде всего позиций тех или иных классов и групп. Сторонник марксистского исторического материализма, считает Ленин, должен в данном случае сам встать на точку зрения определенной общественной группы. Ибо, как он скажет впоследствии, развивая свой «принцип партийности», «жить в обществе и быть свободным от общества нельзя». В то же время Ленин в этот период рассматривает марксистское учение об обществе не как философию, а как конкретную науку — социологию, фактически разделяя точку зрения К. Каутского и некоторых других зарубежных последователей Маркса о нефилософском характере марксизма. Более того, отвечая на вопрос о его «философском обосновании», он, по существу, поддерживает позитивистский тезис о ненужности философии вообще, поскольку «ее материал распадается между разными отраслями положительной науки».

Однако все более усилившиеся внутри марксизма течения (в том числе философского характера), открыто провозгласившие пересмотр марксистского учения в реформистском духе: вместо революции — постепенное движение к бесконечно удаленному идеалу («движение все, а цель — ничто»), побудили Ленина четко определиться в философском отношении: он не только примкнул к философско-революционному лагерю (признававшему наличие особой марксистской философии), но стал фактически его главой.

Эмигрировав после окончания ссылки в 1900 г. за границу, Ленин развернул там деятельность по созданию революционной партии, могущей возглавить рабочее движение в России. Задачам такой партии, ее стратегии и тактике посвящены основные труды данного периода: «Что делать?» (1902), «Шаг вперед, два шага назад» (1904), «Две тактики социал-демократии в демократической революции» (1905).

Как известно, Российская социал-демократическая рабочая партия на съезде в Лондоне в 1903 г. раскололась на две фракции — большевиков и меньшевиков, превратившихся затем в две отдельные партии. Их расхождение, вызванное вначале организационными вопросами, переросло в спор о возможности социалистической революции в отставшей от западных стран России. Если меньшевики считали такую революцию несвоевременной, то большевики во главе с Лениным ориентировались на быстрый переход от буржуазно-демократической к социалистической революции. Идея такого перехода была обоснована Лениным во время революции 1905 г., а фактически осуществилась в 1917 г.

Революция 1905 г. потерпела поражение, что привело к общему поправлению ситуации в стране и деморализации части левых сил. В этих условиях Ленин, вынужденный после двухлетнего пребывания на родине (1905—1907 гг.) снова эмигрировать, предпринимает усилия по консолидации партийных рядов, в том числе в идейно-философском плане. Его вышедший в 1909 г. главный философский труд «Материализм и эмпириокритицизм» представляет собой защиту материалистической позиции в философии, которую он противопоставляет попыткам соединения марксизма с концепциями Э. Маха и Р. Авенариуса. Не менее решительно он критикует ту часть либеральной интеллигенции, которая разочаровалась в революционно-демократических идеалах (статья «О «Вехах»), а также ревизионистские (реформистские) тенденции в международной социал-демократии (статья «Марксизм и ревизионизм»).

Будучи прирожденным бойцом, Ленин, подобно своим учителям — Марксу и Энгельсу, непрерывно полемизировал. При этом его не очень интересовали взгляды открытых противников марксизма и социализма, в частности русских философов-идеалистов начала XX в. На философию он смотрел в основном с политической точки зрения, считая марксистскую философию (как и марксизм в целом) руководством к действию. Главным образом его волновали кризисные явления в самом марксизме, попытки необоснованного, с его точки зрения, пересмотра тех или иных марксистских положений или внесения в марксизм каких-то чужеродных идей. Будучи глубоко убежден в верности, а потому и «всесилии» марксистского учения, Ленин стремился придать ему максимально последовательную, в его представлении, и целостную форму. Это касалось как трех частей марксизма — философии, политэкономии и учения о социализме (см. статьи «Три источника и три составных части марксизма» и «Карл Маркс»), так и собственно философской его части. «В этой философии марксизма, вылитой из одного куска стали, — писал Ленин, — нельзя вынуть ни одной основной посылки, ни одной существенной части, не отходя от объективной истины, не падая в объятия буржуазно-реакционной лжи»¹.

Такое настаивание на единстве и целостности марксизма, на его противоположности любым немарксистским концепциям, особенно в период 1909—1914 гг., было связано, в частности, с нараставшим расхождением между партией большевиков во главе с Лениным и социал-демократическими партиями Запада. Решающим моментом этого расхождения стало начало Первой мировой войны в 1914 г., когда большинство социал-демократических партий II Интернационала, поддержав свои буржуазные правительства, фактически

¹ Ленин В. И. Полн. собр. соч. Т. 18. С. 346.

встало на националистические позиции и отказалось от интернационализма. Ленин же, выдвинув лозунг: «Превратить империалистическую войну в войну гражданскую!», предложил повернуть оружие против правительств, ввергнувших народы в мировую бойню ради захвата чужих территорий.

В эти годы, находясь в эмиграции в Швейцарии, Ленин особенно интенсивно занимается философией. Результатом изучения и переосмысления Гегеля становятся его «Философские тетради» (1914—1916). За ними последовал труд «Империализм, как высшая стадия капитализма» (1916). Наконец, уже вернувшись в Россию, Ленин пишет работу «Государство и революция» (1917).

Мировая война, поставив царскую Россию на грань катастрофы, явилась одним из важнейших факторов двух революций 1917 г. — Февральской, свергнувшей царизм, и Октябрьской, свергнувшей буржуазное Временное правительство. В результате последней к власти пришла партия большевиков. Ленин возглавил первое Советское правительство — Совет народных комиссаров.

Теоретическая деятельность Ленина в этот последний период, вплоть до его смерти в 1924 г., направлена на решение задач первого этапа социалистического строительства — этапа гражданской войны, военного коммунизма и новой экономической политики (доклады на съездах партии и конгрессах Коммунистического Интернационала, статьи: «Очередные задачи Советской власти», 1918; «Великий почин», 1919; «О продовольственном налоге», 1921; «О значении воинствующего материализма», 1922 и др.). В то же время, став признанным авторитетом в международном коммунистическом и рабочем движении, Ленин в работах «Пролетарская революция и ренегат Каутский» (1918) и «Детская болезнь «левизны» в коммунизме» (1920) выступает с критикой правых и левых уклонов в старых, социал-демократических, и новых, коммунистических партиях. Особое значение имеют последние статьи Ленина («Странички из дневника», «О кооперации», «О нашей революции», «Как нам реорганизовать Рабкрин», «Лучше меньше, да лучше»), в которых выражается его беспокойство по поводу бюрократических извращений Советского государства и предлагаются меры по их преодолению. Тяжелая болезнь и смерть оборвали деятельность Ленина в тот момент, когда у него намечалась определенная программа социалистического строительства, отличающаяся от того пути, каким наша страна пошла под руководством Сталина.

2. Главные философские труды

Не будучи философом-профессионалом, Ленин тем не менее серьезно относился к философии, видя в ней и объединяющее людей мировоззрение, и теоретическое обоснование знаний, и мето-

дологию познания и действия. Такое понимание философии сформировалось у него, как мы уже видели, не сразу. Оно сложилось в результате осознания необходимости выступить против попыток дополнения марксизма «модными» в начале XX в. течениями неокантианства (особенно на Западе) и эмпириокритицизма (особенно в России) и противопоставить им «подлинную», как он считал, марксистскую философию, адекватную его научному и революционному духу. Такой философией он признавал диалектический материализм, идущий, по его мнению, на смену господствовавшему ранее в науке механистическому материализму. Философия, адекватная революционной борьбе, — это, по Ленину, диалектика, а точнее материалистическая диалектика, возникшая в результате «переворачивания» идеалистической диалектики Гегеля. Диалектический материализм и материалистическая диалектика — это, собственно, единая марксистская философия, в которой может акцентироваться та или иная сторона. Два главных философских произведения Ленина — «Материализм и эмпириокритицизм» и «Философские тетради» — как раз и представляют собой такое акцентирование, в первом случае — материализма, а во втором — диалектики.

Заняться критикой эмпириокритицизма — философии Маха и Авенариуса Ленина побудили два основных обстоятельства: во-первых, то, что у этих философов появились российские последователи, причем как среди большевиков (Базаров, Богданов, Луначарский), так и среди меньшевиков (Валентинов, Юшкевич и др.), а во-вторых, то, что эта философия претендовала на статус философии современной науки, сформировавшейся в результате научно-технической революции конца XIX — начала XX в. Непосредственным же поводом к написанию книги «Материализм и эмпириокритицизм» явился сборник статей «Очерки по философии марксизма», в котором российские последователи эмпириокритицизма попытались соединить эту философию с марксизмом.

На протяжении всей книги Ленин стремится продемонстрировать несовместимость идеалистической, по его мнению, философии эмпириокритицизма с марксизмом, основывающимся на диалектическом материализме. Науку он тоже считает несовместимой с эмпириокритицизмом, совершив крутой поворот в конце XIX в. (в связи с открытием электрона, радиоактивности и др.), она не должна отказываться от своих традиционных материалистических позиций, а лишь перейти к другой, диалектической, форме материализма.

Главное его утверждение заключается в том, что нельзя смешивать философскую категорию материи с конкретно-физическими представлениями о ней (как это делают махисты). Наши знания свойств материи могут и должны меняться, но, как бы они ни менялись, это не отменяет того факта, что есть нечто вне нашего сознания, что мы

познаем все глубже и точнее. Отсюда Ленин выводит философское определение материи: это «объективная реальность, существующая независимо от человеческого сознания и отображаемая им»¹.

Признание такой объективной реальности и ее отражения в сознании человека — основной тезис всякого материализма, и в этом отношении Ленин солидаризируется со всеми материалистами прошлого (это «линия Демокрита», противостоящая идеалистической «линии Платона»). Но в то же время он представляет этот тезис в более абстрактной форме: материя в философском смысле здесь «очищается» от конкретных свойств (непроницаемость, инерция, масса и др.), а познание «очищается» от рассмотрения конкретных познавательных процессов. Фиксируются лишь самые общие характеристики: наличие объективной реальности вне сознания человека, факт познания этой реальности как отражения ее в сознании, но отражения неполного, неокончательного, поскольку познание характеризуется диалектическим материализмом, в отличие от старого, «метафизического», как сложный, противоречивый, бесконечный процесс.

Однако признание относительности, неполноты, изменчивости наших знаний не должно превращаться, по Ленину, в полный релятивизм и субъективизм, как это получалось в ряде субъективно-идеалистических концепций, отрывавших познание от того, что познается.

С точки зрения Ленина, такой отрыв недопустим, ибо познание есть именно познание внешнего мира, внешнего объекта, его более или менее адекватное воспроизведение. Правда, Ленин не анализирует детально того, как получается такое воспроизведение, как соотносятся между собой ощущения, восприятия, понятия, гипотезы, теории и т. д., а лишь констатирует, что исходным пунктом познания является внешняя, объективная реальность, а его результат — более или менее истинное ее отражение. Именно в этом, считал он, и состоит задача философии, а конкретные механизмы и процессы познания должны изучаться психологией и физиологией, теорией и историей науки. Отвлекаясь от основных проблем теории познания в том смысле, в каком они традиционно исследуются в философии, Ленин тем не менее затрагивает такой ее важный вопрос, как проблема истины. При этом он считает, что ее нужно рассматривать не только с материалистических, но и с диалектических позиций, формулируя понятия относительной, объективной и абсолютной истины. Между ними, как подчеркивает он, нет «непереходимой грани». В наших знаниях, являющихся относительными, изменчивыми, есть тем не менее объективная истина, т. е. «такое содержание, которое не зависит от субъекта, не зависит ни от человека, ни

¹ Ленин В. И. Полн. собр. соч. Т. 18. С. 276.

от человечества»¹. Или иначе: «Материалистическая диалектика... признает относительность всех наших знаний не в смысле отрицания объективной истины, а в смысле исторической условности пределов приближения наших знаний к этой истине»².

Сведя теорию познания к нескольким основным тезисам (это, собственно, не теория познания, а «тезисы для познания», считает французский марксист Л. Альтюсер), Ленин выявляет и до предела обостряет основную, с его точки зрения, философскую противоположность материализма и идеализма. Это две абсолютно непримиримые линии в истории философии не только потому, что они прямо противоположно решают основной философский вопрос о первичности материи или сознания, но и потому, что материализм связан с наукой (наука стихийно материалистична), а идеализм — с религией (представляя собой утонченную форму фидеизма). Но это значит, по Ленину, что философия неотделима от определенных социальных интересов, от позиций сил, заинтересованных в развитии науки или в поддержании религии. Отсюда Ленин выводит идею партийности философии: «Борющимися партиями по сути дела... являются материализм и идеализм», а эта борьба «в последнем счете выражает тенденции и идеологию враждебных классов...»³.

В основе другой философской работы Ленина «Философские тетради», которая представляет собой отдельные высказывания, рукописные заметки, сделанные в 1914—1916 гг. при чтении работ Гегеля и некоторых других философов, лежат опять-таки полемические мотивы. Свою задачу он видит здесь в уточнении и углублении марксистской диалектики, которую исказили, по его представлению, такие ведущие деятели II Интернационала, как Каутский и Плеханов, превратив ее, по существу, в софистику, готовую оправдать все, что угодно (см. в этой связи написанную в 1915 г. полемическую работу Ленина «Крах II Интернационала»).

«Философские тетради» — это заметки для себя, это фиксация не столько результатов, сколько процесса материалистического переосмысления Гегеля. Тем не менее они дают определенное представление о взглядах Ленина на диалектику.

Во фрагменте «К вопросу о диалектике», в котором Ленин подводит предварительные итоги своего исследования, он пишет: «Диалектика *и есть* теория познания (Гегеля и) марксизма: вот на какую «сторону» дела (это не «сторона» дела, а *суть* дела) не обратил внимания Плеханов, не говоря уже о других марксистах».

Действительно, ни у Плеханова, ни у других марксистов нет отдельной теории познания в традиционном смысле. И Ленин счита-

¹ Ленин В. И. Полн. собр. соч. Т. 18. С. 123.

² Там же. С. 139.

³ Там же. С. 380.

ет, что такая чисто философская теория познания, не совпадающая с диалектикой, непродуктивна. Главное — это определить общий характер познания как такого процесса, который способен давать нам максимально возможную истину. А чтобы быть истинным, познание должно быть диалектичным.

Диалектичность познания Ленин, опираясь на Гегеля, характеризует с различных сторон. Это и взаимозависимость понятий, и их вечная смена, движение, и переходы понятий из одного в другое, и относительность противоположности между понятиями, доходящая до тождества противоположностей. Это и отрицание с сохранением положительного содержания, и требование целостного рассмотрения предмета, и возврат к старому на новой, высшей ступени, и многое другое. Пытаясь резюмировать суть диалектического познания, Ленин не находит лучшего слова, чем «живое»: «Диалектика как *живое*, многостороннее (при вечно увеличивающемся числе сторон) познание с бездной оттенков всякого подхода, приближения к действительности... — вот неизмеримо богатое содержание по сравнению с «метафизическим» материализмом, основная *беда* коего есть неумение применить диалектику... к процессу и развитию познания».

Но диалектика, по мнению Ленина, противостоит не только старому, «метафизическому», материализму. В определенной мере тенденция к схематизму, упрощенчеству, «омертвлению живого» свойственна всякому познанию, особенно на его начальной стадии. «Мы не можем представить, выразить, смерить, изобразить движения, не прервав непрерывного, не упростив, утрубив, не разделив, не омертвив живого. Изображение движения мыслью есть всегда огрубление, омертвление, — и не только мыслью, но и ощущением, и не только движения, но и **всякого** понятия»¹. Задача диалектического подхода как раз и заключается в том, чтобы снять это упрощение и огрубление, увидеть за кажущейся простотой реальную сложность, за неподвижностью — скрытое изменение, за жесткими, взаимоисключающими противоположностями (общее и отдельное, субъективное и объективное, необходимое и случайное и т. д.) — их внутреннюю связь, взаимообусловленность и взаимопереходы.

Этот процесс можно назвать релятивизацией: простота, неподвижность, противоположность оказываются релятивными, т. е. относительными. И в этом есть определенная опасность: релятивизация может стать чрезмерной, когда все представляется сугубо относительным, когда отрицается все устойчивое, существенное и торжествует субъективизм. От подобной релятивизации Ленин пытается отмежевывать диалектику: «...отличие субъективизма (скеп-

¹ Ленин В. И. Полн. собр. соч. Т. 29. С. 321–322, 233.

тицизма и софистики etc.) от диалектики, между прочим, то, что в (объективной) диалектике относительно (релятивно) и различие между релятивным и абсолютным. Для объективной диалектики *в релятивном есть абсолютное*. Для субъективизма и софистики релятивное только релятивно и исключает абсолютное». Чтобы избежать субъективизма, необходима «*объективность* рассмотрения (не примеры, не отступления, а вещь сама в себе)», необходимо учитывать всю «совокупность многообразных *отношений* этой вещи к другим», необходимо рассматривать «*развитие* этой вещи... ее собственное движение», ее собственную жизнь и т. д..

По Ленину, диалектика, будучи теорией развивающегося познания, выступает и как теория развития самого объективного мира. В связи с этим он говорит о противостоянии двух основных концепций развития. Согласно одной концепции, развитие сводится к простому постепенному росту чего-то изначально существующего; согласно другой, — развитие, являясь процессом и результатом разрешения внутренних противоречий предмета, приводит к скачкообразным качественным изменениям. «Первая концепция, — пишет Ленин, — мертва, бледна, суха. Вторая — жизненна. *Только* вторая дает ключ к «самодвижению» всего сущего; только она дает ключ к «скачкам», к «перерыву постепенности», к «превращению в противоположность», к уничтожению старого и возникновению нового». Под этой второй концепцией Ленин и понимает диалектику, которая позволяет объяснить и обосновать необходимость революций в развитии общества.

Занявшись в «Философских тетрадах» специально диалектикой, Ленин отходит от того нарочитого схематизма в противопоставлении материализма и идеализма, который имел место в «Материализме и эмпириокритицизме». Он даже заявляет, что «умный идеализм» (имея в виду прежде всего гегелевский диалектический идеализм) «ближе к умному материализму, чем глупый материализм». Углубившись в исследование диалектического процесса познания, он усматривает в самой его сложности и противоречивости гносеологические корни идеализма. Отсюда его вывод, что философский идеализм не «чепуха» (как можно было бы, впрочем, подумать, судя и по многим его высказываниям в «Материализме и эмпириокритицизме»), а «*одностороннее, преувеличенное... развитие* (раздувание, распухание) одной из черточек, сторон, граней познания в абсолют, *оторванный* от материи, от природы, обожествленный»¹. На этом основании он рекомендует не отбрасывать с порога рассуждения идеалистов и агностиков, как это делали многие марксисты (кстати, и в течение многих лет после смерти Ленина), а *исправлять* их,

¹ Ленин В. И. Полн. собр. соч. Т. 29. С. 322.

«углубляя, обобщая, расширяя их», как это делал Гегель по отношению к Канту.

«Философские тетради» были целиком опубликованы лишь в 1929—1930 гг. (фрагмент «К вопросу о диалектике» — в 1925 г.) и оказали на советских марксистов значительно меньшее влияние, чем «Материализм и эмпириокритицизм». Между тем они в гораздо большей степени соответствовали образу мыслей самого Ленина, его умению анализировать сложные социальные процессы и на этой основе вырабатывать соответствующие стратегию и тактику. Об этом можно судить прежде всего по его политическим работам и политической деятельности, где философская позиция Ленина предстает в целостном виде.

3. Философия политики

Политика для Ленина — это прежде всего действия больших масс людей. Опираясь на Маркса, он считал, что объем этих масс должен быть тем большим, чем глубже историческое преобразование общества. Социалистическое преобразование, как наиболее, по его мнению, глубокое, должно, следовательно, вовлечь в политическое действие самые широкие массы. Но массы неоднородны, они делятся на классы с разными и даже противоположными интересами. Как верный последователь Маркса и Энгельса, Ленин считал борьбу классов основным движущим фактором истории. И именно он дал определение класса, ставшее в марксизме классическим: классы — это «большие группы людей, различающиеся по их месту в исторически определенной системе общественного производства, по их отношению (большей частью закрепленному и оформленному в законах) к средствам производства, по их роли в общественной организации труда, а следовательно, по способам получения и размерам той доли общественного богатства, которой они располагают. Классы, это такие группы людей, из которых одна может себе присваивать труд другой, благодаря различию их места в определенном укладе общественного хозяйства»¹.

Но Ленин не ограничивался общими определениями и общими положениями теории. Изучая специфику классов в условиях России, он дополнял общие положения конкретными характеристиками этих классов и, используя различные источники, стремился получить возможно более полную картину российской действительности. Так, общим положением в марксизме была идея о революционном переходе от феодализма к капитализму и, в частности, о назревании в России начала XX в. буржуазно-демократической

¹ Ленин В. И. Полн. собр. соч. Т. 39. С. 15.

революции. Казалось бы, что буржуазия, как заинтересованная в этой революции, и должна ею руководить. Но Ленин, исходя из анализа российской буржуазии, ее специфики, делает другой вывод: буржуазия не должна ею руководить, ибо она не заинтересована в решительной победе своей собственной революции, она склонна пойти на сделку с самодержавной властью и поддерживающими ее помещиками. В доведении этой революции до полной победы, в создании демократической республики, в полной ликвидации помещичьего землевладения заинтересованы, считал он, лишь крестьянство и пролетариат. В работе «Две тактики социал-демократии в демократической революции», написанной в самый разгар революции 1905 г., Ленин заявляет: «Исход революции зависит от того, сыграет ли рабочий класс роль пособника буржуазии, могучего по силе своего натиска на самодержавие, но бессильного политически, или роль руководителя народной революции».

Мысль о руководящей роли, или гегемонии, пролетариата в буржуазно-демократической революции, о его союзе с крестьянством, о вооруженном восстании против самодержавия и установлении революционно-демократической диктатуры пролетариата и крестьянства — одна из важных политических идей Ленина. Именно отсюда делается вывод о возможности «перерастания» буржуазно-демократической революции в социалистическую, т. е. о переходе России к социализму. (Позже добавились новые аргументы: возможность прорыва цепи империалистических государств в слабом звене — России, зрелость субъективного фактора в России.)

В то же время здесь сплетаются в один узел важнейшие принципы политической философии Ленина как философии активного политического действия, философии революции.

Ленин был убежден в том, что переход от капитализма к новому, социалистическому обществу, так же как переход от феодализма к капитализму, возможен лишь путем революции, ибо старый господствующий класс ни свои привилегии и богатства, ни власть добровольно не отдаст. «Великие вопросы в жизни народов решаются только силой, — писал он. — Сами реакционные классы прибегают обыкновенно первые к насилию, к гражданской войне, «ставят в порядок дня штык», как сделало русское самодержавие и продолжает делать систематически и неуклонно, везде и повсюду, начиная с 9-го января»¹. Признавая, что революции не могут обойтись без насилия, он тем не менее считал их «праздником угнетенных и эксплуатируемых», поскольку последние в этот период выступают активными творцами новых общественных порядков. Проявлением такого исторического творчества масс он считал, например, созда-

¹ Ленин В. И. Полн. собр. соч. Т. 11. С. 123.

ние нового типа политической власти — Советов рабочих депутатов в 1905 и 1917 гг.

Будучи в своей основе стихийным политическим выступлением «низших классов», революция, по Ленину, является следствием определенных объективных условий, вынуждающих массы на такое выступление. Он обозначает их как «революционную ситуацию», усматривая основные признаки в следующем: «1) Невозможность для господствующих классов сохранить в неизменном виде свое господство; тот или иной кризис «верхов», кризис политики господствующего класса, создающий трещину, в которую прорывается недовольство и возмущение угнетенных классов. Для наступления революции обычно бывает недостаточно, чтобы «низы не хотели», а требуется еще, чтобы «верхи не могли» жить по-старому. 2) Обострение, выше обычного, нужды и бедствий угнетенных классов. 3) Значительное повышение, в силу указанных причин, активности масс... Без этих объективных изменений, независимых от воли не только отдельных групп и партий, но и отдельных классов, революция — по общему правилу — невозможна»¹.

Однако не всякая революционная ситуация, представляющая собой общенациональный кризис, кризис «верхов» и «низов», приводит к революции и в свою очередь не всякая революция одерживает победу. Здесь вступает в силу, по мнению Ленина, субъективный фактор — «способность революционного *класса* на революционные массовые действия, достаточно *сильные*, чтобы сломить (или надломить) старое правительство, которое никогда, даже и в эпоху кризисов, не «упадет», если его не «уронят»². Такая способность складывается, по Ленину, из ряда субъективных элементов. Во-первых, это настроенность масс на революцию, их готовность к решительной борьбе; во-вторых, организованность, сплоченность революционных сил; в-третьих, руководство массами со стороны революционной партии, вырабатывающей и осуществляющей стратегию и тактику борьбы.

Ленин выступал против «теории стихийности», отстаивавшейся в России «экономистами», а отчасти и меньшевиками, согласно которой рабочий класс сам в ходе борьбы за свои экономические интересы придет к осознанию необходимости социализма и его стихийное развитие само приведет к революции. В работе «Что делать?» (1902) он доказывал, что хотя пролетариат стихийно влечется к социализму, но это лишь зародыш социалистического сознания, который сам собой не превратится в социалистическую теорию. Теорию разрабатывают представители революционной интеллиген-

¹ Ленин В. И. Полн. собр. соч. Т. 26. С. 118–119.

² Там же. С. 219.

ции, и ее надо вносить в рабочий класс извне, причем важнейшую роль в этом процессе играет политическая партия.

Спор Ленина с «экономистами», а в значительной мере и с меньшевиками — это, по сути дела, спор о значении субъективного фактора в истории. И недаром многие исследователи именно в этом видят важнейший вклад Ленина в марксистскую теорию. Субъективный фактор — это сознание и воля людей, а более конкретно это и теория, распространяемая в массах, и идеологическая борьба против враждебных и ошибочных взглядов, и партия как передовой отряд класса, его организующая и руководящая сила. Ленин разработал целое учение о пролетарской партии, которое он настойчиво проводил в жизнь. Руководимая Лениным партия большевиков представляла собой сплоченную боевую организацию, имевшую своим костяком группу профессиональных революционеров. В 1917 г., опираясь на антикапиталистическое движение пролетариата, крестьянское требование земли, общенародное требование мира и ряд национальных движений, она пришла к власти.

Новая власть была определена Лениным как диктатура пролетариата, имеющая целью подавить сопротивление классового противника, защитить завоевания революции и подготовить переход к бесклассовому, коммунистическому обществу. В процессе такого перехода государство, исчерпав свои функции аппарата классового господства, должно было, по идее, постепенно отмереть, заменившись народным самоуправлением. Ленин защищал и развивал эту концепцию как раз накануне революции, осенью 1917 г., в работе «Государство и революция».

Однако разработанной в этом труде радикальной программе ликвидации политических форм государства не суждено было осуществиться, хотя на начальном этапе определенные шаги в этом направлении делались. Советы вначале действительно представляли собой органы власти самих трудящихся, и Ленин характеризовал их как самую демократическую форму власти. Но уже в 1919 г. он отмечал, что «Советы, будучи по своей программе органами управления *через трудящихся*, на самом деле являются органами управления *для трудящихся* через передовой слой пролетариата, но не через трудящиеся массы»¹. Ленин связывал этот недостаток с возрождением бюрократии в рамках самих Советов, что в свою очередь объяснял низким культурным уровнем масс. Отсюда его требование (в одной из последних статей) перенести центр тяжести на «культурническую» работу.

В связи с этим следует сказать о понимании Лениным демократии, относительно которой ему довелось немало полемизировать.

¹ Ленин В. И. Полн. собр. соч. Т. 38. С. 17.

В годы, предшествовавшие Октябрьской революции, Ленин считал, что стремится соединить борьбу за демократию с борьбой за социализм, заявляя, в частности, что «нет другого пути к социализму, кроме как через демократизм, через политическую свободу». Но как только победила революция, возник вопрос о соотношении демократии и диктатуры пролетариата, установившей определенные ограничения демократии. Ленину пришлось отвечать на критику, в том числе из социал-демократического лагеря (см. его работу «Пролетарская революция и ренегат Каутский»). В ходе этой полемики Ленин сформулировал классовое понимание демократии и свободы: нет демократии и свободы вообще, а есть демократия для того или иного класса и есть свобода от той или иной формы угнетения и господства. Признаком демократии Ленин считал степень реального участия народа в отправлении власти.

В дальнейшей истории Советского государства вместо всеобщего участия в управлении происходила централизация и иерархизация власти, выделилась новая бюрократическая каста чиновников во главе с «номенклатурой», возник культ «вождя», сложилась концепция «непогрешимости» руководства, якобы во всем вдохновляющегося ленинскими идеями и т. п.

4. Оценка теоретического наследия Ленина в мировой философской литературе

За несколько десятков лет в мире накопилась огромная литература о Ленине как теоретике и практическом деятеле, о его философии и политике. В целом ее можно разделить (за исключением ряда объективных аналитических работ) на апологетическую и критическую. Это разделение обуславливается прежде всего не столько отношением к самому Ленину, сколько отношением к социализму вообще и его советской модели в частности. Для одних Ленин был плох, потому что боролся за социализм, для других именно поэтому он был хорош, для третьих он был недостаточно хорош, потому что породил «не тот» социализм. Единственное, в чем сходились практически все — это в признании Ленина одной из крупнейших исторических фигур XX столетия.

Тон в апологетической литературе задавали советские марксисты. За ними следовали многие теоретики зарубежных компартий и некоторые независимые исследователи. Ленин в этой литературе представлен как «классик» современного марксизма, т. е. «марксизма-ленинизма», как непререкаемый авторитет, следование которому гарантирует успех буквально во всех областях деятельности. В области философии это выражалось, в частности, в том, что работа Ленина «Материализм и эмпириокритицизм», главной

задачей которой было защитить материалистические основы марксизма, не дать подменить их идеализмом, была представлена как высшее достижение философской мысли. При этом восхвалялись как «гениальные» многие ее положения, которые сам Ленин считал азбучными, а ее нарочитый схематизм в противопоставлении материализма идеализму был принят как обязательный канон в критике любых немарксистских концепций. Такой подход был идеологически удобен, ибо соответствовал во времена «холодной войны» жесткой конфронтации между СССР и странами Запада, но он в конечном итоге нанес ущерб самой марксистской философии, нуждающейся, как и всякая философия, в плодотворном диалоге с другими течениями (о чем, кстати, сам Ленин говорил в «Философских тетрадах»). Что касается философии политики, то здесь в общем наблюдалась та же картина. Идеи Ленина канонизировались, заучивались, повторялись, невзирая на существенное, а иногда и радикальное изменение исторической ситуации. В случае же поворота в политике руководства всегда можно было найти у Ленина более или менее подходящие цитаты. Таким образом, создавалось впечатление, что страна все время идет «ленинским курсом».

Понятно, что при подобном «инструментальном» подходе на всестороннюю объективную оценку теоретического наследия Ленина трудно было рассчитывать. Такая оценка стала возможной лишь во второй половине 80-х гг., на короткий период так называемой «перестройки». Затем идеологическая ситуация резко изменилась, господствующие оценки поменялись на прямо противоположные, в связи с чем Ленин был подвергнут беспощадной, чаще всего бездоказательной критике.

Основные мотивы этой критики уже давно были высказаны в западной литературе антимарксистского и антикоммунистического направления. В философском плане они сводились к следующему. Ленина вряд ли можно принимать всерьез как философа. Он был практическим политиком, достаточно энергичным и целеустремленным, чтобы уметь добиваться достижения своих целей. Но что он понимал в философии? «Материализм и эмпириокритицизм» — всего лишь памфлет, свидетельствующий о неумении или нежелании его автора вникнуть в те тонкости, которые составляют самую «соль» философствования. Как можно сводить философию с ее бескорыстным поиском истины к борьбе двух направлений, а тем более к борьбе партий и классов? Как можно говорить о познании как отражении действительности? Ведь это докантианская, докритическая позиция, не считающаяся с тем, что мы не можем выйти за пределы сознания, не можем сравнить познавательный образ с самой действительностью.

Негативные оценки были высказаны не только со стороны философов-идеалистов, но и со стороны некоторых марксистов.

Так, А. А. Богданов и Л. И. Аксельрод откликнулись на «Материализм и эмпириокритицизм» отрицательными рецензиями, а позже критические замечания стали все больше высказываться неортодоксальными западными марксистами. К. Корш, А. Паннекук, Р. Гароди, Л. Группи и др. упрекали Ленина в том, что в этой работе он якобы отошел от того понимания философии и, в частности, теории познания, которое наметилось у Маркса. По их мнению, им не учитываются активность субъекта, социальная обусловленность познания, недооценивается роль практики в познании.

В противовес этой критике с оригинальной, хотя и не бесспорной, трактовкой «Материализма и эмпириокритицизма» выступил французский марксист Л. Альтюсер. В своей работе «Ленин и философия» (Париж, 1969) он заявил, что Ленина не хотят признавать как философа, потому что он вскрыл самую суть философии, которая для нее убийственна: философия есть продолжение политики другими средствами; философия — не наука, она не дает знания, а все время решает одни и те же вечные философские вопросы, занимая и отстаивая ту или иную материалистическую или идеалистическую позицию; она ведет философскую борьбу из-за знания, используемого в интересах той или иной, классовой в конечном счете, идеологии.

«Философские тетради» Ленина вызвали меньше полемики, чем «Материализм и эмпириокритицизм». Некоторые критики предпочли вообще их проигнорировать как не представляющие собой цельного философского произведения. Другие же, подчеркнув их отличие от «Материализма и эмпириокритицизма», противопоставили эти две работы. С их точки зрения, акцент на диалектику в «Философских тетрадях» настолько изменил философскую позицию Ленина, что он фактически перестал быть материалистом. По этому поводу возникла дискуссия, в которой советские марксисты отстаивали «философское единство» Ленина как диалектического материалиста.

Острая полемика разгорелась вокруг политической философии Ленина. Здесь обозначились две основные критические позиции. Критики справа — либералы, консерваторы, в том числе российские, а также меньшевики и западные социал-демократы — предъявляли Ленину обвинения в волюнтаризме, в насилии над историей. По их мнению, руководимая Лениным Октябрьская революция 1917 г. была незаконной, а соответственно были неправомерны и все вытекавшие из революции действия Ленина и большевиков. При этом одни, ссылаясь на Маркса, настаивали на преждевременности социалистической революции, поскольку Россия экономически для нее не созрела; другие же вообще считали ее не революцией, а путчем, переворотом, навязанным кучкой заговорщиков. Критики слева — анархисты, левые коммунисты, «новые левые» — обвинили

Ленина в недостаточной революционности, в сковывании инициативы масс, в навязывании им руководства со стороны партии и интеллигенции. В этом, считали они, причина последующего вырождения социализма, его превращения в командно-административную и даже тоталитарную систему.

Ленин сам отвечал на ту и на другую критику во многих своих работах, начиная с «Что делать?» и кончая статьей «О нашей революции» (где он высказал идею о возможности перестановки исторических этапов). Впоследствии же ленинскую позицию защищали многие марксисты в СССР и за рубежом. Однако недавние события — перемена общественного строя в нашей стране и ряде других социалистических стран — чрезвычайно усилили критику ленинизма справа. Значит ли это, что история ставит точку в этом споре? Такая постановка вопроса в принципе неверна. История не завершилась. Немало факторов (в том числе и мирового значения) говорит в пользу или против той и другой позиции. И здесь много нерешенных вопросов, требующих дальнейшего исследования.

* * *

Развитие философской мысли в России после Октябрьской революции 1917 г. претерпело кардинальные изменения. Видные представители религиозно-философских течений были высланы или эмигрировали из страны. Разработку идей всеединства, персонализма, интуитивизма, экзистенциальной философии они продолжали в зарубежных странах. Материалистическая же традиция в философских, социологических и естественно-научных исследованиях получила благоприятные возможности для своего развития. Сторонники марксистского мировоззрения развернули фронтальное наступление на различные идеалистические школы, объявив их буржуазными. Впервые за всю свою историю марксистское мировоззрение получило широкую государственную поддержку, было объявлено теоретической основой развития общественного бытия и сознания, внутренней и внешней политики государства.

Марксистская философия в первые послеоктябрьские годы чаще всего выступала под общим наименованием «исторический материализм». В начале 20-х гг. задачи исследования и систематизации ее философских основ выдвинули диалектико-материалистическую проблематику в качестве самостоятельного предмета изучения и преподавания. В результате сложилась модернизированная версия философии диалектического и исторического материализма, называемого также марксистско-ленинской философией. В соответствии с этой версией предмет, структура, задачи и функции философии трактовались весьма расширительно. Она призвана была мировоззренчески обосновывать политическую линию партии,

развитие всех сфер культуры, науки и т. д. Апологетическая функция философии стала превалировать над критической. Вследствие многочисленных идеологических кампаний был установлен партийный контроль за философскими исследованиями. Процветали догматизм, доктринерство и вульгаризация.

В то же время за рамками доминировавшей официальной философии пробивались и другие тенденции, порожденные противоречивой социально-культурной обстановкой и небывалым развитием естественных наук и психологии. Именно в 20—30-е гг. появились новые идеи, связанные с разработкой проблем культурологии, тектологии, герменевтики, ноосферы и другие, получившие свое развитие позже — после 60-х гг.

Философская мысль в советские годы прошла тернистый путь. В ее истории можно выделить ряд периодов, соответствующих определенным этапам развития общества. Существенные перемены произошли после осуждения культа Сталина. В результате ослабления идеологического контроля, успехов науки и техники возникли новые, неортодоксальные тенденции в философских исследованиях (60—90-е гг.), которые выходили за рамки официальной доктрины. Этому способствовал также ряд эвристических положений, сформулированных в области психологии и теории познания еще в 40—50-е гг. и связанных с обоснованием принципа единства сознания и деятельности. Сложились новые направления, новые дисциплины — философия науки, философская антропология и др.

Постепенно происходил отход ряда творчески ориентированных философов от догматических канонов, формировались школы так называемых гносеологистов, логицистов, сциентистов, антропологистов и т. д. Унифицированная версия марксистской философии уступала место нетрадиционным, более гибким подходам. Были достигнуты весомые результаты в исследованиях по логике и методологии научного познания, истории философии, философской антропологии и др.

После распада СССР начался процесс переоценки ценностей, отказа от идеологизированных канонов официального марксизма. Вместе с тем позитивные наработки творчески мыслящих философов советского периода во многом способствовали созданию предпосылок для развития современных направлений философской мысли в России. Потенциал этих работ обусловил определенную преимущество в исследованиях постсоветского периода, сочетающуюся с новым осмыслением истории русской и зарубежной философии.

СОДЕРЖАНИЕ

От редакции.....	3
I. СТАНОВЛЕНИЕ ФИЛОСОФСКОЙ МЫСЛИ НА РУСИ (XI—XVII вв.)	5
Глава I	
Философская мысль в древнерусской культуре и ее особенности.....	7
1. Что понимали под философией в Древней Руси и кого считали философом.....	7
2. Философски значимое содержание древнерусской книжности.....	12
Глава II	
Философско-мировоззренческие идеи в культуре Киевской Руси (XI—XIII вв.).....	17
1. Мировоззренческие идеи славяно-русского язычества.....	18
2. Крещение Руси и его отражение в мировоззрении древнерусского общества.....	21
3. Теологический рационализм и аллегоризм.....	32
4. Нравственная проблематика.....	37
Глава III	
Философские идеи в культуре Московской Руси.....	41
1. Особенности интеллектуального развития в XIV—XVI вв.....	42
2. Внешние идейно-философские влияния.....	45
3. Мировоззренческие основы споров нестяжателей и иосифлян.....	52
4. Социально-философская и историософская мысль в XIV—XVI вв. ...	60
5. Философская мысль в XVII в.	66
II. ФИЛОСОФИЯ В РОССИИ XVIII в.	74
Глава I	
Философско-богословская мысль.....	75
1. Преподавание философии в Киево-Могилянской и Славяно-греко-латинской академиях.....	75
2. Феофан Прокопович: религиозный философ и идеолог петровских реформ.....	82
3. Митрополит Платон и «ученое монашество».....	87
4. Философские идеи в старообрядчестве.....	92

Глава II

Возникновение и развитие светской философии	102
1. Социально-философские и этические взгляды идеологов петровских реформ (В. Н. Татищев, А. Д. Кантемир)	102
2. «Корпускулярная философия» М. В. Ломоносова	108
3. Идеи социального консерватизма М. М. Щербатова	116
4. Философские идеи в русском масонстве	121
5. Г. С. Сковорода: жизнь и учение	130
6. Становление университетской философии. Обоснование рационального знания	140
7. А. Н. Радищев: философия человека	154

III. ФИЛОСОФСКИЕ ВЗГЛЯДЫ ТЕОРЕТИКОВ ОСНОВНЫХ ИДЕЙНЫХ ТЕЧЕНИЙ В РОССИИ XIX в. 164

Глава I

Развитие философских представлений в первой трети XIX в.	
Обоснование идей консерватизма и радикализма	166
1. Александровский мистицизм	166
2. Романтизм любомудров	172
3. Социально-философские основы идей декабризма	180
4. Философия истории П. Я. Чаадаева	187

Глава II

Философия славянофилов	193
1. Становление и основные особенности	193
2. Родоначальники славянофильства А. С. Хомяков и И. В. Киреевский	197
3. Обоснование славянофильских идей Ю. Ф. Самариным и К. С. Аксаковым	214

Глава III

Кружок Н. В. Станкевича и либеральное западничество: философские идеи и принципы	224
1. Кружок Н. В. Станкевича	224
2. Социально-философские и философско-исторические идеи либерального западничества	230

Глава IV

Философские идеи В. Г. Белинского. Миропонимание петрашевцев	245
1. Эволюция мировоззрения Белинского	245
2. Философия истории: поворот к человеку	250
3. Проблема социальной активности личности	254
4. Круг философских интересов петрашевцев	256

Глава V

А. И. Герцен, Н. П. Огарев: философия природы, человека и общества	260
1. Основные вехи жизни и творчества А. И. Герцена	261
2. Вопросы онтологии, гносеологии и антропологии	263
3. Социальная философия и «русский социализм»	268
4. Философские и социальные воззрения Н. П. Огарева	273

Глава VI

Антропологический принцип Н. Г. Чернышевского	280
1. Вехи жизненного и творческого пути	281
2. Основы философского мировоззрения	284
3. Учение о человеке и обществе	288

Глава VII

Философские идеи Н. А. Добролюбова и Д. И. Писарева	297
1. Философские взгляды Н. А. Добролюбова	297
2. «Мыслящий реализм» Д. И. Писарева	308

Глава VIII

Почвенничество, теории культурно-исторических типов и «византизма»	317
1. Почвенничество	319
2. Учение о культурно-исторических типах Н. Я. Данилевского	328
3. Теория «византизма» К. Н. Леонтьева	335

Глава IX

Философия народничества	341
1. Основные черты и особенности мировоззрения народничества	341
2. Философия революционного анархизма М. А. Бакунина	347
3. Антропологическая философия П. Л. Лаврова	354
4. Н. К. Михайловский: философия личности и общества	362
5. «Синтетическая философия» анархо-коммунизма П. А. Кропоткина	369

IV. ФИЛОСОФИЯ Ф. М. ДОСТОЕВСКОГО И Л. Н. ТОЛСТОГО

379

Глава I

Мирозерцание Ф. М. Достоевского	380
1. Жизнь и творческая эволюция	380
2. Антропология	386
3. Нравственная философия. Идеалы и ценности	388

Глава II

Религиозно-нравственное учение Л. Н. Толстого	394
1. Жизненные поиски	395
2. Смысл истории	397
3. Вера как сознание жизни	402
4. Ненасилие, непротивление злу как истина любви	407

Глава I

Философия всеединства В. С. Соловьева	411
1. Жизненный путь и философское становление	411
2. Критика отвлеченного мышления с позиций спиритуалистического реализма	415
3. Идея всеединства	418
4. Софиология	422
5. Историсофия. Идея теократии	426
6. Нравственная философия. «Оправдание добра».....	428

Глава II

«Конкретный идеализм» С. Н. Трубецкого	432
1. Жизненный путь и формирование философских взглядов	432
2. Греческая философия и религия откровения в трактовке Трубецкого	434
3. Учение о соборной природе сознания	436
4. Идея универсальной чувственности	441
5. Критика отвлеченного идеализма. Учение о конкретном сущем.....	442
6. Источники знания: опыт, разум и вера.....	444

VI. РУССКАЯ РЕЛИГИОЗНАЯ ФИЛОСОФИЯ В XX СТОЛЕТИИ449

Глава I

Религиозно-философские идеи В. В. Розанова	450
---	-----

Глава II

«Религиозный материализм» С. Н. Булгакова	460
1. Вехи жизненного пути и творческая эволюция.....	460
2. Как возможна религиозная философия?.....	463
3. Учение о Софии	467
4. Философия имени, или «грамматика бытия».....	472

Глава III

«Конкретная метафизика» П. А. Флоренского	475
1. Жизнь и творчество	475
2. Аритмология и антиномизм	477
3. «Конкретная метафизика»	481
4. Теодицея и антроподицея. Учение о Софии.....	482
5. Философия языка и культурно-исторические воззрения	484

Глава IV

Экзистенциально-персоналистическая философия Н. А. Бердяева	488
1. Жизненный путь и этапы творчества.....	488
2. Идеи «неохристианства»	491
3. Экзистенциальный метод познания и философствования	493
4. Философская антропология и «парадоксальная этика»	497

5. Философия свободы и творчества	500
6. Историософия и русская идея.....	502
Глава V	
Интуитивизм и иерархический персонализм Н. О. Лосского	506
1. Формирование философских взглядов.....	506
2. Интуитивизм, или мистический эмпиризм	508
3. Понятие субстанциального деятеля.....	512
4. Учение о системности мира и сверхсистемности начал.....	517
5. Этика и теодицея	519
Глава VI	
Система теокосмического всеединства С. Л. Франка	526
1. Основные вехи жизненного и творческого пути.....	527
2. Бытие как сверхрациональное всеединство	528
3. Познание как конкретное описание и интуитивное постижение.....	533
4. Человек как двуединое (природное и сверхприродное) существо	539
Глава VII	
В. Ф. Эрн: борьба за Логос.....	546
1. Вехи жизни и творчества	546
2. Концепция «логизма».....	548
Глава VIII	
Евразийство: социальная философия и историософия.....	551
1. Истоки евразийства.....	554
2. Философия культуры.....	555
3. Историософия	557
4. Евразийский «проект».....	561
5. Судьбы евразийства.....	563
Глава IX	
Философия «высшего синтеза» А. Ф. Лосева.....	565
1. Биографические сведения.....	565
2. Идеи всеединства и диалектика	566
3. Философия имени, числа и мифа	567
4. Философия культуры.....	570
5. Исследования по истории русской философии	574
VII. ФИЛОСОФИЯ МАРКСИЗМА В РОССИИ КОНЦА XIX —	
НАЧАЛА XX в.	577
Глава I	
Философия Г. В. Плеханова	579
1. Вехи жизни и творчества	579
2. Социально-политическая философия.....	581
3. Теоретическая философия	583

4. Философия истории	589
5. Философско-правовые идеи, этика и эстетика	594
6. Историко-философские исследования	595

Глава II

Неортодоксальные (нетрадиционные) версии развития философии марксизма 596

1. «Легальный марксизм» и экономизм	597
2. Эмпириомонизм А. А. Богданова	603
3. Богостроительство	611

Глава III

Ленин как философ 615

1. Жизнь и творческая эволюция	615
2. Главные философские труды	619
3. Философия политики	625
4. Оценка теоретического наследия Ленина в мировой философской литературе	629

По вопросам приобретения книг обращайтесь:
Отдел продаж «ИНФРА-М» (оптовая продажа):
127282, Москва, ул. Полярная, д. 31в, стр. 1
Тел. (495) 380-4260; факс (495) 363-9212
E-mail: books@infra-m.ru

•
Отдел «Книга—почтой»:
тел. (495) 363-4260 (доб. 232, 246)

Учебное издание

ИСТОРИЯ РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ

Учебник

Под общей редакцией М.А. Маслина

Ведущий редактор *П.П. Апрышко*
Технический редактор *Е.Ю. Дроздова*
Корректор *Е.Н. Горбунова*

Подписано в печать 25.06.2013.
Формат 60×90/16. Гарнитура Newton.
Бумага офсетная. Печать офсетная.
Усл. печ. л. 40,0. Уч.-изд. л. 38,92.
Тираж 500 экз. Заказ № 1020.
Цена свободная.

ТК 217600-12474-250613

ООО «Научно-издательский центр ИНФРА-М».
127282, Москва, ул. Полярная, д. 31В, стр. 1.
Тел.: (495) 380-05-40, 380-05-43. Факс: (495) 363-92-12.
E-mail: books@infra-m.ru <http://www.infra-m.ru>

Отпечатано с электронных носителей издательства.
ОАО "Тверской полиграфический комбинат". 170024, г. Тверь, пр-т Ленина, 5.
Телефон: (4822) 44-52-03, 44-50-34, Телефон/факс: (4822)44-42-15
Home page - www.tverprk.ru Электронная почта (E-mail) - sales@tverprk.ru

