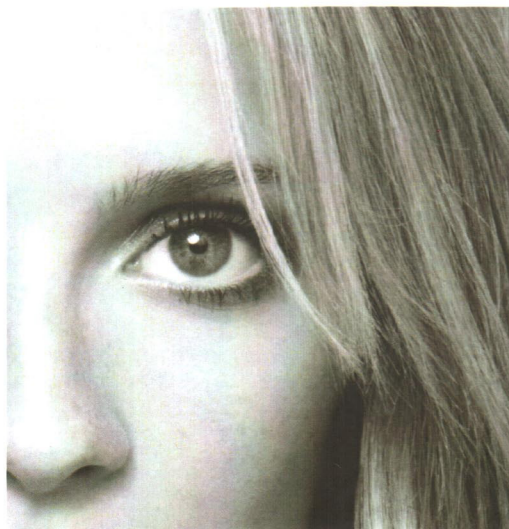


РУССКАЯ  
ФИЛОСОФИЯ

# ИСТОРИЯ РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ



УЧЕБНОЕ ПОСОБИЕ



**История русской философии** / Под общ. ред. проф. А. Ф. Замалеева. – СПб.: Изд-во филос. ф-та СПбГУ, 2012. – 354 с.

Учебник написан в соответствии с университетской программой изучения истории русской философии. Охватывает период с XI по XX вв. Содержит концептуальный обзор основных направлений отечественной мысли и трудов их главных представителей.  
Для студентов гуманитарных специализаций.

ISBN 978-5-288-05308-5

## *Содержание*

Введение (*А.Ф. Замалеев*)...3

### Раздел первый. ФИЛОСОФСКО-БОГОСЛОВСКАЯ МЫСЛЬ РУССКОГО СРЕДНЕВЕКОВЬЯ

- § 1. Крещение Руси и византийское духовное наследие (*А.Ф. Замалеев*)... 9
- § 2. Богословская экзегеза древнекиевской эпохи (*А.Ф. Замалеев*)...14
- § 3. Исихазм и московское нестяжательство (*А.Ф. Замалеев*)... 27
- § 4. Политико-идеологические течения (*А.Ф. Замалеев*)... 41
- § 5. Философия православного возрождения (*А.Ф. Замалеев*)... 52
- § 6. Киево-Могилянская академия и восточнославянский перипатетизм (*А.Ф. Замалеев*)... 66

### Раздел второй. РУССКИЙ ЕВРОПЕИЗМ И ПРОСВЕТИТЕЛЬСКАЯ ФИЛОСОФИЯ XVIII в.

- § 1. Идеино-философская специфика русского европеизма (*А.Ф. Замалеев*)... 80
- § 2. Философия природы (*А.В. Малинов*)... 94
- § 3. Учение о человеке (*А.В. Малинов*)... 102
- § 4. Социально-философские теории (*А.В. Малинов*)... 117
- § 5. Моральная философия (*А.В. Малинов*)... 129

### Раздел третий. КЛАССИЧЕСКИЙ ПЕРИОД РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ (XIX – первая треть XX вв.)

- § 1. Основные черты русской классической философии (*А.Ф. Замалеев*)... 141
- § 2. Славянофильство: истоки и эволюция (*А.Ф. Замалеев*)... 145
- § 3. Политическая философия русского радикализма (*А.Ф. Замалеев*)... 175
- § 4. Философия всеединства и русский духовный ренессанс (*А.И. Бродский*)... 203
- § 5. Позитивная философия (*А.Е. Рыбас*)... 231
- § 6. Философия языка (*Н.И. Безлепкин*)... 252
- § 7. Либерально-правовые концепции (*И.И. Евлампиев*)... 266

### Раздел четвертый. РУССКАЯ СОВЕТСКАЯ ФИЛОСОФИЯ

- § 1. Сущность и направления советской философии (*А.Ф. Замалеев*)... 277
- § 2. Наука и философия ноосферы (*А.Е. Рыбас*)... 289
- § 3. Философская антропология (*А.Е. Рыбас*)... 304
- § 4. Философия культуры (*А.Е. Рыбас*)... 312
- § 5. Этнофилософия (*А.Е. Рыбас, С.А. Троицкий*)... 329
- § 6. Идеология диссидентства (*И.Д. Осипов*)... 337

ЗАКЛЮЧЕНИЕ (*А.Ф. Замалеев*)... 349

## ВВЕДЕНИЕ

Изучение любой научной дисциплины предполагает прежде всего ознакомление с ее историографией. Это позволяет не только уяснить состояние данной отрасли знаний, но и наметить перспективы их дальнейшего развития.

Что касается русской философии, то ее историография охватывает едва ли не двухсотлетний период. За это время появилось множество всевозможных «очерков», «историй», «введений», отмеченных разными подходами к вопросам методологии, разными представлениями о целях и задачах исследования отечественного любознания.

Так, *Б. П. Вышеславцев*, автор известного труда «Вечное в русской философии», утверждает, что «не существует никакой специально русской философии», и можно говорить лишь о «русском способе переживания и обсуждения» мировых философских проблем. Доминантой этих переживаний, по его мнению, является «проблема Иова», т. е. страдания<sup>1</sup>. В принципе, конечно, это верно, но в русской философии не меньшее значение имели проблемы свободы, смыслоискания, творчества, которые почему-то не замечает автор.

Или другой пример – *С. Л. Франк*. Хотя, как он считает, русская философия начинается с «цивилизаторских усилий Петра Великого», тем не менее, на его взгляд, «с того времени и по настоящий день Россия не знает ни одного философа классического высокого стиля, который удостоверил бы себя в духе западноевропейских философов»<sup>2</sup>. Согласно Франку, «русский дух обладает исключительной склонностью к религиозной точке зрения на жизнь»; причем, главным здесь оказывается «происходящее из мистической ин-

---

<sup>1</sup> См.: *Вышеславцев Б.П.* Вечное в русской философии // *Вышеславцев Б.П.* Этика преображенного эроса. – М., 1994. С. 154–155.

<sup>2</sup> *Франк С.Л.* Русская философия, ее характерная особенность и задача // *Франк С.Л.* Русское мировоззрение. – СПб., 1996. С. 205.

туции... созерцательное углубление... в познание онтологических первооснований бытия»<sup>1</sup>. Изображая в таком ракурсе специфику русской философии, он и себя причисляет к выразителям подобных тенденций.

В интуитивизме и онтологизме усматривает своеобразие русской философии и *В. В. Зеньковский*, связывая с этим то, что русские мыслители, как ему кажется, «отодвигают теорию познания на второстепенное место»<sup>2</sup>. Поэтому они «с напряженным вниманием» обращаются «к социальной проблеме... к проблемам историософии»<sup>3</sup>. Это обстоятельство, по его словам, «было не особенно благоприятно для развития “чистой” философии», создавая «опаснейшее приспособление теоретических построений к “злобе дня”»<sup>4</sup>. Спору нет, социальность была любимым детищем русской философии (вспомним знаменитое: «Социальность, социальность или смерть!» Белинского), однако из этого вовсе не следует, что она отстранялась от теории познания. Зеньковский не учитывает, что теория познания неоднородна и включает два основных раздела: гносеологию, или учение о знании, и словологию, или учение о соотношении языка и мышления. Соответственно, существовала своеобразная «специализация» между западноевропейскими и русскими мыслителями: первые больше прикладывали усилий к разработке гносеологии, вторые – словологии. Без учета этого момента трудно рассчитывать на объективное освещение русского историко-философского процесса.

Но, пожалуй, особенной пристрастностью отличается методология *Б. В. Яковенко*. В своем «Очерке русской философии» он заявляет, что основным критерием ценности любого философского движения служит «одновременная наличность в нем и глубокого традиционализма, и смелой оригинальности». Но ничего этого, на его взгляд, нет в философских течениях, обнаруживающихся «в атмосфере русской национальности»: «Все, что Россия имела и дала философского, все это родилось либо из прямого подражания, либо из бессознательного подчинения себя чужим влияниям, либо из эклектического стремления слепить воедино несколько господствующих чужих течений»<sup>5</sup>. И что всего «неблагоприятнее и печальнее»,

---

<sup>1</sup> Там же. С. 210.

<sup>2</sup> *Зеньковский В.В.* История русской философии. Т. 1. Ч. 1. – Л., 1991. С. 15.

<sup>3</sup> Там же. С. 16.

<sup>4</sup> Там же. С. 17.

<sup>5</sup> *Яковенко Б.В.* Очерки русской философии // *Яковенко Б.В.* Мощь философии. – СПб., 2000. С. 742.

сокрушается Яковенко, так это то, что «свой философский выбор русский дух нередко делал под влиянием мотивов, внутренне посторонних самому философскому творчеству», и притом «почти всегда отдавал слишком явно предпочтение тенденциям, хотя и существенным, но систематически уже превзойденным общим философским развитием»<sup>1</sup>. Остается лишь удивляться, зачем же тогда понадобилось автору тратить время и силы на составление пухлых опусов по «подражательной» и «бессознательной» философии. Зеньковский был прав, говоря, что «изложение Б. Яковенко очень страдает от общей его позиции... Он не чувствует ни внутренней связности в развитии философской мысли в России, ни связи философии с общей культурой»<sup>2</sup>.

Таким образом, необходима существенная корректировка общей методологии исследования русской философии, «очищение» ее от тех субъективистских стереотипов, которые мешают объективному рассмотрению и интерпретации исторического содержания отечественной мысли.

Одним из таких стереотипов является *аксиологизм*, т. е. осмысление национального историко-философского процесса в контексте новейших представлений о предмете и сущности философии.

Это можно пояснить на примере *Г. Г. Шпета*. Для него, как сторонника гуссерлианства, восприятие философии «как мудрости и морали непременно утилитарно», поэтому он, в соответствии с рецептами феноменологии, предлагает «углубиться до идеи философии как чистого знания, чтобы восприятие ее... перестало быть утилитарным и выразилось... в чистом, “незаинтересованном” эросе»<sup>3</sup>. Как раз этого-то он не видит в русской философии. Оттого, на его взгляд, «история русской философии, как мысли, проникнутой духом утилитаризма, есть история донаучной философской мысли, – история философии, которая не познала себя как философию свободную, не подчиненную, философию чистую, философию-знание, философию как искусство»<sup>4</sup>. Неудивительно, что сквозь это феноменологическое покрывало русская философия предстает в одних только искажениях и осуждениях. Красноречив сам перечень названий глав исследования Шпета: «Невегласие», «Около школы», «По прописям», «По линейкам», «Первые испытания», «Первые ученики». И это – за восемь столетий, с XI по XVIII вв.!

---

<sup>1</sup> Там же.

<sup>2</sup> Зеньковский В.В. История русской философии. Т. 1. Ч. 1. – С. 24.

<sup>3</sup> Шпет Г.Г. Очерк развития русской философии. Ч. 1. – Пг., 1922. С. 34.

<sup>4</sup> Там же. С. 35–36.

К разряду таких же стереотипов относится и *негативизм*, т. е. ложно-критическое восприятие общего состояния и тенденций развития национальной философии.

Примером может служить исследование *С. А. Левицкого*. «В Древней Руси – как Киевской, так и Московской, – пишет он, – мы видим лишь бледные намеки на мысль: Древняя Русь не знала ни богословия, ни философии, ей была чужда стихия отвлеченной ищущей мысли»<sup>1</sup>. И хотя там встречаются «удивительные духовные прозрения, но мудрость была нема, бессловесна»; «русский Логос немотствовал»<sup>2</sup>. По его мнению, две причины способствовали этому: одна «была угадана еще Чаадаевым: ...мы приняли христианство от Византии, где риторика и благолепие обряда часто заслоняли мысль»<sup>3</sup>; другая причина заключалась «в том факте, что Библия и благая весть Евангелия были получены нами в македонском наречии древнеболгарского языка, понятного тогда народу»<sup>4</sup>. Этот «аргумент» он заимствовал у Шпета, который также считал, что «солунские братья (т. е. первоучители славянства Кирилл и Мефодий. – *Авт.*) сыграли для России фатальную роль»<sup>5</sup>, способствовав благодаря созданной ими азбуке усвоению русскими христианства на родном языке. Тем самым они оторвались от античных истоков. Как и Шпет, Левицкий утверждает, что именно это привело Россию к «многовековому умственному застою», породившему «известный комплекс неполноценности... по отношению к Западу»<sup>6</sup>. Способом же компенсации этого комплекса, с его точки зрения, стала «идея избранничества русского народа»<sup>7</sup>, которая представляется Левицкому признаком нравственного вырождения.

Наконец, весьма распространен и такой субъективистский стереотип, как *принцип партийности*, в соответствии с которым национальная философская мысль исследуется под углом зрения тех или иных приоритетов господствующей идеологии.

В этом отношении типична позиция *Н. О. Лосского*. Согласно его представлениям, вся русская философия (а он начинает ее со славянофилов) «была попыткой опровергнуть немецкий тип фило-

---

<sup>1</sup> *Левицкий С.А.* Очерки по истории русской философии // Соч. В 2 т. Т. 2. – М., 1996. С. 9.

<sup>2</sup> Там же. С. 10.

<sup>3</sup> Там же. С. 11.

<sup>4</sup> Там же.

<sup>5</sup> *Шпет Г.Г.* Очерк развития русской философии. Ч. 1. – С. 12.

<sup>6</sup> *Левицкий С.А.* Очерки по истории русской философии. – С. 13.

<sup>7</sup> Там же. С. 14.

софствования на основе русского толкования христианства»<sup>1</sup>. Если бы это было действительно так, то, очевидно, речь могла бы идти о богословии, а не философии. Хотя, как известно, философия развивается и не в свойственной ей форме, тем не менее всегда можно провести разграничительную линию между «материей» философии и ее всевозможными воплощениями. Поэтому само по себе истолкование христианства, даже будучи и «русским», не имеет ничего общего ни с опровержением «немецкого» (вообще любого!) типа философствования, ни с задачей построения новой философской системы.

Схожей тенденцией отмечено и исследование *А. А. Галактионова* и *П. Ф. Никандрова*. На их взгляд, в средние века Россия «не могла опереться на наследие античного мира», сокрытого от нее пришлым вероучением христианства, и это обусловило то, что «возникновение светской культуры, естествознания и философии, свободной от религии, запоздало у нас на 200–300 лет в сравнении с более развитыми европейскими странами»<sup>2</sup>. Когда же она стала на путь петровских преобразований, то «из неизбежного сопоставления условий русской жизни с жизнью передовых европейских стран выросла у нас одна из самых острых проблем общественной жизни – проблема России и Запада»<sup>3</sup>. В русле решения данной проблемы, отмечают авторы, и началось движение русской мысли в направлении идеологии марксизма, в свете которого «старые доктрины обнаружили свою архаичность»<sup>4</sup> и утратили всякое историческое значение. Поэтому из прошлого русской мысли они берут только то, что, на их взгляд, так или иначе подводит ее «к диалектическому материализму, материалистическому объяснению истории и пролетарскому социализму»<sup>5</sup>, оставляя за рамками своего исследования все течения идеализма и религиозной философии.

Составители настоящего учебника исходили из того, что философия возникает вместе с культурой и существует в культуре, рядясь в ее разнообразные одежды, пока не достигнет свойственной ей национальной формы. Чаадаев был прав, когда говорил, что «космополитическое будущее философии – пустая мечта»<sup>6</sup>. Отсюда

---

<sup>1</sup> Лосский Н.О. История русской философии. – М., 1991. С. 25.

<sup>2</sup> Галактионов А.А., Никандров П.Ф. Русская философия IX–XIX вв. – Л., 1989. С. 9.

<sup>3</sup> Там же. С. 10.

<sup>4</sup> Там же. С. 706.

<sup>5</sup> Там же. С. 707.

<sup>6</sup> Чаадаев П.Я. Философические письма // Соч. – М., 1989. С. 95.

проистекает важность периодизации историко-философского процесса. Для русской философии это означает следующее. Начальный этап ее формирования относится к эпохе средневековья, охватывающего семь столетий – с XI по XVII вв. Тогда она еще всецело находится в ведении религии, представляя собой разновидность богословско-экзегетического творчества, основанного на признании безусловного приоритета Священного Писания. Но в ней одновременно просматривается секуляризирующая тенденция, оставляющая место разуму, мышлению. На этой почве развивается просветительская традиция, которая выходит на уровень обсуждения проблем натурфилософии, антропологии и политики. В русской философии это в полной мере реализуется в XVIII в., когда она все более сближается с западноевропейской философией, воспринимая ее новаторские идеи. Расцвет русской философии, ее классический период – это уже XIX – начало XX в.; именно в этот период она принимает совершенно самостоятельный характер, не только открыто соперничая с западноевропейской философией, но и создавая собственные духовно-интеллектуальные ценности, входящие в разряд общемировых достижений. Последний, четвертый, этап приходится на советский период. Несмотря на засилье официальной идеологии марксизма-ленинизма, русская философия в этот период срастается с наукой и продолжает свое существование в форме философского сциентизма, подготавливая тем самым теоретические предпосылки для дальнейшего свободного развития.

Учебник подготовлен сотрудниками кафедры истории русской философии Санкт-Петербургского государственного университета и содержит концептуальный обзор основных направлений отечественного любомудрия и трудов их главных представителей.



## **Раздел первый**

# **ФИЛОСОФСКО-БОГОСЛОВСКАЯ МЫСЛЬ РУССКОГО СРЕДНЕВЕКОВЬЯ**

### **§ 1. Крещение Руси и византийское духовное наследие**

1. Пробуждение философских стремлений в средневековой Руси началось с принятием христианства; до этого она пребывала в язычестве, погруженная в стихию поклонения бесчисленным богам и богиням. У славян не было ни письменности, ни сколько-нибудь оформленной культурной традиции. В Начальной летописи сказано: «Имяху бо обычаи свои, и закон отец своих и преданья, кождо свой нрав»<sup>1</sup>. Захватившие власть в Киеве варяги сознавали необходимость религиозной реформы для сплочения разрозненных славянских племен. Это и пытался сделать князь Владимир Святославич, установив культ своего дружинного бога войны Перуна (980). Однако слишком скоро стала очевидна бесперспективность данной инициативы. Во-первых, возвышение Перуна ничего не меняло в общем раскладе межплеменных отношений; просто сама власть превращалась в одно из соперничающих этно-политических образований. Во-вторых, языческая реформа обособляла Русь не только от таких великих держав средневекового мира, как Византия и Рим, но также и от других славянских стран, ставших к тому времени христианскими. Все это в конечном счете убедило Владимира Святославича в необходимости разрыва с традиционным язычеством и проведении новой религиозной реформы – крещения Руси (988).

Христианство было принято по византийскому обряду, в форме православия, существенно отличавшегося от западного католицизма. В особенности это касалось трех моментов. Во-первых, Византия разрешала богослужение на национальных языках, тогда как Рим придерживался теории «трехъязычия», в соответствии с кото-

---

<sup>1</sup> Повесть временных лет. В 2 ч. Ч. 1. – М.; Л., 1950. С. 14.

рой церковная литургия могла совершаться только на трех языках – латинском, еврейском и греческом, поскольку именно на этих языках, согласно Евангелию, были начертаны на голгофском кресте Сына Божия слова: «Иисус Назорей, Царь Иудейский» (Ин. 19. 19). Во-вторых, различие касалось прерогатив светской и духовной власти: константинопольский патриарх всецело находился в зависимости от императора (базилевса), в то время как римский папа сам назначал императоров и прочих мирских правителей западного мира. Наконец, в связи с этими полномочиями папы в католицизме утвердился догмат о *filioque*, устанавливавший исхождение Святого Духа не только от Отца (как это признается в православии), но и от Сына. Византия решительно воспротивилась против этого догмата, но ничего поделать не могла. Итог богословских конфронтаций между Римом и Константинополем известен: взаимное анафематствование друг друга и окончательный раскол христианства на православие и католицизм (1054).

Таким образом, византийский выбор Владимира Святославича был оправдан как в политическом, так и культурно-историческом отношении. С одной стороны, православие способствовало укреплению «самовластия» киевских князей, а с другой – оно несло с собой, по словам русского историка М. К. Любавского, «стройное религиозное мировоззрение с обобщающим философским началом, с определенными ответами на коренные запросы ума и сердца»<sup>1</sup>. На Руси появляются переводы самых разнообразных сочинений – от текстов Евангелий до хронографов и житий святых. Большая заслуга в этом принадлежала болгарским книжникам, продолжившим просветительскую миссию первоучителей славянства – братьев Кирилла и Мефодия.

2. В ряду этих переводов особо выделяется *патристика* – наследие отцов и учителей церкви эпохи Вселенских соборов (IV–VIII вв.). Содержание ее составляла богословская экзегеза, в которой доминировала установка на апофатику, т. е. непознаваемость Божества. Оно мыслилось как стоящее превыше любого слова и любого знания, и вообще по ту сторону бытия и мышления. Соответственно, в патристике утверждался приоритет веры над разумом, «богооткровенной истины» над «внешней мудростью», что вело к абсолютизации Священного Писания. «Мы даже и не дерзаем, –

---

<sup>1</sup> Цит. по: Ланно И.И. Держава Владимира Святого // Святой Креститель. Из наследия русской эмиграции. – М., 2000. С. 158.

сказано у Дионисия Ареопагита, анонимного автора конца IV – начала V в., – не только сказать, но и помыслить что-либо о пресущественно-сокровенном Божестве вопреки тому, что нам возведено в Священном Писании»<sup>1</sup>. Вследствие этого богословие в Византии сводилось преимущественно к аллегорическому истолкованию потаенного смысла библейских вероучительных текстов.

Так, например, *Григорий Нисский* (IV в.) в своем трактате «Об устроении человека», опираясь на слова Писания: «*В руце Его вси концы земли*» (Пс. 94; 4) и «*раститесь и множитесь и наполните землю*» (Быт. 1; 28), рассуждает: «Бог... предусмотрел для человеческого устроения соразмерное время – так, чтобы продолжительности времени хватило для рождения определенного числа душ, и текучее движение времени остановилось бы тогда, когда оно ( время) уже бы не рождало из себя ничего человеческого. А когда кончится рождение людей, тогда же получит конец и время, и так произойдет разложение всего на элементы (стихии), и при преложении целого соизменится и человеческое из тленного и землистого в бесстрастное и вечное»<sup>2</sup>. Таким образом, для византийского богослова держать «вси концы земли» означает, что все сотворенное Богом будет иметь свой конец, свое завершение. Время не вечно, а стало быть, во всякий момент может прозвучать «глас трубы» и для человечества. Однако, предупреждает он, не следует «любопытствовать», «изыскивать всякими рассуждениями» начало «изменения»; надо просто укреплять в себе «веру в ожидаемое», чтобы «благим жительством закупить нам будущую благодать»<sup>3</sup>.

Конечно, сказанное не означает, что в византийском богословии полностью упраздняется вопрос о философии. Отцы церкви признавали полезность «внешней мудрости», в особенности тех ее разделов, которые «занимаются логическими выводами и противоположениями, а также состязаниями, и называется диалектикою»<sup>4</sup>, поскольку это было необходимо для борьбы с еретиками, опиравшимися в большинстве своем на учения Платона и Аристотеля.

Достаточно сослаться на ересь Аэтия, вызвавшую резкую отповедь со стороны богослова-каппадокийца *Василия Великого* (IV в.). Этот ересиарх, истолковывая сущность Христа, исходил из логического посту-

---

<sup>1</sup> Corpus Areopagiticum. О божественных именах // Общественная мысль: Исследования и публикации. Вып. 2. – М., 1990. С. 157.

<sup>2</sup> *Григорий Нисский*. Об устроении человека / Пер., прим. и предисл. В. М. Лурье. – М., 1995. С. 71.

<sup>3</sup> Там же. С. 73.

<sup>4</sup> *Григорий Назианзин* (Богослов). Слово надгробное Василию, архиепископу Кесарии Каппадокийской // Творения Григория Богослова. Ч. 4. – М., 1844. С. 78–79.

лата Аристотеля, согласно которому «не одинаковое по естеству выражается неодинаково; и наоборот, не одинаково выражаемое не одинаково по естеству». Аэтий, воспользовавшись словами апостола Павла: «Един Бог Отец, из Него же вся; и един Господь Иисус Христос, Им же вся» (1 Кор. 8; 6), пришел к заключению: «Посему как относятся между собою сии речения, так должны относиться и обозначаемые ими естества. Но речение: *Им же* не одинаково с речением: из *Него же*; следовательно, и Сын не одинаков с Отцом»<sup>1</sup>. А это значит, продолжал Аэтий, что тот, о ком говорится «из Него», является Зиждителем, Творцом, а тот, о ком сказано «Им же», выступает всего лишь в роли служителя, или орудия. Василий Великий, указывая, что «в этот обман ввела их разборчивость писателей внешних, у которых речения: из Него и Им усвоились предметам отдельным по естеству», с возмущением констатирует: «Сим-то наблюдением суесловия и тщетной лести научась и дивясь, еретики переносят их в простое и нехитрое учение Духа»<sup>2</sup>. Следовательно, если одной веры достаточно для «простецов», то с еретиками надо бороться во всеоружии мирских знаний.

3. С учетом воззрений античной философии развивает свою систему богословия *Иоанн Дамаскин* (675–750), один из крупнейших систематизаторов христианского вероучения. Хотя он также полагает, что «все относящееся к Богу выше естества, слова и разума»<sup>3</sup>, тем не менее отказывался сводить учение о Божестве к одному только «отрицанию», ибо Бог, на его взгляд, не просто внетелесная сущность, но и существо воплотившееся, обретшее телесное бытие. И это нашло отражение в Священном Писании, где «весьма многое символически сказано о Боге телесным образом»<sup>4</sup>. Все же телесное входит в орбиту изучения философии. Поэтому и определение философии не может быть однозначным; оно должно включать самые различные роды познания и действия, как-то: 1) познание сущего как такового, т. е. природы сущего; 2) познание божественных и человеческих вещей; 3) помышление о смерти; 4) уподобление Богу в возможной для человека степени; 5) начало всякого искусства и всякой науки; 5) любовь к мудрости. В последнем случае *Иоанн Дамаскин* добавляет: «а истинная премудрость есть Бог»<sup>5</sup>, отличая тем самым христианское понимание мудрости от античного, языческого. Таким образом, философия вводилась в со-

---

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

<sup>2</sup> Там же. С. 237, 238.

<sup>3</sup> *Иоанн Дамаскин. Точное изложение православной веры. – М., 1992. С. 130.*

<sup>4</sup> Там же. С. 20.

<sup>5</sup> *Иоанн Дамаскин. Диалектика, или Философские главы. – М., 1999. С. 107–108.*

став богословия на правах ее «служанки» – *ancilla theologiae*. Если царица пользуется услугами своих рабынь, умозаключал отец церкви, то и евангельское учение может обращаться к внешней мудрости для поддержания своих истин.

Но парадокс состоял в том, что линия философского богословия, наметившаяся в учении Иоанна Дамаскина, в самой Византии не прижилась и по существу заглохла. Свое продолжение она получила на западной почве, дав начало развитию католической схоластики. Византия же с IX в. все более погружается в мистику духовного аскетизма, уклоняясь в начетничество и обрядоверие.

Афонский монах Симеон Новый Богослов (922–1022) так описывает новую «технику» постижения Божества: «Заперши двери твоей кельи, сядь в углу ее, отвлеки мысль свою от всего земного, телесного и скоропреходящего. Потом склони подбородок твой на грудь свою и устрями чувственное и душевное око свое на пупок твой; далее, сожми обе ноздри твои так, чтобы едва можно было дышать, и отыщи глазами то место сердца, где сосредоточены все способности души. Сначала ты ничего не увидишь сквозь тело свое; но, когда проведешь в таком положении день и ночь, тогда – о, чудо! – увидишь то, чего никогда не видал, – увидишь, что вокруг сердца распространяется божественный свет»<sup>1</sup>.

Платон и Аристотель изгоняются из церковного обихода, а их последователи предаются осуждению. Весьма красноречивое подтверждение тому – анафематствование *Иоанна Итала*, византийского мыслителя XI в. В учении этого «ипата философов» были обнаружены следующие «вины»: 1) обсуждение вопроса о том, каким образом Бог-Слово «человеческому смешению соединися»; 2) введение эллинских мнений о душах человеческих, о небе и земле и прочих творениях; 3) принятие платоновских идей и отрицание творения мира из ничего. Анафематствование Итала включается во все православные Синодики, в том числе и древнерусские, в результате чего закреплялось отрицательное отношение ко всякому «умствованию» – как вероисповедному, так и просто человеческому, мирскому.

---

<sup>1</sup> Цит. по: История Византии. В 3 т. Т. 3. – М., 1967. С. 246.

## § 2. Богословская экзегеза древнекиевской эпохи

Духовная атмосфера, сложившаяся в Византии, вместе с «евангельским благовестием» переносится на Русь, определяя общие тенденции развития идейно-философского творчества. На первый план выдвигается прежде всего богословская экзегеза, сочетающая апофатику с риторическим истолкованием Священного Писания. Считаться философом признается зазорным, и многие с усердием открещиваются от изучения «афинейских премудростей». Но тем существеннее оказывается пример тех мыслителей-книжников, которые не только борются за «чистоту веры», но и помнят о высоком предназначении человеческого разума.

1. Плеяду древнерусских мыслителей-книжников возглавляет митрополит *Иларион Киевский*, создатель знаменитого «Слова о Законе и Благодати».

Точные сведения о годах его жизни отсутствуют. В Повести временных лет под 1051 г. сказано: «Постави Ярослав Лариона митрополитом, русина, в святой Софьи, собрав епископы»<sup>1</sup>. Сообщается также, что был он «муж благ, книжен и постник»<sup>2</sup>. До этого он был священником при княжеской церкви в селе Берестове под Киевом. Его возведение на святительскую кафедру состоялось без санкции константинопольского патриарха. Видимо, Ярослав Мудрый намеревался таким образом избавиться от обременительной византийской опеки. Однако, из-за последовавшей вскоре смерти, довести ему дело до конца не удалось; да и Иларион, судя по всему, ушел из жизни еще раньше своего всесильного покровителя. Киевская митрополия вновь оказалась в руках пришлого грека. Кроме «Слова о Законе и Благодати» сохранились еще два его сочинения – «Молитва» и «Исповедание веры».

«Слово о Законе и Благодати» принадлежит к числу гениальных памятников письменности отечественного средневековья. Составление его было приурочено к окончанию строительства нового центра древнерусской митрополии – собора св. Софии в Киеве. Назначение произведения обуславливалось стремлением Илариона осмыслить крещение Руси как равноапостольное деяние князя Владимира Святославича. Возможно, это было связано с предполагавав-

---

<sup>1</sup> Повесть временных лет. – С. 104.

<sup>2</sup> Там же. С. 105.

шейся канонизацией этого «великого кагана», который, как сказано на языке оригинала, «не в худе бо и неведоме земли владычествоваша, нъ в Руське, яже ведома и слышима есть всеми четырьми конци земли»<sup>1</sup>.

Суть своих богословско-философских воззрений киевский митрополит изложил в следующих тезисах:

а) «Благословен Господь Бог... прежде скрижалями и законом оправдал род Аврамов, затем же Сыном своим спас все народы, Евангелием и крещением»;

б) «Прежде дан был закон, затем же – благодать, прежде – тень, затем же – истина»;

в) «Закон предтечей был и служителем благодати и истины, истина же и благодать – служитель будущего века, жизни нетленной»;

г) «Прообраз же закона и благодати – Агарь и Сарра, рабыня Агарь и свободная Сарра: прежде – рабыня, а потом – свободная»<sup>2</sup>.

В связи с последней фразой Иларион замечает: «Да разумеет читающий!». И действительно, в ней – корень всей его историософско-богословской экзегезы. Она основана на библейском рассказе о появлении на свет двух сыновей Авраама – Измаила и Исаака. Авраам от юности своей имел женою себе Сарру, свободную, а не рабу. Однако она оказалась неплодной, вернее – Богом было предустановленно так, что она должна была родить только в старости. Сарра, не зная об этом божественном промысле, упросила Авраама войти к служанке своей Агари, чтобы иметь потомство. Авраам так и поступил, и родила Агарь сына, которого Авраам нарек Измаилом. По прошествии же определенного времени Бог отверз ложесна Саррины и, зачав, она родила Исаака: свободная – свободного. Тогда Сарра возненавидела Агарь с сыном ее Измаилом и велела Аврааму изгнать их из своего дома. Для Илариона это событие явилось прообразом будущего изгнания иудеев из Иерусалима и рассеяния их среди языческих народов. Агарь выступает у него прообразом иудейства, т. е. узко-национального закона, а Сарра – христианства, т. е. вселенской благодатной истины. Религия Благодати упраздняет религию Закона, и вот уже все человечество пребывает в истине и свободе. Таким представлялось Илариону движение истории.

---

<sup>1</sup> Иларион. Слово о Законе и Благодати // Библиотека литературы Древней Руси. Т. 4: XII век. – СПб., 1997. С. 44.

<sup>2</sup> Там же. С. 27, 29.

Свое истолкование библейского текста киевский митрополит завершает словами:

«Иудеи ведь соделывали оправдание свое в мерцании свечи закона, христиане же созидают спасение свое в сиянии солнца благодати. Ибо иудейство посредством тени и закона оправдывалось, но не спасалось. Христиане же поспешением истины и благодати не оправдываются, но спасаются. В иудействе тем самым – оправдание, в христианстве же – спасение. И оправдание – в сем мире, а спасение – в будущем веке. И потому иудеи услаждались земным, христиане же – небесным. И к тому же оправдание иудейское, – по причине ревности подзаконных, – убого было и не простиралось на другие народы, но совершалось лишь в Иудее. Христианское спасение же – благодатно и изобильно, простираясь во все края земные»<sup>1</sup>.

Экзегеза Илариона не является чисто богословской конструкцией, хотя и построена по схеме византийской патристики; она насыщена глубоким историософско-идеологическим содержанием. Толкование Библии в ней достаточно произвольно и обуславливается установкой на «подгонку» Священного Писания под соответствующие исторические реалии с целью придания им провиденциального смысла. Мыслительный процесс, лежащий в основе экзегетических аллегорий киевского митрополита, сводится к интуитивной рационализации *тайнодействий* божественного и реального бытия. В католицизме подобная экзегеза считалась «ложной», «подтачивающей» веру в богооткровенную истину.

2. Другим крупным представителем домонгольской книжности был *Кирилл Туровский* (ок. 1110–1182), признанный уже современниками «вторым Златоустом».

Датой рождения Кирилла считается 1130 г., однако существует предположение, что он родился намного раньше – в 1110 г. В Проложном житии о нем сказано: «Сей бе... рождение и воспитание града Турова, в Рустей стране тако нарицаема, богату родителю сын... Не любляше богатства, ни славы тленнаго мира сего, но паче всего прилежах божественных писаний, добре извыче святых книг учению... По времени же отшед в монастырь и бысть мних... По сем блаженный, на болящая подвигом желая, в столп вшед, затворися и ту пребысть неколико время, постом и молитвами себе тружаяся. И многа божественнаго писания изволи, славен бысть по всей стране той. И молением князя и людей того града от митрополита поставлен бысть епископом граду Турову, еже есть близ Киева... Феодорца же еретика епископа,

---

<sup>1</sup> Там же. С. 31.



за укоризну тако нарицаема, сего блаженный Кирилл от божественных писаний ересь обличил и проклял его». (Это событие связано с личностью владимирского князя Андрея Боголюбского, который, захватив и разорив Киев в 1168 г., добился от константинопольского патриарха назначения епископом своей столицы – города Владимира, – некоего Феодора. Однако добиться успеха ему не удалось: сам он был убит, а Феодор объявлен «захватчиком» святительского престола и отлучен киевским митрополитом от церкви. На стороне последнего с обличениями выступал и Кирилл Туровский). «И тако, добродетелию пожив и благочестно добре порученное ему стадо упас, преставися в вечный и бесконечный живот»<sup>1</sup>.

Сохранилось довольно большое число «слов», поучений и притч епископа Кирилла; все они вдохновлены «чувством, радостно взволнованным в обстановке праздничного богослужения» и носят «поэтически зыбкий, целиком на понятия не разложимый характер»<sup>2</sup>. Однако Кирилл вовсе не чужд реальности, в нем сильна тяга к отражению сложной, многотрудной жизни. Глубоким сочувствием пронизаны рассуждения древнерусского книжника о человеке, его заброшенности, одиночестве. Этой теме он посвятил одно из лучших своих произведений – «Слово о расслабленном». Оно представляет собой пространную экзегезу евангельского повествования о человеке, который тридцать восемь лет находился в болезни и, лежа у купальни, никак не мог войти в нее в ту минуту, когда ангел Господень возмутит воду, чтобы получить исцеление. «Иисус, увидев его... говорит ему: Хочешь ли быть здоров? Больной отвечал ему: Так, Господи; но не имею человека, который опустил бы меня в купальню... Иисус говорит ему: Встань, возьми постель твою и ходи. И он тотчас выздоровел» (Ин. 5; 6–9). Вся экзегеза данного текста выстраивается Кириллом вокруг ключевой фразы: «Не имею человека». Вместе с тем он значительно расширяет евангельский сюжет, внося в него отсутствующие в нем краски и дополнения, усиливающие трагедию одинокого, всеми заброшенного человеческого существа.

«Молюсь Богу, и не слышит меня... Врачам раздал я все, что имел, но не смог получить помощи... Знакомые мои гнушаются мной... Все люди кланют меня, того же, кто б утешил, не нашлось... Назвать ли себя мертвецом? Но чрево мое просит пищи, и язык сохнет от жаж-

---

<sup>1</sup> Мельнікау А.А. Кірыл, епіскап Тураўскі. Жыццё, спадчына, светапогляд. – Мінск, 2000. С. 14–15.

<sup>2</sup> Еремін І.П. Лекцыі і артыкулы па гісторыі старажытнай рускай літаратуры. – Л., 1987. С. 230.

ды!.. Считать ли себя живым? Так не в силах я не только встать с одра, но и подвинуться!.. Плевками ото всех покрыт я... И другое сетование владеет мной: голод, больше недуга, одолевает меня»<sup>1</sup>.

Рассказ о своих бесчисленных злключениях расслабленный завершает многозначительным признанием:

«Нет человека, кто бы, не гнушаясь, послужил мне! Еноха и Ильи нет на земле, взяты они на огненной колеснице и пребывают там, где Богу ведомо; Авраам с Иовом, недолго послужившие таким, как я, преставились к бесконечной жизни. Господи, нет человека, верного пред Богом! Боговидец и законодатель Моисей потом согрешил пред Богом и не вошел в обетованную землю; премудрый Соломон, три раза беседовавший с Богом, на старости лет воспротивился Богу и, прельстившись женщинами, погиб. Господи, нет человека!»<sup>2</sup>.

В изображении Кирилла евангельский расслабленный – это не просто больной, мученик своих бедствий, но некий знак, символ *человекооставленности* и *богонезащищенности*, погребенный в пустоте своего экзистенциального одиночества. Все, на кого он мог бы рассчитывать, либо давно уже вознесены на небо, либо, согрешив, сами обрекли себя на вечную погибель. Нет человека, говорит он, и ждать его неоткуда. Эти слова потрясают Бога, и он, желая помочь ему, воплощается в образе человека.

«Как ты можешь говорить, что нет человека! Я ради тебя стал человеком, – щедрый и милостивый, – не разорив обманом свой обет вочеловечения... Ради тебя, оставив скипетры горного царства, обхожу я дольних, служа им, – ибо пришел я не для того, чтобы мне служили, но чтобы самому служить... Ради тебя, невидимый никому из ангельских сил, явился я людям, ибо не хочу оставить сотворенного по моему образу лежать во прахе, но хочу спасти его и привести в истинный разум... И кто верней меня служит тебе? Тебе всю тварь на работу создал я; и небо, и земля служат тебе, – одно влагой, другое плодами. Тебе служит солнце светом и теплом, и луна со звездами ночь освещает»<sup>3</sup>.

Вочеловечение Бога есть акт *богослужения*, и цель этого богослужения – возвращение человеку того царственного положения в мире, которое было назначено ему в момент его сотворения. Поэто-

---

<sup>1</sup> Кирилл Туровский. Слово о расслабленном // Библиотека литературы Древней Руси. Т. 4. С. 193, 195.

<sup>2</sup> Там же. С. 195.

<sup>3</sup> Там же.

му, уверяет Кирилл, вочеловечение Бога не является истинным, совершенным; так говорится лишь «по притче», аллегорически.

«Если же и зовется Христос человеком, то не по виду, а иносказательно: никакого подобия Божьего не может иметь человек. Решается же Писание и ангелов людьми называть – но словом, а не подобьем. Если же соблазняются некий, слушая Моисея, говорившего: “Сказал Бог: сотворим человека по образу нашему и подобию”, – и прикладывают к бесплотному тело без пригодного разума, то есть это ересь и доньше у тех, кто считает Бога подобным человеку, который никак не описывается и пределов свойств не имеет»<sup>1</sup>.

Разумеется, данное утверждение противоречит учению православия, и современник Кирилла киевский митрополит Климент Смолятич с полным основанием называл это «Аполинариевым безумством». Но сам Кирилл был далек от подобных аналогий; его вдохновляла идея безусловного присутствия Бога в мире с целью поддержания в нем гармонии и порядка.

«Ведь не нарушил я обета о своем вочеловечении: клялся я Аврааму и говорил: Семенем твоим благословенны будут народы, от Исаака будет тебе потомство... Я – озеро жизни! И вот изливаю я на тебя из своих уст живой источник, а ты жаждешь Овчей купели, которая скоро пересохнет... Пусть слышит меня Адам и обновится теперь вместе с тобой от тления, ибо в тебе исцеляю я ныне проклятие первого Евиного преступления!»<sup>2</sup>.

Кирилл Туровский возвышает евангельского расслабленного до идеи человечества вообще, представляя боговоплощение как факт освобождения людей от первородного греха их праотцев – Адама и Евы. Это освобождение означает одновременно обретение «стройного разума», т. е. понимания божественных и человеческих вещей. Причем, постижение божественных вещей возможно лишь на основе человеческих знаний, опыта.

Блестящей иллюстрацией сказанного является «Слово на антипасху», содержащее пространную экзегезу евангельской притчи о Фоме Неверном. В ней говорится, что Иисус, едва «восстав» из гроба, пришел в дом, где скрывались его ученики от иудеев, распявших их учителя. Те сразу признали в нем Сына Божия, за что удостоились приятия от него «Духа Святого». Но оказалось, что среди них не было Фомы. Узнав же о воскресении Иисуса, он усомнился и

---

<sup>1</sup> Кирилл Туровский. Притча о человеческой душе и теле // Библиотека литературы Древней Руси. Т. 4. – С. 147.

<sup>2</sup> Кирилл Туровский. Слово о расслабленном // Там же. С. 195, 197.

сказал: «Если не увижу на руках Его ран от гвоздей, и не вложу перста моего в раны от гвоздей, и не вложу руки моей в ребра Его, не поверю». Неверие Фомы сильно опечалило Иисуса; целых восемь дней не являлся он пред очи пытливого апостола. А исполнив его желание, изрек: «Блаженны невидевшие и уверовавшие» (Ин. 20; 19–29). В интерпретации Кирилла притча разрастается до масштабов всебиблейского откровения. Фома жаждет быть «самовидцем» чудесного события, ему нужны очевидные доказательства, и Господь, «не понося ему», говорит:

«Видишь прободение ребер Моих? Верь, это я Сам, как до тебя патриархи и пророки верили, прознав тайну Моего вочеловечения. Первым было Исаино испытание, который, проткнув копьем ребра Мои, увидел, что из них истекает кровь и вода... Не будь же неверным, как Ирод, который, слыша о рождении Моем, возжелал в сердце своем об убийстве Моем... Верь Мне, как и Авраам, к которому Я сходил с двумя ангелами, и он, познав Меня, назвал Господом... Не будь неверен, как Валаам, сперва прорекший Духом Святым о Моей за мир смерти и воскресении, но после прельстившегося и погибшего. Верь Мне, Фома, что это Я Тот, кого видел Иаков в ночи восходящим по лестнице, и он же постиг Меня духом, когда Я боролся с ним в Месопотамии; ему я тогда обещал вочеловечиться в его племени... Верь Мне, Фома, Я есть Тот, кого видел Исаия на высоком престоле в окружении множества ангелов»<sup>1</sup>.

Таким образом, воплощение Божества разнообразно и многолико, и вочеловечение – лишь одно из Его проявлений. Вместе с тем Кирилл убежден, что вочеловечение Бога имеет целью второе «творение» человека, т. е. превращение в «богов» всех сынов Всевышнего. А что это значит, известно из Библии: согрешивший, но осознавший свою вину «Адам стал как один из Нас, зная добро и зло» (Быт. 3; 22). Идея «двойного творения» была выдвинута еще Григорием Нисским; ее на свой лад и перелагает туровский епископ.

3. Среди немногих философствующих экзегетов Древней Руси выделяется также упоминавшийся ранее митрополит *Климент Смолятич*, второй из числа русских, посаженных на киевскую святительскую кафедру собором местных епископов, без благословения константинопольского патриарха.

---

<sup>1</sup> Кирилл Туровский. Слово на антипасху // Хрестоматия по истории русского языка. – М., 1990. С. 146.

Как и в случае с митрополитом Иларионом, остаются неизвестными даты жизни Климента Смолятича; поэтому условно принимается время от начала до третьей четверти XII в. В Лаврентьевской летописи под 1147 г. сказано: «Изяслав постави митрополитом Клима, калугера, русина, особь с шестью епископы»<sup>1</sup>. В другой, Никоновской, летописи об этом событии сообщается несколько подробней: «В то же лето постави Изяслав митрополитом Клима Смолятича, вывед из Заруба, бе бо черноризецъ, скимник, и бысть книжник и философ так, якоже в русской земли не бяшетъ»<sup>2</sup>. В этой должности Климент Смолятич оставался вплоть до смерти своего высокого покровителя князя Изяслава Мстиславича (1154); после него киевский стол занял Юрий Долгорукий, принявший «с честию» присланного из Царьграда нового митрополита Константина, который сразу «исправил все службы и ставления» своего предшественника. В 1162 г. вместо умершего Константина назначается другой митрополит-грек Федор, однако он пробыл на святительстве всего два года, и тогда снова была предпринята попытка вернуть на митрополию Климента Смолятича. Но из этого ничего не вышло: право поставлять митрополитов на Руси осталось за константинопольским патриархом. В литературе было высказано предположение, что звание философа было присвоено Клименту Смолятичу в связи с тем, что он, возможно, окончил высшую Магнавскую школу в Константинополе и был знатоком византийской образованности<sup>3</sup>. Единственное дошедшее до нас сочинение Климента Смолятича – «Послание пресвитеру Фоме», хотя по летописи известно, что он «много писания написав, предаде»<sup>4</sup>.

Судя по тексту Послания, Клименту Смолятичу было совсем нелегко пребывать в окружении людей, настроенных резко враждебно против философии, казавшейся им богопротивной и ложной. Это и подтверждает «писаньице» некоего пресвитера (священника) Фомы, обвинившего митрополита в том, что он «славится, пиша, философ ся творя», т. е. тщеславится, мня себя философом. А потому, на его взгляд, он «оставль... почитаемаа Писания», т. е. перестал с верой воспринимать слова божественных книг, перетолковывая их на свой лад. Климент Смолятич не скрывает, что он действительно писал своему князю Изяславу о Гомере, Платоне и Аристотеле, но не видит в этом никакой препоны для исповедания правой веры. Ведь сказал же Христос святым ученикам и апостолам: «Вам дано знать тайны Царствия Божия, а прочим – в притчах» (Лк. 8;

---

<sup>1</sup> Полное собрание русских летописей. Т. 1. – СПб., 1848. С. 137.

<sup>2</sup> Полное собрание русских летописей. Т. 2. Изд. 2-е. – СПб., 1908. С. 29.

<sup>3</sup> Гранстрем Е.Э. Почему митрополита Климента Смолятича называли «философом» // Труды отдела древнерусской литературы. Т. XXV. – М.: JL, 1970. С. 20–28.

<sup>4</sup> Полное собрание русских летописей. Т. 9. – СПб., 1897. С. 172.

10). Это ли философия – «преводне» толковать ветхозаветные и евангельские тексты? Климент Смолятич ратует за духовное постижение смысла божественных писаний, рассматривая само возникновение христианства исторически: сперва Бог установил с Авраамом Завет, затем дал Моисею Закон; Благодать же, дарованная Христом, «упразднила и то, и другое, заветное и законное». «И уже не теснится в Законе человечество, но в Благодати свободно ходит. Ибо все ветхозаветное – это тень и прообраз будущего, а не сама та истина»<sup>1</sup>. Климент Смолятич вслед за Иларионом утверждает свое право на *приточное* богопознание.

«Когда описывают евангелисты чудеса Христовы, то я хочу это понимать иносказательно и духовно. “Что мне в дочери князя Иаира”, – вопрошаю духовно, и отвечает мне: “То и то”. Что мне в дочери ханаанеянки, но я хочу понять о ней духовно. Что мне в кровоточивой, – ищу смысла слова! Что мне в пяти хлебах и двух рыбах, – спрашиваю евангелиста! Что мне в усохшей смокве, – вопрошаю о смысле слова! Что мне в той старице, подавшей две медных монеты в сокровищницу!.. Что мне в ловлении рыбы, – вопрошаю евангелиста! Что мне в страждущем водяной болезнью, когда я хочу понимать о нем духовно! Обо всех этих божественных Господа нашего Иисуса Христа знамениях и чудотворениях, упоминаемых в святом Евангелии, умышленно я помянул, что так же нашли подобающим применить и святые и блаженные отцы наши к Господьским словам и истолковать и то, и это весьма полезно, и хорошо, и похвально»<sup>2</sup>.

Таким образом, Климент Смолятич разграничивает сферы философии и приточного богопознания: там – человеческая мудрость, здесь – богооткровенное знание; там – «хитрости разума», здесь – «сама истина». Однако понимание божественной истины он всецело подчиняет собственному разумению, что и имел в виду хитроумный Фома, упрекая киевского калугера в злоупотреблении философией. В этом убеждают приводимые ниже образцы богословской экзегезы Климента Смолятича.

«Приближимся к блаженному Соломону, изрекшему в Притчах: “Премудрость созда себе храм, и утверди семь столпов”... О чем глаголет Соломон, говоря, что “Премудрость созда себе храм”: Премудрость – это Божество, а храм – человечество, ибо Христос истинный Бог наш как во храм вселился во плоть, принявши ее от Пречистой

---

<sup>1</sup> Климент Смолятич. Послание пресвитеру Фоме // Поньрко Н.В. Эпистолярное наследие Древней Руси. XI–XIII. Исследования, тексты, переводы. – СПб., 1992. С. 144.

<sup>2</sup> Там же. С. 145.

Владычицы нашей Богородицы. А “утвердив семь столпов” – это значит семь соборов святых и богоносных наших отцов... Или что мне... до Иакова и двух жен его, Лии и Рахили, если о них просто так читать, а не доискиваться духовного смысла! Прообразует собой во всем благой Иаков, что как у Бога было два народа, израильский и тот, что из язычников, и израильские люди имели покров на сердце, т. е. уклонялись в неверие, а те, что из язычников, облакались красотою правове-рия, так и у Иакова две жены было, Лия – прообраз израильского народа, потому и была она больна глазами, что израильский народ имел покров на сердце, и Рахиль – прообраз языческого народа, потому и называет ее Священное Писание прекрасной, что народ из язычников преуспевал в добродетели веры и, уверовав истинно в Спасителя, с корнем исторг дьявольскую лесть, образ же этому была Рахиль, потому и украла она отеческих идолов... Что мне в самарянке, даже если она и святая, и в пяти мужах ее, и в шестом... Но говорит мне отец ираклийский епископ, хочешь ли узнать о чем: самарянка – это душа, а пять ее мужей – пять чувств, а шестой ее муж – ум»<sup>1</sup>.

Из приведенных текстов видно, что приточное богопознание всегда условно и символично, оно не содержит в себе никакой гносеологической функции, направленной на уяснение причинно-следственных соотношений. Для него смысловые потенции божественных текстов намного шире любых их возможных реализаций, благодаря чему они сохраняют соответствующее апофатическое пространство, не охватываемое усилиями познающего разума. Так совершается удвоение божественного: с одной стороны, оно остается в пределах недосягаемости, тайны, а с другой – «помещается в мир вещей» (М. Бубер), превращаясь в объект произвольной эмпиризации и духовного истолкования (экзегезы). Все это как раз и было характерно для творчества митрополита Климента Смолятича.

4. Богословская экзегеза Киевской Руси, несмотря на главенство в ней апофатического начала, все же отчасти стимулировала развитие философских представлений, причем с уклоном не в гносеологию, как это было в католической схоластике, а в социальное морализаторство, политику. Подтверждением тому служат сочинения трех наиболее известных древнерусских книжников – Феодосия Печерского, Нестора Летописца и Владимира Мономаха.

а) *Феодосий Печерский* (1032–1074), остро переживший раскол христианства в 1054 г., считал католицизм отступлением от правых

---

<sup>1</sup> Там же. С. 140, 141, 145.

веры, ересью. Основанием для этого ему служили слова апостола Павла из Послания Ефессянам: «Един Бог, едина вера, едино крещение» (*Еф.* 4; 5). Отсюда он выводил заключение о «кривоверии» латинства. А потому «не подобает хвалить чужой веры», чтобы не оказаться «держашим двоеверие». И обращаясь к западным христианам, Феодосий писал: «Разве не слышали Павла, глаголющего: “Если и ангел, придя с небес, благовестит вам больше, чем мы благовестим, да будет проклят” (*Галат.* 1; 8). А вы, отринувши апостольские заповеди и предание святых отцов, приняли несправедливое учение и веру развращенную, исполненную многой погибели. Поэтому и от нас отвержены»<sup>1</sup>. Антилатинство Феодосия оказало сильнейшее влияние на идеологию древнерусского православия, надолго закрепив в нем стремление к конфронтации и духовному противостоянию с Римом.

б) Политизированным был подход к Священному Писанию и *Нестора Летописца* (сер. XI – нач. XII в.), составителя «Повести временных лет». Ставя своей целью религиозное оправдание начавшегося уже при его жизни удельного раздробления Руси, он обращается к библейской истории о сыновьях Ноя – Симе, Хаме и Иафете, от которых, как сказано в Книге Бытия, «распространились народы по земле после потопа» (*Быт.* 10; 32). Нестор несколько иначе истолковывает это повествование, делая акцент на разделении земли между сыновьями Ноя: Симу достались восточные страны, Хаму – южные, а Иафету – северные и западные. После разделения земли, сказано в летописи, они, «бросив жребий, порешили не вступать никому в предел брата, и жили каждый в своей части»<sup>2</sup>. Но на этом Нестор не останавливается: он развивает еще идею «багтога Бога», согласно которой за нечестие правителей Бог наказывает не только их самих, но и землю, которой они правят.

«Если же какая-нибудь страна станет угодной Богу, то ставит ей Бог цесаря или князя праведного, любящего суд и закон, и властителя, и судью, судящего суд. Ибо если князья справедливы в стране, то много согрешений прощается стране той; если же злы и лживы, то еще большее зло насылает Бог на страну ту, потому что князь глава земли»<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> Феодосий Печерский. Послание о вере латинской // Понырко Н.В. Эпистолярное наследие Древней Руси. – С. 23.

<sup>2</sup> Повесть временных лет. – С. 206.

<sup>3</sup> Там же. С. 294.



Отсюда следовало, что удельные князья должны поддерживать общее согласие между собой и не вмешиваться в дела друг друга.

в) Эта идеология отразилась и в «Поучении к детям» киевского князя *Владимира Мономаха* (1053–1125), о чем свидетельствует его ответ своим братьям, предложившим ему присоединиться к ним, «чтобы выгнать Ростиславичей и волость их отнять». Мономах велел сказать братьям: «Хоть вы и гневаетесь, не могу я ни с вами пойти, ни клятвы преступить»<sup>1</sup>. Свое политическое мировоззрение он основывал на евангельском принципе: «Кто говорит: “я люблю Бога”, а брата своего ненавидит, тот лжец: ибо не любящий брата своего, которого видит, как может любить Бога, которого не видит?» (1 Ин. 4; 20). Бог есть любовь – таково духовное кредо киевского князя.

В соответствии с этим убеждением он дает собственное толкование евангельского учения, вкладывая в него мотив необременительности, даже легкости «ярма Христова».

«Поистине, дети мои, поймите, как человеколюбец Бог милостив и премилостив. Мы, люди, грешны и смертны, и, если кто нам причинит зло, то мы поскорее хотим его проглотить и кровь его пролить. А Господь наш, владея и жизнью и смертью, безмерные согрешения наши терпит в течение всей жизни нашей...

Как отец, дитя свое любящий, бьет и опять привлекает его к себе, так же и Господь наш показал нам, как побеждать врагов, как тремя добрыми делами избавляться от них и побеждать их: покаянием, слезами и милостынею. И это вам, дети мои, не тяжкая заповедь Божия, как теми делами тремя освободиться от грехов своих и царствия небесного не лишиться. И Бога ради, не ленитесь, умоляю вас, не забывайте трех дел этих, ибо не трудны они: это не затворничество, не монашество, не голодание, которые иные добродетельные претерпевают, но малыми делами можно получить милость Божию...

Если вам Бог смягчит сердце, слезы свои пролейте о грехах своих, говоря: как блудницу и разбойника и мытаря ты помиловал, так и нас грешных помилуй. И в церкви то делайте и ложась спать. Не грешите ни одной ночи; если это вам по силам, поклонитесь до земли; если вам занеможется, то трижды. А того не забывайте, не ленитесь, ибо тем ночным поклоном и молитвой человек побеждает дьявола, и что человек нагрешит за день, тем избавляется от греха...

Если и на коне едучи, не будет у вас ни с кем дела, если других молитв не умеете произносить, то “Господи помилуй” вызывайте бес-

---

<sup>1</sup> *Мономах Владимир. Поучение // Повесть временных лет. – С. 354.*

престанно про себя, ибо эта молитва всех лучше, – нежели думать о пустом, ездя»<sup>1</sup>.

«Евангелие» от Мономаха вызвало серьезное неудовольствие со стороны киевского митрополита-грека Никифора. Особенно его задело принижение князем церковных обрядов, в частности, поста («голода», по терминологии Мономаха). В своем послании к нему он наставлял его: «Видишь ли, о князь мой, благоверный и кроткий, как пост является основанием добродетелей? Поэтому во всем мире словно солнце он просиял, и по причине преступления праотца все народы держат пост: одни – в одно время, другие – в другое, некоторые больше постятся, другие меньше. Значение же поста неразумные не понимают, поэтому – пустое место и непотребен их пост. А Христовы люди, святой народ, царское священство, удел достояния Его, знают значение этого поста и, живя в правой вере, благословляют Бога, вразумившего их»<sup>2</sup>. Однако вряд ли подобные сентенции могли убедить Владимира Мономаха, который составлял свое поучение «сedia на санех», т. е. достигши уже старости и ожидая смерти. К тому же митрополит Никифор высказывал «общие места», входившие в монашеский топос византийского богословия, а потому и весьма далекие от реальной русской действительности. Для князя существенным было только то, что укрепляет и возвышает человека, который, по его словам, сотворен так, что «если и всех людей собрать, не все они на одно лицо, но каждый на свой облик, по Божьей мудрости»<sup>3</sup>. Весь мир – с полями и лесами, зверями и птицами – «дал Бог на угодье человеком, на снедь, на веселье», т. е. на всякое благо и пропитание. Человеку же необходимо только упорно трудиться и творить добро, с любовью и радостью поучаясь истине.

«Не забывайте того хорошего, что вы умеете, чего не умеете, тому учитесь – как отец мой, дома сидя, научился пяти языкам, отсюда ведь честь от других стран. Лениость ведь всему мать: что кто умеет, то забудет, а чего не умеет, тому не учится... Всего же больше убогих не забывайте, но сколько можете, по силе, кормите и подавайте милостыню сироте, и вдовицу оправдывайте сами, а не позволяйте сильным погубить человека... Ни правого, ни виноватого не убивайте и не

---

<sup>1</sup> Там же. С. 356–358.

<sup>2</sup> *Никифор, митроп.* Послание к великому князю Владимиру // Творения митрополита Никифора. – М., 2006. С. 113.

<sup>3</sup> *Мономах Владимир.* Поучение. – С. 357.

приказывайте убить его; если будет он достоин смерти, то не губите ни единой христианской души»<sup>1</sup>.

Социальное морализаторство Владимира Мономаха несло в себе зародыш того сознания, которое Д. С. Лихачев назвал «предвозрожденческим». Это сознание еще не противостоит средневековью, но религиозное начало в нем принимает более свободные, в какой-то мере даже секуляризованные формы. При благоприятном развитии древнекиевского общества оно могло вполне вылиться в движение Ренессанса, уравнивая тем самым гуманистические стремления России и Запада. Но, к сожалению, этого не произошло, и Русь надолго осталась при своих византийских идеалах, которые еще более укрепились в пору двухвекового монголо-татарского владычества.

---

<sup>1</sup> Там же. С. 358–359.

### § 3. Исихазм и московское нестяжательство

1. Падение Киевской Руси (1242) было predeterminedено удельной раздробленностью Руси. Церковь, направлявшаяся политикой Константинополя, поддержала это раздробление, не предвидя того, что и сама окажется жертвой ордынского завоевания. Однако она быстро сумела найти общий язык с ордынскими ханами и, пользуясь дарованными ими «ярлыками», принялась с усердием молиться за своих новых покровителей.

Так, в ярлыке хана Узбека, данном митрополиту Петру (1313), сказано: «Да никто же не обидит на Руси соборную церковь митрополита Петра, и его людей и церковных его; да никто же взимает ни стяжаний, ни имений, ни людей. А знает Петр митрополит в правду, и право судит, и управляет люди своя в правду, в чем-нибудь: и в разбои, и в поличном, и в татьбе, и во всяких делах ведает сам Петр митрополит един, или кому прикажет... Да не вступаются в церковное и митрополитице никто же, занеже то Божие все суть; а кто вступится, а наш ярлык и наше слово переслушает, тот есть повинен Богу, и гнев на себя от Него примет, а от нас казнь ему будет смертная»<sup>1</sup>. Церковь освобождалась от всяких даней и служб, чтобы могла «безо всякия голки» и «правым сердцем и правою мыслию» молиться Богу «за нас, и за наши жены, и за наши дети, и за наше племя»<sup>2</sup>. Аналогичные ярлыки получают и митрополиты Феогност и Алексей: первый от хана Джанибека, второй – от хана Бердибека, Все они занимали московскую святительскую кафедру с согласия Золотой Орды.

Но среди русского монашества сохранялась и тяга к Византии, особенно усилившаяся после поражения Орды в Куликовской битве (1380). Этому способствовало и начавшееся в Византии в середине XIV в. обновление православия, вызванное монашеским движением на Афоне. Идеологией движения становится *исихазм* – мистическое учение, которое в «келейной» форме существовало еще со времен Симеона Нового Богослова (XI в.). Специфику исихазма составляли, во-первых, начало индивидуальности, внесенное в практику богопознания, и, во-вторых, молитвенное призывание имени Иисуса («Иисусова молитва»). Это был шаг в сторону от чистой апофатики, свойственной греческой патристике. Исихасты признавали, что отрицательный путь больше приближается к Богу, чем положительное богословие, однако считали его также недостаточным, поскольку он

---

<sup>1</sup> Коваленский М.Н. Хрестоматия по русской истории. Т. 1. – М.; Пг., 1922. С. 113.

<sup>2</sup> Там же.

остается «отрешенным от существ», в том числе и от самого человека<sup>1</sup>.

а) Новая трактовка богословской апофатики была дана афонским монахом *Григорием Паламой* (1296–1359), обосновавшим учение о единстве умственно-телесного богопознания.

Рассуждая о значении телесного для богопознания, Палама опирался на слова апостола Павла о том, что «наши тела – храм живущего в нас Святого Духа» и что «мы – дом Бога» (1 Кор. 6; 19; Евр. 3; 6). Поэтому душа, на его взгляд, пользуется телом как орудием, вводя вовнутрь его одну из сильнейших своих способностей – ум. Вместилищем ума является сердце, ибо сказано: «Из сердца исходят помыслы» (Мф. 15; 19). Вселившись в «телесный дом», ум устанавливает «должный закон» для каждой из трех частей души: чувственной части определяет меру воздержания в восприятии внешних вещей; страстной части позволяет возвыситься до «наилучшего состояния», т. е. до любви; рассуждающей части придает «трезвение», с помощью которого из души изгоняется все, что мешает мысли стремиться к Богу. Вследствие этого душа получает возможность «прикоснуться к Божьему свету и удостоиться сверхприродного богоявления, сущности Божией, конечно, не видя, но Бога в Его божественном проявлении, соразмерном человеческой способности видеть, – видя»<sup>2</sup>. Данное видение, созерцаемое умом, есть не что иное, как божественный свет, или «нетварные энергии», которые изобильно и таинственно льются из Божьей сущности и через которые каждый может приобщиться к Богу, т. е. *обоживаться*, делаться знающим добро и зло. А значит, считает Палама, нельзя останавливаться на одном голом отрицании возможности познать Бога; ведь созерцание божественных энергий дается «сверх отрицания, потому что Бог выше не только знания, но и непознаваемости»<sup>3</sup>.

Согласно Паламе, видение божественного (фаворского) света вводит человека в соприкосновение с Богом, который остается совершенно трансцендентным, хотя и открывается ему. Этот процесс он изображает на примере св. Венедикта, основываясь на греческом варианте его жития: св. Венедикт «увидел весь мир как бы охваченным

---

<sup>1</sup> См.: Мейендорф Иоанн. Жизнь и труды святителя Григория Паламы. Введение в изучение. Изд. 2-е. – СПб., 1997. С. 279.

<sup>2</sup> Григорий Палама. Триады в защиту свяшенно-безмолвствующих. – М., 1995. С. 62.

<sup>3</sup> Там же.

одним-единственным лучом этого умного солнца, хотя и он не видел сущность и меру того, что видел, а лишь ту меру, к которой смог сделаться чувствительным... Он не узнал, чем был этот свет по природе, но узнал, что он воистину существует, что он сверхъестественный и сверхсущностный, что он отличен от всех существ, что его бытие абсолютно и единственно и что он таинственным образом собирал в себе все существа»<sup>1</sup>.

Палама существенно расширяет пределы боговедения, отодвигая в более потаенные глубины души границы апофатики. Бог по-прежнему остается непознаваемым, однако душа, наделенная умом, может постигать Его действия, которые подобны сиянию, исходящему от солнца. Есть свет, но за светом не видно самого светила. Чтобы душа смогла охватиться этим сиянием, ум должен сам видеть «самого себя как бы светом и Божиим светом озариться»<sup>2</sup>. Свет ума сочетается со светом божественных энергий, и этим, с одной стороны, усиливается уверенность в безусловном знании Бога, а с другой – еще более возрастает сознание его величия и сущностной непостижимости.

б) В рамках схожей апофатики развивает свое учение о страстях души и другой видный афонский исихаст *Григорий Синаит* (кон. XIII – 1360). Он также считает, что ум через тело «взирает на Бога и от Него получает божественные разумения», однако, при этом подчеркивает: если он «очистится и приидет в древнее достоинство»<sup>3</sup>, т. е. достигнет райского бесстрастия. В соответствии с этим убеждением Синаит со всей тщательностью исследует природу человеческих страстей, начало которых он ведет от «вещей», от наших мирских желаний и стремлений.

«Помыслы страстные представляют образы страстных вещей... Вещи сами по себе рождают простые помыслы (прилоги)... Страсти разно именуются... Одни страсти суть телесные, а другие душевные; иные страсти похоти, а другие страсти раздражения, и иные – мыслительные; и из них – иные страсти ума, и иные – рассуждения. Все они разносочетаются между собою, и друг на друга действуют, – и от того изменяются»<sup>4</sup>.

---

<sup>1</sup> Цит по: *Мейендорф И.* Жизнь и труды святителя Григория Паламы. – С. 281.

<sup>2</sup> *Григорий Палама.* Триады в защиту священо-безмолвствующих. – С. 67.

<sup>3</sup> *Григорий Синаит.* Главы о заповедях и догматах // *Добротолюбие.* В 5 т. Т. 5. – Свято-Троицкая Сергиева лавра, 1993. С. 184.

<sup>4</sup> Там же. С. 191, 193.

Очиститься душе от страстей помогает такое «таинственное священнодействие ума», как безмолвие, которое как бы закрывает вход всяким внешним «прилогам» и направляет ум на созерцание невидимого и вечного.

«Есть восемь главных предметов созерцания: первый – Бог, невидимый и безвидный, безначальный и несозданный, причина всего сущего, троичное единое и пресущественное Божество; второй – чин и стояние умных сил; третий – составление видимых вещей; четвертый – домостроительное снисхождение Слова; пятый – всеобщее воскресение; шестой – страшное второе Христово пришествие; седьмой – вечная мука; восьмой – Царствие Небесное. Четыре первые – прошедшие и совершившиеся, а четыре последние – будущие и еще не проявившиеся, ясно однакож созерцаемые и признаваемые стяжавшими благодатию полную чистоту ума»<sup>1</sup>.

Поскольку предметы созерцаний ума относятся либо к прошедшему, либо к будущему, то они во всех отношениях невидимы и составляют метафизику исихазма. Бог никогда не пребывает в настоящем; в реальном мире его заменяют сотворенные им вещи. Поэтому в настоящем «истинное боговедение и неложное познание вещей» суть тождества, раскрывающие «в чувстве умное Его (Богa. – *Авт.*) чувство»<sup>2</sup>. Нетрудно увидеть главное отличие богословия Синаита от богословия Паламы: первый оставляет за апофатикой все то, что находится за рамками настоящего, второй – укореняет ее в глубинах ума, представляя ее как знающее неведение. Но и тот, и другой одинаково сильно способствовали вкраплению *личностного* начала в боговедение, ослабляя патристические черты в византийской апофатической экзегезе.

Афонский исихазм формировал «стремление к харизматическому настроению»<sup>3</sup>, содействуя тем самым переходу от соборно-церковного сознания к индивидуально-личностному самосознанию. В этом смысле есть нечто родственное между ним и европейским протестантизмом, и не окажись Византия под властью магометан-турок (1453), возможно, исихазм стал бы такой же почвой для широкого развития философии, как и протестантизм на Западе.

2. В Московскую Русь исихазм начинает проникать почти одновременно с его распространением в самой Византии. Одним из

---

<sup>1</sup> Там же. С. 213.

<sup>2</sup> Там же. С. 216, 217.

<sup>3</sup> *Кириан (Керн), архим.* Духовные предки святого Григория Паламы: Опыт мистической родословной // Богословская мысль. Вып. 4. – Париж, 1942. С. 111.

первых воспринял «мысленное солнце правды» Сергей Радонежский (XIV в.); вслед за ним и многие его ученики стремились приобщиться к «божественной сладости безмолвия». А один из них, Афанасий Высоцкий, даже побывал в Константинополе, желая пожить там «в молчании с святыми старцы». Влияние афонской мистики сказалось и на творчестве двух самых крупных деятелей той эпохи – иконописца Андрея Рублева и агиографа Епифания Премудрого. В гениальной «Троице» Рублева это выразилось в тончайшем высветлении фигур ангелов, придании им «интенсивных и светоносных звучаний»<sup>1</sup>. Исходящий от них божественный свет по своему существу есть нечто радостное и возвышающее; он пронизывает все окружающее, не оставляя места для дисгармонии и хаоса. Точно так же и Епифаний светоносным началом в человеке признает «душевный разум», который дается ему без каких-либо особых усилий с его стороны, просто как знак причастности к божественной благодати. Поэтому Епифаний со всей решительностью противопоставляет это «благодатное ведение» всякой мирской философии, всякой риторике.

Подлинный расцвет исихазма в Московской Руси ознаменовывается деятельностью *Нила Сорского* (1433–1508), «великого подвижника», «мужа силы духовной», как называл его Владимир Соловьев. «В воззрениях Нила Сорского, – писал исследователь его творчества В. И. Жмакин, – открываются для русской мысли начала новой деятельности, начала более свободного и разумного развития русского народа»<sup>2</sup>.

Нил Сорский происходил из рода бояр Майковых. В двадцатилетнем возрасте принял постриг в Кирилло-Белозерском монастыре с именем Нила (мирское прозвание его неизвестно). В 1458 г. отправился на Афон, где пробыл около десяти лет, упражняясь в искусстве «умного делания» и духовной аскезы. По возвращении на родину основал собственный скит на реке Соре, близ Кирилло-Белозерского монастыря, где и проводил время в уединении и молитвах. Похоронен там же, согласно завещанию, «с всяким бесчестием», т. е. без всякой пышности и церемоний. Наследие Нила Сорского сравнительно невелико и, помимо «Предания», «Устава» и «Молитвы», включает еще четыре послания к разным лицам.

---

<sup>1</sup> Демина Н.А. О связях Андрея Рублева и мастеров его круга с искусством и культурой Киевской и Владимиро-Суздальской Руси // Андрей Рублев и его эпоха. – М., 1971. С. 319.

<sup>2</sup> Жмакин В.И. Митрополит Даниил и его сочинения. – М., 1881. С. 33.



Два события сыграли существеннейшую роль в жизни Нила Сорского: «новаявившаяся ересь» жидовствующих и церковный собор 1503 г.

Возникновение ереси жидовствующих было вызвано ожиданием «конца света», долженствовавшего наступить, согласно церковным пасхалиям, в 1492 г., когда исполнялись «седьм тысяч лет» от сотворения мира. В Новгороде, а затем и в Москве появились вольнодумцы, которые стали утверждать, что вот уже и прореченное время прошло, «а второго пришествия Христова нет, – значит, творения отцов церкви ложны и следует их сжечь». На этом основании они отрицали «божественное предвечное Рождество Христа от Отца и издевались над Его вочеловечением ради нашего спасения», говоря, что «тот, которого христиане называют Христом Богом, – простой человек, а не Бог: он был распят иудеями и истлел в гробнице». Поэтому, утверждали еретики, «сейчас... следует придерживаться Моисеева закона»<sup>1</sup>. Отношение к жидовствующим послужило тем оселком, который подточил прежнее единство московского православия. В русском монашестве образовались две противоборствующие группировки: одна, возглавлявшаяся Геннадием Новгородским и Иосифом Волоцким, выступала с требованием их немедленной казни («Едино суть молитвою или оружием убивати еретика»), другая, поддержанная Нилом Сорским, выказывала терпимость и даже соглашалась на прощение еретиков, если они покаются и отвергнут свои «заблуждения».

Углублению раскола между этими группировками способствовал церковный собор 1503 г., на котором обсуждался вопрос о монастырской собственности. Иосиф Волоцкий, руководствуясь подложной статьей «Правил святых отец 165 на обидящих Божия Церкви», возникшей на славянской почве не позднее последней четверти XIV в., настаивал на недопустимости секуляризации монастырских имений. Он аргументировал это тем, что если у монастырей не будет собственности, то тогда в них не будет богатых постриженников, а следовательно, и не из кого будет выбирать святителей. Нил Сорский стоял за церковное нестяжание, и обязанностью иноков считал «рукоделие», т. е. содержание себя за счет личного труда.

В данном контексте находится и его критика украшения церквей: «Об украшении же церковном пишет Иоанн Златоуст: Если кто-то советуется с тобой, желая принести в церковь священные сосуды или какое-либо другое украшение, повели ему раздать нищим. Ибо никто,

---

<sup>1</sup> *Иосиф Волоцкий. Просветитель.* – М., 1993. С. 24, 25.

сказал он, никогда за неукрашение церкви не был осужден... Потому и нам сосуды золотые и серебряные, даже и священные, не подобает иметь; также и прочие украшения излишни, но только необходимое для церкви можно приносить. Пахомий же Великий не хотел, чтобы и само церковное здание было украшено»<sup>1</sup>.

Эти свои идеи и довел Нил Сорский до сведения церковного собора, заявив, «чтоб у монастырей сел не было, а жили бы черньцы по пустыням, а кормили бы ся рукоделием»<sup>2</sup>. Иосифляне обвинили «нестязателей» (так стали называть после церковного собора сторонников Нила Сорского) в попустительстве еретикам и окончательно порвали с ними церковное общение. После смерти «великого старца» многие из них подверглись всевозможным «утеснениям» и вынуждены были бежать в Заволжье или Литву.

Будучи сторонником исихазма, Нил Сорский тем не менее больше склонялся к линии Синаита, нежели Паламы, принимая целиком наставления первого относительно смирения воли и самосозерцания души. Но он шел несколько дальше, обращаясь прежде всего к исследованию связи души и ума. Опорой ему служили как «божественные книги», так и «опыт», в особенности личный. Нил Сорский был в значительной мере религиозным сенсуалистом. Согласно его воззрениям, ум есть зрительная сила души, равно обращенная и на горнее, и на дольнее. Оттого он может не только возвышать душу к созерцанию божественного, но и обременяться «мысленными бранями, победами и поражениями», т. е. мирскими помыслами. Эти помыслы рождаются от ощущений и проходят в своем развитии несколько стадий: «прежде – прилог, затем – сочетание, потом – сосложение, затем – пленение и потом – страсть»<sup>3</sup>.

*«Прилог»* – это простой помысл или образ чего-либо случившегося, только что в сердце вносимый и уму являющийся... Просто сказать, это какая-либо мысль, уму человека принесенная...

*Сочетанием* же называют собеседование с явившимся прилогом по страсти или бесстрастно, иначе говоря... это означает уже обдумывание какой-либо мысли, принесенной уму...

*Сосложением* же – это усладительное склонение души к явившемуся помыслу или образу. Это бывает, когда кто-либо... несколько согласиться в мысли своей, чтоб было так, как внушает вражий помысл.

---

<sup>1</sup> Нил Сорский. Наставление о душе и страстях. – СПб., 2007. С. 23.

<sup>2</sup> Цит. по: Лурье Я.С. Идеологическая борьба в русской публицистике конца XV – начала XVI века. – М.; Л., 1960. С. 315.

<sup>3</sup> Нил Сорский. Наставление о душе и страстях. – С. 33.

*Пленение* же – это или насильственное и невольное порабощение сердца, или продолжительное сочетание с явившимся помыслом, для доброго нашего устроения губительное...

*Страсть* же, истинно говорят, – это то, что, долгое время гнездясь в душе, как бы в нрав ее от навыка обращается... Это случается, когда враг часто представляет человеку какую-либо вещь, возбуждающую страсть, и разжигает в нем пристрастие к ней более, чем к чему-то другому, и тот, хочет или не хочет, побеждается тем пристрастием мысленно»<sup>1</sup>.

Таким образом, согласно Нилу Сорскому, рождение страсти всецело обуславливается созерцанием «внешних вещей». Корень страсти – прилог, т. е. простая мысль о случившемся, и если человек не порабощается им, то он не имеет ничего греховного. Но если прилог по какой-то причине начинает овладевать умом, тогда следует ждать опасности, ибо из нашего интереса к нему может вспыхнуть губительное движение страсти. И тут на помощь должны прийти такие «технические» приемы, как: а) удержание дыхания, которое «сильно способствует сосредоточению ума» на предметах «благодатной веры»; б) содержание в «болезненности» тела, дабы сбить «парение мыслей»; в) погружение в безмолвие, позволяющее уклониться от «прелестей мира». Кроме того, по мнению Нила Сорского, полезны «рукоделие», т. е. физический труд, заучивание наизусть текстов Священного Писания и воздержание от бесед с ближними, которые всего пагубнее для ищущих благодати и спасения. Но самое главное – это непрестанная «Иисусова молитва», по возможности ночью, когда особенно сильно одолевают человека «нечистые помыслы» и страсти.

Выдвигая на первый план значение личного опыта, Нил Сорский, разумеется, высоко ставил и роль святоотеческих писаний в деле богопознания. Но он отмечал также, что в них немало такого, что свидетельствует о «превратном толковании... Божиих слов», а следовательно, «писаний много, но не все они божественные»<sup>2</sup>.

Своим последователям он советовал поступать так же, как поступает сам: «Когда мне предстоит что-либо сделать, я прежде всего исследую Божественные Писания и, если не найду согласного с моим соображением о начинании дела, откладываю то дело, пока не найду. Когда же найду, с помощью благодати Божией, – исполняю дело с благим дерзновением как одобренное»<sup>3</sup>. В другом месте Нил Сорский

---

<sup>1</sup> Там же. С. 33–38.

<sup>2</sup> Там же. С. 19, 146.

<sup>3</sup> Там же. С. 146.

пишет еще определеннее: «И в особенности я изучаю Божественные Писания: прежде всего заповеди Господни, толкования их и апостольские предания, затем жития и учения святых отцов, — и тому внимаю. И что согласно с моим представлением о благоугождении Богу и о пользе для души, то переписываю себе, и тем поучаюсь, и в том жизнь и дыхание мое имею»<sup>1</sup>.

Выдвижение Нилом Сорским личностного критерия в подходе к «божественным книгам» дает основание говорить о наличии «протестантских» тенденций в русском исихазме, на почве которых и начинает прорастать самобытная русская философия.

3. Убеденным сторонником нестяжательского направления был *Максим Грек* (1470–1556), афонский монах, ставший одним из самых именитых русских мыслителей.

Настоящее его имя Михаил Триволис. Родом он был из Греции, где получил образование. В молодости жил в Италии, общался с такими деятелями итальянского гуманизма, как Альдо Мануций, Иоанн Ласкарис, Анджело Полициано, Джованни-Франческо Пико дела Мирандола. Сильное влияние на него оказали антикатолические проповеди Джироламо Савонаролы, казненного по приказу папы Александра Борджиа во Флоренции в 1498 г. В 1505 г. принимает постриг на Афоне, и, будучи уже православным монахом, в 1518 г. по приглашению Василия III прибывает в Москву с целью «исправления» русских богослужебных книг. По ходу своей деятельности Максим Грек, поначалу недостаточно владевший церковнославянским языком, допустил существенные «огрехи» в своих переводах, и к тому же высказал сомнение не только в правильности избрания русских митрополитов, назначавшихся с 1448 г. без согласия константинопольского патриарха, но и в святости «русских чудотворцев», о которых говорил, что они давали деньги в рост и били кнутами своих слуг. Все это пришлось не по вкусу церковным властям, и ретивый афонец подвергся опале. Для суда над ним дважды созывались церковные соборы — в 1525 и 1531 гг. Наконец было постановлено: «И заключену ему быти в некоей келии молчательне и да не беседует ни с кем же ниже писанием глаголати или учити кого, или какво мудрование имети, или с каким послати послание, но точию в молчании сидети и каятись о своем безумии и еретичестве»<sup>2</sup>. Максим Грек просился обратно на Афон, но его просьбе не вняли, и он так и остался сидеть до конца жизни в монастырских тюрьмах. Со временем строгости поослабили, и ему разрешено было заниматься литературным трудом. В келью к нему стали

---

<sup>1</sup> Там же. С. 151.

<sup>2</sup> *Покровский Н.И.* Путешествие за редкими книгами. — М., 1984. С. 122.

приходить книжные люди со всей Москвы; однажды побывал у него даже сам царь Иван Грозный, пожелавший побеседовать с ним об управлении государством. Оставленное им наследие весьма значительно и по настоящее время недостаточно изучено.

Как истинный приверженец афонской мистики, Максим Грек проводит строгое различие между «внутренней церковной и богодарованной философией» и «внешним диалектическим ведением». Первая – это «сладкие слова», второе – «горькие». Сладкие слова – это те, которые пророки и апостолы возгласили Святым Духом, горькие же – оставленные эллинами «в своих сочинениях, как досточтимое и великое», т. е. внешние науки. Эти последние хороши и нужны для человеческой жизни, однако в них «скрывается большое нечестие и мерзость», ибо они являются порождением ума, весьма уязвимого в глазах «истины и благодати». По мнению Максима Грека, главный недостаток человеческого ума состоит в том, что он не только поражен «завистью, печалью и гневом», но – «и сказать ли еще больше!» – «незаконной хулой на Самого Того, Кто Един Благ», т. е. Бога. Откуда же все это? Причина проста; это идет от ограниченности самого ума, которая предусмотрена самим Богом. Ведь хотя Он и вложил в него все те досточтимые добродетели, которые находятся «в божественном и всесвятом естестве», каковы суть: благость, милосердие, кротость, правда, любовь, однако не дал им ему «сразу и в совершенном преуспейании», т. е. во всей их завершенности и полноте, чтобы ум, с одной стороны, «не вознесся множеством дарований и не был окончательно лишен божественной любви», а с другой – «чтобы, поощряемый желанием совершеннейшего и чистейшего блага, он всегда больше стремился к получению его»<sup>1</sup>. Оттого ум не может долго воздерживаться от нарушения Христовых заповедей и уклоняется в познание мирских вещей, противопоставляя себя разуму божественных писаний.

Самым убедительным подтверждением «лукавства» ума для Максима Грека служит астрология, которая, как он пишет, «вместо дарованного нам свободного произволения и самовластия», подчинила «нас ложной вере в действие на нас звездного течения», т. е. небесных светил. Именно от них, согласно «астрологической прелести», зависит наш выбор добра или зла, так что мы не можем ничего ни делать, ни желать вопреки тому, как распорядятся звезды. А это уже таит в себе «пагубы и скверны». Во-первых, оказывается, что Бог «сильно обидел род человеческий, когда вышним чинам,

---

<sup>1</sup> Максим Грек. Слова и поучения. – СПб., 2007. С. 39.

т. е. ангелам, предоставил даром Свое Царство, а нам поставил противников в лице бесов, звезд и планет, которые насильственно возбраняют нам вход в него»<sup>1</sup>. Во-вторых, если «через насильственное влияние звезд одни бывают любителями добродетели, а другие – последователями зла... то никакого осуждения не заслуживают те, которые нечествуют против Бога, равно как никакой награды и благодати не получают от Бога те, которые благочестно чтут Его»<sup>2</sup>.

При всем резком отношении к астрологии, Максим Грек сознает важность изучения внешних наук, основанных на исследовании природных явлений. В «Повести страшной и достопримечательной» он рассказывает о том, как обучается юношество во Франции. «Первая и исключительная забота жителей этой страны заключается в том, чтобы бесплатно сообщать философское и богословское учение всем усердствующим к приобретению таких превосходных познаний, преподавателям же этих наук ежегодно выдается значительная плата из царской казны, так как тамошний царь имеет особенную любовь к просвещению и усердие к словесным наукам. Там преподаются всякие науки, не только по части церковного благочестивого богословия и священной истории, но и всякие внешние науки и учения преподаются там и достигаются совершенства под руководством людей, усердно преданных этим наукам, каковых рачителей находится там великое множество, как я слышал от некоторых»<sup>3</sup>. И здесь же Максим Грек добавляет: «Таковыми должны быть для своего отечества и те, которые у нас хвалятся благородством и изобилием богатства»<sup>4</sup>. В этом же контексте примечательно его Послание к Федору Карпову, в котором он, подтверждая свое отрицание астрологии, отмечает: «Этим советом (отвергнуть астрологию. – *Авт.*) я не запрещаю тебе обучаться словесным наукам, которые украшают человека Божия, как ты во всем своем послании клеветал на меня несправедливо. Где найдется, чтобы я что-либо подобное заповедовал тебе, господине Феодор, или когда-нибудь отклонял бы тебя от изучения медицины или от другого какого-либо философского знания? Но даже и от созерцания небесных светил и от познания их движения и взаимодействия, от чего происходят перемены четырех времен года и составляются для нас месяцы, времена и годы, – и от этого я тебя не отвою, ибо это нужно для определения значения известного времени. Не от этого я тебя отклоняю, – никак не от этого! – но от излишних и запущенных священными правилами учений, как отвлекающих мысли

---

<sup>1</sup> Там же. С. 44.

<sup>2</sup> Там же. С. 45–46.

<sup>3</sup> Там же. С. 94.

<sup>4</sup> Там же. С. 95.

верных от веры и от упования на Бога, а приписывающих все звездам и заставляющих оттуда ждать помощи и укрепления»<sup>1</sup>.

Из размышлений Максима Грека видно, что он в каком-то смысле «позитивист», – не в позднейшем значении этого слова, а в смысле чисто утилитарного подхода к оценке реальных («внешних») наук. Это он выводит из двойственной функции ума: обращенности в сторону мира и устремленности к познанию Божества. Все опасения Максима Грека вращаются вокруг первой функции: здесь и все полезное для жизни человека, и все пагубное, уклоняющееся в безверие. Поэтому так важно оградить ум от «страстного» начала, чтобы в нем оставалось лишь не противоречащее благодати положительное знание. Только при этом условии можно прийти к «богодарованной философии», пресекающей действие «диалектического ведения», т. е. логического мышления.

Это он и имел в виду, когда писал об «италийских училищах»: «И никакое у них основоположение не утверждается крепко, ни человеческое, ни божественное, если аристотелевским силлогизмом не обоснуют это положение. Если же не совпадает с их представлением, то или как негодное отбрасывают его, или, если кажется противоположным их науке, подгоняют к аристотельскому учению и как истинное защищают»<sup>2</sup>.

Максим Грек остается верен афонскому принципу, в соответствии с которым ум, несмотря на свое очевидное несовершенство, остается единственной зрительной силой души, возводящей к Источнику всяческих благ. Единство души и ума необходимо для создания «богодарованной», или христианской, философии.

«Философия есть вещь очень священная и, без малого, воистину божественная, ибо прилежно поучает о Боге, о правде Его и о всеобъемлющем непостижимом Его промысле, хотя и не все постигает, как непричастная божественного вдохновения, которое было присуще божественным пророкам, но целомудрие и кротость она восхваляет, и всякое другое благоуукрашение нравов законополагает, и устанавливает наилучшее гражданство и, вообще говоря, всякую добродетель и все доброе вводит во всю вселенную»<sup>3</sup>.

Намеченная Максимом Греком система христианской философии послужила образцом для развития всей позднейшей русской религиозной философии, вплоть до славянофилов.

---

<sup>1</sup> Там же. С. 204.

<sup>2</sup> Цит. по: Громов М.Н. Максим Грек. – М., 1983. С. 177.

<sup>3</sup> Максим Грек. Слова и поучения. – С. 190–191.

4. Видной фигурой московского нестяжательства был также *Артемий Троицкий* (XVI в.), книжник-полемист, ярый противник иосифлянства.

Годы жизни и место рождения его неизвестны. Монашеский постриг принял в Псковском Печерском монастыре около рубежа 30–40 гг.; тогда же предпринял поездку в «немецкие земли», где познакомился с распространявшимся там протестантизмом. Позднее переселяется в одну из заволжских пустыней, несших дух нестяжательского учения Нила Сорского. Около 1550 г. по указу Ивана Грозного переводится в Москву, в Чудов монастырь; по словам Андрея Курбского, «его царь зело любяше и многажды беседоваше, поучаясь от него». В 1551 г. избирается игуменом Троице-Сергиева монастыря, но остается в этой должности недолго – около полугода, не сумев поладить с «любостяжательными, издавна законопреступными монахами», т. е. с иосифлянами. Преследуемый их наветами, некоторое время скрывается в заволжских скитах, однако те доводят дело до церковного суда и добиваются заключения его в Соловецкий монастырь. В 1565 г. ему удается бежать в Литву. Там он, защищая православие, полемизирует с «плоторским учением», протестантизмом. Сохранилось 14 посланий Артемия апологетического содержания.

Торжество иосифлянства, столь удручавшее старца Артемия, не могло не сказаться на качестве духовной жизни Московской Руси. Прежде всего заметно ослабло стремление жить по Евангелию, исполнять Христовы заветы. Сам Иосиф Волоцкий без обиняков заявлял: «Много есть такого, что делал Христос, а нам не подобает делать, и такого, чего не делал Христос, а нам подобает делать»<sup>1</sup>. Евангельский ум Артемия никак не мог мириться с подобным отношением к «правой вере». Он называл это «блудом», в соответствии с традицией христианской этики. Об этом писал еще в своей «Исповеди» Августин, различая в блуде, с одной стороны, «плотское вожделение, требующее наслаждений и удовольствий», а с другой – всякого рода исследование «с помощью плоти», рядящееся «в одежды знания и науки»<sup>2</sup>. Такое же понимание блуда было свойственно Артемию. В одном смысле блуд для него просто страсть, плотское извращение естества человека, в другом смысле – это вообще всякое «всеизлишие в словах», т. е. увлечение «словесными художествами» и науками.

«Не в словах, говорит апостол, Царство Божие, а в силе добрых дел. Много есть людей, знающих разные языки и в то же время проти-

---

<sup>1</sup> *Иосиф Волоцкий*. Просветитель. – М., 1993. С. 289.

<sup>2</sup> *Блаженный Августин*. Исповедь. – М., 1992. С. 299–300.



вящихся правой вере, возводящих на нее всякие нечестия и хулы и уклоняющихся в ереси. И ничем им не помогло многое учение... По чистоте ума познается божественное тайноведение, а не по человеческим наукам. Очищается же ум хранением Христовых заповедей... Истинное слово Божие может просветить и умудрить благое сердце и без всякой грамматики и риторики»<sup>1</sup>.

Таким образом, если страсть составляет плотское начало естества человека, то «словесное» принадлежит к душевной части. Однако этими двумя частями не исчерпывается сущность естества; третьей важнейшей частью выступает духовное начало, занимающее высшую ступень в иерархии частей природы человека. Духовное начало имеет дело с «Вышеестеством», т. е. Богом. По плотскому существованию человек ничем не отличается от остальных животных, точно так же и душевное жаждет «токмо ясти и пити»; лишь духовное исполнено рвения идти «в дом печали», заботиться о вечном. На этом пути человек и обретает «богосыновство». Однако тесная соотнесенность этих частей не всегда служит благу, поэтому необходимо постоянно поддерживать их мирное сосуществование. Достичь этого помогает «стройный ум», который свободен от всяких заблуждений (т. е. блуда) и приобретает из Священного Писания. Главный его отличительный признак – это способность различать добро и зло и действовать на основании познания добра. Зло же не входит в определение стройного разума, ибо «злое убо Бог ни сотвори, ни созда»; оно всецело принадлежит «суетному разуму»<sup>2</sup>.

Учение Артемия Троицкого о разуме было вполне православным, хотя отчасти и отразило следы воздействия тех идей, которые приносились полемикой с «люторской» и арианской ересями.

---

<sup>1</sup> *Артемий Троицкий. Послания* // Русская историческая библиотека. Т. 4. – СПб., 1878. Стб. 1324–1325.

<sup>2</sup> Там же. Стб. 1233.

## § 4. Политико-идеологические течения

Одной из особенностей русской философии московского периода было то, что развитие ее стимулировалось не только влиянием афонского исихазма, но и самим фактом падения Византии как православной империи (1453). Это выразилось в появлении множества самых разных политико-идеологических теорий, сердцевину которых составлял вопрос о власти. На первом плане оказались проблемы соотношения церкви и государства, и особенно – статуса русского самодержавия и его предназначения в контексте поствизантийской истории.

1. Начало обсуждению этих проблем было положено *Иосифом Волоцким* (1440–1515), знаменитым «богомольцем царей московских».

Настоящая его фамилия Иван Санин; постриг принял у старца Пафнутия в Боровском монастыре, бывшем семейной обителью Ивана III. Одно время был игуменом этого монастыря. В самом конце XV в., из-за возникших с московским князем разногласий по поводу ереси жидовствующих, покидает Боровский монастырь и в удельном княжестве Волоцком создает собственный – Волоколамский. Это вынуждает его поддерживать местные сепаратистские тенденции. Но после того, как дело с еретиками было улажено в духе «гишпанской инквизиции», он снова переходит «под московское государство» (1507), принимая на себя окончательно роль апологета самодержавия. Наследие Иосифа Волоцкого представлено богословско-политическим трактатом «Просветитель, или Обличение ереси жидовствующих», «Уставом», а также значительным числом посланий к разным лицам.

Иосиф Волоцкий исходит из твердого убеждения, что все в жизни так или иначе причастно Божеству, а потому ответ на любые вопросы надо искать в Священном Писании. Но Священное Писание не просто и противоречиво. Так, например, рассуждает Иосиф Волоцкий, в Книге Левит сказано: «И воззвал Господь к Моисею из скинии, говоря: пусть принесут Мне всесожжения и жертвы» (*Лев.* 1; 1). Через пророка же Иеремию Бог говорит совсем другое: «Ибо отцам вашим Я не говорил и не давал им заповеди... о всесожжении и жертве» (*Иер.* 7; 22). То же мы видим в Новом Завете. В одном месте апостол Петр говорит: «Нет ни в ком ином спасения, ибо нет другого имени под небом... которым надлежало бы нам спастись» (*Деян.* 4; 11–12). В другом месте слышим от него совершенно про-

тивоположное: «Во всяком народе боящийся Бога и поступающий по правде приятен Ему» (*Деян.* 9; 35). И таких мест, отмечает Иосиф Волоцкий, в Священном Писании много. Если понимать их буквально, то они действительно не согласуются друг с другом. Следовательно, надо истолковывать Слово Божие «так, как надлежит», принимая во внимание, что оно «иногда... прямо свидетельствует, а иногда для верного понимания требуется определенное время и знание описываемых обстоятельств»<sup>1</sup>. Кроме того, сказанное в Священном Писании об одних и тех же предметах «имеет разный смысл, поскольку сказано в разное время, разными людьми и при различных обстоятельствах: одно говорится в недоумении, как вопрос, другое – как ответ, что-то сказано из-за плотского желания, иное – в печали, иное – в радости»<sup>2</sup>. Подобное касается и Иисуса Христа – Богочеловека: в Евангелии Он описан «не по Божеству, но по человечеству», а стало быть, и в словах Его тоже много от человечества. Знание всего этого позволяет правильно понимать божественные логики и речения.

Однако зачем понадобилось Богу неоднозначно свидетельствовать истину? По мнению Иосифа Волоцкого, в этом сокрыта «премудрая хитрость», с какой вообще действует Божество. Он развивает целое учение о «прехищрении и коварстве Бога». Прежде всего, согласно этому учению, Бог не смог бы без премудрой хитрости побороть дьявола. Конечно, он легко одолел бы его и одной своей мудростью, но тогда «дьявол начал бы наговаривать: “Я неправеден – но и у Бога нет правды... Я победил человека, но Бог, победив меня, насильно и неправедно отнял у меня человека”, – и был бы прав»<sup>3</sup>. И вот, чтобы избежать подобных обвинений, Бог, ради спасения Адама и рода его, «Сам сошел в виде нищего бедняка, вочеловечился, пострадал и этим победил дьявола»<sup>4</sup>. Иосиф Волоцкий находит в Священном Писании много и других примеров, подтверждающих «мудро-коварственные» деяния Бога.

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

---

<sup>1</sup> *Иосиф Волоцкий. Просветитель.* – С. 127.

<sup>2</sup> Там же. С. 131.

<sup>3</sup> Там же. С. 106.

<sup>4</sup> Там же. С. 101.

<sup>5</sup> Там же. С. 103.

Столь необычное для православия истолкование сущности Божества отнюдь не было только выражением богословской дерзости Иосифа Волоцкого; оно имело и вполне конкретное, прикладное значение. Иосиф Волоцкий хотел обосновать политическую идею о том, что богоподобие имеет отношение не столько к человеку вообще, сколько к человеку *властвующему*, наделенному особыми правами и полномочиями. Таким человеком мог быть только царь, самодержец. Этим и определялась его прерогатива действовать в соответствии с присущим ему богоподобием, т. е. равно пользуясь и мудростью и коварством.

«Царь только естеством подобен человеку, властью же сана своего он подобен Богу... Как Бог хочет всех спасти, так и царь все подручное ему сохраняет... Вас (царей. — *Авт.*) Бог вместо себя посадил на престоле своем. Сего ради подобает царям и князьям всякое старание иметь о благочестии... Божественные правила повелевают царя почитать, а не свариться с ним... И даже если царь, будучи во гневе, накажет кого, надо с кротостью и с смирением и со слезами молить царя»<sup>1</sup>.

Но так Иосиф Волоцкий думал не всегда. В «удельный» период, когда он находился в «разладе» с московскими властями, его взгляды были существенно иными: он допускал возможность сопротивления царской власти, если сидящий на троне правитель обременен «скверными страстями». «Такой царь... — писал он, — не царь, но мучитель... И ты не слушай царя или князя, склоняющего тебя к нечестию или лукавству, даже если он будет мучить тебя или угрожать смертью»<sup>2</sup>. С переменой своего положения Иосиф Волоцкий склоняется к идее божественного происхождения царской власти, и не только исключает возможность какого бы то ни было противодействия ей, но и признает единственно богоугодной самодержавную власть, провозгласив, что Василий III «всеа руския земли государем государь». Он предлагал всем удельным князьям подчиниться московскому «престолодержателю». «Не велю державному брату своему противиться... преклони с усердием главу свою пред помазанником Божиим и покорись ему», — этот его призыв стал политическим лозунгом эпохи московской централизации.

2. Среди сторонников иосифлянства выделяется старец *Филофей* (ок. 1465 – 1542), создатель теории «Москва – третий Рим».

---

<sup>1</sup> Послания Иосифа Волоцкого. — М.: Л., 1959. С. 184–186.

<sup>2</sup> *Иосиф Волоцкий*. Просветитель. — С. 189.

Никаких биографических сведений о нем не сохранилось; известно лишь, что он был иноком Псковского Елеазарова монастыря. До нашего времени дошли два его произведения: 1) Послание Василию III, написанное в промежутке между 1514 и 1521 гг., и 2) Послание дьяку Михаилу (Мисюре) Мунехину, относящееся к 1527 или 1528 г.

Трагедия 1453 г., как уже отмечалось, обострила вопрос о пост-византийских судьбах мира. В средние века на протяжении столетий господствовала теория о последовательно сменяющих друг друга «четырех монархиях»: Вавилонской, Персидской, Эллинской и Римской. Последняя монархия непосредственно предшествовала концу мира и завершала историческое время, земное бытие человечества. Падение Восточно-Римской империи (Византии), казалось бы, подтверждало эту теорию, тем более что близилось исполнение семи тысяч лет от сотворения мира и обещанное наступление Судного дня. Но ожидания оказались напрасными, мир продолжал существовать и без Византии, нисколько не изменившись ни по своей сути, ни по человечеству. Тогда-то и возникли сомнения в правоте христианства. На Западе это обернулось торжеством Ренессанса – движения вольнодумства и секуляризма. Русь остановилась на защите православия, постаравшись с этой целью раздвинуть пространство исторического времени, чтобы дать возможность Христову учению подтвердить истинность своих пророчеств. Именно это и послужило причиной возникновения теории «Москва – третий Рим», существенно изменившей прежнюю историософскую схему пророка Даниила. Прежде всего, сама римская история подверглась христианскому переосмыслению в контексте троичного членения: «ветхий», т. е. первый Рим, второй Рим – Константинополь, наконец, должен был появиться и третий Рим, каковым сперва предполагался Новгород, но после его падения в 1478 г. единственным восприемником наследия «второго Рима» стала считаться Москва. Эти предположения и домыслы, носившиеся в московском воздухе, свел воедино, превратив в целостную теорию, Филофей Псковский.

Обращаясь к Василию III как «пресветлейшему и высокопрестольнейшему государю», который «вместо римского и константинопольского владык воссиял», старец пишет: «Ибо старого Рима церковь пала по неверию ереси Аполлинария, второго же Рима, Константинограда, церковные двери внуки агарян секирами и оскордами рассекли. И вот теперь третьего, нового Рима, державного твоего царства святая соборная апостольская церковь во всех концах вселенной в православной христианской вере по всей поднебесной больше солнца светится. Так пусть знает твоя державность, благочестивый царь, что все православные царства христианской веры сошлись в едином твоём

царстве: один ты во всей поднебесной христианам царь... И если хорошо урядишь свое царство – будешь сыном света и жителем горного Иерусалима, и как выше тебе писал, так и теперь говорю: храни и внимай, благочестивый царь, тому, что все христианские царства сошлись в одно твое, что два Рима пали, а третий стоит, четвертому же не бывать. И твое христианское царство другим не сменится»<sup>1</sup>.

Эту же мысль Филофей повторяет в Послании к Михаилу Мухоморову.

«Скажем несколько слов о нынешнем православном царствовании пресветлейшего и высокопрестольнейшего государя нашего, который во всей поднебесной единый есть христианам царь и хранитель святых Божиих престолов, святой вселенской апостольской церкви, возникшей вместо римской и константинопольской и существующей в богоспасаемом граде Москве, церкви святого и славного Успения Пречистой Богородицы, что одна во вселенной краше солнца светится. Так знай, боголюбец и христолюбец, что 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»<sup>2</sup>.

Теория Филофея насквозь эсхатологична, пронизана провиденциальной идеей, усиливающей предчувствие «последних времен». Оттого приоритетное значение для царя имеют чисто церковные вопросы («Не обижай, царь, святых Божиих церквей и честных монастырей, как данных Богу в наследство вечных благ»); ему вменяется в обязанность искоренение «содомских плевел», которые «горьким сорняком» распустились в московском «православном царстве»<sup>3</sup>. И еще он озабочен тем, что на Руси распространяется астрология, разрушающая веру в богоустановленный порядок жизни. Как и Максим Грек, Филофей подвергает резкому осуждению эту «немецкую ересь».

«Если бы злые дни и часы сотворил Бог, зачем ему мучить грешных? Ведь Бог бы и был повинен в том, что породил злого человека, однако же Бог, наш Творец, справедлив и праведен и никакому злу не повинен. Да и то, добрый человек, разумей, что от царя царевич родится, а от князя князь, и даже если не достигнет немного в чем-то отцовской славы и чести, но земледельцем не будет, и за земледельцев цари дочерей не дают, и у них за своих сыновей дочерей не берут, и

---

<sup>1</sup> Послания старца Филофея // Памятники литературы Древней Руси. Конец XV – первая половина XVI века. – М., 1984. С. 437, 441.

<sup>2</sup> Там же. С. 453.

<sup>3</sup> Там же. С. 439.

все это правится по неведомым предначертаниям Всесозидающего Бога»<sup>1</sup>.

Для провиденциальной эсхатологии Филофея «характерна не идея конца, а идея пути», т. е. движения к духовному и нравственному совершенству. Это достигается строгим подвижничеством и исполнением евангельских заповедей. Верность им требуется от всех православных христиан, но «особо Филофей говорит о самом ответственном среди них – “о царствующем”»<sup>2</sup>.

Теория «Москва – третий Рим» сильнейшим образом повлияла на формирование идеологии Святой Руси. Она вошла в дипломатический обиход, выступая в качестве идентифицирующего компонента русского сознания. В эпоху петровских преобразований ее пытались заменить новым идеологическим концептом «Российская Европия», но это понятие не прижилось и быстро вышло из политического обращения. Зато идея «Третьего Рима», трансформировавшись применительно к новым условиям российской действительности, дожила до идеи «Третьего Интернационала», выдвинутой марксистствующими большевиками.

3. Заметная роль в разработке проблем политической философии принадлежит *Ивану Семеновичу Пересветову* (перв. пол. XVI в.), мыслителю-книжнику начального периода царствования Ивана Грозного.

Точных сведений о датах его жизни нет; известно лишь, что он был «выезжей из Литвы» и до приезда в Москву служил в наемных войсках польского и венгерского королей. Будучи человеком состоятельным, намеревался открыть в Москве мастерскую по изготовлению «македонских щитов», чтобы помочь русским воинам перевооружиться по европейскому образцу. Однако вся его «собинка» (имущество) истратилась «в обидах и волокитах» с чиновными людьми, и он остался без средств к существованию. 8 сентября 1549 г. во время крестного хода вокруг одной из придворных церквей (Рождества Богородицы) он передал Ивану Грозному свою челобитную и «сказания» об управлении государством. Дальнейшая судьба «воинника» неизвестна.

Пересветов предлагал Ивану Грозному произвести коренное преобразование всей государственной системы, обуславливая это

---

<sup>1</sup> Там же. С. 447.

<sup>2</sup> *Синицина Н.В.* Третий Рим. Истоки и эволюция русской средневековой концепции (XV–XVI вв.). – М., 1998. С. 329.

необходимостью завоевания Казани. Челобитчик выражал недоумение, как это может быть, что прямо «под пазухою» у московского царя находится «подрайская землица», а он не только «не в дружбе» с ней, а еще и «долго терпит и кручину от нее великую принимает». Следует «себя не пощадити ни в чем, послати войско на Казань» и с Божией помощью захватить ее «своим мудрым воинством»<sup>1</sup>. Но начинать надо с внутренних реформ, и Пересветов в качестве примера ссылается на турецкого султана Мухаммеда II, завоевателя Константинополя.

«Царь Магмет-салтан турской велел со всего царства все доходы к себе в казну имати, а никому ни в котором городе наместничества не дал вельможам своим для того, чтобы не прельщались, неправдою бы не судили, и оброчил вельмож своих из казны своя, царския, кто чего достоин»<sup>2</sup>.

«Богу угодно учинил, великую мудрость и правду во царство свое ввел, по всему царству своему разослал верныя своя судии, и пооброчивши их из казны своим жалованием, чем им мочно прожить с году на год. А суд дал полатный во все царство свое судити без противня, а присуд велел имать на себя в казну, чтоб не искушались и во грех не попадали и Бога не разгневили»<sup>3</sup>.

«Да Магмет-салтан турской царь... во всем царстве дал вольно служить у вельмож своих, кому ни буди. А не велел их прикабаливати, ни прихолопити, а служить им добровольно. А рек тако вельможам своим: “Един Бог над нами, а мы рабы Его. Фараон царь был поработил израильтян и Бог на него разгневался своим святым неутолимым гневом, да потопил его Чермным морем”. Да велел пред себя книги принести полныя и докладныя, да велел их огнем пожечи. А полоняником учинил урок, доколе кому робить... И рече тако Магмет-салтан: “В котором царстве люди порабошены, и в том царстве люди не храбры и к бою не смелы против недруга: они бо есть порабошены, и тот человек срама не боится, а чести себе не добывает, а рече тако: “Хотя и богатырь или не богатырь, однако есми холоп государев, иново мне имени не прибудет”»<sup>4</sup>.

«Царь же турской умудрился, на всяк день 40 тысяч янычан при себе держит, гораздых стрельцов огненные стрельбы, и жалование им дает, алафу по всяк день. Для того у себя близко их держит, чтобы ему в его землю недруг не явился и измены бы не учинил... Мудр царь, что воином сердце веселит, – воинниками он силен и славен»<sup>5</sup>.

---

<sup>1</sup> Сочинения И. Пересветова. – М.; Л., 1956. С. 22.

<sup>2</sup> Там же. С. 152.

<sup>3</sup> Там же. С. 174.

<sup>4</sup> Там же. С. 157.

<sup>5</sup> Там же. С. 156.



«Правда Богу сердечная радость – во царстве своем правду держати; а правду ввести царю во царство свое, ино любимого своего не пощадити, нашед виноватого. А не мочно царю без грозы быти: как конь под царем без узды, тако и царство без грозы»<sup>1</sup>.

Вся эта «мудрость», включает Пересветов, списана Магмет-салтаном «со христианских книг», а следовательно, так же подобает поступать и христианскому царю. Однако советы Пересветова вряд ли могли представлять ценность для Ивана Грозного, хотя, несомненно, идея грозы как узды для царства не прошла мимо его внимания. Только что «венчавшийся на царство» (1547), он еще сильно зависел от боярского сословия и не мог позволить себе никаких «легкомысленных» реформ. «Проект» же Пересветова как раз и предполагал реализацию таких установлений, которые начинали прививаться на Западе, но были совершенно немыслимы в российских условиях. Помимо этого сказалась и политическая наивность Пересветова. Долго живя вне России, он слабо представлял себе истинное отношение московских властей к Турции, которые уже тогда начинали вынашивать идею «возвращения Константинополя», активно подталкиваемые к тому самими греками. Поэтому ни о каких протурецких симпатиях не могло быть и речи. Как известно, Максима Грека объявили чуть ли не султанским соглядатаем только за то, что он встречался в Москве с турецким послом Скинером, тоже греком по национальности. На этом фоне судьба Пересветова могла быть еще печальней, о чем можно догадываться по некоторым свидетельствам о возможном суде над прямодушным воинником.

4. Завоевание Казани (1552) укрепило позиции *Ивана Грозного* (1533–1584), и он начинает решительно проявлять свои властные амбиции. Первыми жертвами его стали «сильные во Израиле», т. е. ненавистные ему ближние бояре. Бежавший от царских немилостей в Польшу князь Андрей Курбский недоуменно вопрошал: «В чем же провинились перед тобой и чем прогневали тебя христиане – соратники твои? Не они ли разгромили прегордые царства и обратили их в покорные тебе во всем, а у них же прежде в рабстве были предки наши? Не сдались ли тебе крепости немецкие, по мудрости их, им от Бога дарованной? За это ли нам, несчастным, воздал, истребляя нас и со всеми близкими нашими?»<sup>2</sup>. Конечно, по человечески он был прав: размах репрессий, предпринятых Иваном

---

<sup>1</sup> Там же. С. 153.

<sup>2</sup> Переписка Ивана Грозного с Андреем Курбским. – М., 1981. С. 119.

Грозным, был столь велик, что вызывал ужас и удивление современников. Но действия его определялись не только личными мотивами; следует помнить, что он принял от своих «прародителей» эстафету самодержавия и стремился донести ее до назначенной цели. Главным препятствием на этом пути выступало, с одной стороны, родовитое боярство, традиционно тянувшее в сторону удельной системы, а с другой – церковная иерархия, добивавшаяся если и не верховенства над светской властью, то во всяком случае двоевластия. Неудивительно, что Иван Грозный считал не только московских бояр, но и церковных святителей своими опасными соперниками и озаботился решительным упрочением своего самодержавного статуса.

Политико-богословское обоснование права царя на властное насилие было дано им в Первом послании Курбскому.

«Почему же ты презрел слова апостола Павла, который вещал: “Всякая душа да повинуется владыке, власть имеющему; нет власти кроме как от Бога: тот, кто противится власти, противится Божьему повелению”. Воззри на него и вдумайся: кто противится власти – противится Богу; а кто противится Богу – тот именуется отступником, а это наихудший из грехов. А ведь сказано это обо всякой власти, даже о власти, добытой ценой крови и войн. Задумайся же над сказанным, ведь мы не насилем добыли царства, тем более поэтому, кто противится такой власти – противится Богу!»<sup>1</sup>.

«Как же ты не смог этого понять, что властитель не должен ни зверствовать, ни бессловесно смиряться? Апостол сказал: “К одним будьте милостивы, отличая их, других же страхом спасайте, исторгая из огня”. Видишь ли, что апостол повелевает спасать страхом? Даже во времена благочестивейших царей можно встретить много случаев жесточайших наказаний. Неужели же ты, по своему безумному разуму, полагаешь, что царь всегда должен действовать одинаково, независимо от времени и обстоятельств? Неужели не следует казнить разбойников и воров? А ведь лукавые замыслы этих преступников еще опаснее! Тогда все царства распадутся от беспорядка и междоусобных браней. Что же должен делать правитель, как не разбирать споры своих подданных?»<sup>2</sup>.

«Разве же это “супротив разума” – сообразовываться с обстоятельствами и временем? Вспомни величайшего из царей, Константина: как он, ради царства, сына своего, им рожденного, убил! И князь Федор Ростиславич, прародитель наш, сколько крови пролил в Смоленске во время пасхи! А ведь они причислены к святым... Немало и иных най-

---

<sup>1</sup> Там же. С. 124.

<sup>2</sup> Там же. С. 128.

дешь царей, которые спасли свои царства от всяческой смуты и отразили злодеяния и умыслы злобесных людей. Ибо всегда царям следует быть осмотрительными: иногда кроткими, иногда жестокими, добрым же – милосердие и кротость, злым же – жестокость и муки, если же нет этого, то он не царь. Царь страшен не для дел благих, а для зла. Хочешь не бояться власти, так делай добро; а если делаешь зло – бойся, ибо царь не напрасно меч носит – для устрашения злодеев и ободрения добродетельных»<sup>1</sup>.

Особенно резко восстает Иван Грозный против духовенства, поощряемый к тому в первую очередь «изменой» своего духовника протопопа Сильвестра, заправлявшего в годы его несовершеннолетия боярской Избранной Радой. Он характеризовал его как человека, который, пребывая «у престола Господня», все это «коварно» поправил и, окружив себя мирскими людьми, стал всячески добиваться мирской власти. Память об этом времени навсегда отравила его сознание, укрепив во мнении о недопустимости церковного вмешательства в дела государства.

«Неужели же ты видишь благочестивую красоту там, где царство находится в руках попа-невежды и злодеев-изменников, а царь им повинуется?»<sup>2</sup>.

«Неужели же это свет – когда поп и лукавые рабы правят, а царь же – только по имени и по чести царь, а властью нисколько не лучше раба?.. Вспомни, когда Бог избавил евреев от рабства, разве Он поставил над ними священника или многих управителей? Нет, он поставил над ними единого царя – Моисея, священствовать же приказал не ему, а брату его Аарону, но зато запретил заниматься мирскими делами; когда же Аарон занялся мирскими делами, то отвел людей от Бога. Видишь сам, что не подобает священникам творить царские дела!»<sup>3</sup>.

«Иное – священническая власть, иное – царское правление... священническая власть требует строгих запретов словом за вину и зло... царской же власти позволено действовать страхом и запрещением и обузданием... Так пойми же разницу между отшельничеством, монашеством, священничеством и царской властью. И разве достойно царя, если его бьют по щеке, подставлять другую! Это ли совершеннейшая заповедь? Как царь сможет управлять царством, если допустит над собой бесчестие? А священникам подобает смирение. Пойми же разницу между царской и священнической властью!»<sup>4</sup>.

---

<sup>1</sup> Там же. С. 129.

<sup>2</sup> Там же. С. 130.

<sup>3</sup> Там же. С. 131.

<sup>4</sup> Там же. С. 134.

Давно указывалось на своеобразие стиля посланий Ивана Грозного. Отмечалось и обилие в них разговорных выражений и слов, и использование приемов деловой переписки и постановлений, и наличие фольклорно-сказовых элементов, отразивших воздействие народных театральных представлений и религиозных празднеств, столь любимых самим автором. Обращает внимание и специфика богословской экзегезы московского царя. Прекрасно зная Священное Писание, он постоянно обращался к его текстам, но беря их не как конечные истины, а как конкретные исторические аналогии для оценки настоящего. Так, обличая в измене Курбского, Иван Грозный пишет: «Апостол Павел восклицал: “Берегитесь псов, берегитесь злодеев, ибо часто я говорил вам и теперь говорю с плачем о врагах креста Христова; их бог – чрево, слава их – в сраме, они думают о земном”. Как же не назвать тебя врагом креста Христова, если ты ради славы и богатства, презирая вечное будущее... нарушил крестное целование и вооружился, чтобы воевать против христиан?»<sup>1</sup>. Или вот еще из второго послания Курбскому: «Вспомни сказанное в книге Иова: “Обошел землю и иду по вселенной”»; так и вы с попом Сильвестром и Алексеем Адашевым и со всеми своими родичами хотели видеть под ногами своими всю Русскую землю, но Бог дает власть тому, кому захочет»<sup>2</sup>. Приведенные примеры свидетельствуют о риторическом характере мышления Ивана Грозного: для него истины веры служат лишь способом утверждения правды жизни. Разграничение божественной истины и реальной правды открывало перспективы секуляризованного развития философского знания, делало обоснованным обращение к «внешней», мирской мудрости.

Деятельность Ивана Грозного высоко ценил Петр I. Сравнивая его с Владимиром Крестителем Руси, он в предисловии к Морскому уставу писал: «Владимир Святый наставлен быв в богословии, не наставлен показался в политике», а потому «российской монархии разделением... превеликий вред народу русскому принес». И только «Иоанн Васильевич» своим «уврачеванием вреда Владимиром соделанного... прежнюю силу российскую раздором умершвленную, союзом воскресил и оживил»<sup>3</sup>. Этой целью как раз и была оплодотворена публицистика московского государя.

---

<sup>1</sup> Там же. С. 135.

<sup>2</sup> Там же. С. 166.

<sup>3</sup> Законодательство Петра I. – М., 1977. С. 233–234.

## § 5. Философия православного возрождения

Победа иосифлян надолго заглушила ростки «проторенессансных» идей, возведенных поборниками церковного нестяжания. Одни из них сгинули в монастырских тюрьмах (Вассиан Патрикеев), другие ушли на Север и Заволжье, третьи, подобно Артемию Троицкому, бежали «в Литву» – на Украину и в Белоруссию. Среди таких «утеклецов» были и знаменитости, вроде *Феодосия Косого*, антитринитария, проповедника «нового учения» о равенстве всех вер и народов, и *Ивана Федорова*, московского первопечатника, издавшего в изгнании первый русский перевод Священного Писания – Острожскую Библию 1581 г.

1. К числу видных просветителей относится и князь *Андрей Михайлович Курбский* (1528–1583), «наш первый русский западник» (Н. А. Добролюбов), последовательно отстаивавший идеалы православного возрождения.

Курбский принадлежал к известному роду князей Ярославских, ведущих свою родословную от Рюриковичей. По материнской линии приходился родственником царицы Анастасии – жены Ивана Грозного. Принимал участие в многочисленных военных походах, в том числе и в завоевании Казани. В 1556 г., в возрасте 28 лет, был пожалован боярским чином. Состоял деятельным членом «Избранной Рады» (термин самого Курбского, принятый в историографии). Опасаясь царских «немилостей», весной 1564 г. бежал в Литву. Основным местом его пребывания становится Волынь, где ему польским королем были пожалованы крупные поместья. Выступал на стороне прежнего противника в русско-ливонской войне, правда, больше формально, не запятнав себя какими бы то ни было преступлениями против своих соотечественников. Главный интерес Курбского в эмиграции был сосредоточен на защите православия, переводе святоотеческих творений. К основным его трудам относятся «История о великом князе Московском», три послания к Ивану Грозному и предисловия к собственным переводам сочинений Иоанна Златоуста и Иоанна Дамаскина.

Время жизни Курбского на Волыни относится к периоду формирования Речи Посполитой (1569) – польско-литовского государства, выступавшего за обращение в католицизм всего проживавшего на его территории православного населения. Проводниками этой политики были иезуиты, которые повсеместно основывали коллегииумы (училища), привлекавшие молодых людей разных вер и сословий своей общедоступностью и высоким уровнем образования. Первостепенное значение в иезуитских коллегиях придавалось изучению

латинского языка. Это обосновывалось тем, что он является единственным языком науки. «Не было еще и не будет ни одной академии или коллегіума, – утверждал глава польских иезуитов Петр Скарга, – где бы теологию, философию и другие свободные науки изучали и понимали на ином (т. е. не латинском и греческом. – *Авт.*) языке»<sup>1</sup>. Знание свободных наук гарантировало жизненный успех, и естественно, что к иезуитам стекалась православная молодежь, никогда ничего подобного не слышавшая в своих приходских школах.

Немалую досаду причиняли иезуиты православным и своими публичными диспутами, которые они устраивали в самых многолюдных местах. Курбский об этих диспутах писал: «У них (иезуитов. – *Авт.*) есть обычай, когда они, смешав свое упорство с хитрыми силлогизмами языческих философов, софистически опровергают евангельскую истину и проповедь апостольскую, в особенности искушая тех, которые хотя и вооружены знанием Священного Писания, но действовать им не умеют и сопротивляться врагам неискusstны»<sup>2</sup>. Желая как-то поправить положение, он вознамерился было сам наладить обучение православных «духовным вещам», но с удивлением обнаружил «великий недостаток» в переводах на русский язык творений отцов и учителей восточной церкви. Зато на латинском их было предостаточно: «Ведь нашими учителями наслаждаются другие, а мы, глядя на них, погибаем от духовного голода»<sup>3</sup>. Курбский стал искать людей, кто бы мог помочь ему с переводами, но и тут его ждала неудача: одни (монахи) уклонялись от дела «по непохвальному лицемерию», другие (миряне) – будучи объаты суетой мира. Тогда он сам принял за изучение латинского и греческого языков, а также «грамматических и диалектических и прочих наук», чтобы самому заняться необходимыми переводами.

В первую очередь он перевел Иоанна Златоуста, из сочинений которого составил сборник под названием «Новый Маргарит», полностью отличавшийся от ходившего на Руси старого «Маргарита». Затем его привлекла «небесная красота» учения Иоанна Дамаскина, о котором ему много рассказывал еще в Москве Максим Грек, ставивший его на один уровень с такими отцами церкви, как Василий

---

<sup>1</sup> Цит. по: *Дзюба Е.Н.* Просвещение на Украине и его роль в укреплении связей украинского народа с русским и белорусским. Вторая половина XVI – первая половина XVII в. – Киев, 1987. С. 24.

<sup>2</sup> *Курбский А.М.* Письма к разным лицам // Сочинения князя Курбского. Т. 1. – СПб., 1914. С. 289.

<sup>3</sup> *Иванищев Н.Д.* Жизнь кн. А. М. Курбского в Литве и на Волыни. В 2 т. Т. 2. – Киев, 1849. Стб. 310.

Великий, Афанасий Александрийский, Дионисий Ареопagit. В предисловии к переводу его «Диалектики» Курбский пишет, что прежде, чем приняться за чтение этого труда, необходимо изучить «со всем трудолюбием и прилежанием» божественные писания и «внешние, философские искусства». Он с возмущением отзывается о всякого рода «безумцах» и «лукавых», которые отвращают юношей от чтения книг, пугая их тем, что от них люди «заходятся» либо впадают в ереси. Но этим «прелестники» обличают только себя, собственное невежество. Отцы церкви, замечает Курбский, были сильны «во обоих», т. е. «во внешних учениях философских и во священных писаниях». От невежества многие царства погибли и погибают; те же царства, в которых «прилежно почитаются священные писания и поощряются философские искусства, благодатью Христовой не только непоколебимо стоят, сохраняя свою целостность, но еще и далеко расширяют свои границы»<sup>1</sup>.

Глубокое сожаление вызывает у Курбского состояние образованности в Московской Руси. Почему, спрашивает он, мы боимся и ленимся заимствовать уже готовое, чтобы действовать? Не потому ли, что глупы и неискусны и во всем потакаем и слушаем лукавых учителей и избираем их во власти духовные, поскольку они угождают нашим человеческим страстям и ни в чем не обличают нас, ибо сами не способны исправить то, в чем мы заблуждаемся и отходим от пути Господа. Это казалось Курбскому тем более прискорбным, что он, будучи приверженцем теории «Москва – третий Рим», искренне верил в особое предназначение России в деле спасения «пресветлого православия» после падения Византии.

«Обратим мысленно свой взгляд на восток и задумаемся. Где Индия и Эфиопия? Где Египет и Ливия, и Александрия, великие и славные страны, когда-то отличавшиеся крепкой верой во Христа? Где прежде боголюбивая Сирия? Где Палестина, священная земля, в которой родился Христос, все пророки и апостолы? Где Европа, которая пребывала когда-то в мудрости правоверия? Где славный Константинополь, который был для вселенной примером благочестия? Где недавно просиявшие благоверием Сербия и Болгария с их великими властелинами и богатыми городами? Не придерживались ли когда-то все эти славные, знаменитые государства истинной веры? А теперь, из-за многочисленных грехов, они покорены безбожными завоевателями, которые бесконечно мучают правоверных людей и толкают их на путь отступничества от истинной веры, обольщая их суетной

---

<sup>1</sup> Цит. по: *Архангельский А. С.* К изучению древнерусской литературы: Очерки и исследования. – СПб., 1888. С. 111.

славой земного мира или обрушивая на них многочисленные беды и страдания...

Обратим наш внутренний взор и на западные страны и хорошенько задумаемся. Где державный Рим, в котором издревле пребывали наместники апостола Петра, папы? Где Италия, которую сами апостолы украсили благоверием? Где славная Испания, в которой апостол Павел насаждал благочестие? Где многолюдный город Милан, в котором великий Амвросий правил благочестиво? Где Карфаген? Где Галлия? Где великая Германия? Где народы других стран, в которых Христово Евангелие проповедовали апостолы и их наместники... Посмотрим же сегодня мысленно: где все они? Не обратились ли в различные ереси? И не превратились ли они, ранее отличавшиеся столь великой любовью к Богу и стремлением служить Ему, в непримиримых, страшнее неверных, врагов правoverия?»<sup>1</sup>.

Но отчего же все так случилось? Почему сила церкви пошла на убыль и христианство устремилось на поиски новых путей для своего обновления. Ответ на этот животрепещущий вопрос дал Мартин Лютер, современник Курбского. В своем трактате «Об исправлении христианства», рассматривая положение католицизма в западном мире, идеолог протестантизма отмечал, что корень зла – «в позорном дьявольском правлении римлян (т. е. папы и его кардиналов. – *Авт.*), которые, не принося никакой пользы, только «истощили и расстроили богослужение» в Италии, Германии и других странах. Даже турки, добавлял Лютер, не смогли бы довести дело до столь печальных последствий<sup>2</sup>. Отсюда следовало, что необходимо избавить церковь от папской опеки и дать ей свободное развитие.

Курбский прекрасно знал учение Лютера и не мог пройти мимо его идеи о «позорном дьявольском правлении», стеснившем христианство во всем мире. Этой идеей, как можно предположить, он и воспользовался для объяснения тех «бедствий», которые выпали Московской Руси в правление Ивана Грозного. На царя, по его словам, губительное воздействие оказал «сатанинский силлогизм» одного иосифлянского «лжесоветника»: «Если хочешь быть самодержцем, не держи при себе ни одного советника умнее себя, поскольку ты сам лучше всех»<sup>3</sup>. На этом силлогизме, признает он, и «сотворил дьявол прямой выход ко злобе»<sup>4</sup>, возвысив «прегордого

---

<sup>1</sup> Курбский А.М. Письма к разным лицам // Сочинения князя Курбского. Т. 1. – СПб., 1914. Стб. 391–393.

<sup>2</sup> Лютер М. Об исправлении христианства // Избр. произв. – СПб., 1994. С. 66–67.

<sup>3</sup> Курбский А.М. История о великом князе Московском // Памятники литературы Древней Руси. Вторая половина XVI века. – М., 1986. С. 267.

<sup>4</sup> Там же. С. 319.



царя» и унизив «пресветлое православие». Эти два начала никак не могут быть примирены между собой: одно из них непременно должно исчезнуть. Об этом свидетельствует опыт Рима, где окончательно ослабло единое некогда христианство, расколовшись на бесчисленные секты и ереси. Однако на Руси, считает Курбский, все будет иначе: православие само изменит царскую власть, наполнит ее евангельским смыслом. Ведь оно дано русским из особого милосердия Бога, и Он не потерпит его умаления.

«А мы, недостойные, мало известные древним народам, живущие на краю вселенной, последними познали Христову благодать; и не за дела наши, ни за нашу добродетельность были мы призваны в его власть, а только в силу всегда Ему присущего, величайшего, бескорыстного милосердия к человеческому роду. А сегодня каких высот мы достигли? Богодухновенные книги Ветхого и Нового Завета мы имеем на своем языке, епископы управляют большими областями, где полно всякого добра, а в церквях царит спокойствие. И никто нигде не возбраняет постигать Священное Писание. И вся наша Русская земля от края и до края, словно чистой пшеницей, наполнена верой в Бога... Цари и князья, которые издревле и до наших дней придерживаются православной веры, самим Всевышним помазуются на отправление правосудия и на защиту от видимых врагов. Можно повторить вслед за Иеремией, что благодаря величайшему милосердию Господа “земля наша наполнена верой в Бога столь обильной, как морская вода”. Как отблагодарю Господа, который облагодетельствовал нас? И кто смог не восхититься, не заплакать от радости и не возблагодарил бы Его за несказанное великое милосердие и щедрость, которые Он обращает к нашему народу?»<sup>1</sup>.

Таким образом, согласно Курбскому, необходимо устранить две угрозы «пресветлому православию»: со стороны римской курии, угрожающей его существованию в западнорусских землях, и со стороны «сатанинской власти» московского царя, который завел у себя «новое идолослужение» и поклоняется теперь «самому сатане и его бесам»<sup>2</sup>. Спасти положение, на его взгляд, может лишь самое широкое развитие просвещения, основанного на единстве богодарованной мудрости и «шляхетских» наук. Этим Курбский дал значительный толчок духовному и умственному оживлению западно-русского, а позднее и московского общества.

---

<sup>1</sup> Курбский А.М. Письма к разным лицам. – Стб. 393–394.

<sup>2</sup> Курбский А.М. История о великом князе Московском. – С. 319.

2. Курбский не дожил до трагической Брестской унии 1596 г., которая подчинила большинство православного населения Речи Посполитой власти римского папы. Но начатая им борьба за славянское религиозное возрождение не прошла бесследно и дала свои плоды в организации духовных училищ в структурах западнорусских церковных братств. Их возникновение на Украине было делом православных мирян, а не духовенства. Само же духовенство, как тогда говорили, пребывало в «великом грубиянстве и небалости», т. е. было темно и невежественно. В полнейшем упадке находились православные монастыри, в среде монашества обычными были купля и продажа епископий и архимандритств. Чтобы спасти свою церковь от окончательного разорения, православные миряне начинают группироваться в церковные братства, которые со временем подчиняют своему влиянию представителей духовной иерархии. Еще до Брестской унии они выхлопотали себе у восточных патриархов столь широкие полномочия, что без участия священников могли «обличать всякого противящегося христианскому закону и отметать из церкви всякое бесчиние», и, кроме того, «контролировать действия и поступки самих архиереев, и в тех случаях, когда епископ управлял своей паствой не по правилам церковным... противиться ему как врагу истины»<sup>1</sup>. В среде западнорусских архиереев все это вызвало настоящую панику, и они спешно направились к польскому королю, чтобы добиться отмены нежелательных для них братских полномочий. Сделать этого, разумеется, не удалось, но зато их склонили к принятию злополучной унии, приведшей к окончательному расколу между православными братствами и униатскими церковными верхами. Благодаря этому братства выдвинули своих идейных вождей, которые смогли не только противостоять униатской пропаганде, но и отстаивать ценности православия в борьбе с католицизмом. Их взоры впервые с доверием обратились к античной философии, к Аристотелю. Начинаясь зарождалась профессиональная философия.

Интересна в этом плане полемика, которую вел с католиками в своей «Палинодии» *Захария Копыстенский* (ум. в 1627 г.). Те говорили: Как же это вы, неучи, всегда чуравшиеся наук как опасных для вашей веры, теперь начинаете подражать нам и берете в помощь себе Платона и Аристотеля? На это Копыстенский иронично отвечал: Так ведь та наука, которой хвалятся латыняне, вовсе не латинская, а греческая, а потому и греки Платон и Аристотель тоже не ваши. Следо-

---

<sup>1</sup> *Левицкий Орест*. Внутреннее состояние западнорусской церкви в Польско-Литовском государстве в конце XVI в. и уния. – Киев, 1884. С. 8–9.

вательно, мы не вам подражаем, а свое берем; вы же просто рядитесь в чужие перья<sup>1</sup>.

3. Важное значение в пробуждении общественного интереса к философскому знанию имела деятельность *Кирилла Транквиллиона-Ставровецкого* (ум. 1646), видного православного проповедника и мыслителя-книжника.

Нет никаких сведений ни о времени, ни о месте рождения Транквиллиона. Но совершенно бесспорно, что он был русским по национальности, о чем свидетельствуют соответствующие высказывания в его проповедях: «ревностию поревновах о спасению братии моей, рода моего российского»; «народови моему российскому»; «в книгах наших русских». По мнению исследователей, образование он получил в католическом Львовском кафедральном училище; здесь преподавался греческий язык, который он хорошо знал, как, впрочем, и латинский. Нет сведений также о том, когда и в каком монастыре принял постриг; достоверно лишь то, что его именовали иеромонахом и проповедником киево-печерским. В 1618 г. Транквиллион выпустил в свет свою первую книгу «Зерцало богословия», а через год вторую – «Евангелие Учительное». Однако православные единоверцы отнеслись к ним достаточно прохладно: «Що нам по новых книгах? Довлеют нам старьи!». Тогда он решил отправить свое «Евангелие Учительное» на «рецензию» в Москву, но и там она не получила признания и была публично сожжена по приказу патриарха Филарета. Непонятый и оскорбленный Транквиллион в 1626 г. переходит в унию, но насколько он стал униатом, видно из того, что Елецкий монастырь в Чернигове, куда он был назначен архимандритом в награду за принятие унии, после его смерти перешел к православным, и им до конца XVII в. управляли: Иоанникий Галятовский (1669–1688), Феодосий Углицкий (1688–1696) и Дмитрий Ростовский (1697–1699). С этого же времени начинает возрастать известность западнорусского мыслителя.

Основу учения Транквиллиона составляет теория четырехформенного мира – *божественного, тварного, человеческого и злого* (дьявольского).

Божественный мир – это сам Бог. Но как познается Бог? Одни думают, пишет Транквиллион, что Он есть «дух бурный», сокрушающий и колеблющий горы; эти суть «дети еретические». Другие полагают, что Бог является нам в огне, ссылаясь при этом на философские учения древних; но таково мнение «поганных», язычников. Зато всецело правы третьи, которые познают Бога духом тихим и

---

<sup>1</sup> См.: *Копыстенский Захария*. Палинодия // Памятники полемической литературы в западной Руси. Т. 4. Кн. 1. – СПб., 1878. С. 900–902.

покорным, в молчании и безмолвии, «тонким разумом умного зренья». Таким образом, Транквиллион воспринимает сущность божественного мира в категориях исихастской апофатики. Соответственно, все, что касается антропоморфных изображений Божества в Библии, он переводит в плоскость аллегорического истолкования. Так, если говорится, что Бог очами своими взирает на землю, то это всего лишь метафора, знаменующая всеведение Творца; или если упоминается о руках Его, то подразумевается сила, содержащая и управляющая миром, и т. д. Поэтому нельзя представлять Бога как человека, ибо тогда мы должны были бы поверить и в то, что Он может быть молодым и старым, а следовательно, подверженным переменам. «А раз перемена, значит быть и не быть; тогда для Бога возможно и небытие»<sup>1</sup>. Но это, утверждает Транквиллион, заблуждение.

Второй мир – это сотворенные Богом небо и земля, «дом», жилище для созданного Им царя – человека. В основание его Он заложил фундамент, состоящий из четырех элементов, а именно огня, воздуха, воды и земли.

«От этих четырех элементов Бог сотворил все вещи видимого мира: от светлости огненной – солнце, луну, звезды, весь свет видимого мира; от воздуха – дыхание всему живому и одушевленному: зверям и птицам, и человеку; от воды – два рода живых существ: рыб и птиц; из земли – зверей четвероногих и дерева плодовые, и различные семена. Следует знать также, что эти элементы не одинаковы по природе: одни из них более легкие и суптельные, как огонь и воздух, другие же тяжелые и плотные, как вода и земля... Об этом много рассуждали античные философы и наши богословы Василий Великий и Дамаскин святой... Эти четыре элемента находятся во взаимодействии между собой, передавая друг другу свои качества и свойства. Земля подает прохладу воде, вода – влажность воздуху, воздух огню – движение, огонь же земле и воздуху – тепло»<sup>2</sup>.

Представленная здесь картина божественного сотворения мира из «материи» начертана по образцу античной натурфилософии, и понятно, что она не могла быть принята ортодоксальным православием, выводившем происхождение мира из *ничто*.

Спорным с позиций церковного учения выглядит и изображение Транквиллионом третьего мира – человеческого. Прежде всего,

---

<sup>1</sup> Кирило Транквіліон-Ставровєцький. *Зерцало Богословія* // Пам'ятки братських шкіл на Україні. Кінець XVI – початок XVII ст. Тексти і дослідження. – Київ, 1988. С. 212.

<sup>2</sup> Там же. С. 226–227.

он подчеркивает, что человек по своей телесной природе есть такая же комбинация первоначальных элементов, как и все остальное в мире: от земли у него плоть, от воды – кровь, от воздуха – дыхание, от огня – теплота. С деревом он схож своей способностью к росту, с бессловесными – яростью и похотью, со всем бездушным – ногтями и волосами (их хотя и подстригают, они не чувствуют боли), наконец, с разумными и словесными существами, каковы суть ангелы, – разумом и свободой воли, умением различать добро и зло.

«По этой причине человек назван малым миром. Но хотя он и мал составом, однако дивную премудрость Божию в себе имеет. Поистине человек есть небо и земля: от пупа до головы – небо, нижняя же его часть – земля. И как на небесах, в неприступном свете, пребывает Бог, невидимый, самовластный, бессмертный, вездесущий, и близь его предстоят разумные силы – ангелы, так и в горней части человека, в голове, в белом и бескровном мозге, живет ум – эта первейшая сила души, столь же невидимая, самовластная, вечная и многозрительная, являя собой образ и подобие Бога. При нем находятся иные силы разумной души: воля, память, доброта, мысль, разум, хитрость, мечтание, рассуждение, радость, любовь. Ими ум действует, как царь своими слугами. К этим силам добавляются еще слух, зрение, обоняние, вкус. И как в теле очи всю красоту мира сего зрят, так и в душе ум – многозрительное око, видящее все видимое и невидимое, всю красоту небесную и земную и услаждающееся ею невозбранно, по собственному своему желанию и по благодати Божьей»<sup>1</sup>.

Вместе с тем Транквиллион проводит различие между умом и разумом. Ум есть врожденная часть души, разум же – лишь одна из ее сил, с помощью которых действует ум. Разум берет свое содержание извне, опираясь на свидетельства чувств. Поэтому, говорит Транквиллион, разуметь значит что-то узнать или услышать. Ум разумен сам собою, он родит и украшает всякие разумы в мире; разум же без ума пребывает как в темнице, оставаясь не проясненным и непонятым. Потому-то ум есть «царь и властительный судья и страж живота вечного»<sup>2</sup>; он контролирует все помыслы и страсти души – как восходящие к небесному, так и насылаемые от дьявола.

Помыслы, «приходящие от искусителя», образуют четвертый, «злостный», мир, который, как и все остальные миры, также состоит из «четырёх элементов»: зависти, гордости, сластолюбия и убийства. «В этом мире, – пишет Транквиллион, – живут все грешники и последователи магометовой ереси, и иные еретики и противники

---

<sup>1</sup> Там же. С. 237.

<sup>2</sup> Там же. С. 239.

церкви Христовой. А над ними царствует дьявол, и бесы властвуют, приводя их ко всему злему»<sup>1</sup>. Своим же падением они обязаны только самим себе, собственной свободе воли.

Таким образом, в воззрениях Транквиллиона на мир и человека явственно проступает рационалистическая струя, благодаря которой его «учительное» богословие принимает более отвлеченный, секуляризованный характер. Он по существу превращает «умное делание» исихастской мистики в «умный мир» реального, живого человека, наделенного даром искания истины, добра и красоты. В этом перевесе философского над религиозным выразилась подлинная суть духовных стремлений западнорусского мыслителя.

4. Значительный интерес представляет также духовное наследие *Касиана Саковича* (1578–1647), другого видного деятеля братского движения на Украине.

Родился Сакович в с. Потелич близ Львова. Образование получил в Замойской академии и Краковском университете. В 1620–1624 гг. – профессор и ректор Киевской братской школы. Его перу принадлежат два произведения: «Аристотелевские проблемы, или Вопросы о природе человека» и «Трактат о душе».

Началом философии, считает Сакович, является самопознание человека. «На мой взгляд, – пишет он, – наибольшая мудрость, наивысшая философия и наинужнейшая теология состоят в том, чтобы познать самого себя»<sup>2</sup>. При этом он не ограничивается простой экзегезой соответствующих текстов Священного Писания, как это обычно делалось православными апологетами, но берет проблему в совокупности самых разных, в том числе противоположных подходов, чтобы полнее оценить достоинство аргументов «обеих сторон»<sup>3</sup>.

Признавая вслед за Аристотелем, что душа есть форма природного тела, Сакович разделяет ее на три вида: растительную, чувственную и разумную. Растительная душа характеризуется такими свойствами, как питание, рост и размножение. Близко к ней стоит чувственная душа, которая содержит двоякого рода ощущения: внешние и внутренние. К внешним ощущениям относятся зрение, слух, осязание, вкус, обоняние; к внутренним – общее чувство, фан-

---

<sup>1</sup> Там же. С. 240.

<sup>2</sup> *Сакович Касян*. Трактат про душу // Пам'ятки братських шкіл на Україні. – С. 445.

<sup>3</sup> Там же. С. 457.

тазия и память. Общее чувство так называется потому, что оно воспринимает действия всех отдельных ощущений, сводя их в некое единство. Сакович ссылается на мнение Авиценны, который, как он пишет, «очень хорошо сказал, что отдельные внешние чувства служат общему чувству как слуги или вестники королевы, которой они доставляют вести и письма»<sup>1</sup>. Однако общее чувство вследствие своей мягкости и влажности не в состоянии удерживать долго воспринятое от ощущений содержание, поэтому оно отсылает его до более твердой опоры чувственной души, каковой является фантазия. Сакович определяет фантазию как способность воображения действовать в пределах общего чувства, создавая все новые и новые образы, особенно если они аффектированы представлениями о сверхъестественном или же любовью или страхом. Эти образы, как некие сокровища, сохраняются и удерживаются в памяти, благодаря чему они делаются предметом усмотрения души и способствуют развитию в ней силы мышления. Чувство памяти присуще не только человеку, но и бессловесным животным. Исходя из этого, Сакович констатирует, что чувственная душа, как и растительная, «не создается Богом, как думают некоторые, а возникает из материальных причин»<sup>2</sup>.

Переходя к разумной душе, он подробно разбирает различные подходы к вопросу о ее возникновении. Прежде всего им излагаются взгляды античных философов.

«Одни думали, что душа из огня, другие – из воды, третьи – из воздуха, иные – из крови, иные же – из пятой субстанции (эфира. – *Авт.*) и даже – из атомов или пылинок, находящихся в лучах солнца. Были и такие, которые утверждали, что душа происходит из порывов ветра, а некоторые усматривали ее бытие в гармоничных и упорядоченных числах. Однако все они ошибались. Хотя названные вещи в полной мере относятся к числу наинужнейших для человека, все они тем не менее чисто материального свойства и подвержены изменениям и сочетаниям друг с другом. Поэтому они не могут быть формой, или душой, человеческого тела, ибо человеческая душа ничем не повреждена и по своей природе не подлежит никаким переменам»<sup>3</sup>.

Далее Сакович приводит мнения тех, кто считал, что разумная душа рождается от семени родителей, учитывая и в этом случае все имевшиеся тогда аргументы: а) Священное Писание говорит, что душ, которые вышли из колена Иакова, было 66; однако ничего не

---

<sup>1</sup> Там же. С. 452.

<sup>2</sup> Там же. С. 450.

<sup>3</sup> Там же. С. 456–457.

выходит из человеческих колен, кроме того, что родится из семени, следовательно, и души, которые выходят из колен, рождаются из семени; б) Человек родит подобного себе человека по законам человеческого рода, следуя велениям разумной души; значит, у человека должна быть разумная душа; в) Все живые существа, рождая свое потомство, дают ему материю и форму, т. е. тело и душу: лев – лву, конь – коню и т. д.; почему же человек, будучи более совершенным, не может при рождении себе подобного дать ему тело и душу, тем более что сам он имеет и то и другое.

Не остается без внимания и нравственный аргумент: «Если бы Бог, сотворяя души, наделял ими тела, то Он должен был бы наделять ими и такие тела, которые рождены вследствие нечистого и развратного сокоупления. Но, давая души телам, рожденным в разврате, Господь Бог оказался бы вынужденным признать и сам этот разврат. Думать же про Господа Бога, что Он одобряет грех или его дозволяет, было бы блюзнерством. А потому и не следует думать, будто Он вообще наделяет душой какие бы то ни было тела»<sup>1</sup>.

Сакович сознает правомерность данных аргументов, но учитывает и возражения противоположной стороны. В частности, он соглашается с тем, что если душа происходит естественным образом, то из православия убирается ее «наиважнейший фундамент» – учение о бессмертии души. Между тем душа не умирает вместе с телом, а продолжает жить дальше, из чего следует, что она родится не из семени, а из чего-то другого. Этим другим может быть только Бог. Ведь если и говорится, что человек сотворен по образу и подобию Бога, однако это не означает, что он подобен Богу телом, ибо Бог не имеет тела. Поэтому остается признать, что богоподобие и богообразность относятся лишь к душе человека. Следовательно, душа обладает божественной сущностью. Таким было мнение православного сообщества того времени, с которым не мог не считаться Сакович.

Оказавшись в крайне затруднительном положении, когда, с одной стороны, ему было ясно естественное происхождение души, а с другой – требовалось поддержать православную точку зрения, Сакович выбирает компромиссный вариант, объявляя, что разумная душа сотворена Богом, но она не имеет божественной природы. Собственно, это было не его мнение, а Августина, западного отца церкви IV в., которого он и цитирует в своем трактате, отмечая, что предложенная им дефиниция «лучше всяких других, ибо она может

---

<sup>1</sup> Там же. С. 457.



разбить противоположные мнения разных авторов относительно человеческой души»<sup>1</sup>.

Теперь Сакович мог перевести вопрос о разумной душе из разряда богословского в разряд антропологический, телесный: где помещается душа – во всем теле или в каком-то одном органе? Отцы церкви, пишет он, полагали, что душа вся целиком пребывает во всем теле и вся же целиком – в каждой отдельной части тела. Но если бы это было действительно так, замечает Сакович, тогда даже поражение одной какой-либо части тела неминуемо привело бы к смерти человека. А значит, выходило бы, что «одинаково должен потерпеть кару и тот, кто отрежет кому-либо палец, и тот, кто перережет горло, поскольку оба они убивают душу»<sup>2</sup>.

Рассматривает Сакович и взгляды Платона и Аристотеля: первый считал обиталищем души мозг, указывая на то, что когда мозг человека поврежден, то и душа его не может отправлять свои функции; второй, напротив, помещал душу в сердце, обуславливая это тем, что с сердцем связаны начало и конец жизни, что оно первым начинает жить и последним умирает. Саковича не устраивает ни та, ни другая точка зрения. Прежде всего он не видит никаких достаточных оснований для подобных локализаций местопребывания души: чтобы человек жил, необходимо не просто существование души, но одушевление всего тела. Здесь он в каком-то смысле принимает позицию отцов церкви. Однако для одушевления тела вовсе не обязательно, чтобы это делала разумная душа. Ее роль состоит в общем руководстве всеми процессами жизни и сознания человека. В чем-то ее можно уподобить Богу: как и Бог, который всегда везде и во всем, так и разумная душа, пребывая во всем теле, однако «иным способом живет в мозгу, иным – в сердце, иным – в остальных членах, что проявляется в ее действиях и последствиях; ведь глаз не чувствует, ухо – не видит, нога – не понимает и т. д.»<sup>3</sup>. Следовательно, разумная душа, вызывая и поддерживая действия других форм души – растительной и чувственной, – остается единственной властительницей человеческого тела, управляя процессами его жизни, сознания и познания. И здесь сказывается компромиссная позиция Саковича: он старается примирить противоположные мнения, правда, поднимая их на новый, более высокий уровень обсуждения.

---

<sup>1</sup> Там же. С. 456.

<sup>2</sup> Там же. С. 470.

<sup>3</sup> Там же. С. 471.

Таким образом, разумная душа, неся на себе печать богообразности и богоподобия, остается *естественной* принадлежностью человека и действует по его желанию и усмотрению. Отсюда особый интерес Саковича к проблеме свободы воли. Следуя своему правилу, он разбирает сначала «аргументы еретиков», т. е. отрицателей, как он пишет, *liberum arbitrium* – самовластия. Главные из них суть следующие: а) Если кто имеет свободную волю, то он действует как хочет. Но человек не может действовать как хочет. Следовательно, человек не имеет свободы воли; б) Не может быть свободным тот, кем управляет кто-то другой. Человеком же управляет Бог. Поэтому он и не обладает свободой воли; в) Кто обладает свободой воли, тот сам может что-то хотеть, делать или не делать. Но человек этого не может, ибо, как сказал апостол Павел, ничто не зависит от того, кто хочет, но только от Бога; г) Кто не может быть властелином своих желаний, тот не имеет свободной воли; человек же – не властелин своих желаний.

Из отрицания «еретиками» свободы воли Сакович выводит «три непристойности, или абсурда»:

«Первый: это было бы равносильно тому, как если бы мы превратили человека не только в неразумное существо, а в камень, ибо камень, по своей природе всегда устремляясь вниз, не имеет никакой свободы, чтобы не падать. Точно также и человек, если бы не имел свободы воли, права делать выбор того или иного, самому решать – идти или не идти и т. д., был бы камнем. И ни к чему были бы тогда его разум, память, воля... Другой абсурд, особенно большой и непристойный: мы сделали бы Господа Бога причиной зла и всех грехов, в которые впадает человек. А это заблуждение! Ведь тогда Господь Бог вынужден был бы противоречить самому себе: Он, который запретил красть, прелюбодействовать, убивать, пьянствовать, заниматься разбоем, оказался бы Сам насадителем всего этого. И это с необходимостью вытекало бы из отрицания свободы воли человека... Третий абсурд тех же еретиков. Напрасны были бы наставления и поучения пастырей, которые отводят от зла и приводят к добру, обещая небесные блаженства или же адские муки, если бы овцы (т. е. православные. – *Авт.*) не имели свободы воли, чтобы их слушать или не слушать. Слушая их, мы постигаем, что краше жить в трезвости, нежели в пьянстве, и убеждаемся, что лучше давать милостыню, нежели брать»<sup>1</sup>.

Отстаивая принцип свободы воли, Сакович, безусловно, усиливал секуляристское начало своих антропологических воззрений,

---

<sup>1</sup> Там же. С. 476.

которые, хотя и в неявной форме, доминировали в его богословском учении. Для него человек превращался в объект самого серьезного и тщательного изучения, далеко выходящего за рамки привычных евангельских сентенций. В нем он видел прежде всего разумное существо, связанное с Богом лишь своим происхождением, но живущее по законам природного мира и собственного волеизъявления. Это было не совсем то, что проповедовало церковное православие, которое, не отвергая в принципе свободы воли, ограничивало ее проявление исключительной сферой морального долженствования. Сакович, как и его единомышленник Кирилл Транквилион, беря свободу воли в качестве общего базиса реальной жизнедеятельности человека, тем самым способствовал утверждению просветительского идеала свободной и критически мыслящей личности. Эта тенденция во всей полноте развернется в философском перипатетизме профессоров Киево-Могилянской академии, оказавшем на формирование русской философии Нового времени не меньшее влияние, чем византийская патристика на философию русского средневековья.

## § 6. Киево-Могилянская академия и восточнославянский перипатетизм

1. Братские школы, возникшие в противовес иезуитским коллегиям, пробудили в западнорусском обществе духовную энергию и стремление к развитию просвещения. Многие юноши, обуреваемые жадой знаний, отправлялись в европейские университеты, оставляя при этом православие и переходя в унию. Желая поправить положение, киевский митрополит Петр Могила в 1632 г. учреждает Киевский коллегиум – первое высшее учебное заведение на Украине, получившее позднее по имени своего «фундатора» название Киево-Могилянской академии. Обучение в ней велось на латинском языке, в соответствии со стандартами преподавания на Западе. Программа была рассчитана на 12 лет и разделялась на восемь классов. В первых младших классах (фара, инфима, грамматика, синтаксима), кроме основного латинского, изучались церковнославянский, греческий и польский языки, а также арифметика, геометрия, катехизис и нотная грамота. На это уходило четыре года. Далее, по одному году отводилось поэтике и риторике, два года – философии и четыре года – богословию. В старших классах широко практиковались публичные философские и богословские диспуты, которые должны были продемонстрировать владение «спудеями» приемами аристотелевской логики и риторики. Считалось, что «логика – наилучшая мать ищущих истину». В профессорских курсах проводилась идея о том, что только благодаря логике «мы впитываем и усваиваем рациональные знания», которыми «питается наш скромный талант». Поэтому изучение логики занимало одно из главных мест среди остальных учебных дисциплин. В целом это была система *перипатетического* образования, носившего в значительной мере формализованный, схоластический характер.

С присоединением Украины к России (1654) многочисленные ученики академии начинают принимать самое деятельное участие в духовной и политической жизни страны. Существенной «украинизации» подвергается церковная иерархия: в первой половине XVIII в. из 127 архиереев, занимавших святительские кафедры, было 70 украинцев и белорусов и только 47 русских (остальные 10 – греки, румыны, сербы, грузины). Украинцы стали настоятелями важнейших монастырей и соборов Москвы и Петербурга; преимущественно из них составлялись штаты придворного, а также военного, морского и посольского духовенства. Они же занимали видные места в епархиальном управлении. Наконец, в их руках оказалась почти вся система духовного образования, включая и открытую в 1686 г. Московскую славя-

но-греко-латинскую академию, преподавательский состав которой формировался в основном из «ученых киевлян»<sup>1</sup>. Между тем коренное московское духовенство «прочно охраняло свое невежество» (Г. Г. Шпет), даже не пытаясь вырваться из сетей средневекового «мудроборства». Оно по-прежнему жило теми наставлениями, которые возглашались еще «древлеотеческими» наставниками веры: «Христос убо не учил диалектики, а ни красноречию, потому что ритор и философ не может быть христианин»; «Христианом открывает Бог Христовы тайны Духом Святым, а не внешнею мудростью»; «Лучше тебе быть с сею (Христовою. – *Авт.*) простотою, да почит в тебе Христос, нежели от риторства аггелом слыть без Христа»<sup>2</sup>. Царь Петр и его преемники прекрасно сознавали, что без опоры на украинское духовенство едва ли возможно было бы вывести Россию на путь европеизации и просвещения.

В составе Киево-Могилянской академии было немало выдающихся профессоров, разрабатывавших различные аспекты теоретической и практической философии: это и Иннокентий Гизель и Михаил Козачинский, Феофилакт Лопатинский и Иосиф Кононович-Горбацкий, Феофан Прокопович и Стефан Яворский. Внимание большинства из них было приковано к проблемам политики, или науки о власти, и физики, или науки о природе. Знание той и другой считалось не только полезным, но и необходимым, поскольку с этим связывалось достижение общего блага.

2. Интерес к политической науке настойчиво прививался прежде всего самим основателем академии – *Петром Могилой* (1574–1646), последовательным сторонником идеи воссоединения Украины с Россией.

Он был родом из семьи молдавского господаря. Образование получил в Львовской братской школе и иезуитской коллегии; предположительно окончил также Сорбонну. Служил в польских войсках. Случай свел его с казацким гетманом Петром Конашевичем-Сагайдачным, и он переехал в Киев. После восстановления православной иерархии на Украине в 1620 г. сперва стал архимандритом Киево-Печерской лавры, а затем – киевским митрополитом. В контексте развития связей с Россией предлагал царю Михаилу Федоровичу проект организации школьного дела в Москве силами выучеников своей академии. Создал ряд произведений, упорядочивающих православное бо-

---

<sup>1</sup> См.: *Шульгин В. С.* Религия и церковь // Очерки русской культуры XVIII века. Ч. 2. – М., 1987. С. 359–360.

<sup>2</sup> *Аввакум, протоп.* «Писанейце» боярину Ф. М. Ртищеву // Житие Аввакума и другие его сочинения. – М., 1991. С. 128.

гослужение и вероучение («Катехизис», «Требник», «Литургарион»). В работах политического характера поднимал вопросы соотношения светской и духовной власти. Из них наиболее известны «Книга души, нарицаемое злото», предисловия к «Номоканону» и «Учительному Евангелию», а также «Посвящение Моисею Могиле Триодиона».

Деятельность Петра Могилы протекала в обстановке, когда украинцы и белорусы не имели собственной государственности и светская власть на их землях принадлежала польскому королю. Выступая от имени украинско-казацкой массы, борющейся за свое освобождение под хоругвями православия, он всемерно возвышал значение православного духовенства, ставя их власть выше власти королевской.

«Власть царская и королевская весьма важны, но важнее их власть священническая, ибо царям, королям и прочим правителям этого мира власть дана от Бога Всемоущего над имениями, землями и телами людскими, священники же владеют душами людей... И как душа во всем превосходит тело, так и власть священническая имеет пальму первенства над всеми мирскими правителями, и не только над ними она выказывает свое превосходство, но и превышает власти всех небесных ангельских чинов»<sup>1</sup>.

Подобное рассуждение было оправдано обстоятельствами времени, чуждостью польско-католической власти народу. Вместе с тем Петр Могила сознает, что духовная власть церкви не может быть всеобъемлющей и сочетаться с управлением государства: ее цели не земные, а небесные. Делами государства должен заниматься царь, а не священник. В соответствии с этим убеждением, опираясь на платоно-аристотелевскую концепцию блага, он создает образ идеального правителя. Государь, по мнению Петра Могилы, должен «не только внимать себе и прилежать о собственном, но и приносить пользу своим подданным». Это должно отразиться во всей его внутренней и внешней политике. К сфере внутренней политики относятся суд, управление, законодательство. Здесь у государя должны быть благочестивые советники, избираемые не по знатности рода, а по деловым качествам. Роль советника отводится и церкви, но только в пределах «истинного правоверия». Во внешней политике главное – это мирное сосуществование «со всеми окрестными» народами. Если среди них окажутся враги, то против них следует

---

<sup>1</sup> Могила П. Предисловие к Учительному Евангелию 1637 г. // *Тітов Хр. Матеріали для історії книжної справи на Україні в XVI–XVIII вв.: Всезбірка передмов до українських стародруків.* – Київ, 1924. С. 6.

«мужественно ополчаться и воевать». «Незлобивых» же соседей надо всячески «щадить» и оказывать им поддержку.

В своих представлениях об идеальном правителе Петр Могила опирался на «Поучение диакона Агапита царю Юстиниану», относящемуся к VI в. Оно было издано им в славянском переводе, когда он был еще архимандритом Киево-Печерской лавры. Это сочинение вдохновляло в свое время и идеолога московского самодержавия Иосифа Волоцкого. Следуя за Агапитом, Петр Могила, как раньше до него Иосиф Волоцкий, утверждал, что «царство земное есть подобие небесного» и что «царь достоинством своей власти во всем подобен Богу и не имеет никого на земле высочайшего себе». Но было и одно существенное различие во взглядах на царскую власть Иосифа Волоцкого и Петра Могила: для первого она означала полноту претворения идеала самодержавия, для второго – всецелое воплощение разума, мудрости. Петр Могила совсем в платоновском духе размышлял о том времени, «когда или философы будут царствовать, или цари философствовать»<sup>1</sup>. Царь-философ не только создает мудрые законы, но и самого себя ограничивает этими законами. А это, по мнению мыслителя, и порождает общее благо.

3. Идеи политической философии вдохновляли и *Симеона Полоцкого* (1629–1680), одного из ближайших выучеников Петра Могила.

Он родился в Белоруссии и в миру прозывался Самуилом Емельяновичем Петровским-Ситниановичем. Имя Симеона получил в монашестве. В 1664 г. прибыл в Москву, видимо, по собственному почину. До этого жил в городе Полоцке, состоя учителем «братской» школы. Судьба, однако, благоволила ему, и он довольно скоро становится одним из влиятельных придворных, учителем детей царя Алексея Михайловича, в том числе малолетних Ивана и Петра. В конце семидесятих годов при поддержке царя ему удается создать так называемую Верхнюю типографию, печатавшую без церковной цензуры его собственные произведения, в частности: «Вертоград многоцветный», «Рифмологион», «Жезл правления» и др. Выступал с критикой старообрядчества. В посмертной эпитафии, составленной его учеником Сильвестром Медведевым, о нем говорилось: «Им же польза верных людей наслаждала, незлобие, тихость, кротость удивляла».

Идеалом Симеона Полоцкого была просвещенная монархия, которую он, вслед за Аристотелем, отличал от самодержавного тиранства.

---

<sup>1</sup> Там же.

Кто есть царь и кто тиран, хощеши знати?  
Аристотеля книги потщися читати<sup>1</sup>.

Царь, с его точки зрения, должен править «праведно, свято, щедро, божественно», опираясь на силу единого для всех закона.

...есть добродетель властей:  
правду хранить, блюсти от напастей  
Подчиненных и чести даяти  
достойным, а не на злато смотряти;  
Равно судити мала и велика;  
на лице зрящим прещает Владыка.  
Не яко сеть им закон да бывает,  
юже не крепку паук соплетае...  
Не суди тако, но един суд буди  
всем, иже в единой сути области люди<sup>2</sup>.

Если царь не будет согрешать перед законом, то и подданные станут подражать ему в своих делах. Принцип подражания царю, несмотря на содержавшееся в нем требование полного подчинения самодержавной власти, выражал надежду Симеона Полоцкого на признание морального и правового равенства всех людей в обществе. Этот просветительский взгляд на светскую власть он проводит через все свое многогранное творчество.

4. На основе политических взглядов Петра Могилы сформировались также «Стефан Яворский и Феофан Прокопович»<sup>3</sup>. Оба они принимали активное участие в петровских преобразованиях, хотя при этом один из них больше действовал на стороне церкви, другой – на стороне светской власти, самодержавия.

а) Свой высокий статус политического мыслителя *Стефан Яворский* (1658–1722) заслужил прежде всего тем, что он в обстановке духовной секуляризации России упорно отстаивал принцип автономии церкви и священства.

Он был выходцем из Украины, родился в православной семье. По окончании Киево-Могилянской академии продолжил образование в католических учебных заведениях Львова, Познани и Вильно, для чего перешел в унию. Получив звание магистра философии и свободных

---

<sup>1</sup> *Полоцкий Симеон*. Вертоград многоцветный // Избр. соч. – СПб., 2004. С. 15.

<sup>2</sup> Там же. С. 14.

<sup>3</sup> *Ничик В.М.* Образ идеального властителя в сочинениях Петра Могилы // Человек и история в средневековой философской мысли русского, украинского и белорусского народов. Сб. науч. трудов. – Киев, 1987. С. 131.



искусств, возвращается обратно в Киев и снова принимает «родную веру», пройдя предварительно экзамен, устроенный ему профессорами академии. После этого он постригается в монахи с именем Стефана (мирское его имя было Симеон) и начинает читать в академии курсы поэтики, риторики, философии и богословия. В 1700 г. по приглашению Петра I переезжает в Москву. Сперва назначается митрополитом муромским и рязанским, а после смерти патриарха Адриана – местоблюстителем патриаршего престола. В этой должности он остается до конца своих дней.

Свои церковно-политические идеи Стефан Яворский излагает в многочисленных проповедях, и прежде всего в своем главном труде «Камень веры», вышедшем впервые из печати в 1728 г. Поддерживая царя во всех его практических начинаниях, он никак не мог примириться с тем, что для него развитие наук и ремесел, светского образования и просвещения было важнее православной религии. В своих проповедях он резко осуждает всякое ущемление духовенства, в особенности касающееся его обогащения, собственности. Он прямо заявляет, что «делающие священная, от святилища ядят», а «чужой хлеб ядят во истину тии, которые оброками своими или имением недовольна суще, крадут, разбивают, грабят, несправедливо чужое похищают»<sup>1</sup>. Так, в частности, Стефан Яворский отреагировал на конфискацию патриарших имений, совершенную правительством Петра I.

Столь же решительно возражал митрополит-местоблюститель против вмешательства государства в церковные дела и каноны веры, настаивая на сохранении того властного дуализма, который сложился в России с учреждением патриаршества (1589).

«Слышим сия вся и почитаем власть царскую, от Бога данную, но ни на сиево дело. Церковное бо строение и чина церковного пределы и уставы, яже к вере прилежащая, вручи Бог апостолам и их восприимникам... Всячески царем должны повиноваться в делах гражданских, пастырям же высочайшим – в делах, к вере надлежащих. Царие бо христианстии начальствуют над христианы не по елику христиане суть, но по елику человецы, коим образом могут начальствовать и над иудеи, и над магометами, и над языки... Духовная же власть о душах паче, нежели о телесах владомых, печется. Царие имуть в намерении покой привременный и целость людей своих по плоти. Духовная же власть имать в намерении живот и ублажении и по плоти и по духу»<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Яворский Стефан. Проповеди. В 4 ч. Ч. 3. – М., 1805. С. 263.

<sup>2</sup> Яворский Стефан. Камень веры. – М., 1728. С. 82–84.

Стефан Яворский обосновывает идею примата духовной власти над светской ссылкой на католическое учение о двух мечах, которое было провозглашено еще папой Геласием в V в.

«Церковь святая... имат два меча: духовный и вещественный друг другу пособственный. Тем убо егда мечь духовный мало успевает, мечь вещественный пособствует»<sup>1</sup>.

Аналогичная теория существовала и на Руси. Так, патриарх Никон (XVII в.) сравнивал церковную и светскую власть с солнцем и луной: от церкви-солнца возжигается свет государства-луны. Но смысл обеих концепций был одинаков: они выражали одно и то же представление о безусловном превосходстве духовной власти над светской, мирской.

Оппозиционность Стефана Яворского лежит на поверхности: как-никак, но он так мечтал, так надеялся, что станет в конце концов патриархом. Однако судьба распорядилась иначе: несмотря на все его бурные протесты, в 1721 г. московское первосвятительство было упразднено и вместо него создано чисто административное учреждение – Святейший правительствующий синод, возглавлявшийся светским лицом. Синодальный период в истории русского православия продлился почти два столетия: патриаршество было восстановлено только в 1917 г.

б) Идеологом церковных преобразований стал *Феофан Прокопович* (1677–1736), один из ближайших сподвижников Петра I, создатель знаменитого антипатриаршего «Духовного регламента».

Родился Феофан в семье киевского купца (фамилия отца неизвестна; Прокопович – это фамилия его матери). В десятилетнем возрасте был отдан на обучение в Киево-Могилянскую академию. Пройдя все курсы, за исключением богословского, неожиданно перешел в унию и уехал в Рим, где стал студентом коллегии св. Афанасия, готовившей католических миссионеров для православных стран. Но и это учебное заведение, проучившись там три года, оставил «без всякой на то причины с великим скандалом». Почти год путешествует пешком по протестантской Европе, а после опять возвращается в Киев и восстанавливается в православной вере. В 1704 г. принимает монашество и становится профессором в своей alma mater, ведя там курсы поэтики, риторики и философии. Через пять лет он уже ректор академии; теперь в его обязанности входит и чтение лекций по богословию. Знакомство с Петром I перевернуло жизнь Прокоповича: в 1716 г. царь вызывает

---

<sup>1</sup> Там же. С. 1028.

его в Петербург. С этого времени он находится в центре всех важнейших преобразований, происходивших в России. Создает просветительский кружок, известный под названием «Ученая дружина». В философии последовательно придерживается линии платонизированного перипатетизма. Из его политических сочинений, помимо «Духовного регламента», выделяются «Слово о власти и чести царской» и «Правда воли монаршей».

Цель, которую ставил перед собой Феофан Прокопович, заключалась в прославлении Петра, его всеохватных деяний. Что была Россия раньше и чем стала ныне, спрашивает он. Вместо «грубых хижин наступили палаты светлые», воздвигнуты новые, невиданные доселе «градцкия крепости», процветают науки и искусства, печатаются книги, упорядочены правосудие и государственное управление. Как выдающуюся заслугу царя-реформатора Прокопович отмечает создание флота и выход России к морю. И все это свершено «не серебром купеческим, а Марсовым железом». «К бессмертной славе его царского величества» относит он и основание новой столицы – Петербурга. Если Август, умирая, ставил себе в похвалу, что «кирпичный Рим обретох, а мраморный оставих», то Петр мог бы сказать: «Древнюю обрете Россию, а сотвори златую». Поэтому-то, замечает Прокопович, иноземные народы, считавшие русских варварами и невежами, «отменили прежние свои о нас повести, затерли историйки свои древния, и инако глаголати и писати стали», «ищут усердно братерства нашего»<sup>1</sup>.

Все это дает основание сподвижнику Петра рассуждать о божественной сущности самодержавной власти, монархии: она «от Бога устроена» и «противиться оной есть грех на самого Бога». В качестве наиболее упорных противников царского самодержавия выступают «богословы», т. е. духовные иерархи, которые «всякую власть мирскую не точию не за дело Божие имеют, но и в мерзость вменяют». Направление главной стрелы было очевидно – она метилась в Стефана Яворского, местоблюстителя патриаршего престола.

Согласно Прокоповичу, превосходство монархии подтверждается общеисторическим опытом человечества. К этой политической системе народы были приведены не просто вследствие «умствований философских», но в силу необходимости, «по нужде». В лице монарха представлена «верховная, высочайшая и крайняя власть», соединяющая в себе одновременно и функции законодателя, и

---

<sup>1</sup> Гребенюк В.П. Обзор произведений панегирического содержания первой четверти XVIII века // Панегирическая литература петровского времени. – М., 1979. С. 77.

функции судьи. Это необходимо было ради быстрейшего достижения «всенародной пользы». Рядом с самодержцем нетерпимо никакое другое властное лицо. В особенности это касается патриарха. Сложившееся со времен царя Алексея Михайловича двоевластие возымело тяжкие последствия для спокойствия государства, заставив народ больше надеяться на патриарха, нежели на государя.

«Ибо простой народ не ведает, како разнствует власть духовная от самодержавной, но, великою высочайшего пастыря честию и славою удивляемый, помышляет, что таковой правитель есть то второй государь самодержцу равносильный или больши его, и что духовный чин есть другое и лучшее государство, и се сам собою народ тако уместовати обykl... Тако простые сердца мнением сим развращаются, что не так и на самодержца своего, яко на верховного пастыря в коем-либо деле смотрят. И когда услышится некая между оными распря, вси духовному паче, нежели мирскому правителю, аще и слепо и пребезумно согласуют и за него поборствовать и бунтовати дерзают и льстят себе окаянные, что они по самом Бозе поборствуют и руки своя не оскверняют, но освящают, аще бы и на кровопролитие устремилися... Изрещи трудно, коликое отсюду бедствие бывает»<sup>1</sup>.

В подтверждение этого Прокопович ссылается на примеры Византии и Рима. По его мнению, патриаршество привило русской церкви «папешский дух», и чтобы искоренить его, необходимо взамен «единого правителя духовного» ввести «соборное правление», наподобие всех других государственных ведомств и учреждений, уже существующих в правительственной системе. Тогда откроется путь к просвещению и знаниям, который заграждается церковью, и Россия сможет, наконец, преодолеть свою отсталость от Запада.

«И наипаче тое ж разуметь о управлении церкви, когда нет света учения, нельзя быть доброму церкви поведению и нельзя не быть нестроению и многим смеха достойным суевериям, еще же и раздорам и пребезумным ересям... И есть ли посмотрим чрез истории, аки чрез зрительныя трубки, на мимошедшие веки, увидим все худшее в темных, нежели в светлых учением временах... И аще бы учение церкви или государству вредное, то не учились бы самая лучшая христианстии особы и запрещали бы иным учиться: а то видим, что и учились вси древнии наши учителя не токмо Священного Писания, но и внешней философии»<sup>2</sup>.

Таким образом, политическая философия «ученых киевлян», несмотря на разнородность заключенных в ней тенденций, в своем

---

<sup>1</sup> Законодательство Петра I. – М., 1977. С. 545.

<sup>2</sup> Там же. С. 561.

главном русле не только способствовала упрочению системы абсолютной монархии, но и укореняла идеалы просвещенного европеизма, выводившего Россию из оков средневекового обособления и стагнации.

5. Не меньшее значение для развития русской философии имела натурфилософия киевских профессоров, которая представляла собой один из вариантов концепции синтеза ареопагитского платонизма с аристотелизмом. Этим было обусловлено изменение их представлений о Божестве, который мыслился ими больше не как апофатически сокрытая сущность, а как вполне верифицируемая, опытно постижимая природная субстанция. «Бог совершенно и высочайше содержит в себе всякое естество»<sup>1</sup>, – утверждал Иннокентий Гизель. Теперь представление о Боге полностью совпадало с определением природных вещей, в которых «Он с необходимостью существует и которые Он движет». Эта пантеистическая тенденция приводила к удвоению теологии на природную и христианскую: первая «трактует о Боге посредством природных доводов» и вследствие этого она «причастна существу метафизики»; вторая исходит «из Священного писания, соборов и предания», а потому она «не есть философия». Таким образом, в рамках природной теологии Божество оказывается не чем иным, как материей, или, иначе, тем «общим принципом», из чего «все происходит». В соответствии с этим признается, что «материя не пассивна, как считал Аристотель, а активна, ибо из нее выводятся все формы». «Вся природа – это субстанция действия»<sup>2</sup>, – сказано в философском курсе Иосифа Кононовича-Горбацкого. Материя и форма суть неразделимые сущности: склонность материи к форме такова же, как и склонность формы к материи. Схожие мысли высказывают Михаил Козачинский и Стефан Яворский.

Вместе с тем материя, как учил Феофан Прокопович, выступает как то общее, что сохраняется при каждом изменении вещей.

«Например, когда огонь возникает из полена, то что-то должно перейти из полена в огненную субстанцию... Итак, я спрашиваю, что переходит из полена в огонь?.. И говорю, что это – материя. Ибо когда все тела, существующие в поднебесном мире, превращаются в другие, то во всех их следует найти такую часть сущности, которая была бы и в этой, и в той, и в любой другой форме. Этот аргумент подтвержда-

---

<sup>1</sup> Цит. по: *Ничик В.М.* Из истории отечественной философии конца XVII – начала XVIII в. – Киев, 1978. С. 17.

<sup>2</sup> Там же. С. 28.

ется и тем, в чем мы убеждаемся на основании знаков, ощущений, экспериментов»<sup>1</sup>.

Именно поэтому материя всегда и везде одинакова. Киевские профессора не разделяли мнение Аристотеля о том, что материя небес отличается от материи подлунных тел.

Георгий Конисский об этом говорит так: «Аристотель... противопоставляет: небо есть намного более совершенное творение, чем земные вещи, поэтому оно должно иметь иную, чем земля материю. Отвечаю: вместе отрицаю и то и другое»<sup>2</sup>.

Исходя из идеи единства материи, киевские профессора приходили к заключению о неуничтожимости и вечности материи: ее нельзя никогда ни создать, ни разрушить, также ни увеличить, ни уменьшить; она всегда пребывает в том количестве, в каком создал ее Бог. Это положение содержится в лекционных курсах Гизеля, Кононовича-Горбацкого и Феофана Прокоповича. Позднее его развил в своем письме к Л. Эйлеру великий Ломоносов.

Не остался без рассмотрения и вопрос о познаваемости материи, причем с неременной ссылкой на Аристотеля. Как известно, у Стагирита имеются два определения материи: одно чисто отрицательное: «А под материей я разумею то, что само по себе не обозначается ни как суть вещи, ни как что-то количественное, ни как что-либо другое, чем определено сущее»<sup>3</sup>. Другое определение – положительное: «Я называю материей первичный субстрат каждой вещи, из которого эта вещь возникает не по совпадению, а потому что он ей внутренне присущ»<sup>4</sup>. Это позволяло киевским профессорам непосредственно сочетать апофатику и катафатику в трактовке сущности материи: с одной стороны, она считалась непознаваемой по причине ее тождественности с Богом, а с другой – допускалась возможность ее определения относительно природных вещей, субстанцией которых она является.

Феофан Прокопович сравнивал ситуацию с тем, как рассуждал о Боге Дионисий Ареопагит – что-то отрицая и что-то утверждая. Точно так же, полагал он, надо относиться к аристотелевским определениям материи: каждое из них истинно в определенном отноше-

---

<sup>1</sup> Прокопович Феофан. Натурфілософія, або фізика // Філософ. твори. В 3 т. Т. 2. – Київ, 1980. С. 127.

<sup>2</sup> Цит. по: Ничик В.М. Из истории отечественной философии конца XVII – начала XVIII в. – С. 41.

<sup>3</sup> Аристотель. Метафизика // Соч. В 4 т. Т. 1. – М., 1975. С. 190.

<sup>4</sup> Аристотель. Физика // Соч. В 4 т. Т. 3. – М., 1981. С. 81.

нии. Однако предпочтение должно быть отдано апофатической трактовке сущности материи, ибо как непостижим Творец в силу своего всемогущества, так и материя недоступна всецелому уразумению в силу своей безмерной малости.

Это не значит, что материя вообще непознаваема. Поскольку материя потенциально обременена возможностью разнообразных форм, то именно со стороны формы она входит в сферу познания. А здесь решающая роль принадлежит ощущениям, которые служат источником рационального знания. Как отмечает Гизель, «разумность не может существовать без ощущений»<sup>1</sup>. Однако содержание ощущений и разума далеко не тождественно: в интеллекте есть то, чего нет в ощущениях. Прежде всего, это знание общего, которое недоступно чувственному опыту. Отсюда следует, что познание отнюдь не есть припоминание, как думал Платон, а всегда обретение нового знания, новых идей, в том числе, разумеется, и заблуждений.

В данной связи Михаил Козачинский замечает: «1. Экспериментальное знание возникает вновь, в частности, возникающее на основании данных ощущений, например, зрения, слуха и т. п. ... 2. Вновь возникают ошибки и ложные мнения, а следовательно, возникают и знания... 3. Возникают и новые искусства, например, за последние три столетия возникли такие искусства, как книгопечатание, пиротехника и др., которых никогда не было раньше. 4. Если бы знания в нас не возникали бы вновь... как утверждали Платон и Пифагор... то мы должны были бы их только вспоминать, поскольку этим знанием наши души уже ранее владели бы... Но это противоречит опыту, ибо мы знаем теперь множество таких объектов, которые никогда не были известны ранее»<sup>2</sup>.

Рассматривая познание как способ приобретения новых знаний, обусловленных действием врожденных по природе ощущений, киевские профессора смыкались с традицией западноевропейского сенсуализма, сыгравшего важную роль в секуляризации человеческого мышления. В лекционных курсах Козачинского, Прокоповича, Конисского утверждается принцип главенства разума не только в сфере познания реальных, опытных явлений, но и в осмыслении Священного Писания. Библия перестает служить последним критерием истины и все более превращается в систему моральных пред-

---

<sup>1</sup> Цит. по: *Ничик В.М.* Из истории отечественной философии конца XVII – начала XVIII в. – С. 99.

<sup>2</sup> Там же. С. 101.

писаний, которые следует понимать «не в буквальном, но в аллегорическом смысле»<sup>1</sup>.

Таким образом, средневековье уходило в прошлое и зарождалась новая эпоха в истории отечественного любомудрия – эпоха «свободного философствования» и творчества, вовлекавшая Россию в орбиту европеизма и секуляризации.

---

<sup>1</sup> *Феофан Прокопович. Богословие* // *Пытин А.Н. История русской литературы. В 4 т. Т. 3.* – СПб., 1902. С. 201.



## Раздел второй

# РУССКИЙ ЕВРОПЕИЗМ И ПРОСВЕТИТЕЛЬСКАЯ ФИЛОСОФИЯ XVIII в.

### § 1. Идеино-философская специфика русского европеизма

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

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

Говоря о секуляризирующем воздействии реформации на весь строй западноевропейской жизни, Ж. А. Кондорсе (1743–1794) отмечал: «Действительно, мы дошли до той ступени цивилизации, где польза просвещения для народа выражается не только в тех услугах,

---

<sup>1</sup> Екатерина II. Наказ Комиссии о сочинении проекта нового Уложения // Соч. – М., 1990. С. 23.

которые оказывают ему просвещенные люди, но также в том, что он сумел сделать знания своим неотчуждаемым достоянием и употребляет их непосредственно для своей защиты от заблуждения, для предупреждения или удовлетворения своих потребностей, для ограждения себя от жизненных невзгод или для смягчения их новыми наслаждениями»<sup>1</sup>.

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

Последний и самый главный штрих в философско-историческое обоснование идеологии европеизма вносит *Ф. Гизо* (1787–1874). Прежде всего, он проводит резкую грань между древними цивилизациями и цивилизацией новоевропейской. Все древние цивилизации, на его взгляд, «словно вытекают из одного известного начала, из одной идеи; словно все общество находилось во власти одного принципа, преобладавшего в нем, определившего его учреждения, нравы, верования, словом, все стороны его развития»<sup>3</sup>. К примеру, в Египте и Индии, считает он, развитие цивилизации определялось главенством теократического принципа, а в Греции, напротив, все решала «простота общественной жизни», вызвавшая стремительный взлет «творческой силы в началах греческой цивилизации». Однако эта сила быстро угасла и больше уже не возобновлялась в позднейшей античной истории. С точки зрения Гизо, культура античности, несмотря на свое возникновение в Европе, по своему духу ближе к культурам Азии, чем к новоевропейской. «Совершенно иначе, — полагает он, — развивалась цивилизация современной Европы... в ней одновременно существуют все формы, все начала общественной организации: духовная и светская власть, элементы теократический, монархический, аристократический, демократический; все классы, все состояния общества смешаны и перепутаны; всюду представляются бесконечно разнообразные степени свободы, богатства, влияния. И все эти силы находятся в состоянии постоянной борьбы, причем ни одна из них не получает решительного преобладания над прочими, не овладевает безусловно обществом... Различные начала, не имея возможности уничтожить одно другое, принуждены были волей-неволей существовать совместно и примирились путем компромиссов. Каждое из них ограничилось той

---

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

<sup>2</sup> *Тюрго А.Р.* Речь, произнесенная в Сорбонне 11 декабря 1750 г. // Избр. филос. произв. — М., 1937. С. 69.

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

ролью в ходе развития, которая приходилась ему по праву; повторяем: тогда как в других странах господство одного начала порождало тиранию, в Европе результатом разнообразия и постоянной борьбы элементов цивилизации явилась свобода»<sup>1</sup>.

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

Зарождение русского европеизма относится еще к допетровскому времени. С Запада через Польшу и Киев в московское общество начинают проникать науки и искусства, которые способствуют возрастанию терпимости к земным и мирским началам, признанию «законности более свободных форм жизни и гуманных нравственных воззрений»<sup>2</sup>. Общение с иностранцами, в большом количестве прибывавших в Россию с конца XVII в. на царскую службу, причает к сравнениям с чужой культурой, приводит к новым заимствованиям, теперь уже обходившимся без польского и украинского посредничества. В правление царевны Софьи возникает даже западническая партия, возглавляемая В. В. Голицыным, фактическим руководителем государства. «Этот князь, – по словам одного французского наблюдателя, – имея больше ума, чем вся Московия вместе взятая», не только «убеждал дворян отдавать детей своих учиться и разрешил им посылать их одних в латинские училища в Польшу», но и «предоставил иностранцам свободный въезд и выезд из страны, чего до него никогда не бывало»<sup>3</sup>.

Но еще удивительней было то, что в 1696 г. сам молодой царь Петр Алексеевич отправился в длительное путешествие по странам Западной Европы, побывав в Германии, Голландии, Англии, Италии, Польше. Везде он самым прилежным образом знакомился с различными науками и техническими усовершенствованиями, старался овладеть всевозможными ремеслами. Заграничное путешествие Петра дало очень много: во-первых, оно послужило для сближения России и Западной Европы; во-вторых, окончательно убедило самого царя в необходимости коренных преобразований, которые вывели бы Россию на путь общеевропейского развития. И хотя на первых порах возобладала повальная подражательность, тем не менее двигательной силой этой подражательности была не простая

---

<sup>1</sup> Там же. С. 66–67.

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

<sup>3</sup> Невиль де ла. Записки о Московии. – М., 1996. С. 159, 165.

«перекачка» европейских образцов, но «глубокое увлечение знанием»<sup>1</sup>. Лейбниц внушал Петру: «Провидение, по-видимому, хочет, чтобы наука обошла кругом весь земной шар и теперь перешла в Скифию, и потому избрало Ваше Величество орудием, так как Вы можете, с одной стороны, из Европы и, с другой – из Азии взять лучшее и усовершенствовать надлежащими мерами то, что сделано в обеих частях света; ибо в Вашем государстве все, что касается до науки, еще ново и подобно листу белой бумаги, а потому можно избежать многих ошибок, которые вкрались в Европе постепенно и незаметно»<sup>2</sup>. Советы Лейбница чрезвычайно импонировали Петру, и он всемерно старался претворить их в жизнь. Одно открытие Петербургской академии наук в 1724 г. служит наглядным тому подтверждением.

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

2. Подлинным идеологом петровского западничества выступил *Василий Никитич Татищев* (1686–1750), член «Ученой дружины», ближайший сподвижник великого преобразователя.

Татищев приходился родственником царицы Прасковьи, вдовы соправителя Петра Ивана V. По окончании артиллерийского училища (1713) был направлен в Германию «для пополнения знаний». Кроме специальных дисциплин, там он изучал философию, историю, право. В этом же направлении шло его образование и во время двухлетнего пребывания в Швеции (1723–1725), где он находился в качестве наставника русских юношей, обучавшихся горному делу. В 1730 г. вместе с Феофаном Прокоповичем выступил против «верховников» – членов Верховного тайного совета, который «келейно» посадил на престол Анну Иоанновну, с «ограничительными обязательствами». Татищев составил политический «проект», предусматривавший полное восстановление самодержавия. Свои соображения на этот счет он изложил также в «Произвольном и согласном рассуждении и мнении собравшегося шляхетства русского о правлении государственном» (1730). Однако новая императрица, став «самодержавной», фактически отстранилась от дел, подпав целиком под влияние немца Бирона. Татищев оказался в немилости, начались многолетние судебные преследования. Лишь с воцарением Елизаветы Петровны ему удастся по-

---

<sup>1</sup> Веселовский А.Н. Западное влияние в новой русской литературе. – С. 35.

<sup>2</sup> Герье В.И. Лейбниц и его век. – СПб., 2008. С. 702–703.

править свое положение, но и то ненадолго: в 1745 г. он вновь подвергается опале. Вынужденный поселиться в своем подмосковном имении Болдино, он всецело предается научным занятиям, которые служили для него единственной отрадой на протяжении всей его жизни. Из многочисленных трудов Татищева, помимо упомянутого «Рассуждения», особо выделяются «История Российская с самых древнейших времен» (в 5 кн.), а также философский трактат «Разговор дву приятелей о пользе науки и училищах» (1733).

Просветительский крен, который возобладавал в петровском западничестве, становится сознательной формой философствования Татищева. Прежде всего, он начинает с секуляризации самого понятия «просвещение», вкладывая в него светское, а не церковное содержание. Просвещение он прямо соотносит с мирским знанием, заодно укоряя православных богословов в полнейшем неведении европейской науки. Единственное исключение им делается для Феофана Прокоповича, получившего образование в коллегиумах Рима и Флоренции. «Протчих же, – пишет Татищев, – которые токмо в Киеве или Москве учились, конечно, за ученых никто, кроме неведущих учения, почитать их не может, но за благочестивых мужей и рачительных учителей многих почитать можем»<sup>1</sup>. И хотя он соглашается считать богословие «нуждной» наукой, однако вовсе не требует, чтобы оно изучалось специально, поскольку познание Бога «всякому по природе возможно, если токмо внятно помыслить». Что же касается свойств Божьих, «то наш ум не в состоянии о том внятно разуместь, да и нужды нет, ибо довольно, что я знаю и верю Его быть всех вещей Творца и Господа»<sup>2</sup>. Таким образом, в вопросах религии и веры Татищев занимает деистические позиции, рассматривая бытие Бога чисто метафизически, в отрыве от реальной действительности. Человек должен «прилежать, елико возможно», воле Всевышнего, которая «в божественных Его законах предписана»<sup>3</sup>. Этого достаточно для спасения души, полагает автор «Разговора».

Совсем иначе он представляет себе назначение науки. Ее главная задача – «чтоб человек мог себя познать»<sup>4</sup>, или, как сказано в другом месте, понять, «из чего человек состоит»<sup>5</sup>. Татищев приво-

---

<sup>1</sup> Татищев В.Н. Разговор дву приятелей о пользе науки и училищах // Избр. произв. – Л., 1979. С. 110.

<sup>2</sup> Там же. С. 90.

<sup>3</sup> Там же.

<sup>4</sup> Там же. С. 51.

<sup>5</sup> Там же. С. 53.

дит различные суждения на этот счет, обращая внимание на то, что одни философы («пифагорики, платоники и стоики») признают существование души и тела, другие, напротив, вроде древнего Дицарха и Гоббса, сводят человека только к телесности, усматривая в душе «едино пустое звание, ничего не значащее»<sup>1</sup>. Татищев в принципе склоняется ко второй точке зрения. Так, говоря о душе, он пишет: «Сей вопрос... не токмо пространного толкования требует, но паче можно положить за недоведомой и непостижимый. Зане славнейшия древния и новыя философы, а особливо Невтон и Лейбниц, решить отrekliся, и для того нам о том толковать не потребно»<sup>2</sup>. Но отклоняя возможность богословской интерпретации души, Татищев раскрывает ее сущность в гносеологическом измерении.

«Душа же имеет свои орудии, или силы, подобно как тело чувства, и сими каждое собственно или оба обще действуют, яко душа имеет ум и волю, или хотение, и сими человек наиболее властвуется, в их добром порядке все его благополучие зависит, а от непорядка оных несчастье рождается»<sup>3</sup>.

Ум действует с помощью четырех сил: фантазии, памяти, догадки и суждения. Рядом с умом пребывает воля; от нее «человеку различные благополучия и беды приключаются»<sup>4</sup>. Поэтому необходимо, чтобы ум властвовал над волей, подобно узде, направляющей лошадь. Однако одного ума еще недостаточно для познания «книги мира», поскольку сам по себе он есть просто «смысл», т. е. обычное уяснение, которое «частью протчим животным свойственно быть разумеем». Людям же ум даже «глупейшим» дан «по природе»<sup>5</sup>. Однако через познание совершается «исправление» ума и он исполняется разума, т. е. точного ведения, который и дает начало развитию наук. Мерой же значимости последних выступает полезность.

Их классификация у Татищева основана на самом широком толковании предмета научных знаний. Она включает пять уровней наук, различающихся «в качестве», а именно: 1) «нуждные» – языкознание, домоводство, медицина, нравоучение, юриспруденция, логика, богословие; 2) «полезные» – грамматика, риторика, математика, география, история, естествоиспытание, или физика; 3) «щегольские» – поэзия, музыка, танцы, «вольтежирование, или на ло-

---

<sup>1</sup> Там же.

<sup>2</sup> Там же. С. 53–54.

<sup>3</sup> Там же. С. 55.

<sup>4</sup> Там же. С. 58.

<sup>5</sup> Там же. С. 55.

шадь садиться», живопись; 4) «любопытные, или тщетные» – астрология, физиогномия, хиромантия, алхимия; эти «науки» особенно привлекают людей «меленхоличных», которые «от природы сребролюбивы и страхами исполнены»; 5) «вредительные» – всякого рода волхования, колдовство, ворожба, порождающие одни лишь суеверия<sup>1</sup>.

Из этой классификации видно, что для Татищева всякое знание, даже если оно «божескому и моральному учению противно»<sup>2</sup>, всегда в том или ином отношении «полезно», давая критерий различения добра и зла. Но что всего важнее – это признание им того, что с развитием «телесных наук», непосредственно сопряженных с «состоянием человека», достигается и большая возможность просвещения ума, его быстрейшего совершенствования. В соответствии с этим воззрением он разрабатывает свою теорию «всемирного умопросвещения», выразившую весь просветительский пафос петровского европеизма.

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

До обретения письма «многочисленные народы в глубочайшей темноте неведения и невежества оставались. Но по обретении писем около или немного прежде Авраамовых лет явились люди между оными, которые по их разсуждению зачали законы сочинять и, на лучшее наставляя, лучи малого сияния к благоразумию им открывать, между которыми на Востоке, в Персии и Индии, Зароастер был первый, в Египте Осирис, в Греции Минус, в Риме Янус или Нумо Помпилиус»<sup>4</sup>.

С пришествием Христовым явилось «просвещение не токмо духовное... но и моральное... яснее скажу: духовное Христос проповедал и научил, яко же смертию своею искупил и удостоил соединению с Богом, т. е. отпущение грехов покаянием и приобретением Царства Небеснаго, морально любви ближняго с кротостию, смирением, целомудрием, воздержанием, милостию и милосердием соединенную нас хранить и о том прилежать, а от злочестей, яко гордости, сребролюбия, роскошности и лености, из которых все протчия пристрастия и вреды происходят, воздержаться учил, и собою во всем достаточный образ показал»<sup>5</sup>.

---

<sup>1</sup> См.: Там же. С. 89–94.

<sup>2</sup> Там же. С. 93.

<sup>3</sup> Там же. С. 70.

<sup>4</sup> Там же. С. 72.

<sup>5</sup> Там же. С. 76.

«Что же пользы от тиснения книг касается, то не потребно много толковать о том... по обретении тиснения в скорости множество полезных древних книг немалым числом стали печатать, а чрез то, оные всяк имея, способнее к распространению наук прилежать стали, многие училища и академии по разным местам устроены и чрез оные большой свет истинного разума открыли, тогда как в богословии, так философии, яко законоучении, мафематике, физике, гистории, прочих вольных науках, яко и в полезных ремеслах, великое исправление явилось и от часу стало возрастать и распространяться, зане ученых от часу умножилось... То видя и к прежнему применя, всяк скажет, что тиснение книг великой свет миру открыло и неописанную пользу приносит»<sup>1</sup>.

Татищев не устает повторять, что главную опасность для светского просвещения представляют церковные власти, и в первую очередь римские папы. Он не скрывает своего раздражения по поводу того, что они, как только «великую власть и богатство приобрели, то победясь властолюбием и сребролюбием, далеко от истинного того (христианского. – *Авт.*) учения отступя, стали к большому того приобретению новыя учения вымышлять, а что тому их злоумышлению противно было, отвергать и потемнять»<sup>2</sup>. Даже чтение Библии у католиков оказалось под запретом, не говоря уже о науках философских, которые вообще «мало до закона Божия касаются»; их тоже отвергли «злотоварные церковнослужители», «чтоб народ был неученой и ни о коей истине разсуждать могущей, но слепо бы и раболепно их росказам и повелениям верили»<sup>3</sup>. А у нас, пишет Татищев, и того хуже: Библию и запрещать не надо, ее и без того никто не читает. И причина тому – общее невежество народа. Его просто некому учить, ибо «у нас столько мало ученых, что едва междо 1000-ю один сыщется ль, чтоб Закон Божий и гражданский сам знал и подлому народу оное внятным поучением внушить и растолковать мог»<sup>4</sup>. Более того, еще находятся некие «светские люди», которые «толкуют, якобы в государстве чем народ простяе, тем покорнее и к правлению (т. е. подчинению. – *Авт.*) способнее, а от бунтов и смятений безопаснее»<sup>5</sup>. А потому они «за полезно не почитают» просвещение крепостного люда. Возражая на это, Татищев отмечает, что вот, в Европе, «где науки процвитают», ни о каких

---

<sup>1</sup> Там же. С. 78–79.

<sup>2</sup> Там же. С. 77.

<sup>3</sup> Там же. С. 80.

<sup>4</sup> Там же. С. 86.

<sup>5</sup> Там же. С. 83.



бунтах вовсе не известно, тогда как, например, «турецкий народ пред всеми в науках оскудевает, но в бунтах преизобилует»<sup>1</sup>. Следовательно, умные люди не только не помеха, но и главное подспорье любого благоустроенного государства. «Я же рад и крестьян иметь умных и ученых»<sup>2</sup>, утверждает русский мыслитель.

Он неустанно ратует за то, чтобы в России, в соответствии с указами царя-преобразователя, по всем губерниям, провинциям и городам были учреждены училища, «на которые он (Петр. – *Авт.*) все монастырские излишние сверх необходимо нужных на церкви доходы определил». И этого, добавляет Татищев, «весьма достаточно; еще же и Богу приятно, что такие доходы не на иное что, как в честь Богу и в пользу всего государства употребятся»<sup>3</sup>. Тем самым секуляризация оказывается важнейшим условием развития русского «умопросвещения».

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

«Например, в единственных градах или весьма тесных областях, где всем хозяевам домов вскоре собраться можно, в таком демократия с пользою употребиться может, а в великой области уже весьма неудобна. В областях хотя из неколеких градов состоящей, но от нападеней неприятельских безопасной, как то на островах и пр., может аристократическое быть полезно, а особливо если народ учением просвясчен и законы хранить без принуждения прилежит, тамо так остро го смотрения и жестокого страха не требуется. Великие и пространые государства, для многих соседей завидующих, оные ни которым из объявленных правиться не может, особливо где народ не довольно учением просвясчен и за страх, а не из благонравия или познания пользы и вреда закон хранит, в таковых не иначе, как само- или единовластие потребно»<sup>4</sup>.

Это признание нерасторжимости просвещения и самодержавия, провозглашенное Татищевым, как раз и выражает идейную специфику русского европеизма.

---

<sup>1</sup> Там же. С. 84.

<sup>2</sup> Там же. С. 86.

<sup>3</sup> Там же. С. 128.

<sup>4</sup> *Татищев В.Н.* Произвольное и согласное рассуждение и мнение собравшегося шляхетства русского о правлении государственном // Там же. С. 147.

3. Сколь велико было увлечение Западом, видно из того, что в России XVIII в. не оставалось образованного человека, который не чувствовал бы себя несколько иностранцем в Москве и даже Петербурге. Тот же член «Ученой дружины» Антиох Кантемир, сожалея, что после Петра науки уже не в почете, «ходят ободрана, в лоскутах зашита», оживает лишь в Лондоне и Париже, в обществе Монтескье, в переписке с Вольтером. Поэт Василий Тредиаковский, чудесными путями, часто пешком, добравшийся до Парижа, сочиняет там в подражание французам новую теорию русского стихосложения. А Николай Поповский, ученик Ломоносова, упорно переводит труднейшую поэму англичанина Попа «Опыт о человеке», хотя и сознает, что в ней «может найтись кому-нибудь нечто и сомнительное в рассуждении нашей религии»<sup>1</sup>.

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

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

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

Успехи просвещения вызывают удивление, но тем не менее ни для кого не являлось секретом, что «сделать то в несколько лет, на что потребны веки»<sup>3</sup>, едва ли было бы возможно, если бы не действия верховной власти, подчинившей своей воле все материальные и духовные силы народа. «Содержание войск, построение городов, крепостей, флота, – писал историк И. Н. Болтин, – стоило ему (Петру. – *Авт.*) очень мало, и так сказать, почти ничего; понеже за все розходы, требовавшиеся на исполнение сказанных предметов, отвечал народ, а не казна... С толикими пособиями Петр Великий, имея малые доходы, удобно мог исполнять великия предприятия: его ма-

---

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

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

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

лые доходы, при помощи народных великих розходов, были очень споры»<sup>1</sup>. Этой поспешностью в проведении реформ он объясняет и многие неудачи верховной власти, в особенности в сфере просвещения, где отсутствие предварительной подготовки обусловило усиленное подражание в работе над чужим духовным материалом.

Но как бы то ни было, столетний опыт освоения европейских форм жизни имел непреходящее значение для России, научив ее жить, как живут в цивилизованных странах, сделав «нас гибкими, способными учиться и перенимать». «Мы не таковы, – развивая эту мысль, писал Н. М. Карамзин, – как брадатые предки наши: тем лучше! Грубость наружная и внутренняя, невежество, праздность, скука были их долею в самом вышшем состоянии: для нас открыты все пути к утончению разума и к благородным душевным удовольствиям»<sup>2</sup>.

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

4. Из всех философских учений Запада в России XVIII в. прививается главным образом вольфианство. Это требует пояснения. Почему именно Вольф, а, скажем, не Декарт, как это случилось во Франции? Ведь и у нас увлекались им еще киево-могилянские профессора, а Ломоносов ставил его даже выше Аристотеля.

Весь вопрос заключался в православном контексте, определявшем восприятие западноевропейской философии. В этом отношении картезианство оказывалось наиболее уязвимым, поскольку оно субъективировало идею Бога, признавая источником веры не божественное откровение, а сам факт существования человека, и притом подтверждаемый исключительно способностью мышления: *Cogito ergo sum*. «Только из того, что я существую, – пишет Декарт, – и имею идею совершенного существа, или Бога, следует с полнейшей ясностью, что Бог тоже существует»<sup>3</sup>. Более того, он утверждает,

---

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

<sup>2</sup> Карамзин Н.М. Письма русского путешественника. – Л., 1984. С. 253, 254.

<sup>3</sup> Цит. по: Фишер Куно. История новой философии. Декарт: Его жизнь, сочинения и учение. – СПб., 1994. С. 335.

что нет никакого различия между тем, как человек познает себя и как познает Бога: «Я разумею того Бога, которого представляю»<sup>1</sup>. Вследствие такого подхода к богопознанию совершенно выпадает из поля зрения природа, материя. Природа и мышление провозглашаются разными сущностями, разными субстанциями, остающимися в вечной дуалистической расчлененности. Мышление углубляется в самое себя, свободно витая в бестелесных высях, природа лишается всех красок бытия, пребывая в тоскливом однообразии своих количественных соотношений. Конечно, в этом была и своя положительная сторона; во всяком случае, восприятие мира поддавалось определенным механистическим характеристикам. Но на основании этого нельзя было возвыситься до понятия жизни, которое, по православным представлениям, предполагает непрерывное бытие реального, объективного Бога, выводимого не из самосознающего разума, а, напротив, обуславливающего собой истинность и достоверность самого разума. Картезианский же Бог, огражденный щитом мыслящего субъекта, мало чем отличался от Бога средневековых схоластиков, придававших божественный смысл «всякой логически построенной нелепости»<sup>2</sup>.

На этом фоне преимущества *Христиана Вольфа* (1679–1754) становились особенно очевидными. Прежде всего это касается его метафизики. Характеризуя ее, немецкий философ пишет, что она не представляет «никакой угрозы» для христианской религии; «более того, – продолжает он, – я с удовольствием увидел, что мое учение может сослужить хорошую службу истинам Откровения для их защиты против врагов Евангелия»<sup>3</sup>.

Вольф так определяет основные принципы своей философии.

Во-первых, «все, что существует, должно иметь достаточное основание, почему оно существует»<sup>4</sup>. Важность этого закона была доказана Лейбницем, которого Вольф считал своим учителем. Все существующее в силу достаточного основания служит одновременно причиной бытия других вещей; в этом случае оно называется сущностью (*Wessen*). Сущность вещи состоит в том, что она возможна определенным способом, благодаря чему вещь обретает свои основные свойства, а именно: необходимости, вечности, неизмен-

---

<sup>1</sup> Там же. С. 336.

<sup>2</sup> *Герцен А.И.* Письма об изучении природы // Соч. В 9 т. Т. 2. – М., 1955. С. 254.

<sup>3</sup> *Вольф Х.* Разумные мысли о Боге, мире и душе человека, а также о всех вещах вообще // *Христиан Вольф и философия в России.* – СПб., 2004. С. 237.

<sup>4</sup> Там же. С. 242.

ности. Если в ее сущности что-то изменяется, она перестает быть прежней вещью, ибо «невозможно, чтобы, кроме своей сущности, вещь получила еще сущность другой и при этом осталась той же самой вещью»<sup>1</sup>. Вольф обозначает сущностную однозначность вещи термином «место вещи», подразумевая под этим также форму ее одновременного существования наряду с другими вещами.

Во-вторых, в метафизике Вольфа устанавливается строгое различие между мыслями о «вещах вне нас» и «в нас». В реальности первых нас убеждает опыт. Кроме того, видя вещи вне нас, например, здания, людей, мы, с одной стороны, отличаем их от самих себя, а с другой – уясняем их бытие в нас как бытие нашего сознания, т. е. своих мыслей. Но сознание не тождественно мышлению. «Отсюда и возникает, – пишет Вольф, – ошибочное мнение картезианцев, будто сознание составляет всю сущность души и в ней не может происходить ничего такого, чего мы не сознаем»<sup>2</sup>. Правильной же было бы считать, что сущность души определяет мышление, а сознание, давая материал мышлению, захватывает мыслями и вещи вне нас, т. е. реальный мир. Из этого следует, что сознание какой-то своей определенной частью регулируется внешними вещами, по отношению к которым оно является производным, т. е. не обладающим самостоятельным существованием.

В-третьих, Вольф, установив факт безусловной реальности «вещей вне нас», исследует их соотношение друг с другом, руководствуясь правилом, согласно которому в познании природы нельзя принимать «ничего, кроме того, что основано на несомненных опытах»<sup>3</sup>. Опыт же показывает, что в мире находится множество составных вещей, существующих одновременно друг с другом. Далее, что одни из них «предшествуют другим, а другие приходят вслед за ними и, таким образом, одно следует за другим». Наконец, что все они так или иначе «обоснованы друг в друге»<sup>4</sup>. Оттого «природа не делает скачков», в ней все соразмерно, а потому «всегда сохраняется одинаковое количество силы»<sup>5</sup>. Однако возникает вопрос, откуда в ней эта «предустановленная гармония», понять которую пытался еще Лейбниц? По мнению Вольфа, она может быть либо результатом действия самой природы, либо привлекаться извне. Но природа не обладает самостоятельной сущностью, ибо если каждая отдель-

---

<sup>1</sup> Там же. С. 244.

<sup>2</sup> Там же. С. 260.

<sup>3</sup> Там же. С. 270.

<sup>4</sup> Там же. С. 280.

<sup>5</sup> Там же. С. 297.

ная вещь имеет свое основание в другой вещи, то и все вещи в мире находятся в зависимости друг от друга. Следовательно, природа не содержит в себе достаточного основания для своего самостоятельного существования; поэтому необходима другая сущность, которая могла бы гарантировать ей постоянство и пребывание. Эта самостоятельная сущность должна быть *первой*, т. е. не имеющей до себя ничего другого, и *последней* – в смысле невозможности после нее возникновения чего-то иного, еще более совершенного. Она должна отличаться как от мира и его элементов, так и от нашей души. И вот в ней-то как раз и «следует искать основание действительности обоих»<sup>1</sup>. Как не трудно догадаться, такой самостоятельной сущностью может быть только Бог.

Таким образом, теолого-метафизическая концепция Вольфа представляет собой развитие христианской онтологии в аспекте теодицеи: Бог сотворил лучший из возможных миров и наделил его всем, что необходимо для общего блага. Эта сторона его учения приобрела важное значение для обоснования просветительского мировоззрения, которое стремилось совместить богословие и натурфилософию на принципах предустановленной гармонии. Приобретя огромную популярность в Германии, вольфианство распространилось по всей Европе, достигнув и пределов России.

5. Первые упоминания о Вольфе в России встречаются уже у Татищева. В частности, в своем «Лексиконе Российском» он сообщает о намерении Петра сделать немецкого ученого президентом основанной им Академии наук. Хотя сам Вольф, сославшись на возраст, не решился сменить привычную обстановку в уютном Марбурге, однако он направил в Петербург своего выдающегося ученика Георга Бильфингера, который целых шесть лет прослужил в Императорской Академии в качестве профессора логики, метафизики и морали, всемерно содействуя распространению учения своего наставника. Другой его ученик, Ломоносов, в 1746 г. издал в собственном переводе «Вольфианскую экспериментальную физику», отметив, что автор этого сочинения «всегда пребудет достоин чтения, а особливо ради внятного и порядочного расположения мыслей»<sup>2</sup>. Тогда же на русский язык переводятся его «Логика» (1765) и двухтомное «Сокращение первых оснований метафизики» (1770–1771), не считая других специальных работ немецкого философа по мате-

---

<sup>1</sup> Там же. С. 327.

<sup>2</sup> Ломоносов М.В. Из «Вольфианской экспериментальной физики». Посвящение // Избр. филос. произв. – М., 1950. С. 123.

матике, фортификации и т. д. Четкая систематизация философских знаний, ясность и доступность их освещения облегчили употребление вольфианства «в учебных заведениях»<sup>1</sup>. Первым делом оно включается в систему духовного образования, где удерживается едва ли не до 30-х гг. XIX в., пока на смену ему не приходят более новые системы западноевропейской философии. Не осталось без его влияния и светское образование. Очень многие выпускники русских духовных академий XVIII в., воспитанные на трактатах Вольфа, стали профессорами Московского университета, что также упрочивало позиции русского вольфианства.

В данном контексте заслуживает упоминания и попытка насаждения Екатериной II французского влияния. Хорошо известны ее разнообразные сношения с Вольтером, Дидро, Даламбером. Она спрашивает их совета в разных сложных русских делах, желая прослыть покровительницей «свободных идей». Особенно интересен эпизод с Дидро, которого ей удается даже пригласить в Петербург. Общаясь со своей почитательницей-императрицей, философ настойчиво внушает ей мысль о необходимости освобождения крестьян, убеждая, что «рабство народа» несовместимо с принципами просвещения и человеколюбия. В своих «русских проектах», подготовленных большей частью по предложению самой Екатерины, он стоял за развитие народного образования, ратовал за полную веротерпимость, советуя богословам-профессорам каждый свой курс заканчивать несколькими лекциями о свободе совести, — за политику мира, восставая против бесцельных и изнурительных войн, доказывая Екатерине, что «кровь тысячи врагов не возмратит ей потери ни одной капли русской крови», — высказывался за развитие общественного самоуправления и участие народа в законодательстве и т. д. Императрице все это представлялось «крайне важным», но что-либо предпринимать на деле она вовсе не собиралась, складывая «проекты» своего легковверного обожателя «под сукно». А там наступили иные заботы: тревоги пугачевщины и дальние раскаты французской революции заставили ее резко переменить свои прежние пристрастия. Своим указом Сенату, изданном в 1783 г. после казни Людовика XIV, она запретила «ввозить в Россию ведомости, журналы и прочие периодические сочинения, во Франции издаваемые», а также обязала французов, желавших остаться на русской службе, «отречься присягою от правил безбожных и возмутительных, на земле их ныне исповедуемых»<sup>2</sup>.

Таким образом, проникновение французской философии на русскую почву было надолго пресечено, и в России сохраняет свое

---

<sup>1</sup> Гогоцкий С.С. Философский лексикон. Т. 1. — Киев. 1857. С. 529.

<sup>2</sup> Цит. по: Веселовский А.Н. Западное влияние в новой русской литературе. — С. 70.

господство умеренное, но уже вполне привычное немецкое вольфианство. Вольфианский рационализм составил тот важнейший философско-методологический базис, на котором произросли самые разные течения русской европеизированной мысли XVIII в., и прежде всего такие, как натурфилософия, антропология, моральная и практическая философия. Их значение определялось той особой ролью, которую они сыграли в подготовке метафизических предпосылок русской самобытной философии классического периода.



## § 2. Философия природы

Собственно то, что обычно называют натурфилософией, в контексте развития русской философии было скорее философией науки, поскольку главный ее акцент состоял в уяснении тех теоретических аксиом, или принципов, которые лежат в основе «естествоведения». Это вполне гармонировало с целями и задачами самого вольфианства, поэтому неудивительно, что ближайший ученик немецкого мыслителя *Михаил Васильевич Ломоносов* (1711–1765) так много внимания уделял именно разработке общей теории научного познания природы.

Человек «ренессансного» масштаба, Ломоносов родился в Архангельской губернии в семье помора. Первоначальное образование получил в Славяно-греко-латинской академии. В 1735 г. был направлен на учебу в Германию, где занимался в Марбурге под руководством Х. Вольфа и во Фрайберге под руководством Й. Ф. Генкеля. Вернувшись в 1741 г. в Россию, служил в Академии наук в Петербурге, став первым русским ученым-естествоиспытателем, чьи труды получили признание в Европе. Он заложил основы физической химии, разработал молекулярно-кинетическую теорию теплоты. Значительны достижения Ломоносова в области геологии, металлургии, астрономии, географии и других науках. Ломоносов был автором сочинений по русской истории, художником, поэтом. В 1755 г. по его проекту был открыт Московский университет.

Ломоносов был носителем духа новоевропейского сциентизма и научного оптимизма. «Мы живем в такое время, – писал он, – в которое науки, после своего возобновления в Европе, возрастают и к совершенству приходят»<sup>1</sup>. Основу его научного оптимизма составляла вера в беспредельные возможности человеческого разума, которому могут быть доступны все тайны природы. Новоевропейская философия в двух ее вариантах – рационализма и эмпиризма – давала этой вере мировоззренческое и теоретическое оправдание. В своем научном творчестве Ломоносов синтезировал оба эти направления. Как теоретик он исходил из базовых постулатов рационализма, в частности, в том варианте, который был разработан Вольфом, а как ученый-естествоиспытатель он подкреплял и проверял философские положения эмпирическими данными, дополняя дока-

---

<sup>1</sup> *Ломоносов М.В.* Из «Вольфианской экспериментальной физики» // *Общественная мысль России XVIII века. В 2 т. Т. 2.* – М., 2010. С. 287.

зательства опытами и экспериментами. Ломоносов прямо указывал на философские истоки современных научных достижений.

«Все, которые в оной упражнялись, — писал он об ученых предшествовавшей эпохи, — одному Аристотелю последовали и его мнения за неложные почитали. Я не презираю сего славного и в свое время отменитого от других философа, но тем не без сожаления удивляюсь, которые про смертного человека думали, будто бы он в своих мнениях не имел никакого погрешения, что было главным препятствием к приращению философии и прочих наук, которые от ней много зависят. Чрез сие отнято было благородное рвение, чтобы в науках упражняющиеся один перед другим старались о новых полезных изобретениях. Славный и первый из новых философов Картезий осмелился Аристотелеву философию опровергнуть и учить по своему мнению и вымыслу. Мы, кроме других его заслуг, особливо за то благодарны, что тем ученых людей ободрил против Аристотеля, против себя самого и против прочих философов в правде спорить и тем самым открыл дорогу к вольному философствованию и к вящему наук приращению. На сие взирая, коль много новых изобретений искусные мужи в Европе показали и полезных книг сочиняли! Лейбниц, Кларк, Лок, премудрые рода человеческого учителя, предложением правил, рассуждение и нравы управляющих, Платона и Сократа превысили»<sup>1</sup>.

Ломоносов не оставил работ, прямо относящихся к философии, но большинство его сочинений содержит философские предпосылки. Опытная наука в то время еще не полностью освободилась от метафизики, и Ломоносов боролся с остатками метафизического мировоззрения в науке, выступая против усложнения научных теорий абстрактными сущностями. Однако он понимал, что целые разделы науки могут быть обоснованы только при помощи определенных философских построений, которые не должны противоречить главному идеалу науки — идеалу разума.

В основе научного исследования лежат рациональные аксиомы или основоположения, истина которых очевидна для философии, которые по большей части и заимствуются из философии. Непротиворечивость законов разума законам природы объясняется единством самой природы и ее «простотой».

«Сколь трудно полагать основания! Ведь (при этом) мы должны как бы одним взглядом охватывать совокупность всех вещей, чтобы нигде не встретилось противоположаний... Я, однако, отваживаюсь

---

<sup>1</sup> Там же. С. 287–288.

здесь на это, опираясь на положение, что природа крепко держится своих законов и всюду одинакова»<sup>1</sup>.

«Все, что есть в природе, математически точно и определенно; хотя мы иногда сомневаемся в этой точности, но наше незнание нисколько не умаляет ее: если бы даже весь мир сомневался в том, что дважды два четыре, все-таки дважды два у всех сомневающихся дадут четыре»<sup>2</sup>.

«Природа весьма проста; что этому противоречит, должно быть отвергнуто»<sup>3</sup>.

В естественнонаучных работах Ломоносов пытался из нескольких основоположений вывести все законы природы, объяснить все многообразие вещей. Причину же разнообразия он усматривает не в принципах, а в обстоятельствах существования.

«Нас не должно останавливать опасение, что бесконечное разнообразие вещей было бы невозможным, если мы не допустим разнообразия в их основах, ибо разная величина, положение, место достаточны для объяснения этого различия»<sup>4</sup>.

Научное исследование строится в форме дедуктивного доказательства. По словам Ломоносова, в начале всякой работы опытам и экспериментам необходимо «предпослать несколько философских и математических аксиом»<sup>5</sup>. В духе вольфианского рационализма в качестве таких аксиом он выделяет законы логики – противоречия, достаточного основания, тождества.

Вот как он формулировал эти аксиомы в «Элементах математической химии»:

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

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

*Аксиома III. Одно и то же равно себе»<sup>6</sup>.*

Более расширенный вариант этих аксиом Ломоносов предлагает в своем «Опыте теории о нечувствительных частицах тел»:

---

<sup>1</sup> Ломоносов М.В. Заметки по физике и корпускулярной философии // Избр. произв. В 2 т. Т. 1. – М., 1986. – С. 34.

<sup>2</sup> Там же. С. 35.

<sup>3</sup> Там же. С. 34.

<sup>4</sup> Ломоносов М.В. Рассуждение об обязанностях журналистов при изложении ими сочинений, предназначенное для поддержания свободы философии // Избр. произв. Т. 1. – С. 221.

<sup>5</sup> Ломоносов М.В. Элементы математической химии // Там же. – С. 28.

<sup>6</sup> Там же.

*«Аксиома 1. Ничего не бывает без достаточного основания к тому, чтобы скорее быть, чем не быть.*

*Аксиома 2. Все, что есть и происходит в телах, обуславливается сущностью и природою их...*

*Аксиома 3. Одни и те же эффекты происходят от одних и тех же причин...*

*Аксиома 4. Никакого движения не может произойти естественным образом в теле, если тело не будет побуждено к движению другим телом»<sup>1</sup>.*

При помощи этих аксиом, признаваемых разумом в качестве истины, строится научное доказательство, составляющее важнейшую характеристику знания. Ломоносов не принимает «никакого измышления и никакой гипотезы, какой бы вероятной она ни казалась, без точных доказательств, подчиняясь правилам, руководящим рассуждениями»<sup>2</sup>. «Доказательство, – пишет он, – есть рассуждение, из натуры самой вещи или из ее обстоятельств взятое, о ее справедливости уверяющее»<sup>3</sup>. Из всех аксиом, приводимых русским мыслителем, системообразующим выступает у него закон достаточного основания. Однако этот закон нуждается в подтверждении опытом. Опыт не выводит аксиомы, а лишь проверяет и удостоверяет принципы, устанавливаемые разумом. Сам по себе опыт не имеет еще научной ценности, он лишь дополняет рассуждения (дедуктивные доказательства). Ни изолированный опыт, ни обособленное рассуждение сами по себе не делают науки.

«Я хочу строить объяснение природы на известном, мной самим положенном основании, чтобы знать, насколько я могу ему доверять... Один опыт я ставлю выше, чем тысячу мнений, рожденных только воображением. Но считаю необходимым сообразовать опыты с нуждами физики. Те, кто, собираясь извлечь из опыта истины, не берут с собой ничего кроме собственных чувств, по большей части должны остаться ни с чем: ибо они или не замечают лучшего и необходимейшего, или не умеют воспользоваться тем, что видят или постигают при помощи остальных чувств... Надо помнить, что я при объяснении явлений буду поступать так, чтобы не только они легко объяснялись из основного положения, но и доказывали самое это положение»<sup>4</sup>.

---

<sup>1</sup> Ломоносов М.В. Опыт теории о нечувствительных частицах тел и вообще о причинах частных качеств // Избр. произв. Т. 1. – С. 39.

<sup>2</sup> Ломоносов М.В. Заметки по физике и корпускулярной философии. – С. 32.

<sup>3</sup> Ломоносов М.В. Краткое руководство к риторике на пользу любителей сладкоречия // Общественная мысль России XVIII века. Т. 2. – С. 293.

<sup>4</sup> Ломоносов М.В. Заметки по физике и корпускулярной философии. – С. 33.

«Мысленные рассуждения произведены бывают из надежных и много раз повторенных опытов. Для того начинающим учиться физике наперед предлагаются ныне обыкновенно нужнейшие физические опыты купно с рассуждениями, которые из оных непосредственно и почти очевидно следуют»<sup>1</sup>.

Еще одной точкой сближения естествознания с философией является метод гипотез, который Ломоносов сравнивает с «порывом». Гипотетичность философских теорий представляет собой свободу рационального творчества, выступая в «чистом» виде образцом свободного научного поиска.

«Они, – писал Ломоносов о гипотезах, – дозволены в философских предметах и даже представляют собой единственный путь, которым величайшие люди дошли до открытия самых важных истин. Это – нечто вроде порыва, который делает их способными достигнуть знаний, до каких никогда не доходят умы низменных и пресмыкающихся во прахе»<sup>2</sup>.

Исходя из представления о единстве и простоте природы, Ломоносов обосновывает новую картину мира, строящуюся на принципах механицизма. Одним из фундаментальных постулатов механицизма был принцип причинности. Рационалистическая философия, в частности, в том лейбнице-вольфовском варианте, которого придерживался Ломоносов, рассматривала причинность как общее свойство природы, ее деятельности и действий. Детерминистический взгляд на мир, согласно которому все существующее имеет причину своего бытия, может быть обосновано и познано исходя из действий другой вещи, задавал динамическое понимание природы. Принцип причинности вскрывал подвижность, изменчивость природы. Причина производит в вещи перемены. Об этом Ломоносов пишет не только в естественнонаучных трудах, но и в «Риторике». При этом только в области красноречия он признает возможность обращения к «конечной», или целевой, причине.

«Природа тел есть деятельная сила, от которой происходят действия тел... Природа тел состоит в действии и противодействии»<sup>3</sup>.

«Действие и страдание есть всякая перемена, которую одна вещь в другой производит. Перемену производящая вещь называется действующая, а та, в которой перемена делается, страждущая»<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Ломоносов М.В. Из «Вольфианской экспериментальной физики». – С. 288.

<sup>2</sup> Ломоносов М.В. Рассуждение об обязанностях журналистов // Общественная мысль России XVIII века. Т. 2. – С. 226.

<sup>3</sup> Ломоносов М.В. Опыт теории о нечувствительных частицах тел. – С. 38–39.

«Вообще природа вещей такова, что при возрастании причины растет и ее действие и, наоборот, при ее убывании уменьшается и действие»<sup>2</sup>.

Из законов механики и математики, как общих законов природы, выводится и основополагающий принцип природы – принцип движения, для которого детерминизм выступает лишь общей формой философского объяснения.

Движение, по Ломоносову, совершается «тройким образом: 1) нечувствительные частицы непрерывно изменяют место, или 2) вращаются, оставаясь на месте, или, наконец, 3) непрерывно колеблются взад и вперед на нечувствительном пространстве, в нечувствительные промежутки времени. Первое мы назовем *поступательным*, второе *вращательным*, третье *колебательным* внутренним движением»<sup>3</sup>.

Постулирование этих видов движения свидетельствует об умозрительном (в смысле философского рационализма) характере «естествоведения» Ломоносова.

Логический закон достаточного основания, аксиоматически предшествующий научному познанию, конкретизация этого закона в философской концепции детерминизма, вытекающее из нее представление о движении приводят Ломоносова к учению о материи как основе природных тел, их движений и изменений. В учении о материи раскрывался субстанциональный аспект природы, как в учении о движении – ее динамический аспект.

«Материя есть то, из чего состоит тело и от чего зависит его сущность»<sup>4</sup>.

«Свойства материальные суть: величина, фигура, тягость, твердость, упругость, движение, звон, цвет, вкус, запах, внутренняя сила, тепло и стужа»<sup>5</sup>.

«В телах материя двоякого рода: связанная, именно движущаяся и производящая напор вместе со всем телом, и протекающая, подобно реке, через поры»<sup>6</sup>.

---

<sup>1</sup> Ломоносов М.В. Краткое руководство к риторике на пользу любителей сладкоречия // Общественная мысль России XVIII века. Т. 2. – С. 295.

<sup>2</sup> Ломоносов М.В. Размышления о причинах теплоты и холода // Там же. С. 281.

<sup>3</sup> Там же. С. 269.

<sup>4</sup> Ломоносов М.В. Опыт теории о нечувствительных частицах тел и вообще о причинах частных качеств. – С. 37.

<sup>5</sup> Ломоносов М.В. Краткое руководство к риторике на пользу любителей сладкоречия. – С. 294.

<sup>6</sup> Ломоносов М.В. Размышления о причинах теплоты и холода. – С. 268.

Из механистической картины мира, охватывающей все природные явления, Ломоносов выводит и закон сохранения вещества, или материи. Впервые этот закон был сформулирован им в письме Леонарду Эйлеру (1748), а затем повторен в «Рассуждении о твердости и жидкости тел» (1759).

«Но все встречающиеся в природе изменения происходят так, что если к чему-либо нечто прибавилось, то это отнимается от чего-то другого. Так, сколько материи прибавляется какому-либо телу, столько же теряется у другого, сколько часов я затрачиваю на сон, столько же отнимаю от бодрствования и т. д. Так как это всеобщий закон природы, то он распространяется и на правила движения: тело, которое своим толчком возбуждает другое к движению, столько же теряет от своего движения, сколько сообщает другому, им двинутому»<sup>1</sup>.

Принципиальным в понимании Ломоносовым материи был ее дискретный характер. По его словам, «материя есть протяженно непроницаемое, делимое на нечувствительные части»<sup>2</sup>. Под нечувствительными частицами материи подразумевались «корпускулы или монады»<sup>3</sup>. Введение в учение о материи корпускул было результатом философского, или умозрительного, подхода к естествознанию. Ломоносов сам пояснял, что из-за недоступности корпускул наблюдению, они могут быть исследованы только умозрительным способом. Однако корпускулы для Ломоносова не представляли собой метафизические субстанции, а были материальными частицами, лишь изучаемыми философски. Он в данном случае, по его собственному выражению, применял «метод философствования, опирающийся на атомы»<sup>4</sup>. Материальность корпускул состоит в том, что они имеют массу и подчинены законам механики. Корпускулы бывают первичными и производными.

«Корпускулы – сущности сложные, недоступные сами по себе наблюдению, т. е. настолько малые, что совершенно ускользают от взора»<sup>5</sup>.

«Корпускула есть собрание элементов, образующее одну малую массу»<sup>6</sup>.

---

<sup>1</sup> Ломоносов М.В. Письмо Леонарду Эйлеру от 5 июля 1748 г. // Избр. произв. Т. 1. – С. 113.

<sup>2</sup> Ломоносов М.В. Заметки по физике и корпускулярной философии. – С. 31.

<sup>3</sup> Там же. С. 32.

<sup>4</sup> Там же. С. 32.

<sup>5</sup> Ломоносов М.В. Физическая диссертация о различии смешанных тел, состоящем в сцеплении корпускул // Избр. произв. Т. 1. – С. 10.

<sup>6</sup> Ломоносов М.В. Элементы математической химии. – С. 29.

«Корпускулы подчинены механическим законам. И это совершенно верно: ведь все, что имеет протяжение и движется, подчинено механическим законам, а корпускулы протяженны и движутся»<sup>1</sup>.

«Корпускулы, имеющие основанием своего сложения элементы, называются первичными... Корпускулы, имеющие основание своего сложения в других, меньших, чем они, корпускулах, суть производные... Производные корпускулы называются ближайшими, если состоят из первичных, и отдаленными, если сложены из производных корпускул»<sup>2</sup>.

Научное творчество Ломоносова является примером синтеза естественнонаучных и философских представлений. В своих конкретных научных исследованиях он исходил из положений вольфианского рационализма, строил дедуктивную систему доказательств, опирающуюся на фундаментальные законы логики. Однако рационалистическая дедукция, настаивал Ломоносов, должна быть дополнена эмпирическими методами исследования. На принципах механистического атомизма Ломоносов впервые в России обосновал научную картину мира и тем самым заложил основы научного мировоззрения, в базовых параметрах сохраняющегося и поныне. Ломоносов писал свои работы не только на латинском языке, но и на русском, чем способствовал выработке национальной научной, в том числе и философской, терминологии.

---

<sup>1</sup> Ломоносов М.В. Заметки по физике и корпускулярной философии. – С. 35.

<sup>2</sup> Физическая диссертация о различении смешанных тел... – С. 10.



### § 3. Учение о человеке

В рамках европеизированного сознания, окончательно воспринявшего эмансипацию культуры и общества от государства, особое значение приобретают проблемы «человековедения», которые развиваются в двух направлениях: *гносеологическом* и *экзистенциально-этическом*.

1. Первое направление связано с трудами *Дмитрия Сергеевича Аничкова* (1733–1788), одного из видных профессоров Московского университета.

По окончании новооткрытого Московского университета он начинает преподавать в нем сперва математику, а затем философию и этику, причем не на латинском, как тогда было принято, а на русском языке. Защитил диссертацию на тему «Рассуждение из натуральной богословии о начале и пришествии натурального богопочитания» (1769). Другие философские работы Аничкова: «Слово о том, что мир сей есть ясным доказательством премудрости Божией» (1767), «Слово о невещественности души человеческой и из оной происходящем ее бессмертии» (1777), «О превратных понятиях человеческих, происходящих от излишнего упования, возлагаемого на чувства» (1779), «Слово о разных способах, теснейший союз души с телом изъясняющих» (1783), «Слово о разных причинах, немалое препятствие причиняющих в продолжении познания человеческого» (1774).

Основные антропологические сюжеты в работах Аничкова сводятся к различным аспектам вопроса о соотношении души и тела. Поскольку душа фактически отождествляется с познавательной деятельностью человека, постольку вопрос о связи души и тела получает гносеологическую интерпретацию. По словам Аничкова, «вся сила и способность познания вещей приистекает и зависит от души»<sup>1</sup>. В то же время, само познание понималось им вполне в духе правоверного вольфианства, как установление причин существующих вещей. Другими словами, «должность философа состоит в том, чтоб изыскивать причины множайших вещей»<sup>2</sup>. Отсюда и вопрос о соотношении души и тела осознавался как вопрос о причинных связях между ними. Независимость души от тела означает, что телесная жизнь не может быть причиной, не способна провоцировать

---

<sup>1</sup> Аничков Д.С. Слово о невещественности души человеческой и из оной происходящем ее бессмертии // Общественная мысль России XVIII века. В 2 т. Т. 1. – М., 2010. С. 85.

<sup>2</sup> Аничков Д.С. Слово о разных способах, теснейший союз души с телом изъясняющих // Там же. С. 171.

душевные явления. Аничков в целом соглашается с принципом автономии душевной жизни, однако признает и очевидность ее связи с телом, без чего невозможно само познание. Вопрос, занимавший Аничкова, может быть сформулирован следующим образом: как объяснить связь души и тела при сохранении автономии души.

По словам Аничкова, «совсем ложно сие мнение, чтоб душа человеческая и тело были такие существа, из коих одно от другого в рассуждении своих действий не зависело. Ибо между понятиями душевными и движениями телесными находится такая связь, какая между производящею причиною и ее произведением примечается»<sup>1</sup>.

Познание как поиск причины вещей и событий лучше всего применимо к явлениям внешнего мира. Во внешних действиях причины «удобнее различаются», причины же «душевных действий», замечает Аничков, «нередко бывают непостижимого свойства»<sup>2</sup>. Так, нельзя «заподлинно узнать» причину гнева или строго установить, что, любовь или пристрастие, «больше наводит человека», т. е. вызывает одна другую. Также в случае «причин действующих совокупно», например, при объяснении исторических событий, нельзя однозначно установить главную причину. Но бесспорно одно: познавательная деятельность всегда обуславливается присущей человеку страстью.

«Мы чувствуем ежечасно, сколь трудно нам бороться со страстями, сколь неудобно сопротивляться порывчивому воображению и сколь не в силах мы выгнать из памяти, что иногда и по пустому воображению в нее вселяется. И, напротив того, у нас есть больше охоты и склонности к воспоминанию того, что больше нам странным и неприятным однажды показалось»<sup>3</sup>.

Вместе с тем, содержание человеческой души не исчерпывается страстями, каковы суть: зависть, страх, «излишнее желание и надежда», честолюбие, сребролюбие. Главными проявлениями и определениями душевной жизни надо признать рефлексия, т. е. способность обращаться на самого себя, а также способность познавать внешний мир и область желаний.

«Равным образом и мы, присутствие души в нас самих признавая то чрез сведение о себе самих и действия наших, то чрез понятие вещей, вне нас находящихся, то, наконец, чрез многоразличное разных как вещественных, так и невещественных вещей желание и отраще-

---

<sup>1</sup> Там же. С. 180–181.

<sup>2</sup> Аничков Д. С. Рассуждение из натуральной богословии о начале и пришествии натурального богочеловека // Избр. произв. рус. мысл. втор. пол. XVIII века. В 2 т. Т. 1. – М., 1952. С. 115.

<sup>3</sup> Там же. С. 123.

ние, можем сказать, что душа наша есть не что иное, как такое начало, помощью которого человек мыслит, познает истину, желает добра и о своих понятиях и желаниях имеет сведение, называется при том разумной для того, поелику она узнает последующее, видит начала и причины вещей и оных продолжения и следования, сравнивает подобия и приравнивает оные к настоящим вещам и присовокупляет к тому будущие. Из чего явствует, что душа... есть самое существо разумеющее. В таком смысле весьма пристойно называется она сущим, или существом, внутри нас обитающим, о самом себе и о других вещах, вне его находящихся, имеющим сведение, себя самого от других вещей и самые вещи между собой различающим»<sup>1</sup>.

Понятие рефлексии изъясняет душу как область очевидного, само собой разумеющегося, как тотальное пространство смысла, т. е. того, что понятно. Душа, таким образом, понимает не только внешние вещи, но и «невещественное существо», в частности, саму себя.

По словам Аничкова, «душа человеческая есть существо бесплотное или невещественное, имеющее совсем отменную от тела сущность... душа есть сущее, одаренное внутренним действием... душа от тела имеет существенное различие... душа наша есть сущее простое, такое, которое на части делиться не может, но только имеет сведение о себе самом»<sup>2</sup>; «душа человеческая во многих своих действиях требует правильного расположенных орудий телесных... неразрывное с телом имеет сопряжение, что через посредство оно все вещи, вне себя находящиеся, понимает»<sup>3</sup>.

Способность рефлексии неотделима от других «составительных души человеческой частей»: свободной воли и разума. Свободная воля естественным образом присуща человеку, и знание о ней дано нам непосредственно (быть свободным в своих волениях — это естественное состояние человека), однако опознается свободная воля через уже совершенные действия. Как писал Аничков, о «власти ее сами мы известны бываем без всякого сомнения чрез обратное мышление нашего действия»<sup>4</sup>. Базовыми характеристиками свободной воли являются «безмерие» и «необузданная власть», т. е. стремление к максимально широкому, в идеале беспредельному, распространению. Задача же разума состоит в том, чтобы «устанавливать меру и пределы» свободной воли. Этот процесс Аничков называет «отвлеченным мышлением».

---

<sup>1</sup> Аничков Д.С. Слово о невещественности души человеческой и из оной происходящем ее бессмертии. — С. 89.

<sup>2</sup> Там же. С. 89.

<sup>3</sup> Там же. С. 90.

<sup>4</sup> Там же. С. 91.

«Отвлеченное помышление, то есть такая душевная сила, помощью которой производит она понятия о вещах бестелесных, соединяет и разделяет обстоятельно качества понимаемых вещей, изыскивает причины качеств, разумеет уравнивание и соразмерность количеств, из особенных понятий производит всеобщие к известному своему концу непринужденно, но добровольно, с избранием средств, управляет все свои действия»<sup>1</sup>.

Возникает вопрос о связи души и тела. Согласно Аничкову, они находятся между собой в «неразрывном сопряжении». Это значит, что душа и тело необходимы друг другу, хотя и независимы одна от другого. Этот союз нужен для познания, которое возможно только при участии телесных органов. В равной мере и действия тела происходят лишь благодаря «силе» души. Тело – это не бездушный механизм, а движимая посредством «представлений» души материальная вещь. Состояние тела, в свою очередь, также может корректировать душевные порывы.

«Душа наша сообщает свои силы собственному своему телу не чрез вещественное излияние, но чрез способ соединения своего с телом. Ибо когда душа находится в соединении с телом, хотя сама собою и могла бы исполнять свои действия, однако по причине соединения своего с телом не может исполнять оных без тела, пока не находится в оном; и тело получает от души могущество, или силу, чтоб быть органом или орудием для действий душевных. Таким образом, душа видит глазами телесными, слышит ухом, говорит языком, а для разумения и памяти употребляет в помощь находящийся в голове мозг, чувства и сердце. И обратно, глаза видят, уши слышат, голова разумеет не по естественному своему сложению, или собственною своею силою, но силою души, сопряженной с телом»<sup>2</sup>; «ни душа без тела не может иметь понятий о вещах, ни тело без души чувствовать, в чем и состоит крепчайший оный души с телом союз и неразрывное сопряжение, хотя и кажется нам, что будто бы иногда тело, иногда душа порознь чувствуют; однако всегда в одно время и совокупными силами. То есть тело во время чувствования причиненные перемены и от внешних вещей произведенные в чувственных его органах в себя вмещает, а душа оные себе представляет»<sup>3</sup>.

В то же время, телесность, или материальные условия в равной мере могут быть источником заблуждений, а не только необходи-

---

<sup>1</sup> Там же. С. 92.

<sup>2</sup> Аничков Д.С. Рассуждение из натуральной богословии о начале и пришествии натурального богочитания. – С. 140–141.

<sup>3</sup> Там же. С. 142.

мым условием познания. Материальное начало привносит в мир разнообразие, которое и порождает различные мнения.

Связь души и тела в деле познания не означает их «взаимопонуждения». Душа по своим свойствам телу «приноровлена быть не может», а тело, как «величина сама по себе грубая», не способно прямо воздействовать на душу. Для того чтобы пояснить свою точку зрения Аничков рассматривает три варианта решения вопроса о соотношении души и тела: декартовский, лейбнизианский и аристотелевский. Он не соглашается с «системой предустановленного согласия» Лейбница и с рационалистическими истолкованиями (Декарт, Мальбранш), поскольку последние исключают свободу воли и принижают значение чувственного познания. Согласно же Аничкову, «в нашей свободной воле состоит, чтоб возбуждать в себе самих всякие понятия или приводить на мысль прежние, то явствует из сего, что понятия в душе нашей собиваются не по необходимости какой-либо, но по ее произволению... чувствуемые вещи и наши чувства много способствуют понятиям и желаниям душевным»<sup>1</sup>. Предпочтительным для него оказывается аристотелевский вариант решения вопроса о связи души с телом, известный как система «физического втечения».

Эта система «пред прочими другими положениями имеет преимущество для следующих причин: 1) по сей системе справедливо именуется душа формою или видом человеческого тела; 2) чрез сие положение не уничтожается свободная человеческая воля, потому что внешние действия не силою только строения телесных органов или непосредственным присутствием Божиим, но силою и властью одной души, одно движение пред другим избирающей, производятся; 3) ясно и вразумительно изъясняет сие положение, каким образом душа, как начало избирающее и производящее, за внешние произвольные действия повинна бывает терпеть наказание или иметь награждение, чего ни Картезий, ни Лейбниций, в сходственности началам богословским, чрез свои положения не доказывают»<sup>2</sup>.

В результате своих рассуждений Аничков, с одной стороны, объясняет, каким образом происходит познание, источниками которого являются чувственный опыт и разум, а с другой стороны, обосновывает независимость души от тела. Душа, соединяясь с телом, сохраняет свою автономию, а, значит, и бессмертие, но получает способность познавать внешний мир, реализовывать свои же-

---

<sup>1</sup> Аничков Д.С. Слово о разных способах, теснейший союз души с телом изъясняющих. – С. 178.

<sup>2</sup> Там же. С. 183.

лания. Вывод о бессмертии души был главным итогом философских раздумий Аничкова.

«Моя душа... есть без всякого смешения, простая, неделимая на части, не исчезающая, но пребывающая вечно, яко от Бога дарованная»<sup>1</sup>; «душа человеческая есть существо простое невещественное, духовное и по сущности своей бессмертное»<sup>2</sup>.

Работы Аничкова показывают, каким образом происходило становление новой для России XVIII в. дисциплины – философской антропологии. Вопрос о соотношении души и тела русский мыслитель рассматривал не с точки зрения богословских понятий греха и благодати, а как необходимое следствие основной гносеологической проблемы нововременной философии: вопроса о соотношении материальной и духовной субстанций и вопроса о том, как возможно познание.

2. Экзистенциально-этическое направление разрабатывает прежде всего *Александр Николаевич Радищев* (1749–1802), один из самых значительных деятелей русского Просвещения XVIII в.

Его род ведет свое происхождение от татарских князей, принявших христианство. Свое первоначальное образование Радищев получил дома, затем обучался в Пажеском корпусе в Петербурге, откуда был направлен для изучения права в Лейпцигский университет. Позже занимал ответственные должности в Сенате, Коммерц-коллегии, таможне. В 1790 г. Радищев напечатал в собственной типографии свое самое известное произведение – «Путешествие из Петербурга в Москву», за которое был приговорен к смертной казни, замененной десятилетней ссылкой в Сибирь. Там он написал философский трактат «О человеке, его смертности и бессмертии» (1792). В 1796 г. Радищев был возвращен Павлом I из ссылки, а Александр I назначил его даже членом комиссии по составлению законов. Однако, по непонятным причинам, он покончил вскоре жизнь самоубийством.

Философский трактат Радищева представляет собой «размышление» о смерти, с учетом того, является ли она полным уничтожением или же только разрушением, т. е. возвратом в первоначальное состояние. Сам философ склоняется в большей мере ко второй точке зрения.

---

<sup>1</sup> Аничков Д.С. Слово о невещественности души человеческой и из оной исходящем ее бессмертии. – С. 97.

<sup>2</sup> Аничков Д.С. Слово о разных способах, теснейший союз души с телом изыскующих. – С. 162.

«Вопросим паки, что есть смерть? – Смерть есть не что иное, как естественная перемена человеческого состояния. Перемене таковой не токмо причастны люди, но все животные, растения и другие вещества. Смерть на земле объемлет всю жизненную и нежизненную естественность. Знамение ее есть разрушение. Итак, куда бы мы очей своих ни обратили, везде обретаем смерть. Но вид ее угрюмый теряется пред видом жизни; стыдящаяся кроется под сень живущего, и жизнь зрится распростерта повсюду»<sup>1</sup>.

Но разрушение не есть исчезновение, смерть не есть небытие; все живое по смерти отходит лишь в «предрождественное состояние». Это позволяет, согласно Радищеву, рассуждать о смерти, используя «правило сходственности», которое гласит: «сходственные вещи имеют сходственное отношение или в сходственном союзе состоят»<sup>2</sup>. Необходимость данного правила Радищев обосновывает тем, что в пределах одного опыта невозможно достичь о чем бы то ни было истинного знания.

«Таково есть положение наше, что мы едва ли можем удостоверены быть о том токмо, что предлежит нашим чувствам. Сведение о вещах внутризрительное несть свойство нашего разума. Если чего не ощущаем, то заключаем по сходствию. И дабы вам сие изъяснить примером: мы по сходствию заключаем, что рождены и смертны есмь. Итак, о прошедшем и будущем своем состоянии человек судит по сходствию»<sup>3</sup>.

Радищев исходит из убеждения, что мы «по справедливости заключить можем из состояния человека до начатия его жизни о состоянии по скончании ее»<sup>4</sup>. Онтологически состояние до рождения и после жизни, т. е. по смерти, идентичны. Если мы даже и признаем возможность существования до рождения, то это будет не подлинная жизнь, а существование в «полуничтожном виде». И «предрождественное существование», и состояние по смерти, или «желание вечности», относятся к области возможного бытия. Согласно же рационалистической традиции, представленной вольфианством, возможное бытие – это то, в котором не действуют причины и понятие о котором не содержит противоречий. Категория возможности означает логическую непротиворечивость, поэтому смерть и бессмертие необходимо рассматривать как понятия, лишенные про-

---

<sup>1</sup> Радищев А.Н. О человеке, о его смертности и бессмертии // Избр. филос. соч. – М., 1949. С. 345.

<sup>2</sup> Там же. С. 301.

<sup>3</sup> Там же. С. 280.

<sup>4</sup> Там же. С. 342.

тиворечия и тогда возможные, либо противоречивые и тогда невозможные. Но поскольку жизнь и смерть несовместимы, противоречат друг другу («жизнь и смерть суть противоречия»<sup>1</sup>), то наличие противоречия в одном понятии будет указывать на возможность другого. Прежде всего, следует рассмотреть понятие о человеке и в нем искать источник возможного, т. е. непротиворечивого, посмертного бытия, либо смерти.

«Осмотрев таким образом человека во внешности его и внутренности, посмотрим, каковы суть действия его сложения, и не найдем ли, наконец, чего либо в них, что может дать вероятность бессмертия, или что, обнаружив какое-либо противоречие, идею второя жизни покажет нелепостию»<sup>2</sup>.

«Итак, заключим, что человек преджил до зачатия своего, или сказать правильное, семя, содержащее будущего человека, существовало; но жизни, то есть способности расти и образоваться лишено. Следует, что нужна причина, которая воззовет его к жизни и к бытию действительному; ибо без жизни хотя не есть смерть, но полуничтожество и менее почти смерти... И если нужно, чтобы бездейственная вещественность для получения движения имела начальное ударение, то для жизни нужно также ударение плотодетельного сока»<sup>3</sup>.

Такой первой причиной, приводящей от небытия, точнее, «полуничтожества предрождественного состояния», к жизни является «соитие, живоносное веселие». По словам Радищева, «се настоит прехождение от ничтожества к бытию, се жизнь сообщается»<sup>4</sup>. Он рисует яркую картину онтологии зачатия, т. е. обретения причинного бытия. Только живое способно порождать живое, но оно же и питается живым, живет за счет живого.

«Поелику органическое тело сохраниться может токмо пищею, то каждый род органических веществ питается веществами органическими же в разных их видах и сложениях; а питаясь сходствующими с органами его веществами, не жизнь ли он принимает в пищу»<sup>5</sup>.

Различая жизнь и «полуничтожество», можно указать на два рода бытия: действительное и страдательное, активное и пассивное. Динамические характеристики принадлежат жизни, пассивные – возможному бытию преджизни или после смерти. Обобщая, следует также сказать, что динамический аспект жизни можно изъяснять в

---

<sup>1</sup> Там же. С. 313.

<sup>2</sup> Там же. С. 290.

<sup>3</sup> Там же. С. 276.

<sup>4</sup> Там же. С. 277.

<sup>5</sup> Там же. С. 282–283.



категориях силы. Отсюда Радищев приходит к выводу о телесности, материальности мысли. «Все телесно есть», – заключает он; «тело наше есть орган нашей души, в коем действия ее разнообразно проявляются»<sup>1</sup>.

«Устремляй мысль свою; воспаряй воображение; ты мыслишь органом телесным, как можешь представить себе что-либо опричь телесности? Обнажи умствование твое от слов и звуков, телесность явится пред тобою всецела; ибо ты она, все прочее догадка»<sup>2</sup>.

«Ибо всякая сила, не токмо действующая в человеке, но в вселенной вообще, действует органом; по крайней мере, мы иначе никакой силы постигать не можем»<sup>3</sup>.

«Пройди всю жизнь человеческую от рождения его до кончины: чувственность и мысль следуют телесности в развержении ее, укреплении, совершенствовании, расслаблении, изнеможении, и когда рушится одна, престаёт действие и другая»<sup>4</sup>.

Рассуждая о душе, Радищев пишет, что «свойство ее жизни, или в совершенном возрасте человека есть чувствовать и мыслить; а понеже ведаем, что чувственные орудия суть нервы, а орудие мысли мозг»<sup>5</sup>. Исходя из этого, он понимает связь души и тела как «общий закон природы», который проявляется также в зависимости мышления от внешних факторов. Эти «физические причины» разделяются им «на два рода».

«Одни действуют повременно, и действие оных наипаче приметно бывает над единственными людьми... Другие же причины действуют неприметным образом, и сии суть общественны, и действия оных приметны над целыми народами и обществами»<sup>6</sup>.

Одновременно с этим Радищев особое место отводит воспитанию, как средству укрепления разума человека, его свободы, без которой невозможно было бы ни познание, ни формирование человеческих союзов, общества. Социальная жизнь, в свою очередь, посредством воспитания также оказывает воздействие на разум.

«Человек... свободен в своем действии; стремление его и все склонности подчинены рассудку... Свободное его деяние сопрягло неразрывным союзом с женою, а с семейственною жизнью перешел он в общественную, подчинил себя закону, власти, ибо способен при-

---

<sup>1</sup> Там же. С. 365.

<sup>2</sup> Там же. С. 278.

<sup>3</sup> Там же. С. 278–279.

<sup>4</sup> Там же. С. 335.

<sup>5</sup> Там же. С. 279.

<sup>6</sup> Там же. С. 303.

ять награду и наказание; и став на пути просвещения помощью общественного жития, сцепляя действия с причинами за пределы зримого и незримого мира, то, что прежде мог токмо чувствовать, тут познал силой умствования, что есть Бог... Общественный разум единственно зависит от воспитания, а хотя розница в силах умственных велика между человека и человека, и кажется быть от природы происходящая, но воспитание делает все»<sup>1</sup>.

Рассуждения о душе важны для Радищева, поскольку вопрос о смертности и бессмертии имеет отношение только к душе. Смертность тела не вызывает сомнений. Но что такое душа? Душой мы называем то, что позволяет нам сознавать себя единичными, уникальными существами, обособленными от других существ. Определяющим показателем, признаком души является тождественность самой себе; «душа есть сила, и сила сама по себе»<sup>2</sup>. Прежде всего, душа есть «сила умственная», она «имеет могущество творить понятия... она есть истинный оных повелитель»<sup>3</sup>. Здесь Радищев имеет в виду то, что в декартовском варианте рационализма называлось *cogitatum*, т. е. все многообразие деятельности нашего сознания (*ego cogito*), включающего не только здравые рассуждения, мысли, но и сновидения и даже болезненные состояния сознания. Человек мыслит постоянно, т. е. он постоянно что-то представляет, умозаключает, видит сны или даже бредит. Душа «творит, созидает, зиждет»<sup>4</sup>.

«Для составления нашей единственности нужно, чтобы была в нас единая мысленная сила и притом неразделимая, непротяженная, частей не имеющая... да назовем сие существо, особенность нашу составляющее, сию силу нашей мысленности, сие могущество, соединяющее воедино наши понятия, склонности, желания, стремления, сие существо простое, несложное, непротяженное, сие существо, известное нам токмо жизнью, чувствованием, мыслию... назовем душею»<sup>5</sup>.

Личностная форма существования души («наша единственность... чувствуемое я»), ее идентичность, выражается местоимением первого лица единственного числа – я. Этой тождественности я нет до рождения и после смерти. Лишенная органов, душа, через которую действуют чувство и мысль, уже не будет той же самой душой. Между небытием и жизнью, лишенной памяти и знания, практически нет различия.

---

<sup>1</sup> Там же. С. 305.

<sup>2</sup> Там же. С. 367.

<sup>3</sup> Там же. С. 367.

<sup>4</sup> Там же. С. 369.

<sup>5</sup> Там же. С. 359.

«Я нынешнее, я настоящее, я отличающееся от всех других со-  
братных мне существ, не есть то я, что было; а хотя бы я нынешнее то  
же я было, которое было в предрождественном состоянии; но что в  
том мне пользы? Нет тождественности души в двух состояниях, то  
есть в нынешнем и предрождественном»<sup>1</sup>.

«Жить вновь и не знать о том, что был, есть то же, что и не быть»<sup>2</sup>.

Согласно рационалистической философии, в соответствии с ко-  
торой строит свои рассуждения Радищев, все существующее имеет  
причину своего бытия. Философское познание и сводится к выясне-  
нию причины. Причиной жизни будет предшествующее ей состоя-  
ние до рождения, причиной смерти или бессмертия будет предше-  
ствующее им состояние жизни, поэтому для того, чтобы познать  
смерть или бессмертие, необходимо сначала изведать их причину,  
т. е. жизнь («из того, что мы есть, определить или, по крайней мере,  
угадать, что мы будем или быть можем»). Общий закон причинно-  
сти сохраняет свое значение даже в том случае, когда причина и  
следствие, казалось бы, противоречат друг другу, как на примере  
жизни (причина) и смерти (следствие).

«Утвердительно сказать можем, что будущее состояние вещи уже  
начинает существовать в настоящем, и состояния противоположные  
суть следствия одно другого неминуемые»<sup>3</sup>.

«Всякое состояние вещества, какого бы то ни было, естественно  
предопределяется его предшедшим состоянием. Без того последующее  
состояние не имело бы причины к своему бытию. Итак, предрождест-  
венное состояние человека определяло его состояние в жизни, а жиз-  
ненное его состояние определяет, что он будет по смерти»<sup>4</sup>.

Единство и единообразие мира заключается в его вещественно-  
сти, поэтому и человек «единороден» с другими живыми существа-  
ми. Принцип единства может быть наглядно продемонстрирован в  
виде иерархии существ, в которую включен и человек. По словам  
Радищева, «от камня до человека явственна постепенность, благо-  
говейного удивления достойная, явственная сия лестница ве-  
ществ»<sup>5</sup>. Все изменения в природе происходят постепенно, и чело-  
век занял свое господствующее положение в ней в результате дли-  
тельной эволюции.

---

<sup>1</sup> Там же. С. 279.

<sup>2</sup> Там же. С. 341.

<sup>3</sup> Там же. С. 346.

<sup>4</sup> Там же. С. 342.

<sup>5</sup> Там же. С. 361.

«Таково есть шествие сил естественных, что они, приаяв единожды свое начало, действуют непрестанно и производят перемены постепенные, которые нам по времени токмо видимы становятся. Ничто не происходит скоком, говорит Лейбниц, все в ней постепенно»<sup>1</sup>.

В то же время иерархия существ не замыкается на человеке. Радищев готов «предполагать вещества превыше человека и силы невидимые»<sup>2</sup>, которые, однако, пока нам неизвестны. Эта иерархия также подвержена постепенным переменам, дальнейшему усовершенствованию. Незавершенность «лестницы веществ», возможность ее достраивания соответствует тому виду природы, которое Спиноза определял как *natura naturata*. В каком направлении будут происходить изменения, зависит исключительно от человека, по крайней мере, относительно того, что касается перспектив его собственного совершенствования или, напротив, падения и развращения.

«Но сие то и есть паче всего человека отличающее качество, что совершенствоваться он может, равно и развращаться; пределы тому и другому еще неизвестны. Но какое животное толико успевать может в добром и худом, как человек?»<sup>3</sup>

Человек обладает разумом («человек к силам умственным образован»<sup>4</sup>), имеет более «изящное», т. е. совершенное, осязание, «преимущество» перед зверями в чувствах вкуса, обоняния, зрения и слуха. Только человеку свойственна речь, которая «силы разума его изоштрила». И, конечно, только человек обладает самосознанием, т. е. сознает свое собственное существование, и только его «наисвойственнейшим качеством» является способность мышления, мысль.

«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»<sup>5</sup>.

Радищев описывает «силы умственные в человеке», или «виды познания»: опыт и разум. К познавательным силам относятся чувство, память, представление, мысль, рассуждение. Здесь же Радищев указывает и соответствующие виды заблуждений.

---

<sup>1</sup> Там же. С. 347.

<sup>2</sup> Там же. С. 362.

<sup>3</sup> Там же. С. 285.

<sup>4</sup> Там же. С. 286.

<sup>5</sup> Там же. С. 298.

«Мы вещи познаем двояко: 1-е, познавая перемены, которые вещи производят в силе познания; 2-е, познавая союз вещей с законами силы познания и с законами вещей. Первое называем *опыт*, второе *рассуждение*. Опыт бывает двоякий: 1-е, поелику сила понятия познает вещи чувствованием, то называем чувственность, а перемена, в оной происходящая, – чувственный опыт; 2-е, познание отношения вещей между собою называем разум, а сведение о переменах нашего разума есть опыт разумный.

Посредством памяти мы воспоминаем о испытанных переменах нашей чувственности. Сведение о испытанном чувствовании называем представление.

Перемены нашего понятия, производимые отношениями вещей между собою, называем мысли.

Как чувственность отличается от разума, так отличается представление от мысли.

Мы познаем иногда бытие вещей, не испытывая от них перемены в силе понятия нашего. Сие назвали мы рассуждение. В отношении сей способности называем силу познания ум или рассудок. Итак, рассуждение есть употребление ума или рассудка.

Рассуждение есть ничто иное, как прибавление к опытам, и в бытии вещей иначе нельзя удостовериться, как чрез опыт»<sup>1</sup>.

Радищев высказывает решительное сомнение в противоположности материального мира и мышления. Для него материя, или вещество, неразрывно связана с «духовностью»; по его словам, «мы не видим черты, отличающей составляющую часть от другой, но всегда совокупность»<sup>2</sup>. «Обобщенное» понятие, обнимающее все существующее (духовную и материальную сферы), есть бытие. Ссылаясь на достижения современной химии, Радищев указывает, что все известные из опыта вещества «суть сложности». Все тела состоят из первичных элементов, или стихий (земли, воды, воздуха и огня). «Но в стихийном их состоянии мы их не знаем; мы видим их всегда в сопряжении одна с другою»<sup>3</sup>. Для удержания единства сложносоставного вещества необходима «сила», поэтому можно и о веществе говорить в терминах живого существа.

«Следственно, сила, содержащая части в тесном или в отдаленном сцеплении, нужна для того, чтобы части были вместе, и нужна необходимо... чтобы какие-либо части вместе находились во взаимной проницательности, или хотя просто одна близь другой. Все равно, где бы сила сия ни находилась, в самом ли веществе, или действует сна-

---

<sup>1</sup> Там же. С. 299.

<sup>2</sup> Там же. С. 314–315.

<sup>3</sup> Там же. С. 330.

ружи, она действует, она содержит в сцеплении, она дает образ; следовательно, образ без нее быть не может; уничтожается сцепление, и вещество исчезает; следовательно сила сия всякому веществу сосущественна, и одного без другого вообразить не можно или не должно»<sup>1</sup>.

Даже если оспаривать материальность души, или «мыслящей силы», то приходится признать душу «свойственностью сложения», т. е. результатом сложносоставного порядка вещества. Единство сложносоставного вещества задается именно такой «мысленной силой»; «все сложенное... начало свое имеет в мысленной силе»<sup>2</sup>.

Веществу не просто можно приписать свойства «мысленности» и жизни, а духовным существам свойства материи; «свойства вещественности суть свойства мысленности... и мысленность есть вещественности свойство»<sup>3</sup>. Общность свойств указывает на единство вещей (духовных и материальных), существующих в мире. Отсюда Радищев приходит к выводу о жизненности вещества, о «мысленном веществе». Свойства духовного существа (жизнь, чувствование, «мысление»), которые есть проявление одной общей всему существу силы или энергии, можно приписать и материальному бытию. Сущее – это организация сил или энергий, проявляющихся двояко: в духовной и материальной сферах.

«Жизнь свойственна не одним животным, но и растениям, а, вероятно, и ископаемым, что побуждает заключать, что сила, жизнь дающая, есть одинакова, или, паче, одна является различною в разных сложениях»<sup>4</sup>.

«То, что называют обыкновенно душою, то есть жизнь, чувственность и мысль, суть произведение вещества единого, коего начальные и составные части суть разнородны и качества имеют различные и не все еще испытанные»<sup>5</sup>.

Единство сущего, изъясняемое Радищевым как телесность мысли и мысленность вещества, приводит его к убеждению, что между смертью и жизнью нет того принципиального, можно сказать, онтологического различия, которое кажется естественным с точки зрения обыденного сознания и повседневного опыта. Во-первых, жизнь надо понимать в качестве причины смерти. Во-вторых, все в природе происходит постепенно, и поэтому жизнь и смерть, как две крайности (бытие и небытие), должны быть опосредованы серией

---

<sup>1</sup> Там же. С. 323.

<sup>2</sup> Там же. С. 355.

<sup>3</sup> Там же. С. 330.

<sup>4</sup> Там же. С. 332.

<sup>5</sup> Там же. С. 334.

малозаметных переходов, «непрерывной цепью перемен». «Между бытия и небытия есть посредство», – провозглашает Радищев<sup>1</sup>. В результате этих рассуждений он постулирует в качестве вероятного тезис о бессмертии души: «вся природа свидетельствует о бессмертии человека»<sup>2</sup>.

«Жизнь и смерть и даже разрушение в своей существенности не столь разделены, как то кажется нашим чувствам; они суть токмо суждения наших чувств о переменах вещественности, а не состояния сами по себе»<sup>3</sup>.

«Природа... ничего не уничтожает, и небытие или уничтожение есть напрасное слово и мысль пустая»<sup>4</sup>.

«Но поелику силы природные... на уничтожение не возмoгают, то душа пребудет навсегда неразрушима, во веки не исчезнет... Но понеже душа уничтожению не может быть причастна, то мысль свойственна ей пребудет, как и бытие»<sup>5</sup>.

Даже неизбежное разрушение органов, через которые действует душа, не свидетельствует о ее смертности. Душа, понимаемая как сила, не принадлежит органу или орудию, посредством которого она проявляется. В «бытии по смерти» различимы три возможности: а) переход души в другое тело; б) переход души в «низшего рода существо»; в) переход души «в состояние лучшее, совершеннейшее». Радищев склоняется к третьему варианту, т. е. «что состояние наше посмертное удобриться долженствует»<sup>6</sup>. Он обосновывает эту возможность тем, что в иерархии существ наблюдается постепенное совершенствование форм и организации сущего. Эта иерархия существ не просто обозначает возрастание степени совершенства, она указывает на возможность дальнейшего улучшения, обретения новых качеств, ступеней и форм жизни. Совершенствование, а через него и обретение блаженства – цель человеческой жизни. Сущее не просто изменяется, оно совершенствуется, развивается прогрессивно и предел человеческого прогрессу, по словам Радищева, «означить невозможно»<sup>7</sup>.

Радищев аргументирует свой вывод о бессмертии души не только тем, что «совершенствование есть цель человека, не токмо

---

<sup>1</sup> Там же. С. 350.

<sup>2</sup> Там же. С. 360.

<sup>3</sup> Там же. С. 349.

<sup>4</sup> Там же. С. 350.

<sup>5</sup> Там же. С. 351.

<sup>6</sup> Там же. С. 384.

<sup>7</sup> Там же. С. 389.

цель его на земли, но и по смерти»<sup>1</sup>, но и неразрушимостью души после «телосмертия» и даже ее большей свободой и «беспредельностью» после «отрешения» от тела.

«Повторим все сказанное краткими словами; человек по смерти своей пребудет жив; тело его разрушится, но душа разрушиться не может: ибо несложная есть; цель его на земли есть совершенствование, то же пребудет целию и по смерти; а из того следует, как средство совершенствования его было его организациею, то должно заключать, что он иметь будет другую, совершеннейшую и усовершенствованному его состоянию соразмерную»<sup>2</sup>.

Трактат Радищева был опубликован уже после его смерти в 1809 г., но его можно признать одним из наиболее интересных и ценных философских сочинений XVIII в., отразивших гуманистические идеи эпохи русского европеизма.

---

<sup>1</sup> Там же. С. 395.

<sup>2</sup> Там же. С. 397.



## § 4. Социально-философские теории

1. Утверждение светской философии в России XVIII в. привело к формированию секуляристских представлений об обществе и государстве. Однако социально-политическая проблематика не выделялась еще в самостоятельную область исследований, а входила в состав практической, или моральной, философии. Практическая философия делилась, в свою очередь, на чистую и прикладную. Чистую практическую философию составляла теория естественного права; прикладная философия включала этику, экономику, политику и историю. Все эти дисциплины находили философское обоснование в теории естественного права.

Теория естественного права сложилась в XVII в. в результате духовного кризиса, постигшего Западную Европу после Тридцатилетней войны, завершившей эпоху религиозных войн. Она предполагала подчинение религиозных интересов государственным и во многом перекликалась с близкой ей, возникшей в те же годы, теорией полицейского государства, одним из создателей которой был Х. Вольф. Согласно этой теории, только государство способно разумно регулировать все сферы человеческой жизни и тем самым утвердить мирную жизнь народа и стать источником «общего блага». Широкое распространение естественно-правовые представления получили благодаря переводам, многие из которых были сделаны по личному распоряжению Петра I. Так, на русском языке появилось сочинение Юста Липсия «*Politicorum sive civilis doctrinae libri sex*» (1599), переведенное в 1721 г. иеромонахом Кохановским. Сочинение Гуго Гроция «*De jure belli ac pacis libri*» (1625) было напечатано в русском переводе под заглавием «О законах брани и мира три книги» в первой четверти XVIII в. Неоднократно издавались книги С. Пуфендорфа. Его «Введение в историю европейскую» в переводе с Г. Бужинского было опубликовано дважды – в 1718 и в 1724 г. В 1767–1777 гг. эта же книга, с примечаниями и политическими рассуждениями, была издана в переводе Б. Волкова. Были также переведены вторая, третья, шестая и седьмая книги из сочинения Пуфендорфа «О законах естества и народов» («*De jure naturae et gentium libri*», 1672). В 1724 г. Иосиф Кречетовский (Кречетов) перевел трактат Пуфендорфа «О должностях человека и гражданина» («*De officiis hominis et civis*», 1673). Книга была издана в 1726 г.

Теория естественного права включала в себя теорию состояний и теорию общественного договора. Различая естественное состояние (*status naturalis*) и гражданское состояние (*status civilis*), теория естественного права давала им нравственную интерпретацию, пыталась вывести должное из сущего. Впрочем, в зависимости от ин-

терпретации, моральные нормы и принцип общности (*societatem*) могли относиться как к самому естественному состоянию, так и формироваться в результате перехода к состоянию гражданского. В понятийный аппарат естественного права входят также термины «общее благо», «общая польза», «общая воля», «естественный закон».

«Общее благо» – теоретический конструкт. В политической реальности ему, как правило, соответствует то, что называют «народной пользой». Принцип пользы одновременно и коррелятивен «общему благу», и шире его по своему применению. Так, принцип пользы не только входит в содержание теории естественного права, но и оправдывает само ее существование, указывает на ее конкретное практическое значение. Главные направления действия принципа пользы – это сравнение и оценка. Польза естественного права состоит в том, что оно, устраняя противоречия и «несогласия», выступает своеобразным регулирующим началом в человеческом обществе, а также, давая определение тому, что следует считать «справедливым» и «несправедливым», разрешает спорные вопросы в обычном гражданском праве.

2. Первым отечественным мыслителем, обратившимся к проблемам естественного права, был *Владимир Трофимович Золотницкий* (1743–1797), составитель «Сокращения естественного права, выбранного из разных авторов для пользы российского общества» (1764).

Он учился сначала в Киево-Могилянской академии, затем в Московском университете, где прослушал курс философии. В 1767 г. был депутатом Комиссии нового Уложения, а с конца 60-х гг. перешел на военную службу. Философское творчество мыслителя, помимо указанного «Сокращения», включает также сборники и компиляции по философии общества и нравов: «Состояние человеческой жизни» (1763), «Общество разнородных лиц» (1766), «Дух Сенеки» (1765), «Новые нравоучительные басни» (1763), «Рассуждение о бессмертии человеческой души» (1768).

Определяя сущность естественного права, Золотницкий отмечает, что оно «есть знание как натуральных законов в первенственном натуральном состоянии наблюдаемых, так действий и случаев относящихся к оным»<sup>1</sup>. Возникновение естественного права он связыва-

---

<sup>1</sup> *Золотницкий В.Т.* Сокращение естественного права, выбранное из разных авторов для пользы российского общества. – СПб., 1764. С. 2.

ет с принципом самопознания, из которого, на его взгляд, выводятся все остальные отношения, или «должности», человека: к Богу, к самому себе и к другим людям (обществу). Отношение к самому себе, включающее в том числе и физическую сторону, признается внутренним состоянием. Отношение к другим – наружным состоянием. Последнее делится на натуральное и гражданское состояние, описание которых и составляет главное содержание естественного права.

Натуральное, или естественное, состояние основывается на принципе общего равенства и свободы всех членов общества.

«Понеже все люди в натуральном состоянии между собою равны, и никто над другим не имеет власти: следовательно, всяк по своей натуре есть в рассуждении другого свободен, и всякого действия не зависят от воли другого и сие ему как собственное право принадлежит, которое без обиды от другого нарушено быть не может... Никто не имеет в натуральном состоянии преимущества перед другими... все в своей натуре между собой равны»<sup>1</sup>.

Недостатком натурального состояния Золотницкий считает «дикость» и «грубость» нравов, обусловленных правом каждого на произвольные поступки и деяния.

Соответственно, характеристика гражданского состояния выстраивается им по контрасту с описанием естественного состояния. Здесь обычай заменяется законом, грубость и дикость – спокойствием и тишиной, страх – безопасностью, своеволие – взаимными обязательствами, невежество – знанием и развитием наук, свободный разум обуздывается правилами познания и обращается к своим собственным основаниям. Это приводит к объединению людей в общество, с чего и начинается история. Тем самым изучение естественного состояния «диких» народов делает возможным понимание «совершенства» гражданского состояния человечества.

Вместе с тем, стремление к совершенству, присущее гражданскому обществу, необходимо должно сочетаться с пользой; с этой точки зрения, согласно Золотницкому, общество, приносящее всем своим членам пользу, – совершенно.

«Состояние людей, которые по натуральному закону согласились и договорились между собою общими силами стараться о своем совершенстве, называется *обществом*. Самое совершенство, которое до всех принадлежит, есть *общая польза*»<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Там же. С. 6, 7.

<sup>2</sup> Там же. С. 45.

«Правило, или закон натуральный, есть то, что все наши свободные действия определяет, то есть: он повелевает нам, чтобы мы всегда делали то, что совершенству нашему способствует, а от вредного и состоянию нашему противного отвращались»<sup>1</sup>.

Золотницкий осмысливает пользу не только в категориях добра и зла, но в первую очередь в аспекте действий, основанных на разуме.

«Когда все наши склонности и желания управляются разумом, то требуется необходимо особое старание о просвещении оного истинным знанием доброго и худого, чтобы он, имея совершенное о сем и другом различие, одному последовал, а от другого отвращался. Сюда принадлежат все действия душевные, напр.: воображение, память, рассуждение, познание, внимание, отношение одного к другому и проч., которые составляют совершенство разума человеческого»<sup>2</sup>.

Проявление разумного, нравственно ориентированного действия во внешнем мире, является выражением стремления к благополучию.

«Всяк имеет особливую склонность к умножению своего благополучия. В избрании и употреблении к оному средств не должно следовать своим страстям, но одному здравому разуму»<sup>3</sup>.

Человеческие действия бывают не только свободными, но и необходимыми, или «принужденными». К необходимым относятся как натуральные действия, так и правила умозаключения, т. е. все то, что не зависит от человеческой воли. Действия на основе здравого разума относятся к свободным.

Сочинения Золотницкого, хотя и не отличались оригинальностью перед своими западноевропейскими образцами, знакомили российских читателей с основными положениями естественного права, способствовали выработке социально-философской терминологии и давали пример философствования на русском языке применительно к тому уровню, который был достигнут европейской наукой в середине XVIII в.

3. Несомненный интерес представляет и «нравоучительная философия» Якова Павловича Козельского (1728–1794), которая также

---

<sup>1</sup> Золотницкий В. Состояние человеческой жизни, заключенное в некоторых нравоучительных примерах, касающихся до натуральных человеческих склонностей, собранных в пользу общества. – СПб., 1763. С. 27.

<sup>2</sup> Золотницкий В. Сокращение естественного права... – С. 25–26.

<sup>3</sup> Золотницкий В. Состояние человеческой жизни... – С. 20.

несла отпечаток западноевропейских образцов, связанных с вольфианской традицией.

Он был уроженцем Украины, учился сначала в духовной академии в Киеве, а затем в Академической гимназии и Академическом университете в Петербурге. С 1763 по 1766 гг. преподавал в Артиллерийском и Инженерном шляхетском кадетском корпусе, после чего перешел на службу в Сенат, состоял членом малороссийской комиссии. Много занимался переводами с немецкого, латинского и французского языков; в частности перевел и издал ряд статей по философии из французской «Энциклопедии». Из его собственных работ выделяются прежде всего «Философические предложения» (1768), а также «Рассуждения двух индийцев Калана и Ибрагима о человеческом познании» (1788).

Нравоучительную философию Козельский определяет как «науку искания благополучия»<sup>1</sup>, подразделяя ее на юриспруденцию и политику, которые интерпретирует в духе естественного права. Общим для нравственности и права основанием выступает справедливость, равнозначная «праведному закону».

Всякое дело, требуемое «праведным законом», Козельский называет должностью. Всего таких должностей три: к Богу, к самому себе и к другим людям. Отношение к Богу состоит в «приношении благодарности» Творцу; к самому себе – в развитии познавательных способностей души: остроумия, глубокомыслия, разумения, прозорливости и проч.; к другим людям – в осознании необходимости власти и подчинения. Последнее особенно важно, поскольку именно власть ставит своей целью достижение общего блага. С этой точки зрения, нравоучительная философия вообще выступает синонимом политической науки.

«Политика есть наука производить праведные намерения самыми способнейшими и притом праведными средствами в действо... Как юриспруденция учит наблюдать добродетель, так политика наставляет хранить добродетель и благопристойность»<sup>2</sup>.

Таково назначение «общей политики». Однако Козельский, различая благо подданных, т. е. частных лиц, и благо правителей, разделяет «общую политику на политику, касающуюся до каждого человека особо, и на политику, касающуюся до начальственных

---

<sup>1</sup> Козельский Я.П. Философические предложения // Избр. произв. рус. мысл. втор. пол. XVIII в. В 2 т. Т. 1. – М., 1952. С. 462.

<sup>2</sup> Там же. С. 503.

особ»<sup>1</sup>. Первый род политики состоит в том, чтобы поступать «безобидно, добродетельного, следовательно, и любезно в рассуждении других людей»<sup>2</sup>, учитывая их «качества», способности к исполнению разных должностей и т. д. Словом, речь идет о формировании «добродетельного человека».

«Прямо добродетельный человек есть тот, коего все дела клонятся к общей всех людей пользе; итак, чтоб быть добродетельным, то не довольно того, чтоб делать добро, а надобно еще делать справедливо... Прямо разумный человек есть тот, который познает доброту или худобу какой вещи или дела не по моде и свидетельству других, а по точному уверению из генеральных оснований доброты или худобы вещей или дел»<sup>3</sup>.

«Политика, касающаяся до начальствующих особ», является результатом общественного договора, точнее, того нового состояния (*status civilis*), в которое переходят отказывающиеся от своей воли индивиды. Гражданское, или государственное, состояние вместо «натуральной вольности и неограниченного права ко всему, что искушает» человека, дает ему «гражданскую вольность и собственность имения», «нравственную вольность, которая делает его господином над самим им»; вместо потерянного «натурального равенства» человек «приобретает равенство нравственное и законное и, будучи натурально не равен силою или разумом другому, делается равным по договору и по праву»<sup>4</sup>. Гражданское состояние приносит больше благополучия как индивиду, так и обществу в целом.

«Человек при перемене натурального состояния в гражданское приобрел в поступке своем справедливость вместо побуждения, в делах своих – нравouchение, на место безразборной слепоты, и во всем своем житии – должность вместо натурального понуждения, и следует разуму, не слушая своей склонности; и хотя он чрез сию перемену лишается многих натуральных выгод, однако на место того приобретает другие великие качества, способности его беспрестанно возрастают, понятия распространяются, мысли делаются благороднее, и вся его душа возвышается до такой степени, что ежели б злоупотребление нового сего состояния не сводило его часто ниже натурального, то должен бы он беспрестанно благословить то время, которое его выве-

---

<sup>1</sup> Там же.

<sup>2</sup> Там же. С. 504.

<sup>3</sup> Там же. С. 513.

<sup>4</sup> Там же. С. 525.

ло из того состояния и сделало с безумного и ограниченного животного разумным и человеком»<sup>1</sup>.

«Благополучие целого народа состоит в том, когда каждый из его членов теряет малую часть своих удовольствий, чтоб приобрести на место того несравненно большую, потому что все люди в обществе желают имения, чести, славы, покоя, веселья и прочее; и когда они все желать будут того беспредельно, то трудно кому-либо из них быть благополучным; а ежели каждый из них уступит одно какое-либо из своих или по малой части из всех желаний обществу, то чрез то они без изъятия все почти во всех своих желаниях будут удовлетворены и потому благополучны»<sup>2</sup>.

«Начальствующие политики» должны беспокоиться, во-первых, о «внутреннем благосостоянии обществ», во-вторых, о «наружной безопасности обществ». Данные направления политической деятельности во многом разнятся в зависимости от формы правления, которых Козельский традиционно различает четыре: демократия, монархия, аристократия и тирания. Здесь в своем изложении он непосредственно опирается на мнения Монтескье, Руссо, Бильфельда и Гельвеция. Положение человека в обществе, в том числе и самодержавном, полагает Козельский, должно определяться не происхождением, а «заслугами»: «весьма б полезно было, чтоб лучшее во всем состоянии определялось достойнейшему человеку»<sup>3</sup>. Устанавливать и менять законы монарху полагается «по правильным причинам», руководствуясь «советом» всех членов общества.

Сочинения и переводческая деятельность Козельского явно показывали, что в русском обществе возник определенный запрос на светскую философию европейского образца. Первоначально этот запрос был вызван исключительно потребностями преподавания философии. Однако Козельский уже не просто систематически излагает основные положения «школьной» философии, обращаясь к различным просветительским философским традициям (немецкой, английской, французской), но и полемизирует с ними. Не получившее широкого признания у современников, сочинение Козельского тем не менее способствовало формированию философской культуры в России, выработке русской философской терминологии и самостоятельному осмыслению философских проблем.

---

<sup>1</sup> Там же. С. 524–525.

<sup>2</sup> Там же. С. 526.

<sup>3</sup> Там же. С. 529.

4. Дальнейшая разработка проблем практической философии связана с деятельностью *Семена Ефимовича Десницкого* (1740–1789), первого русского профессионального юриста-теоретика.

Десницкий обучался в Троицкой духовной семинарии и гимназии при Московском университете, затем в Глазговском университете в Англии, где слушал лекции по А. Смита. Там он получил степень доктора гражданского и церковного права, и с 1768 по 1787 гг. занимал должность профессора юриспруденции в Московском университете. Основные труды ученого: «Слово о прямом и ближайшем способе к научению юриспруденции» (1768), «Юридическое рассуждение о вещах священных, святых и принятых в благочестие, с показанием прав, какими оны у разных народов защищаются» (1772), «Юридическое рассуждение о начале и происхождении супружества у первоначальных народов и о совершенстве, к какому оно приведенным быть кажется последовавшими народами просвещеннейшими» (1775), «Юридическое рассуждение о разных понятиях, какие имеют народы о собственности имения в различных состояниях общежителства» (1781).

Подобно другим социальным мыслителям своего времени, Десницкий различает два основных «состояния» в истории человечества: естественное и гражданское. Переход из естественного состояния в гражданское он также объясняет традиционно, указывая на присущее человеку от природы стремление к совершенству.

«Попечительна о блаженстве смертных природа верховное счастье человека, по-видимому, утвердила на всегдашнем его устремлении к высшему состоянию. Одни желания рождают в нем другие; а как первые, так и последние всегда влекут его и возносят к возвышению; того ради низвержение в низшее состояние, равномерно как и закоснение во едином, всеми чувствуется наиужаснейшим злополучием, какому только род человеческий подвержен быть может»<sup>1</sup>.

Между естественным и гражданским состоянием пролегает период варварства, в котором, по мнению Десницкого, находились все народы. Варварство еще близко к естественному состоянию, ибо на этом этапе люди еще характеризуются «врожденным жестокосердием и вспыльчивостью». Их уделом все еще остается «невежество» и «непросвещенность». В варварском состоянии знания приобретаются долговременным опытом, жизненной практикой, а не наукой, не целенаправленным изучением природы.

---

<sup>1</sup> Десницкий С.Е. Юридическое рассуждение о начале и происхождении супружества // Избр. произв. рус. мысл. втор. пол. XVIII в. В 2 т. Т. 1. – С. 261.



«У невежественных варваров, которым ни рукописание, ни печать и ниже другое какое средство к замечанию достопамятных дел и вещей не известно, долговременная жизнь есть источник всякого знания и премудрости; следовательно, у таких народов не только учеными и премудрыми слывут, которые довольное время на свете прожили и у которых трясущаяся зима на бороде казалась. При сем должно еще примечать, что у непросвещенных и невежественных народов превосходное знание обыкновенно бывает источником також достоинств и чинов»<sup>1</sup>.

Однако варварство включает уже и некоторые черты гражданского состояния, каковыми Десницкий считает нравственные и правовые нормы. Именно они знаменуют перерастание человеческого сообщества в состояние «просвещенных народов», т. е. государственное состояние.

«Трудно предписать для поведений роду человеческому общие правила нравоучительные и труднее еще исполнять оные, однако и на последнем соблюдении оных основано само бытие общества человеческого, которое в противном случае обратилось бы в ничто, если бы род человеческий вообще не был напитан чувствованием надобности толь важных для поведения правил общих. Сие благоговейное чувствование своея должности еще больше убеждает наше в том мнение, влиянное сперва от природы и подтвержденное напоследок рассуждением философским, что такие и толь важные правила нравоучения суть повеления и закон Всевышнего... и что такое мнение или понятие о правилах поведения общих влиянно смертным от природы»<sup>2</sup>.

Рассматривая нравственное чувство в качестве основы человеческого общежития, т. е. как конститутивный фактор социальности, Десницкий усматривает истоки его либо в самолюбии, «споспешествующем к преумножению нашего собственного благополучия», либо в соответствующих способностях или качествах души, оценивающих другие характеры, либо в свойственной человеческой природе симпатии ко всему живому. Это позволяет ему сближать нравственность с политикой. Их объединяет не только то, что они составляют предмет моральной философии в широком смысле. Единство государственной деятельности и стремления к добродетели закрепляется рядом общих для них характеристик. Политика и добродетель служат единой цели разумного регулирования жизни, вследствие чего государственная деятельность может рассматриваться в качестве средства достижения добродетели.

---

<sup>1</sup> Там же. С. 225–226.

<sup>2</sup> Там же. С. 254.

5. В русле рационалистической философии и естественно-правовой доктрины сформировались и социально-философские взгляды *Михаила Михайловича Щербатова* (1733–1790), одного из крупнейших русских историков и публицистов XVIII в.

Род Щербатовых восходил к основателю династии Рюриковичей. В круг его интересов входили философия, юриспруденция, медицина; он много занимался иностранными языками, переводами. Однако главным его делом была история. В течение двадцати лет он издавал свое сочинение «История Российская с древнейших времен» (вышло 15 книг). Свои социально-философские идеи он развивал во множестве самых разных сочинений, среди которых наибольшее значение имеют «Путешествие в землю Офирскую» и знаменитое «О повреждении нравов в России», написанные им в 80-е годы и изданные много позже смерти автора.

В своей политической философии Щербатов различал четыре формы правления: монархическую, деспотическую, аристократическую и демократическую. Сам он отдавал предпочтение монархии, противопоставляя ее самовластному, или деспотическому, правлению, основанному не на законах, а на «страстях» и «своенравии деспота». Негативным историческим примером самовластиа, приведшим к падению нравов и воцарению пороков в России («уподление людей», «вкоренение робости», распространение раболепства и страха), служило для него правление Ивана Грозного. Губительные для государства пороки человеческой природы, прежде всего честолюбие и себялюбие, находят благодатную почву в аристократическом и демократическом правлении. В результате общество разделяется на разные партии, борьба которых водворяет в государстве смуту, «несогласие в народе», «возмущения во градах». «Химера равенства» же расшатывает самые основы государственной жизни, приводя к узурпации власти деспотами. В подтверждении своей мысли Щербатов ссылается на примеры римских правителей Суллы, Цезаря и Августа. В то же время он признает, что формы правления, как и законы, во многом зависят от целого ряда факторов: природно-климатических условий, особенностей территории, численности и состава населения.

Социальным идеалом для Щербатова оставалось иерархическое сословное государство, модель которого была им описана в утопии «Путешествие в землю Офирскую». События, происходящие в офирском государстве, отнесены на 1700 лет вперед, а история Офира и его топонимика явно повторяют российскую историю.

Следуя естественно-правовым установкам, Щербатов признает равенство людей только в естественном состоянии.

«Ты есть человек, и какими бы преимуществами счастье тебя при рождении не одарило, но не выступаешь из рода человеческого; а потому, если бы ты и первый был степени на свете, знай: что поелику человек тебе равен; равным образом, если ты последний человек на свете – наивеличайший царь тебе равен по человечеству, ибо равно вы родились, равные вам суть естественные нужды, равно болеете, равно и умираете»<sup>1</sup>.

Естественное равенство было утрачено в силу различия в способностях и качествах людей, поэтому неравенство также было заложено в самой человеческой природе. «Первым чином в государстве» и «знатнейшим корпусом благородных» является дворянство. На вершине социальной пирамиды находится монарх, понимаемый Щербатовым как высшее должностное лицо («первый среди равных»), лишенное особых почестей и отличающееся от других людей только своими добродетелями. Следующий за дворянами слой занимают средние помещики и купечество, а на низшей ступени социальной иерархии располагается крестьянство. В зависимости от сословной принадлежности находятся и занятия. Так, дворянству подлежит военная служба, правосудие и земледелие, а купечеству – промыслы и торговля. Образованное в результате общественного договора государство не привело к полному отчуждению свободы, поэтому государь должен править не самовластно, а вместе с «лучшими мужами». В состав «Высшего правительства» должны входить депутаты не только от дворян, но и от купечества и мещан. Порядок в офирском государстве опирается как на законы, так и на добродетели, соответствующие христианской морали. Государь равен перед законом, как и остальные жители Офира, и пользуется с их стороны лишь большим уважением и любовью. Признавая необходимость распространения образованности и роста знаний, доступ к которым должны иметь все сословия, Щербатов, тем не менее, полагал, что система воспитания и образования должна быть направлена на сохранение сословно-иерархического строя.

Должное устройство жизни, в том числе и оправдываемое им социальное неравенство, соответствует естественному порядку, который, в свою очередь, понимался как порядок разумный. Правильная жизнь устанавливается разумом, строится согласно заранее раз-

---

<sup>1</sup> Щербатов М.М. Путешествие в землю Офирскую г-на С... шведского дворянина // Соч. В 2 т. Т. 1. – СПб., 1896. Стб. 934.

работанному регламенту. В утопии Щербатова, таким образом, описывается система так называемого «регулярного» или «полицейского государства». В ней детально регламентированы все основные стороны жизни.

«Все сие так расчислено, что каждому положены правила, как ему жить, какое носить платье, сколько иметь служителей, по сколько блюд на столе, какие напитки, даже содержание скота, дров и освещения положено в цену; дается посуда из казны по чинам: единым жестяная, другим глиняная, а первоклассным серебряная и определенное число денег на поправку, а потому каждый должен жить как ему предписано»<sup>1</sup>.

Главным предметом заботы и поклонения офирцев является государство, основанное на принципах разума. Щербатов тщательно описывает, как и для чего возникают в Офире города, как формируются губернии, как складывается религиозное устройство, каково значение государя, как организованы воспитательная и образовательная системы, из каких слоев населения должно состоять войско и как его следует использовать и т. п.

Многие политические рекомендации Щербатова (например, о разделении властей, независимости суда, гуманного отношения к крестьянам, запрет на продажу крепостных) были достаточно прогрессивны для своего времени и получили поддержку со стороны передовых сил русского общества.

---

<sup>1</sup> Там же. Стб. 859.

## § 5. Моральная философия

1. Этические воззрения эпохи русского европеизма развиваются в общем русле новоевропейской философии, постепенно обособляясь от традиций средневековой «душеполезной» литературы. Этому способствует, прежде всего, формирование самостоятельной этической терминологии. Просветительская этика устанавливает иную цель человеческой жизни. Это уже не достижение личного спасения, как это признавалось в церковной традиции, а служение другим людям, обществу, достижение «общей пользы». Этические поступки находят оправдание в разуме человека.

Для объяснения моральных действий просветительская этика отсылает к гипотетическому «моральному пространству», в котором действуют «моральные существа», понимаемые не только в качестве отдельных личностей, но и в качестве «сложных индивидов», т. е. коллективных субъектов. Моральное пространство – это пространство должного, определяемого понятием статуса. Здесь получают содержательную интерпретацию такие термины, как всеобщее благо, сводимое к рациональной государственной деятельности и регулирующее эту деятельность в качестве конечной цели; коррелятивным всеобщему благу служит понятие всеобщей воли, которая есть чистый акт разума; добродетель и добродетельный поступок, определяемые как соответствие природе; представление о нормативных законах (в том числе и юридических), которые истолковываются как разновидность естественных законов, входящих в непосредственную компетенцию науки.

2. Примечательный опыт истолкования проблемного поля моральной философии принадлежит *Василию Кирилловичу Тредиаковскому* (1703–1769), известному русскому поэту и мыслителю, неутомимому труженику на ниве отечественного просвещения.

Сын священника, он учился сначала в Славяно-греко-латинской академии, а затем изучал богословие, философию и математику в Голландии и Франции. Занимался изучением русской поэзии, создал систему силлабо-тонического стихосложения. Активно занимался переводами. Наибольшую известность ему принес перевод романа Поля Тальмана «Езда в остров любви» (1730), изображавший чувства изысканной любви, новые в то время в России. Осуществленный им перевод шестнадцатитомной «Римской истории» Роллена он снабдил собственными обширными предисловиями. Проблемам моральной философии Тредиаковский посвятил небольшой трактат под названием «Слово о мудрости, благоразумии и добродетели» (1752), в котором поместил

также краткий словарь французских, латинских и греческих философских терминов, с соответствующими им русскими эквивалентами.

Моральную философию Тредиаковский относил вместе с политикой к области практической философии, или «деятельного учения». Согласно принятому в то время делению, он различал в моральной философии естественное право и собственно этику, дополняя ее учением о страстях или, по его терминологии, «патологией».

Поясняя эту градацию, он пишет: «Из сих есть, во-первых, философия нравственная и потом философия гражданская, или политика. Нравственная философия может иметь основательно тричастный раздел: первый есть право естественное, в котором предаются правила правды: второй эфика, в коей честное и достолепное изъясняется, именно ж добродетель... Третий есть патология, то есть учение о страстованиях или пристрастиях человеческих. Патология по своему существу есть способ воли, коим наш ум, представляя себе доброе и злое, чрезвычайно преклоняется к получению оногo, а к убежанию от сего, равно как и кровь, и жизненные духи в теле возмущаются особливо, для человеческого сохранения»<sup>1</sup>.

По-новому осмысливая традиционное учение о страстях, Тредиаковский отмечает, что страсти не обязательно являются греховными. Страсти, т. е. человеческие желания, намерения, влечения, могут склонять человека как к совершению добрых, так и злых поступков. Бывают страсти этически нейтральные. Источником страстей является самолюбие, свойственное всем людям. Область желаний, влечений перестает восприниматься Тредиаковским как почва проявления дьявольских искушений и переносится исключительно в сферу внутренних человеческих отношений.

«Ежели страстность клонится к вещи и концу законом ни завещанному, ни запрещенному, то страсть есть неразноственна, то есть ни добра, ни зла. Буде ж к повелительной и позволенной вещи, то пристрастие есть нравственно добро. Но всякая страсть зла есть, когда она стремится как к вещи и окончанию законом запрещенному, так и когда к вещи хотя позволенной, однако не с достосложною степенью и напряжением. Следовательно, все обще страстования или добры, или злы, или ни злы и ни добры: добрые требуют побуждения, злые воздержания, а неразноственные обоего. Страстности вообще даны нам для того, чтоб им быть орудиями нашего блаженства как внутреннего,

---

<sup>1</sup> Тредиаковский В.К. Слово о мудрости, благоразумии и добродетели // Соч. и переводы. В 2 т. Т. 2. – СПб., 1752. С. 269.

так и внешнего, то есть споспешествовали б они спокойствию душевному, здравью нашему и безопасности в сожитии»<sup>1</sup>.

«Всем страстностям повод есть удивление: сего содруги почтение и презрение. Но корень страстей есть самолюбие. Главнейшие страсти: любление и ненависть. Из сих непосредственно происходящие: желание и нехотение. Из прошедших смешанные: надежда и страх; радость и печаль; гнев и доброхотство»<sup>2</sup>.

Задача этического учения состоит в «утишении» страстей посредством благоразумия. Для Тредиаковского это и есть подлинное «добронравие». «Добронравие, бесспорно, есть навык воли нашей к люблению всего честного и законом повеленного»<sup>3</sup>, — поясняет он. Под благоразумием он понимает согласие нашей воли с разумом. Благоразумие, таким образом, есть разум практический, или разумная воля. Трактую моральные вопросы в категориях воли, Тредиаковский уточняет и собственно этическую терминологию: цель, средство, выбор (свободная воля), намерение, отказ, удовольствие или наслаждение и др.

«Что разум рассуждает быть истинным, то самое воля свободно изобретает добрым. Способ воли нашей есть двоякий: хотение и отвращение. Первым разум наш судит, и к люблению того преклоняет волю, что он почитает за доброе; но вторым отводит ее от всего, что ему судится быть злое. Воля наша, любящая всегда добро, так к нему преклоняется, что иного хочет для него самого, а иного ради добра другого. Первое добро называется концом (finis), но второе средством (medium). От сего различные бывают воли нашей деяния. Старающиеся о конце, хотение сие есть намерение; пользующися оным, есть оно наслаждение; в средствах же упражняющиеся, тож хотение есть уже избрание (electio); а отвращающиеся от оных, отвержение (reiectio). В сем состоит нашего произволения самовластие»<sup>4</sup>.

Посредством воли человек выбирает добро или зло. Моральная философия обосновывает предпочтение добра перед злом, побуждая человека стать «на путь правоты, честности и достолепности»<sup>5</sup>. Усилием воли преодолеваются и человеческие пороки.

Согласно Тредиаковскому, цель «воли ж свободно клониться к добру, предпочитать полезное и разделять оное от вредного. Ибо как ис-

---

<sup>1</sup> Там же. С. 270.

<sup>2</sup> Там же. С. 273.

<sup>3</sup> Там же. С. 295.

<sup>4</sup> Там же. С. 240–241.

<sup>5</sup> Там же. С. 243.

тина есть конец всего нашего познания, так добро – цель всех наших есть деяний»<sup>1</sup>.

«Воля равным же образом долженствует повергнуть долу многих злых себе супостатов, прежде нежели возможен торжествовать в вожделенной правоте. Первый ее соперник есть любление; второй – ненавидение; третий – надмение; четвертый – самомнение; пятый – сладострастие; шестой – сребролюбие»<sup>2</sup>.

Согласное с разумом стремление воли к исполнению предписанных человеку обязанностей или должностей Тредиаковский называет добродетелью. Источником добродетели является «разумная любовь». Из нее выводятся и все прочие добродетели, относящиеся как к внешней, т. е. телесной, так и к внутренней, т. е. духовной, жизни человека.

«Какое ж добродетели и существенное начало, из которого происходит! И основание ее, на коем она утверждается! Есть то любовь, но любовь разумная. Сия любовь делает, что мы не по страху казни, но по обязательству и добровольно исполняем должности наши... Любовь сия разумная так в уме и сердце нашем действует, что мы искренно, постоянно и благомысленно дела наши производим. Итак, всех вообще добродетелей, кои эфика исчисляет и нарицает собственным каждому именем, как то для безопасности в сожитии: справедливость, бескорыстование, истинство, молчаливость, словоумие, послушание, почтение, благоутробие, доброприветливость, услужливость, правота; для здравия телесного трудолюбие, ощадство, трезвость, чистота; для душевного спокойствия – великодушие, крепость, терпение, правосердие, или благодать, кротость, умеренность, целомудрие или воздержание, достаточество, да и верьх сих и венец в участии своей полное благишие; всех, вещаю, вообще добродетелей свойства суть: искренность, благорассуждение и постоянство»<sup>3</sup>.

Добронравный человек, следуя велению разумной любви, соединяет в себе добродетель с мудростью и благоразумием. Другими словами, «три сии навыковения, то есть мудрость, благоразумие и добродетель сопрягаются братским союзом в человеке нравственно совершенном»<sup>4</sup>. Именно их единство приводит человека к счастью или блаженству как цели человеческой жизни. Счастье состоит в безопасном существовании, телесном здоровье и душевном спокойствии.

---

<sup>1</sup> Там же. С. 237–238.

<sup>2</sup> Там же. С. 242.

<sup>3</sup> Там же. С. 289–290.

<sup>4</sup> Там же. С. 292.



Таким образом, Тредиаковский окончательно преодолевает богословски ориентированное истолкование этики. Обуславливая моральные поступки исключительно волей, он демонстрировал, что категории этики принадлежат к области внутренних человеческих действий. Добро и зло начинали восприниматься в качестве выражения человеческих влечений, желаний, хотений и т. д.

3. Несколько иную интерпретацию этических понятий дает *Александр Петрович Сумароков* (1717–1777), предпочитавший греческому термину «эфика» и русскому «нравственность» их латинизированный эквивалент «мораль».

Родился в Москве. Обучался в Сухопутном шляхетском корпусе, где начал заниматься литературной работой, перелагая стихами псалмы, сочиняя «поздравительные оды» императрице Анне и песни. В 1740 г. был зачислен на службу. Известность ему принесла напечатанная в 1747 г. и сыгранная при дворе труппой Ф. Г. Волкова трагедия «Хорев». Поэт и драматург, Сумароков был видным представителем классицизма в русской литературе XVIII в., возглавлял первый русский постоянный театр (1756–1761), в котором ставились его пьесы, издавал первый в России частный журнал «Трудолюбивая пчела» (1759). Литературное творчество Сумарокова разнообразно по жанрам (оды, сатиры, элегии, эпиграммы, эпитафии), к нему примыкают и небольшие философские трактаты, многие из которых были опубликованы только после смерти автора: «Некоторые статьи о добродетели», «О несправедливых основаниях», «О разумении человека, по мнению Локка», «О новой философической секте», «К добру или к худу человек рождается», «О слове “мораль”», «Основание любомудрия».

Как и Тредиаковский, Сумароков видит источник подлежащих этической оценке человеческих поступков в «самолюбии и любочестии», т. е. в природе человека. Исходя из утилитаристских идей, он признает, что каждый человек всегда радеет исключительно о собственной выгоде; даже к общей пользе он тяготеет лишь постольку, поскольку в этом находит свою личную выгоду. Самому себе человек не будет причинять зла, по крайней мере, намеренно. Недоброжелательное же отношение к другому человеку вполне естественно. Соответственно, перенесение акцента с «любви к самому себе» на «любовь к другому» Сумароков признает целью морали. Достигается это посредством просвещения и «воспитания к добродетели». Мораль, таким образом, неизбежно имеет общественный и в этом смысле принудительный характер.

«Человек рождается ради себя к добру, а ради другого человека и ради всякого другого животного у худу. Каждое дышущее вредоносно другому дышущему, и во своем и в чужом роде; ибо и не только твари тварей чужеродных, но и своеродных погубляют, и что все твари друг другу, и во своем и чужом роде к худу рождаются, в том нас ежедневные уверяют опыты. Общая польза не ослабляет сего доказательства; в ней имеет каждый свой собственный прибыток. Во всех сообществах, как у человеков, так и у других тварей, согласие о собственном и участного своего прибыточества учреждено, а не от любви к подобной себе твари. Дружимся и любимся мы ради самих себя. Другого любим, любя себя, ненавидим от ненависти к другому. Не естеством, но моралью и политикою склонны мы к добродетели. Мораль есть познание премудрости Божией и вечного устава, покоящегося на непоколебимой славе. Политика есть познание премудрости человеческой и временного устава, покоящегося на непоколебимой пользе... Мораль и политика делают нас по размеру просвещения разума и очищения сердец полезными общему благу. А без того бы человеки давно уже друг друга без остатка истребили»<sup>1</sup>.

Мораль прививается, навязывается человеку посредством воспитания или политического воздействия. Общественный и дисциплинирующий, т. е. внешний по отношению к индивиду, характер морали приводит к тому, что и регулироваться она должна, по мысли Сумарокова, внешним образом. Так, он, в частности, не признает действенность покаяния, настаивая на непременном наказании преступников. Добро не есть внутренне волеизъявление человека, а дело, действие во внешнем мире.

«Не делать худа, не есть добродетель: добродетель есть делати людям добро, коли можно; похвально и то, что я могу и не делать людям худа; но то еще не добродетель... Каждый человек имеет могущество благодеяниями своими снискати добродетель»<sup>2</sup>.

Эгоизм хотя и «природен» человеку, но не угоден Богу. Нравственно позитивное поведение предполагает действие ради другого человека. Цель жизни – служение другим людям и обуздание пороков: эгоизма, тщеславия, гордости, низости, подлости, трусости, «преступления данного слова... преступления клятвы», низкопоклонства, лихоимства, плутовства и проч.

---

<sup>1</sup> Сумароков А.П. К добру или худу человек рождается // Общественная мысль России XVIII века. В 2 т. Т. 2. – М., 2010. С. 32–33.

<sup>2</sup> Сумароков А.П. Некоторые статьи о добродетели // Там же. С. 12.

«Творите благо ближнему: а сим благом соделаете благо Богу: а инаго блага мы ему учинить не можем»<sup>1</sup>. «Мы живем ради того, чтобы славилы Бога и взаимно друг другу помогали. А кто себя только помнит и не печется о других, оный есть враг не только ближнего, но и Божий»<sup>2</sup>.

Основное этическое правило, признаваемое Сумароковым, сводится к известному библейскому принципу: «чего не хочешь ты себе, того не желай другому»<sup>3</sup>. Это он называл честностью, доказывая, что «она еще и нетрудна: ибо в том она и состоит только: делай то другому, чего ты себе желаешь... желай добра другому по размеру желания собственности»<sup>4</sup>.

Врожденный человеческий эгоизм, постулируемый Сумароковым, приводит его к пессимистическому взгляду на общество. Зло, эгоизм, желание личной пользы в ущерб другому характеризуют реальность нашего мира. Однако без зла мы не могли бы различать и добро. Сумароков рисует пространственный образ добра как нормы, опознаваемой лишь посредством ее нарушения. Но и зло, согласно этой модели, оказывается поколеблено в реальности своего существования. Оно утрачивает собственное содержание и начинает пониматься лишь как умаление добра.

«Худого на свете делается больше, нежели хорошего... человеческое невычещенное, или, лучше сказать, испорченное естество больше к похулению, нежели к похвалению, склонно»<sup>5</sup>.

«Не от худа к добру простирается естественное течение, но от добра к худу»<sup>6</sup>.

«Добро в центре и совершенно, а от центра простираются в худо бесконечные линии. Что далее худо от добра, то хуже оно. Совершенство не имеет степеней. Следственно, ничего нет лучше Бога; ибо совершенства лучше быть не может. Несовершенство степени имеет и бесконечно; следственно, нет такого худа, которого не было бы еще хуже»<sup>7</sup>.

Этическое учение Сумарокова является наиболее ярким примером утилитаристского истолкования морали в России XVIII в. Вместе с этим он не случайно предпочитает слово «мораль» другим его

---

<sup>1</sup> Сумароков А.П. Слово VII. О любви ко ближнему // Там же. С. 41.

<sup>2</sup> Сумароков А.П. Некоторые статьи о добродетели. – С. 16.

<sup>3</sup> Сумароков А.П. Слово VII. О любви ко ближнему. – С. 40.

<sup>4</sup> Сумароков А.П. Некоторые статьи о добродетели. – С. 10.

<sup>5</sup> Сумароков А.П. О несправедливых основаниях // Там же. С. 21.

<sup>6</sup> Сумароков А.П. К добру или худу человек рождается. – С. 31.

<sup>7</sup> Там же. С. 32.

синонимам, желая подчеркнуть общественную, внешнюю по отношению к индивиду природу этических норм, что непосредственно сближает этическое понятия с конвенциональными нормами политики и юриспруденции.

4. Мнения о том, что мораль, будучи выражением разумной деятельности, неотделима от просвещения, придерживался и *Николай Иванович Новиков* (1744–1818), выдающийся публицист и издатель екатерининской эпохи.

Окончив университетскую гимназию в Москве, Новиков в 1762 г. поступил на военную службу. Выйдя через шесть лет в отставку, занялся литературной деятельностью. Издавал журналы «Трутенъ» (1769–1770), «Живописецъ» (1772–1773), «Кошелек» (1774), «Санкт-Петербургские ученые ведомости» (1777), «Утренний Свет» (1777–1780), «Вечерняя Заря» (1782), «Покоящийся Трудолюбецъ» (1784–1785). Переехав в 1779 г. в Москву, сблизился с масонами<sup>1</sup>. В 1792 г. по распоряжению Екатерины II Новиков был арестован и до 1796 г. находился в Шлиссельбургской крепости.

---

<sup>1</sup> Масонство начало распространяться в России в 1730–1740-е годы в виде нескольких систем: английской, рейхелевской, шведской и розенкрейцеровской. Увлечение масонскими идеями в России являло собой форму внецерковной религиозности и поиска истинного религиозно-этического учения, ставших своеобразной реакцией на кризисные явления в русской церкви, вызванные церковной реформой Петра I. Масонство активно использовало строительную символику, поэтому его последователей также называли «вольными каменщиками». Философская основа масонства представляла собой эклектическое смешение просветительских идей, неоплатонизма, гностицизма, каббалы и средневековой христианской мистики. Наибольшей популярностью среди русских масонов пользовались сочинения таких европейских мистиков и теософов, как Я. Беме, И. Арндт, И. Масон, Л. К. Сен-Мартен. Ближе всего с просветительской идеологией сходилась Английская система, «Великим Провинциальным мастером» которой был И. П. Елагин. Обращение к естественной природе человека в построении морали, деистические и скептические тенденции в отношении христианства, характерные для елагинского варианта масонства, привели к тому, что масонство стало отождествляться с «вольтерьянством». Однако с 1780-х годов в масонстве усилились мистические тенденции. Одна из них была представлена рейхелевской системой, стремившейся к сближению с христианством. Крупнейшим последователем этого типа масонства в России был Н. И. Новиков. Мистическое направление в масонстве было представлено розенкрейцерством, идеология которого разрабатывалась в трудах профессора Московского университета И. Г. Шварца и И. В. Лопухина. Организационно масонство существовало в форме лож – системы тайных организаций со сложной иерархией степеней и посвящений. Внешней стороной существования российского масонства стала активная просветительская деятельность в сфере образования, книгоиздания, пропаганды знаний и т. п. – См. подр.: *Пыпин А.Н.* Масонство в России. XVIII и первая четверть XIX в. – М., 1997.

«Премудрость есть действие разума, – отмечает Новиков, – не-просвещение ума и необузданность сердца всегда находятся вместе»<sup>1</sup>. Добродетель является одновременно и средством, и следствием просвещения. В просвещенном разуме истина как результат знания совпадает с добродетелью как результатом благой жизни. Единство знания и добродетельной жизни, истины и блага основывается на единстве предмета, рассматриваемого просвещенным умом в двух аспектах – со стороны разума и со стороны свободы: «каждый предмет имеет два вида, из которых один принадлежит разуму, а другой, относившийся к нашему благосостоянию, принадлежит к свободе»<sup>2</sup>.

Добродетель формируется внешним образом. Это то, что привносится в человеческую природу, задается, воспитывается, в широком смысле прививается. Поэтому добродетель складывается под воздействием внешних усилий, часто представляющих собой лишь совокупность нравоучительных примеров.

«Все может служить к добродетели: разум читаемых нами авторов, вкус посещаемых нами приятелей, отеческие наши законы и все то, что мы слышим, входит в наши нравы, получают и они вид тех предметов, которые нас окружают»<sup>3</sup>.

Нравственность приобретается в сфере публичности, внешних отношений, залог морального воздействия которых состоит в регулярности, в следовании правилам, в контроле не только со стороны государства (через наказание и награду) и публичных отношений в целом (через порицание и одобрение), но прежде всего над самим собой. Внешняя и внутренняя дисциплина, самоконтроль необходимы для поддержания добродетели. Но чтобы добиться этого, «нужны долговременные рассуждения, намерения, часто подтвержденные, и беспрестанные старания, которые бы могли нас удерживать на пути добродетели»<sup>4</sup>. Нравоучение, или практическое наставление, нуждается в правилах, благодаря которым становится возможным рассмотрение видов добродетели: прямое добросердечие, благожелательство, гостеприимство.

В основе добродетельной деятельности лежит чувство внутреннего удовлетворения, которое есть «первый плод, первое воздаяние

---

<sup>1</sup> Новиков Н.И. О добродетели // Избр. соч. – М., 1952. С. 396.

<sup>2</sup> Там же. С. 396

<sup>3</sup> Там же.

<sup>4</sup> Там же.

добродетели»<sup>1</sup>. В то же время нравоучение само «должно служить правилом наших поступков... во всех отношениях и состояниях»<sup>2</sup>. На этом основывается широкое толкование Новиковым нравоучения как науки или, вернее, дисциплины жизни.

«Нравоучение есть наука, которая наставляет нас, управляет действиями наши к нашему благополучию и совершенству, которая внушает нам истинные правила великих должностей наших ко Творцу, высочайшему нашему благодетелю, к ближним и к себе самим, которая предписывает сии должности и показывает средства к достижению оных»<sup>3</sup>.

Новиков дает еще одно истолкование добродетели – утилитаристское. По его словам, назначение человека состоит в том, чтобы «весь мир сей созерцая, веселится и всяческие выгоды из оного извлекати; да и надежно сказать возможно, что Бог весь мир для каждого человека устроил таким, каков он есть, а не иначе»<sup>4</sup>. Мир предназначен для извлечения человеком пользы. Но принцип взаимной выгоды пронизывает все мироустройство и предписывает соответствующий тип поведения человека. Следуя универсальному принципу пользы, Новиков призывает каждого человека служить средством для достижения пользы другими людьми и государством.

«Всякий в государстве ли, в земле ли какой или во граде живущий человек, почитая себя *средством*, долженствует своему отечеству и каждому своему сочеловеку служить и быть полезен»<sup>5</sup>.

Принцип пользы не противоречит божественному миропорядку и вписывается в иерархическое устройство мира. Все в мире, утверждает Новиков, извлекает пользу из другой, внеположенной вещи, и только Бог доставляет пользу себе сам. Только в нем источник пользы и результат (выгода) совпадают.

«Бог никоим образом от вещи вне себя не может иметь пользы: ибо он сам в себе столь совершенен, что ему самого себя для себя довольно и не имеет нужды ни в какой вещи. Он, напротив того, сам совершенно полезнейшее существо»<sup>6</sup>.

---

<sup>1</sup> Там же. С. 401.

<sup>2</sup> Там же. С. 402.

<sup>3</sup> Там же. С. 401.

<sup>4</sup> Новиков Н.И. О достоинстве человека в отношениях к богу и миру // Там же. – С. 391.

<sup>5</sup> Там же. С. 392.

<sup>6</sup> Там же.

«Самополезнейшее» Божество, с одной стороны, венчает «взаимовыгодно» устроенный мировой порядок, а с другой – служит источником блага для всех земных существ. Польза и выгода, согласно такому воззрению, не только определяют содержание этических поступков, но и обосновывают смысл всякого существования. Польза воспринимается как необходимый атрибут мирового порядка, как следствие его исправного состояния, когда каждая вещь занимает подобающее ей место. Нарушение мировой слаженности, ладности и упорядоченности, «ежели что не в своем употребляется месте, то не только не пользует, но и вредит»<sup>1</sup>. Здесь ясно просматривается влияние лейбнице-вольфовской теории предустановленной гармонии, составлявшей моралистическую доминанту русского европеизированного сознания эпохи Просвещения.

Значение русской нравоучительной философии XVIII в. состоит в постепенном преодолении средневековой традиции, в обособлении этической проблематики от богословия. Разумеется, Бог еще входит в предметное поле практической философии, но ее содержание определяют уже другие отношения: к самому себе, к другим людям, к государству. Появляются и две попытки обоснования нравственности: онтологическая и утилитаристская. Согласно первому подходу, сфера моральных отношений непосредственно отождествляется с гражданским состоянием. Это область действия договорных норм, регулирующих как межличностные отношения, так и отношения между индивидами и правительством. Утилитаристский подход строится на индивидуальной выгоде, пользе, приобретаемой людьми в процессе их взаимодействия. Оба этих подхода получают в дальнейшем развитие в русской философии классического периода.

\*\*\*

Философия русского европеизма отчасти продолжила ту линию развития, которая сформировалась еще в предыдущем столетии, отчасти же привнесла новые тенденции. Прежде всего, в XVIII в. в России появилась профессиональная философия, связанная со становлением системы образования. Стали публиковаться учебные курсы по философии, сначала на латинском языке, а в 1751 г. вышел и первый русский учебник по философии – «Знания, касаю-

---

<sup>1</sup> Новиков Н.И. «Причина всех заблуждений человеческих есть невежество, а совершенства знание» // Там же. – С. 409.

щиеся вообще до философии» Г. Н. Теплова. «Школьная» философия, преподававшаяся в российских учебных заведениях, следовала основным образцам университетских курсов, распространенных в Европе. Русская философия вступила в период ученичества.

«Школьная» философия, несмотря на то, что она не была оригинальной, имела большое значение для становления отечественной философской традиции. В рамках «школьной» философии шел процесс формирования профессиональной философии, сыгравшей заметную роль в процессе повышения общей интеллектуальной культуры российского общества, в развитии культуры философского мышления. Профессиональная философия в первую очередь была занята выработкой русской философской терминологии; в учебных курсах стали появляться краткие философские словники, объяснявшие значения философских терминов и указывавшие, как правильно, их латинские и французские эквиваленты.

Профессиональная философия способствовала секуляризации философской мысли, отделению философии от богословия, и тем самым более строгому определению предметной области философии. В целом профессиональная философия соответствовала тому направлению в русской культуре и мысли, которое позднее получило название западничества.



## Раздел третий

# КЛАССИЧЕСКИЙ ПЕРИОД РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ (XIX – первая треть XX вв.)

### § 1. Основные черты русской классической философии

Философия, как уже отмечалось ранее, будучи универсальной по своему содержанию, всегда развивается в национальной форме, неся на себе отпечаток той среды, которая способствовала ее возникновению. На это указывал еще Ф. Энгельс, когда на вопрос: почему «революционный метод» Гегеля привел его «к очень мирному политическому выводу», отвечал: «Гегель был немец», а потому он и не мог «вполне отделаться от немецкого филистерства»<sup>1</sup>. Именно в прикладных, практических моментах в первую очередь проявляется национальная специфика и своеобразие философии.

Однако в любой национальной философии, достигшей соответствующей зрелости, бывают периоды, когда человеческое познание, отринув всякую сиюминутную пользу и подчиняясь лишь логике свободного мышления, достигает наивысших прозрений, преобразующих мировоззрение человечества. Эти периоды принято называть *классическими*; именно в такие моменты национальная философия обретает высший смысл, надолго определяя перспективы развития всей мировой философии. В греческой философии это было время Аристотеля, который смог охватить умом «все стороны и области реального универсума» и выразить в понятии его «богатое многообразие»<sup>2</sup>. Так было положено начало метафизике – прародительнице философского знания. Столь же значительна роль Гегеля – классика немецкой философии, создавшего новый тип философствования, основанный на принципах диалектического мышления.

---

<sup>1</sup> Энгельс Ф. Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 21. – С. 277.

<sup>2</sup> Гегель Г.В.Ф. Лекции по истории философии. В 3 кн. Кн. 2. – СПб., 1994. С. 210.

Аналогичные примеры можно обнаружить в английской, итальянской, французской философии; и в них наличествует классический компонент, так или иначе отразившийся в общепhilософском процессе.

Свой классический период имеет и русская философия: это XIX – начало XX вв. Именно в это столетие, опираясь на предшествующий опыт теоретического исследования своих задач, русская философия не только утвердила свое право на «самомышление», но и создала собственную самобытную проблематику, в центре которой – Россия, революция, славянство. Русские мыслители, до того ориентировавшиеся только на идеалы западной учености, начинают отчетливо сознавать, что они призваны дать миру некий «важный урок» и, возможно, даже ответить на те «больные вопросы», которые возникли в старых обществах.

В данном контексте примечательны рассуждения о роли славян в истории мысли *Петра Лавровича Лаврова* (1823–1900), одного из виднейших идеологов русского народничества. Согласно его концепции, «славяне явились уже три раза в истории европейской мысли и оказали немалое влияние на ход этой мысли»<sup>1</sup>. В первый раз это сделали болгары благодаря богомилству – еретическому учению, выразившему «национальный протест славянской нации против проповедей греческого и римского духовенства»<sup>2</sup>. «Они вносили в чтение Нового Завета личное толкование, которым так гордилась немецкая реформа (т. е. лютеранство. – *Авт.*) через шесть веков позже того»<sup>3</sup>. А потому, будучи явлением «обособленно славянским», «оно имело общечеловеческое значение». В начале XV в. славянское племя во второй раз перехватило инициативу в решении социальных проблем, лежащих «в самом историческом развитии европейской мысли»<sup>4</sup>. Это было учение чеха Яна Гуса, которое вызвало целое богословское движение, тесно связавшее «интересы теоретические с вопросами практическими»<sup>5</sup>. Как и болгарское богомилство, гуситизм не ограничился «одной национальностью», но принял общеевропейский размах, став прямым и непосредственным предшественником протестантизма. Деятелем следующего фазиса влияния на развитие европейской мысли выступило «племя польское»: оно способствовало полному осуществлению «индивидуалистического начала» западного мира. «Государственная власть, – пишет Лавров, – обратилась почти в ничто пред

---

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

<sup>2</sup> Там же. С. 326.

<sup>3</sup> Там же. С. 328.

<sup>4</sup> Там же. С. 336.

<sup>5</sup> Там же. С. 338.

политическим правом свободного шляхтича; его мысль, его воля могли высказываться, не встречая никакого препятствия. Он мог с большею решимостью противопоставить свое мирозерцание всем прочим, чем это можно было сделать где-нибудь в Европе, так как силы его подавляющей и втесняющей в общепринятые предания не существовало. Действительно, поляки не замедлили воспользоваться этим положением дел и вписали в третий раз имя славянского народа как влиятельного элемента в историю мысли»<sup>1</sup>. И вот теперь представлялась возможность внести свою лепту русскому народу. Лавров сознает, что дело это непростое и требует чрезвычайных усилий, поскольку многое было напрасно растрчено в ходе его истории. «Россия, в ее московском и петербургском периоде, принесла свои веча, свои народоправства и всю свою местную жизнь в жертву... римскому механическому типу, полученному ею из Византии, усложненному татарским представлением о безусловной власти хана и переделанному по образцам новой администрации Европы; оттого русская умственная жизнь вымерла в городах и губерниях, концентрировалась в столице, где политический строй никогда не позволил ей быть достаточно сильною, и лишь теперь некоторое пробуждение провинциальной жизни дает надежду на возможность лучшего будущего для наших соотечественников»<sup>2</sup>. Но несмотря на это, полагает Лавров, уже первые самостоятельные шаги русской мысли свидетельствуют о ее общечеловеческой направленности. Прежде всего это касается распространения социалистических идей, принадлежащих «к самым трудным вопросам западного мира»<sup>3</sup>. Там этому препятствует сама общественная система, скованная господством «мелкой собственности»; напротив, Россия, где сохранилось общинное владение землей, способна стать провозвестником нового социального порядка в человечестве. Итак, приходит к заключению Лавров, славянство в лице русского народа может «явиться в настоящем снова деятелем в истории мысли, по теоретической выработке социологии и по практическому осуществлению социального строя, отрицающего все политические, экономические и семейные предания недавнего прошлого, чтобы развить форму сознательной гармонической корпорации людей с целью взаимного развития»<sup>4</sup>.

Не один Лавров, но почти все русские мыслители XIX в. одинаково сознают наступление новой эпохи в развитии отечественной философии и стараются всеми силами содействовать возведению ее на степень высокой классики. При этом с особенной полнотой вы-

---

<sup>1</sup> Там же. С. 356.

<sup>2</sup> Там же. С. 322.

<sup>3</sup> Там же. С. 367.

<sup>4</sup> Там же. С. 368.

ступает сознание несводимости философского мышления к формам западноевропейской рациональности, которая воспринимается как способ идеологизации философии. Это как раз со всей наглядностью и демонстрировала русская радикальная интеллигенция, стремившаяся во всех отношениях подчинить философию «утилитарно-общественным целям»<sup>1</sup>. Но упрекать ее за это едва ли справедливо, ибо она ставила перед собой отнюдь не философские, а политические задачи. Что касается главного – классического – русла развития русской философии, то оно выразилось преимущественно в религиозной форме, пройдя через стадии «цельного разума» славянофильства, «конкретного всеединства» Соловьева и «идеал-реализма» русского духовного ренессанса начала XX в. Русская классическая философия представляет собой слишком значительное явление, чтобы не видеть ее глубокого воздействия на духовно-интеллектуальные процессы современного мира.

---

<sup>1</sup> Бердяев Н.А. Философская истина и интеллигентская правда // Вехи. Интеллигенция в России: Сб. Статей. 1909–1910. – М., 1991. С. 24–25.

## § 2. Славянофильство: истоки и эволюция

1. Самобытная русская философия возникла первоначально в форме славянофильства. Правда, сами представители этого идейного течения (К. С. Аксаков, И. В. Киреевский, А. И. Кошелев, Ю. Ф. Самарин, А. С. Хомяков) считали данный термин изобретением «петербургских журналов», т. е. западников, и предпочитали называть себя «русским направлением» или просто «московскими мыслителями». Сущность своих воззрений они определяли как «право на общечеловеческое», без всякого «посредства или позволения Западной Европы». «Мы уже полтора века лет, – говорилось в одном из их манифестов, – стоим на почве исключительной национальности европейской, в жертву которой приносится наша народность; оттого именно мы еще ничем и не обогатили науки. Мы, русские, ничего не сделали для *человечества* именно потому, что у нас нет, не явилось по крайней мере, *русского воззрения*»<sup>1</sup>.

Прямых предшественников у славянофилов не было, хотя в духе их идей высказывались и раньше. Можно вспомнить Юрия Крижанича, ученого хорвата, прибывшего в Москву в 1659 г. с целью пропаганды своих панславистических теорий, или Михаила Щербатова, екатерининского вельможу, выводившего из петровских реформ «повреждение нравов в России», наконец, Тихона Задонского, воронежского святителя, ратовавшего за создание «христианско-православной философии». Все они, безусловно, имеют отношение к славянофильству, но не в смысле воздействия или влияния, а как выражение того состояния умов, которым характеризовалась дославянофильская эпоха.

Гораздо важнее были реальные обстоятельства. Славянофильство возникло в ситуации духовного возрождения России, вызванного победой над Наполеоном и европейскими походами русской армии 1812–1814 гг. Тогда с особенной остротой было прочувствовано начавшееся «одряхление» Запада, его тысячелетней цивилизации.

Это настроение отчетливо выразилось в статье знаменитого русского поэта Федора Тютчева «Россия и революция» (1848): «Запад исчезает, все рушится, все гибнет в этом общем воспламенении. Европа Карла Великого и Европа трактатов 1815 г., римское папство и все западные королевства, католицизм и протестантизм, вера, уже давно ут-

---

<sup>1</sup> Аксаков К.С. О русском воззрении // Аксаков К.С. Эстетика и литературная критика. – М., 1995. С. 316.

раченная, и разум, доведенный до бессмыслия, порядок, отныне немислимый, свобода, отныне невозможная, и над всеми этими развалинами, ею же созданными, цивилизация, убивающая себя собственными руками»<sup>1</sup>.

«Разложение» западного мира вызывает стремление осмыслить историческое призвание самой России. В русском обществе пробуждается интерес к прошлому Отечества, и, желая удовлетворить его, Н. М. Карамзин составляет двенадцатитомную «Историю государства Российского», вышедшую в 1818–1828 гг. Славянофилы признают, что труд великого историографа – это «подвиг жизни полезной, священной для каждого русского»<sup>2</sup>. По их мнению, он совершил «воскрешение прошедших веков нашего народа», дотоле бывших «для нас только мертвыми мумиями»<sup>3</sup>. Созданный Карамзиным «великий и привлекательный образ» допетровской России постоянно витал перед их взором, настраивая на самые смелые историкофилософские обобщения.

2. Но при всем значении Карамзина, все же приходится признать, что по-настоящему на самобытный философский путь наставил славянофилов *Петр Яковлевич Чаадаев* (1794–18560), сформулировавший почти все те основные идейно-теоретические принципы, которые составили сущность их учения.

Чаадаев происходил из старинного аристократического рода; его дедом со стороны матери был историк князь М. М. Щербатов. По окончании словесного отделения Московского университета он поступил в Семеновский полк и прошел с ним всю Отечественную войну и европейскую кампанию 1812–1814 гг. Был дружен со многими декабристами, но участия в военном восстании 1825 г. на Сенатской площади Петербурга не принимал, находясь в это время за границей. Там он общался со многими европейскими знаменитостями, в частности, с Кювье, Гумбольдом, Шеллингом. Возвратившись на родину, пишет свои знаменитые «Философические письма», первое из которых было напечатано в журнале «Телескоп» за 1836 г. Оно, по выражению Герцена, «потрясло всю мыслящую Россию»<sup>4</sup>. В качестве наказания Николай I велел объявить его «сумасшедшим» и в течение

---

<sup>1</sup> Тютчев Ф.И. Россия и революция // Тютчев Ф.И. Русская звезда: Стихи, статьи, письма. – М., 1993. С. 284.

<sup>2</sup> Киреевский И.В. Обзорение русской словесности 1829 г. // Киреевский И.В. Критика и эстетика. – М., 1979. С. 60.

<sup>3</sup> Слова В. А. Жуковского; цит. по: Рубинштейн Н.Л. Русская историография. – СПб., 2008. С. 211.

<sup>4</sup> Герцен А.И. Собр. соч. В 9 т. Т. 9. – М., 1956. С. 140.

года содержать под домашним арестом, с ежедневным посещением врача. Последние годы жизни Чаадаев провел в уединении, всецело посвятив себя философским занятиям.

Чаадаев фактически лишь в первом философическом письме высказался критически о России: «Мы никогда не шли об руку с прочими народами; мы не принадлежим ни к одному из семейств человеческого рода; мы не принадлежим ни к Западу, ни к Востоку, и у нас нет традиций ни того, ни другого»<sup>1</sup>. Констатируя далее, что «мы также ничего не восприняли и из *преемственных* идей человеческого рода»<sup>2</sup>, Чаадаев восклицает: «И вот я спрашиваю вас, где наши мудрецы, наши мыслители? Кто когда-либо мыслил за нас, кто теперь за нас мыслит?»<sup>3</sup>. Причину того, почему «поколения и века протекли без пользы для нас»<sup>4</sup>, Чаадаев усматривает в том, что Россия приняла христианство от «растленной Византии», оторвавшей ее от «вселенского братства», т. е. западноевропейской цивилизации, и, оказавшись в одиночестве, она стала «жертвой завоевания» монголо-татар.

Так думал Чаадаев, принимаясь за написание своего эпистолярного трактата. Но уже в «Апологии сумасшедшего» и последующих своих философических письмах (всего их восемь) он высказывает идеи, которые свидетельствуют о коренном переломе во взглядах мыслителя.

«Пора... узнать, как мы должны относиться к нашему прошлому»<sup>5</sup>.

«Я полагаю, что мы пришли после других для того, чтобы делать лучше их, чтобы не впадать в их ошибки, в их заблуждения и суеверия»<sup>6</sup>.

«Я считаю наше положение счастливым, если только мы сумеем правильно оценить его; я думаю, что большое преимущество – иметь возможность созерцать и судить мир со всей высоты мысли, свободной от необузданных страстей и жалких корыстей, которые в других местах мутят взор человека и извращают его суждения. Больше того: у меня есть глубокое убеждение, что мы призваны решить большую часть проблем социального порядка, завершить большую часть идей,

---

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

<sup>2</sup> Там же. С. 36.

<sup>3</sup> Там же. С. 41.

<sup>4</sup> Там же. С. 41–42.

<sup>5</sup> Чаадаев П.Я. Апология сумасшедшего // Там же. С. 154.

<sup>6</sup> Там же. С. 155.

возникших в старых обществах, ответить на важнейшие вопросы, какие занимают человечество»<sup>1</sup>.

Чаадаева больше не смущает, что «западный силлогизм нам не знаком», т. е. что «нам недостает известной уверенности, умственной методичности, логики»<sup>2</sup>; все эти признаки отсталости, неразвитости культуры, на его взгляд, вполне компенсируются тем, что «для нас не существует непреложной необходимости» действовать всякий раз с оглядкой назад, сообразовываться с возникшими в прошлом традициями и представлениями, как это вынуждены делать европейские народы; все, что нужно нам, – это «только один властный акт той верховной воли, которая вмещает в себе все воли нации»<sup>3</sup>, т. е. желание прогресса со стороны самодержавной власти.

Заодно пересматривает Чаадаев и свои прежние суждения о западном мире, и прежде всего относительно всеобъединяющего значения католицизма. Казавшийся ранее оплотом сплочения европейского сообщества католицизм теперь низводится с высшего пьедестала и ставится в один ряд с соперничающим с ним протестантизмом. Успех же протестантизма, согласно Чаадаеву, обусловлен тем, что он возродил языческие идеалы *гомеризма* с его тяготением к земле, материи, чем и начал оспаривать «почву у христианской мысли». Чтобы «переродиться в духе Откровения», замечает Чаадаев, Запад должен «пройти через какое-нибудь великое испытание... которое на всей земной поверхности ощущалось бы как грандиозная физическая катастрофа»<sup>4</sup>. Только так, полагает он, можно преодолеть пагубное для христианского духа влияние гомеризма.

Но помимо гомеризма существует еще одна опасность для западной цивилизации – это порожденный все тем же протестантизмом *гегелизм*, унаследовавший всю силу познавательной страсти Аристотеля. Признавая философию Гегеля «возродившейся схоластикой средневековья», Чаадаев отзывается о ней не только как о «необычайно эластичной», «поддающейся всевозможным приложениям», но и как о «готовой мудрости», избавляющей от «трудности размышлений». Поэтому он решительно отказывается принимать ее «диалектические словопрения»<sup>5</sup>.

---

<sup>1</sup> Там же.

<sup>2</sup> Чаадаев П.Я. Философические письма. – С. 39.

<sup>3</sup> Чаадаев П.Я. Апология сумасшедшего. – С. 157.

<sup>4</sup> Чаадаев П.Я. Философические письма. – С. 134.

<sup>5</sup> Чаадаев П.Я. Письмо Ф. В. Й. Шеллингу от 20 мая 1842 г. // Полн. собр. соч. и избр. письма. В 2 т. Т. 2. – М., 1991. С. 144.



Критика Чаадаевым Аристотеля и Гегеля означала признание им необходимости возвращения к христианскому образу мышления, подчинения самой науки логике христианских понятий. Общение с Шеллингом убеждает его в том, что он вовсе не одинок в своем стремлении сблизить разум и веру, создать новую философию религии. Его вдохновляет общность их идейных позиций; об этом он с восторгом извещает своего философского кумира.

«В настоящее время я узнал от одного из своих друзей, который провел недавно несколько дней в ваших местах, что Вы преподаете *философию откровения*. Публичный курс, который Вы читаете в настоящее время, милостивый государь, является, думается мне, развитием той мысли, которая зарождалась в Вашем уме, когда я Вас видел в Карлсбаде. Мне неизвестно, что представляет из себя то учение, которое Вы излагаете в данное время вашим слушателям, хотя, признаюсь, при чтении вас у меня зачастую являлось предчувствие, что из Вашей системы должна когда-нибудь проистечь религиозная философия; но я не нахожу слов сказать Вам, как я был счастлив, когда узнал, что глубочайший мыслитель нашего времени пришел к этой великой мысли о слиянии философии с религией. С первой же минуты, как я начал философствовать, эта мысль встала передо мной, как светоч и цель всей моей умственной работы. Весь интерес моего существования, вся любознательность моего разума были поглощены этой единственной мыслью; и по мере того, как я подвигался в моем размышлении, я убеждался, что в ней лежит и главный интерес человечества»<sup>1</sup>.

Таким образом, в «системе» Чаадаева содержались все те моменты, которые составили основу учения славянофилов, а именно: 1) критика западноевропейской цивилизации в последнем фазисе ее исторического развития; 2) выдвижение русского народа в качестве «совестного судьи» человечества; 3) подступ к разработке новой религиозной философии, соответствующей современной образованности и мышлению.

3. Главным выразителем философских стремлений славянофильства, несомненно, является *Иван Васильевич Киреевский* (1806–1856), мыслитель яркого дарования, разделивший, к сожалению, участь «лишних людей» своей эпохи.

Он родился и вырос в старинной московской семье; мать его, Авдотья Петровна (во втором замужестве Елагина), была родной племянницей поэта В. А. Жуковского. Получив прекрасное домашнее образование, состоял на службе в Архиве иностранной коллегии; там же вместе с другими «архивными юношами» основал Общество любо-

---

<sup>1</sup> Чаадаев П.Я. Письмо Ф. В. Й. Шеллингу (1832 г.) // Там же. С. 75–76.

мудров. В 1830 г. побывал в Германии, где слушал лекции Гегеля, Шлейермахера, Шеллинга. Вернувшись в Россию, предпринял издание журнала «Европеец», но дело дальше второго номера не пошло: из-за собственной его статьи «Девятнадцатый век», помещенной в первом номере, последовал цензурный запрет. В течение десятилетия имя Киреевского не появляется в печати. За время вынужденного молчания он отходит от своих «западнических симпатий» и сближается со старцами Оптиной пустыни, повернувших его на стезю славянофильства. В духе воззрений последнего публикует в московских изданиях две своих классических работы: «О характере просвещения Европы и о его отношении к просвещению России» (1852) и «О необходимости и возможности новых начал для философии» (1856). Умер Киреевский от холеры в Петербурге, похоронен в Оптиной пустыни.

Соглашаясь с Чаадаевым, что духовное единство Европы, веками скреплявшееся католицизмом, было разорвано Реформацией, Киреевский в то же время считал неверным его тезис о безусловной «вдвинутости» России в западную цивилизацию. На его взгляд, положение России и Европы скорее характеризуется антиномичностью развития, нежели тенденцией к сближению. И этому способствовало само христианство, которое «проникало в умы западных народов через учение одной римской церкви – в России оно зажигалось на светильниках церкви православной»<sup>1</sup>. Отсюда бесконечный ряд различий в сфере духовности и просвещения двух цивилизаций.

«Богословие на Западе приняло характер рассудочной отвлеченности – в православном мире оно сохранило внутреннюю цельность духа; там раздвоение сил разума – здесь стремление к их живой совокупности; там движение ума к истине посредством логического сцепления понятий – здесь стремление к ней посредством внутреннего возвышения самосознания к сердечной цельности и средоточению разума»<sup>2</sup>.

Одним словом, резюмирует Киреевский, Россия и Запад изначально двигались разными путями, и это наложило свой неизгладимый отпечаток на весь строй их духовной и умственной жизни.

«Христианство, проникнув в Россию, не встретило в ней тех громадных затруднений, с какими должно было бороться в Риме и Греции и в европейских землях, пропитанных римскою образованностью. Чистому влиянию его учения на внутреннюю и общественную жизнь человека словенский мир не представлял тех неодолимых препятст-

---

<sup>1</sup> Киреевский И.В. О характере просвещения Европы и о его отношении к просвещению России // Киреевский И.В. Критика и эстетика. – М., 1979. С. 288.

<sup>2</sup> Там же. С. 288–289.

вий, какие оно находило в сомкнутой образованности мира классического и в односторонней образованности народов западных»<sup>1</sup>.

Таким образом, «коренные начала» просвещения России сложились на почве восточного православия, однако они, по мнению Киреевского, «не раскрылись в ее жизни до той очевидности, до какой развились начала западного просвещения в его истории»<sup>2</sup>. Поэтому, «чтобы их найти, надобно искать»; но – где? В «философии христианства», данной нам «святыми отцами греческими», отвечает мыслитель-славянофил. Своеобразие этой философии он усматривает, во-первых, в том, что в ней «не только не видим мы особого пристрастия к Аристотелю, но, напротив того... замечаем явное предпочтение Платона»<sup>3</sup>, во-вторых, что она существенно отличается в самом способе философско-богословского мышления от западной схоластики: восточные отцы церкви больше заботились «о правильности внутреннего состояния мыслящего духа», западные же богословы – о «внешней связи понятий»<sup>4</sup>. Следовательно, это разные формы умозрения, и примирить их никак нельзя.

«Философия св. отцов» сохранялась в русских монастырях, но к какой-то момент она предается забвению, уступая место «наружно-му благочестию», обряду.

«Оттуда произошла та односторонность в русской образованности, которой резким последствием был Иоанн Грозный и которая через век после была причиною расколов и потом своею ограниченностью должна была в некоторой части мыслящих людей произвести противоположную себе, другую односторонность: стремление к формам чужим и к чужому»<sup>5</sup>.

Возрождение этой «духовной философии», согласно Киреевскому, и должно стать первостепенной задачей русского ума. Без этого не будет ни науки, основанной «на самобытных началах», ни искусства, произрастающего из «самородного корня», ни вообще общественной жизни, отличной от той, которую может «сообщить образованность западная»<sup>6</sup>. Однако сделать это совсем непросто: «философия св. отцов», возникшая из отношения веры к современной ей образованности, соответствует и вопросам своего времени и

---

<sup>1</sup> Там же. С. 259.

<sup>2</sup> Там же. С. 255.

<sup>3</sup> Там же. С. 272.

<sup>4</sup> Там же. С. 274.

<sup>5</sup> Там же. С. 291–292.

<sup>6</sup> Там же. С. 292–293.

той образованности, из которой она развилась. Теперь необходимо осмыслить ее уже применительно к новой «наукообразной и общественной образованности», для чего потребуются и совершенно новая философия.

Ни Аристотель, ни Гегель, по мнению Киреевского, не годятся для достижения этих целей. «Система Аристотеля разорвала цельность умственного самосознания и перенесла корень внутренних убеждений человека вне нравственного и эстетического смысла, в отвлеченное сознание рассуждающего разума. Орудия, которыми она познавала истину, ограничивались логическою деятельностью ума и безучастною наблюдательностью внешнего мира... Действительность в глазах Аристотеля была полным воплощением высшей разумности»<sup>1</sup>.

Философия Гегеля совершенно тождественна убеждениям Аристотеля: «Гегель шел по другой дороге, и вне системы Аристотеля, но, однако же, сошелся с ним и в последнем выводе, и в основном отношении ума к истине. Он построил другую систему, но так, как бы ее построил сам Аристотель, если бы воскрес в наше время и если бы, не переменяя уровня, на котором стоял разум человеческий в его время, он только подвел к своей точке зрения вопросы современной образованности»<sup>2</sup>. Даже учение Шеллинга, казавшееся Киреевскому «самою удобною ступенью мышления» для построения самобытной системы русского любомудрия, не вполне отвечает его философским запросам: «Шеллингова христианская философия явилась и не христианскою и не философией: от христианства отличалась она самыми главными догматами, от философии – самым способом познания»<sup>3</sup>.

За основу собственной «православно-христианской» философии Киреевский принимает принцип *веры*. При этом он опирается на евангельское определение веры как «осуществления ожидаемого» (*Евр.* 11; 1), придавая этому определению смысл творческого деяния, познания всего видимого и невидимого. Но вера – это не только знание; она есть также и убеждение, связанное с жизнью, дающее особенный цвет и особенный склад всем другим мыслям и понятиям; ею непосредственно определяются поступки человека, его желания и чувства, часто даже «не имеющие с нею видимого соприкосновения»<sup>4</sup>. Благодаря этой всеохватности вера оказывается непостижимой в своей подлинной сущности. Киреевский сравнива-

---

<sup>1</sup> Киреевский И.В. О необходимости и возможности новых начал для философии // Киреевский И.В. Критика и эстетика. – С. 307.

<sup>2</sup> Там же. С. 304.

<sup>3</sup> Там же. С. 331.

<sup>4</sup> Киреевский И.В. О направлении и методах первоначального образования народа // Там же. С. 386.

ет это апофатическое начало веры с чувством изящного: как ни одно философское определение красоты не может сообщить истинного понятия о ней с той полнотой и силой, с какой сообщает его одно созерцание произведения искусства, так и вера сообщается «более примером жизни и воли, чем словом», своим применением, нежели объяснением. Последняя сторона, отмечает он, как раз и превалирует в протестантизме, где вера, лишенная всякой своей таинственности, сводится к разумному пониманию догматов. Тем самым она превращается в одну из наук, основанных «на развитии чистого разума и ежедневной наблюдательности», давая простор свободному развитию философии и «логически-материального просвещения»<sup>1</sup>. В этом Киреевский и видит основное различие между протестантизмом и православием.

«У нас, напротив, главная сила веры заключается не в расчетливом избрании выгоднейшего для жизни, но в убеждении, заключающемся *вне* обыкновенного логического процесса. Потому хотя в сущности своей оно и не противоречит истинному развитию разума, но из него одного и не выводится; когда же является единственно в форме знания или догматики, то теряет лучшую часть своей силы. Может быть, даже (если выбирать крайности) для православного христианина, знакомого только с теми догматами, которые *и вне школ не могут не быть ему известны*, полезнее было бы знать то, что он не знает своей веры, чем думать, что он достаточно изучил ее»<sup>2</sup>.

Для Киреевского крайне важно это различие протестантского и православного понимания веры; на этом он строит и свое представление о возможности «православно-христианской» философии. Если протестантизм, унаследовав приемы мышления старой схоластики, способен привести философию только к рационализму, то православие должно искать цельной истины, исходя из стремления «самый источник разумения, самый способ мышления возвысить до сочувственного согласия с верою»<sup>3</sup>. Иначе и не может быть, ибо характер философии зависит от характера веры, утверждает Киреевский.

«В церкви православной отношение между разумом и верою совершенно отлично от церкви римской и от протестантских исповеданий. Это отличие заключается, между прочим, в том, что в православной церкви божественное откровение и человеческое мышление не смешиваются; пределы между божественным и человеческим не пе-

---

<sup>1</sup> Там же. С. 387.

<sup>2</sup> Там же.

<sup>3</sup> Киреевский И.В. О необходимости и возможности новых начал для философии. – С. 318.

реступаются ни наукою, ни учением церкви. Как бы не стремилось верующее мышление согласить разум с верою, но оно никогда не примет никакого догмата откровения за простой вывод разума, никогда не присвоит выводу разума авторитет откровенного догмата. Границы стоят твердо и нерушимо... Такая неприкосновенность пределов божественного откровения, ручаясь за чистоту и твердость веры в православной церкви, с одной стороны, ограждает ее учение от неправильных перетолкований естественного разума, с другой – ограждает разум от неправильного вмешательства церковного авторитета. Так что для православного христианина всегда будет равно непонятно, как можно жечь Галилея за несогласие его мнений с понятиями церковной иерархии, и то, как можно отвергать достоверность апостольского послания за несогласие истин, в нем выраженных, с понятиями какого-нибудь человека или какого-нибудь времени»<sup>1</sup>.

Эти рассуждения Киреевского напоминают соответствующие высказывания Ломоносова относительно недопустимости как «вымерять циркулем Божескую волю», так и по «астрономии и химии» проверять истинность Псалтири. Впрочем, ничего удивительного здесь нет: это лишь доказывает преемственное развитие русской философии. Киреевский действительно не хотел видеть философию ни в ее прежней роли «служанки» схоластического богословия, ни в качестве логической подпорки протестантского «катехизиса»; ее назначение он определял тем «срединным положением», которое она, по его мнению, должна занимать между наукой и религией.

«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»<sup>2</sup>.

В задачу философии входит развитие мышления, в котором сочетается двойная деятельность: с одной стороны, уяснение и выбор самого способа мышления, а с другой – возвышение разума до уровня согласия его с догматами веры. Само же это возвышение возможно лишь при условии, если разум не только не станет признавать «своей отвлеченной логической способности за единственный орган разумения истины», но и вообще не будет апеллировать к какому-то одному чувству, даже такому сильному, как любовь и вожделение сердца, а всецело сосредоточится на поиске «в глубине души того внутреннего корня разумения, где все отдельные силы сливаются в одно живое и цельное зрение ума»<sup>3</sup>. Собственно, Кире-

---

<sup>1</sup> Там же. С. 316, 317.

<sup>2</sup> Там же. С. 321.

<sup>3</sup> Там же. С. 318.

евский хочет сказать этим, что мышление, охватывая все силы и способности души, столь же *разумно*, сколь и *интуитивно*, и именно это позволяет ему возвышаться и сочетаться с верой. На почве этой гносеологической двойственности мышления и возникает философия, выступая способом постижения того «высшего, духовного зрения, которое приобретается не наружною ученостию, но внутреннею цельностию бытия»<sup>1</sup>, т. е. верой.

Опыт обоснования Киреевским идеи необходимости и возможности новой, «православно-христианской», философии окажется в центре внимания всех последующих русских мыслителей – от Соловьева до Бердяева включительно.

4. Видным представителем «русского направления» был также *Алексей Степанович Хомяков* (1804–1860), человек «с дарованиями блестящими», о котором даже было сказано, что «у нас в умственной сфере равны с ним только Ломоносов и Пушкин» (К. Н. Бестужев-Рюмин).

Хомяков родился семье, связанной с московским родовитым дворянством. Мать его, Марья Алексеевна, происходила из рода Киреевских; родственником ему доводился и А. С. Грибоедов, автор комедии «Горе от ума». Окончил экстерном Московский университет со званием кандидата математических наук. После этого некоторое время служил в армии, участвовал в Балканской войне с турками, имел боевые награды. В возрасте 26 лет выходит в отставку и посвящает себя самым разнообразным занятиям: техникой (он изобрел паровую машину «с сугубым давлением» и даже получил за нее патент в Англии); медициной (специалисты отмечают определенные его заслуги в развитии практической гомеопатии); теоретическими проблемами спорта (он впервые употребил само это понятие в русском языке); дорожным строительством (разрабатывал «способы улучшения зимних дорог укатыванием») и т. д. Оставил большое литературное наследие: до революции трижды издавались собрания его сочинений; последнее – в восьми увесистых томах – вышло в 1900–1910 гг. и позднее неоднократно переиздавалось.

Несмотря на широкий круг увлечений, Хомяков наибольшее значение придавал своим занятиям богословием и историей. Относительно философии он сознавал безусловное превосходство Киреевского и видел свою задачу в завершении начатой им «философии верующего разума», прежде всего в аспекте критики отвлеченного идеализма Гегеля.

---

<sup>1</sup> Там же. С. 320.

«Коренным недостатком» системы немецкого идеалиста Хомяков считал «смешение того, что в логическом порядке есть следствие, с тем, что ему предшествует как причина или исходный момент»<sup>1</sup>. Другими словами, гегелевская диалектика, будучи развитием понятия, переходящего из одной противоположности в другую (например, когда Абсолютная идея в своем «инобытии» есть природа, а «становящаяся» природа вновь преобразуется в Абсолютную идею и т. д.), совершенно не фиксирует строгое соотношение причины и следствия; поэтому у нее причина одновременно есть следствие, и наоборот, следствие – причина. По мнению Хомякова, этот «нелепый рационализм» приводит к «самоуничтожению» философии, которая мыслится им исключительно в форме реализации формально-логических определений. Между тем санкционированная диалектическим методом «текучесть» понятий начисто снимает вопрос о базовых принципах мышления, растворяя его в общем пантеизме человеческого сознания. А это, констатирует Хомяков, означает, что «все будущие попытки по пути чисто философскому невозможны после Гегеля»<sup>2</sup>. И он по существу оказался прав: действительно, на смену гегелизму, с одной стороны, пришел позитивизм, отвергший вообще философию как устаревшую стадию мышления и познания, а с другой – материализм, подчинивший философию логике развития естествознания.

В противовес диалектике Гегеля Хомяков обосновывает принцип «живознания», вытекающий из философских положений Киреевского. Сущность этого принципа обуславливается установкой на познавательный примат веры. Верой Хомяков называет «ту способность разума, которая воспринимает действительные данные, передаваемые ею на разбор и сознание рассудка»<sup>3</sup>. Тем самым оказывается, что именно благодаря вере, объективирующей представление об источнике знаний, достигается условие правильного познания, выраженного в ощущениях чувств и деятельности разума. В вере реальность схватывается чистой интуицией, не нуждающейся ни в каких логических доводах и доказательствах. А потому она прямо и непосредственно удостоверяет в наличности того, что *есть*, и в равной степени дает ключ к пониманию того, что *было*. Таким образом, Хомяков приходит к идее построения «науки иной», т. е. исто-

---

<sup>1</sup> Хомяков А.С. Мнения русских об иностранцах // Хомяков А.С. О старом и новом: Статьи и очерки. – М., 1988. С. 109.

<sup>2</sup> Хомяков А.С. По поводу Гумбольдта // Там же. С. 202.

<sup>3</sup> Хомяков А.С. О современных явлениях в области философии // Полн. собр. соч. В 8 т. Изд. 4-е. Т. 1. – М., 1911. С. 323.



рической географии, которая была бы описанием «земли и ее жителей, разделенным по господствующим формам веры»<sup>1</sup>.

Впрочем, Хомяков допускает и другие способы описания истории человечества, в частности, «по племенам» и «по государствам». Однако эти способы, на его взгляд, недостаточны, ибо ни одно племя, ни одно государство не существует неизменно, но постоянно подвергается «смещениям», осложняющим их идентификацию. Поэтому, полагает Хомяков, из прошлого невозможно вывести и знание о настоящем. В этом он принципиально расходится с Чаадаевым. Хомяков придерживается мнения, что познанию прошлого должно предшествовать знание того, что есть. Это он называет «возвратным ходом», т. е. движением ума «от современного к старому, от старого к древнему». Конечно, пишет он, это «не может создать истории; но он, и он один, может служить ее поверкою»<sup>2</sup>. И самый удобный материал в этом отношении предоставляет изучение религий. Именно в вере, считает Хомяков, выражается тот «крайний и высший предел», который позволяет выявить в человечестве соответствующие типы народов, отличающихся противоположными религиозными устремлениями.

«Выньте христианство из истории Европы и буддаизм из Азии, и вы уже не поймете ничего ни в Европе, ни в Азии. Этот неоспоримый факт повторялся с большею или меньшею силою на целом земном шаре в продолжении всех веков. Мера просвещения, характер просвещения и источники его определяются мерою, характером и источником веры»<sup>3</sup>.

Хомяков разделяет народы на два основных религиозных типа: один он называет *иранским*, другой – *кушитским*. Данные понятия вполне условны и фиксируют лишь представление о месте зарождения этих вероисповедных традиций. Иранская ветвь, которая вышла из среды земледельческих народов, включает в себя зороастризм, учение Ветхого Завета и религию православного Востока. Кушитская ветвь, напротив, отражает образ жизни завоевательных народов; сюда причисляются прежде всего шиваизм и буддизм, далее следует аристотелизм, за ним католицизм со своей схоластикой и протестантизм – с порожденной им германской философией. Хомяков отмечает, что характер этих религиозных течений «определя-

---

<sup>1</sup> Хомяков А. С. «Семирамида». Исследование истины исторических идей // Соч. В 2 т. Т. 1: Работы по историософии. – М., 1994. С. 30.

<sup>2</sup> Там же. С. 33.

<sup>3</sup> Там же. С. 118–119.

ется не числом богов и не обрядами богослужения и даже не категориями ума (знающего), но категориями воли»<sup>1</sup>, а именно *свободой* в иранстве и *необходимостью* в кушитстве.

Кушитство «везде и во все эпохи сохранило... одну и ту же основную мысль: жизнь есть необходимость, и необходимость, так сказать, внешняя духу мыслящему. Но этот дух в ней закован и ему остается или признать ее беспрекословно и служить ей, или уничтожить себя, чтобы получить свободу. В первом случае добра нравственного нет, потому что идея добра несовместна с идеею рабства, а свобода невозможна, в другом нет добра нравственного, потому что свобода духа возможна только в удалении от всякого действия, ибо действие увлекает ее в мир необходимости, а свобода, не проявляясь, остается в области небытия. Таков смысл кушитского учения во всем его развитии»<sup>2</sup>.

«Ясно и решительно отправляясь от начала совершенно чуждого системе кушитской, иранская религия возводит все видимое и частно живущее к Вечносущему Духу, давая ему разные названия, смотря по местности, характеру языков и направлению младенческой мысли человека. Бог в значении Творца есть основная характеристическая черта иранства. Свобода положена началом, благо нравственное – высокою целию всякого дробного бытия. Двойство антагонистическое не могло не войти в область веры иранской: Сатана, Локи, Агриман, асуры обозначают борьбу зла против добра»<sup>3</sup>.

Эта противоположность иранской и кушитской форм религиозности достигает предельного выражения в германском и славянском племенных типах. Хомяков признает, что «германская семья берет неоспоримое первенство над всеми другими», но в то же время никак не мирится с немецкой предвзятостью в отношении славянства, намекая, что, возможно, это держится «на страхе будущего»<sup>4</sup>. Не только немцев, но и всю Европу, по его мнению, пугает возвышение народа, казавшегося ранее совсем «безродным», не имеющим своих прочных корней в историческом развитии человечества. Отсюда сознательное стремление принизить славянство, представить дело так, что и сама его многочисленность вызвана такой «заразой», как «тайная сила ассимиляции», способствовавшей, якобы, их искусственному размножению.

---

<sup>1</sup> Там же. С. 188.

<sup>2</sup> Там же. С. 198.

<sup>3</sup> Там же. С. 199.

<sup>4</sup> Там же. С. 26.

На это Хомяков отвечает: «Сила ассимиляции приписана славянам весьма произвольно: нигде не укажут нам ясного примера ослабления неславянского племени, а все поморье Балтики и земли между Эльбою и Одером (места проживания немцев. – *Авт.*) представляют нам явление совершенно противное. Чуваши, черемисы, корелы и прочие, окруженные русскими, подвластные русским, подсудные русским, до сих пор сохраняют свою национальность почти в неизменной чистоте. Где же славянская зараза?»<sup>1</sup>.

Отвергает он и теорию «однотихийных народов», согласно которой «каждый древний народ составлен из одной какой-нибудь стихии и принадлежит к одной семье человечества»<sup>2</sup>. С его точки зрения, «однотихийных народов» не бывает вообще, хотя по мере проникновения в глубины прошлого и наблюдается «упрощение и отделение» многих позднейших «стихий», наслоившихся на их первоначальные типы. Но даже в самые давние времена «семьи человеческие уже разбились и перемешались» вследствие всевозможных движений и завоеваний, как о том свидетельствуют «первые слова бытописаний»<sup>3</sup>.

Для Хомякова очевидно, что германская наука, упорно насаждающая теорию «однотихийных народов», достигшую своего апогея в гегелевской философии истории, призвана доказать, что только избранные народы, и прежде всего немцы, способны дать «движение и направление всем другим народам», поднять их до уровня образованности и просвещения. Однако человеческая цивилизация, возражает он, отнюдь не сводится к воплощению германского образца; многое и весьма существенное дали и другие племена: например, скифы – знание воинского искусства, египтяне – зодчества, финикийцы – искусства мореплавания, китайцы – «логику построения государства»<sup>4</sup>. А потому несправедливо, когда состояние российской цивилизации измеряется лишь в сопоставлении с цивилизацией германской, тогда как у России достаточно собственных заслуг, способных возвысить ее в глазах человечества.

«Русский дух создал самую русскую землю в бесконечном ее объеме, ибо это дело не плоти, а духа; русский дух утвердил навсегда мирскую общину, лучшую форму общежительности в тесных пределах; русский дух понял святость семьи и поставил ее как чистейшую и незыблемую основу всего общественного здания; он выработал в на-

---

<sup>1</sup> Там же. С. 61.

<sup>2</sup> Там же. С. 63.

<sup>3</sup> Там же. С. 64.

<sup>4</sup> Там же. С. 76.

роде все его нравственные силы, веру в святую истину, терпение несокрушимое и полное смирение. Таковы были его дела, плоды милости Божией, озарившей его полным светом православия. Теперь, когда мысль окрепла в знании, когда самый ход истории, раскрывающей тайные начала общественных явлений, обличил во многом ложь западного мира и когда наше сознание оценило (хотя, может быть, еще не вполне) силу и красоту наших исконных начал, нам предлежит снова пересмотреть все те положения, все те выводы, сделанные западною наукою, которым мы верили так безусловно; нам предлежит подвергнуть все шаткое здание нашего просвещения бесстрастной критике наших собственных духовных начал и тем самым дать ему несокрушимую прочность. В то же время на нас лежит обязанность разумно усваивать себе всякий плод мысли западной, еще столько богатой и достойной изучения, дабы не оказаться отсталыми в то время, когда богатство наших данных возлагает на нас обязанность стремиться к первому месту в рядах просвещающегося человечества»<sup>1</sup>.

Таким образом, мысль Хомякова сводится к утверждению, что Россия столь же самобытна, как и Запад, но это не должно служить основанием для какой бы то ни было изоляции, обособления ее от других цивилизованных стран. Это положение нашло философское обоснование в его принципе *соборности*, имеющем как общецерковное, так и политико-культурологическое измерение. Смысл этого понятия прямо связан с феноменологией Гегеля. Соборность, в представлении Хомякова, есть та же целостность духа, которая претворена в Абсолютной идее. Она мыслится им в качестве всеобъемлющего духовного организма, представляющего «единство во множестве», т. е. такое состояние общественной жизни, когда все оплодотворяется духом «свободного единодушия», когда «исчезли народности, нет ни греков, ни варваров, нет различий по состоянию, нет ни рабовладельцев, ни рабов»<sup>2</sup>. С этой точки зрения слово «соборный... содержит в себе целое исповедание веры», точно так же, как слово «самосознание» применительно к духу отражает сущность феноменологии Гегеля. В каком-то отношении, вероятно, Хомяков может быть признан сторонником зарождавшегося в России христианского социализма, нашедшего себе adeptов в лице таких социальных мыслителей, как Белинский, Герцен и даже отчасти Достоевский.

---

<sup>1</sup> Хомяков А. С. Предисловие к «Русской беседе» // Там же. С. 517.

<sup>2</sup> См.: Хомяков А. С. О значении слов «кафолический» и «соборный» // Хомяков А. С. Сочинения богословские. – СПб., 1995. С. 279.

5. Идеи Хомякова о множественности и разнообразии форм проявления цивилизационных начал в человеческом сообществе получают развитие в теории культурно-исторических типов *Николая Яковлевича Данилевского* (1822–1885).

Данилевский родился в с. Оберец Ливенского уезда Орловской губернии. Образование получил в Александровском (бывшем Царско-сельском) лицее, слушал лекции в Петербургском университете, специализируясь в области естествознания. В 1844 г. он познакомился с чиновником М. В. Петрашевским и стал посетителем его «пятниц», на которые собирались интеллигенты, увлекавшиеся социалистическими идеями Запада. В числе последних был и Ф. М. Достоевский. Во время ареста петрашевцев Данилевский находился в научной командировке, но жандармских преследований все же не избежал и в качестве подследственного просидел 141 день в Петропавловской крепости. Хотя он сумел оправдаться, однако ему было запрещено проживать в столицах. Вся дальнейшая жизнь Данилевского прошла в бесчисленных экспедициях, связанных с изучением климата России, рыбного хозяйства русского Севера и т. д. Издал несколько научных монографий по данным проблемам. В 1864 г. Данилевский купил поместье и поселился с семьей на южном берегу Крыма, в Мшатке. Здесь им была написана его главная книга «Россия и Европа», впервые вышедшая в 1868 г. Знаменитый публицист В. В. Розанов так отзывался о ней: «Книга эта становится настольною для всех высших кругов русского образованного общества... Ее знает вся Россия размышляющая, колеблющаяся, ищущая истины среди моря мыслей, частью туземно вырастающих, частью навеянных к нам с Запада»<sup>1</sup>.

Европа не знает и не хочет знать России – но почему, спрашивает Данилевский. Как такое могло случиться, что Запад, который «все знает от санскритского языка до ирокезских наречий, от законов движения сложных систем звезд о строении микроскопических организмов, не знает одной только России»<sup>2</sup>. Все дело в том, отвечает он, что мы для него чужие, чужие в том смысле, что не можем служить для него «простым материалом», из которого он мог бы «извлекать свои выгоды, как извлекает из Китая, Индии, Африки, большей части Америки и т. д., – материалом, который можно было бы формировать и обделывать по образу и подобию своему»<sup>3</sup>. Запад мечтает видеть Россию только в одной роли – носителя и распро-

---

<sup>1</sup> Розанов В.В. Н. Я. Данилевский // Розанов В.В. Несовместимые контрасты жития: Литературно-эстетические работы разных лет. – М., 1990. С. 282.

<sup>2</sup> Данилевский Н.Я. Россия и Европа. Взгляд на культурные и политические отношения славянского мира к германо-романскому. – М., 1991. С. 50.

<sup>3</sup> Там же. С. 51.

странителя европейской цивилизации на Востоке. Нечего сказать: завидная роль, восклицает Данилевский, – «потчевать европейской цивилизацией пять или шесть миллионов кокандских, бухарских и хивинских оборванцев, да, пожалуй, еще два-три миллиона монгольских кочевников, – ибо таков настоящий смысл громкой фразы о распространении цивилизации в глубь Азиатского материка»<sup>1</sup>. Навязывание России подобного призвания представляется ему просто абсурдом, поскольку сама Европа, на его взгляд, давно уже находится «в дряхлеющем состоянии» и больше не способна определять линию прогресса в человечестве.

Данилевский исходит из того, что всему живущему на земле, будь то растения или животные, отдельные индивиды или целые роды, «дается известная только сумма жизни, с истощением которой они должны умереть»<sup>2</sup>. Такая же участь ожидает цивилизации: прежде возникли и исчезли цивилизации Египта и Византии, теперь настал черед цивилизации западной, т. е., собственно, германо-романской. Из этого следует, что вообще не существует какой-то одной, единой для всех народов, цивилизации, и «поле, составляющее поприще исторической деятельности человечества», бывает исхожено «в разных направлениях»<sup>3</sup>. Соответственно, в разное время возникали и разные цивилизации: 1) египетская, 2) китайская, 3) ассирийско-вавилонно-финикийская, или древнесемитическая, 4) индийская, 5) иранская, 6) еврейская, 7) греческая, 8) римская, 9) новосемитическая, или аравийская, 10) германо-романская, или европейская. Все они принадлежат в определенным лингво-языковым семействам, а стало быть, составляют достояние «самобытных национальных групп»<sup>4</sup>. В каждой из них получает воплощение соответствующая национальная идея, выражающая их внутреннюю сущность. Так, в германо-романской цивилизации осуществляется развитие положительной науки о природе, преимущественным плодом греческой цивилизации явилось искусство, римской – право и политическая организация государства, еврейской – «развитие религиозной идеи единого истинного Бога»<sup>5</sup>. В связи с ярко выраженным национальным характером Данилевский называет эти цивилизации культурно-историческими типами, относя первые пять из них к типам «уединенным», остальные – к «преемственным».

---

<sup>1</sup> Там же. С. 63.

<sup>2</sup> Там же. С. 74.

<sup>3</sup> Там же. С. 87.

<sup>4</sup> Там же. С. 113.

<sup>5</sup> Там же. С. 128.

«Так как ни один из культурно-исторических типов не одарен привилегией бесконечного прогресса и так как каждый народ изживается, то понятно, что результаты, достигнутые последовательными трудами этих пяти или шести цивилизаций, своевременно сменявших одна другую и получивших к тому же сверхъестественный дар христианства, должны были далеко превзойти совершенно уединенные цивилизации, каковы китайская и индийская, хотя бы эти последние и одни равнялись всем им продолжительностью жизни. Вот, мне кажется, самое простое и естественное объяснение западного прогресса и восточного застоя. Однако же и эти уединенные культурно-исторические типы развивали такие стороны жизни, которые не были в той же мере свойственны их более счастливым соперникам, и тем содействовали многосторонности проявлений человеческого духа, в чем, собственно, и заключается прогресс»<sup>1</sup>.

Наряду с этим Данилевский отмечает, что своим возникновением цивилизации обязаны не только ее главным носителям, но и тем «этнографическим элементам», которые по разным причинам находятся в зависимости от них. Таковыми, к примеру, были все покоренные Римом народы – древние германцы, англосаксы и др. Наконец, к судьбам цивилизаций имеют отношение и «бичи Божьи», т. е. народы, вроде гуннов или монголов, которые помогают «испустить дух борющимся со смертью цивилизациям и, разнося их остатки, скрываются в прежнее ничтожество»<sup>2</sup>. На основании этих соображений Данилевский приходит к выводу:

«Итак, или положительная деятельность культурно-исторического типа, или разрушительная деятельность так называемых бичей Божьих, предающих смерти дряхлые (томящиеся в агонии) цивилизации, или служение чужим целям в качестве этнографического материала – вот три роли, которые могут выпасть на долю народа»<sup>3</sup>.

Все цивилизации, согласно Данилевскому, подчиняются действию пяти основных законов: первый – это общность или сродство языков, которыми общается то или иное племя или семейство народов; второй – обязательная их политическая независимость; третий – непередаваемость начал цивилизации одного культурно-исторического типа народам другого типа; четвертый – при наличии этнографических элементов должна быть предоставлена им определенная самостоятельность в рамках федеративной политической системы; пятый – неопределенная продолжительность роста и

---

<sup>1</sup> Там же. С. 88–89.

<sup>2</sup> Там же. С. 89.

<sup>3</sup> Там же. С. 90.

относительная краткость периода цветения и плодоношения цивилизации<sup>1</sup>.

Следовательно, всякая цивилизация, в том числе западная, рано или поздно исчезает, не разрешая при этом никакой общечеловеческой задачи, как это предполагали Чаадаев и Хомяков. Данилевский прямо заявляет, что такой задачи вовсе и не существует – «по крайней мере, в том смысле, чтобы когда-нибудь последовало конкретное решение, чтобы когда-нибудь какое-либо культурно-историческое племя ее осуществило для себя и для остального человечества»<sup>2</sup>. Однако он не отрицает того, что между цивилизациями, особенно христианскими, сохраняется определенная преемственность, благодаря которой новая цивилизация, идущая на смену западной, усвоит некоторые положительные стороны последней, сохраняя тем самым ее историческое значение в будущем. Что же касается самой этой новой цивилизации, то Данилевский не сомневается – это будет славянский культурно-исторический тип. Доказательство этого он видит, во-первых, в том, что славянство относится к арийскому семейству народов, пять из которых уже выработали «более или менее полные и совершенно самостоятельные цивилизации», а во-вторых, что «значительная часть славян (не менее, если не более, двух третей) составляет политически независимое целое – великое Русское царство»<sup>3</sup>. Этого, на его взгляд, достаточно, чтобы появилась славянская цивилизация – и притом без всякого исторического промедления.

«Вся историческая аналогия говорит, следовательно, что славяне, подобно своим старшим по пути развития арийским братьям, могут и должны образовать свою самобытную цивилизацию, – что славянство есть термин одного порядка с эллинизмом, латинством, европеизмом, – такой же культурно-исторический тип, по отношению к которому Россия, Чехия, Сербия, Булгария должны бы иметь тот же смысл, какой имеют Франция, Англия, Германия, Испания по отношению к Европе, – какой имели Афины, Спарта, Фивы по отношению к Греции. Далее, всемирно-исторический опыт говорит нам, что ежели славянство не будет иметь этого высокого смысла, то оно не будет иметь никакого, – что вся тысячелетняя этнографическая подготовка, вся многовековая народно-государственная жизнь и борьба, все политическое могущество, достигнутое столькими жертвами одного из славянских народов, есть только мыльный пузырь, форма без содер-

---

<sup>1</sup> См.: Там же. С. 91–92.

<sup>2</sup> Там же. С. 116.

<sup>3</sup> Там же. С. 124.



жания, бесцельное существование, убитый морозом росток; ибо цивилизация не передается (в едином истинном и плодотворном значении этого слова) от народов одного культурного типа к народам другого. Ежели они по внешним или внутренним причинам не в состоянии выработать самобытной цивилизации, т. е. стать на ступень развитого культурно-исторического типа – живого и деятельного органа человечества, то им ничего другого не остается, как распуститься, раствориться и обратиться в этнографический материал, в средство для достижения посторонних целей, потерять свой формационный, или образовательный, принцип и питать своими трудами и потом, своею плотью и кровью чужой, более благодородный прививок»<sup>1</sup>.

Славянский культурно-исторический тип, подобно всем прочим цивилизациям, также будет воплощением национальной идеи, которая, в полном соответствии с характером русского народа, примет «религиозную сторону культурной деятельности»<sup>2</sup>. Данилевского не смущает, что «религиозная деятельность русского народа была по преимуществу охранительно-консервативною»<sup>3</sup>; это, на его взгляд, обусловлено особым его историческим жребием – «быть вместе с греками главными хранителями живого предания религиозной истины – православия и, таким образом, быть продолжателями великого дела, выпавшего на долю Израиля и Византии, быть народами богоизбранными»<sup>4</sup>.

Но, конечно, это не значит, что славянский культурно-исторический тип будет таким же «одноосновным», как и тип еврейский. Оставаясь прежде всего выразителем православной идеи, русский народ сможет достойно «действовать на поприщах, уже с успехом пройденных другими»<sup>5</sup>, таких, например, как наука. Скажут: если цивилизации всегда национальны, то возможна ли «самобытная славянская наука?». По крайней мере, рассуждает Данилевский, до сих пор считалось, что истина – одна, и наука, имеющая истину своим предметом, также одна. Кроме того, указывается и на факт преемственности научных знаний: «выработанное одним народом, одним веком переходит в наследие другим векам и народам, которые могут продолжать здание науки только на прежнем основании»<sup>6</sup>. Все так, соглашается Данилевский, однако «каждый самобытно трудящийся народ избирал из этого наследия... то, что соот-

---

<sup>1</sup> Там же. С. 125.

<sup>2</sup> Там же. С. 482.

<sup>3</sup> Там же. С. 481.

<sup>4</sup> Там же. С. 480.

<sup>5</sup> Там же. С. 128.

<sup>6</sup> Там же. С. 130.

ветственное специальным наклонностям и способностям этого народа, и перерабатывал это теми приемами и методами мышления, которые ему свойственнее»<sup>1</sup>. Точно так же обстоит дело и в отношении истины; и она не выражает однозначного понимания вещей, – убежден Данилевский.

«Что такое истина? Самое простое, а вместе и самое точное ее определение, какое только можно сделать, как мне кажется, будет: *истина есть знание существующего – именно таким, каким оно существует*. В этом понятии заключаются, следовательно, два элемента: элемент внешний – не истина, действительность, которая, конечно, независима не только от национального, но и вообще от человеческого; и элемент внутренний – отражение этой действительности в нашем сознании. Если это отражение совершенно точно и совершенно полно, т. е. если при нем не затерялось ни одной черты, ни одного оттенка действительности, ни одной черты не исказилось, ни одной черты не прибавилось, то такая совершенная истина, конечно, также не будет носить на себе никакой печати национальности или личности. Но такое отражение действительности в человеческом сознании невозможно, или, по крайней мере, в большинстве случаев невозможно; точно так же, как невозможно такое изображение предмета в зеркале, к которому бы не присоединялось каких-либо качеств, свойственных не отражаемому предмету, а отражающему зеркалу. Поэтому все (или почти все) наши истины или односторонни, или содержат большую или меньшую примесь лжи, – или то и другое вместе... Из сказанного можно, по-видимому, вывести то заключение, что односторонность направления, примесь лжи, присущие всему человеческому, и составляют удел национального в науке»<sup>2</sup>.

Разумеется, говоря об «элементе лжи» в научных знаниях, Данилевский подразумевает вовсе не заблуждения или уклонения от истины; речь у него идет о преобразовании самой истины под влиянием субъективных психических качеств познающего субъекта – отдельной личности или целого народа. При этом оказывается, что в разных науках степень национальности различна: она выше в общественных науках, нежели в естественных. Согласно остроумному замечанию Данилевского, «никто никогда не утверждал, что правила немецкой грамматики обязательны и для русского языка»<sup>3</sup>.

Относительно же других форм культурной деятельности – политики и искусства, то здесь, полагает Данилевский, Россия давно уже идет если и не вровень с Европой, то, во всяком случае, и не

---

<sup>1</sup> Там же. С. 131.

<sup>2</sup> Там же. С. 131–133.

<sup>3</sup> Там же. С. 161.

отставая, без всякого подражания и подчинения ее воле. Следовательно, на его взгляд, славянский культурно-исторический тип необходимо должен быть «четыреохосновным», т. е. состоять из всего набора «стихий», которыми ознаменовались цивилизации арийского типа.

Теория культурно-исторических типов существенно различается с идейными установками первых славянофилов, видевших назначение России в ключе общечеловеческого развития. Точка зрения Данилевского совсем другая: «славяне не предназначены обновить весь мир, найти для всего человечества решение исторической задачи; они суть только особый культурно-исторический тип, рядом с которым может иметь место существование и развитие других типов»<sup>1</sup>. Этим фактически было положено начало разложению классического славянофильства.

6. Двойственность славянофильства, а именно: прочность и несомненная истинность философско-методологических оснований, с одной стороны, и безусловная искусственность, одиозность идейно-политических устремлений – с другой, стала особенно очевидна в пореформенный период (1861), когда идеалы панславизма начинают тускнеть и все более трансформироваться в сторону идеологии «великоруссизма», т. е. русофильства. В этом определенную роль сыграла теория культурно-исторических типов Данилевского, но она еще всецело сохраняла приверженность концепции «славянского единства» и потому не могла служить знаменем пробуждающегося русского национализма. Обосновать эту идеологию, развить его основополагающие принципы смог только *Константин Николаевич Леонтьев* (1830–1890), выдвинувший взамен славянофильского учения новую христианско-политическую теорию – «русский византизм».

Леонтьев родился в с. Кудиново Калужской губернии, находившейся неподалеку от Оптиной пустыни, где впоследствии он провел значительную часть своей жизни, тайно приняв постриг с именем Климента. Учился на медицинском факультете Московского университета, в качестве врача участвовал в Крымской войне 1855 г. Позже состоял на дипломатической службе, был секретарем посольства. Активно занимался писательской деятельностью; среди его художественных произведений романы «Подлипки», «В своем краю», «Одис-

---

<sup>1</sup> *Страхов Н.Н.* О книге Н. Я. Данилевского «Россия и Европа» // *Данилевский Н.Я.* Россия и Европа. – С. 515.

сей Полихрониадес». Из философских сочинений выделяются «Византизм и славянство» и «Средний европеец как идеал и орудие всемирного разрушения». Большую ценность представляют его письма к В. С. Соловьеву, В. В. Розанову и другим известным лицам.

В чем смысл теории византизма? Если «всеславизм», согласно Леонтьеву, есть всего лишь «аморфное, стихийное, неорганизованное представление», то византизм, напротив, имеет вид «обширного и поместительного здания», которое складывается из нескольких частных идей религиозного, государственного и нравственно-философского характера.

«Мы знаем, например, что византизм в государстве значит – самодержавие. В религии он значит христианство с определенными чертами, отличающими его от западных церквей, от ересей и расколов. В нравственном мире мы знаем, что византийский идеал не имеет того высокого и во многих случаях крайне преувеличенного понятия о земной личности человеческой, которое внесено в историю германским феодализмом; знаем склонность византийского нравственного идеала к разочарованию во всем земном, в счастье, в устойчивости нашей собственной чистоты, в способности нашей к полному нравственному совершенству здесь, долу. Знаем, что византизм (как и вообще христианство) отвергает всякую надежду на всеобщее благоденствие народов; что он есть сильнейшая антитеза идей всечеловечества в смысле земного всеравенства, земной всесвободы, земного всесовершенства и вседовольства»<sup>1</sup>.

Именно в этом своем качестве византизм, согласно Леонтьеву, явился опорой и силой русского государства.

«Византизм организовал нас, система византийских идей создала величие наше, сопрягаясь с нашими патриархальными, простыми началами, с нашим, еще старым и грубым в начале, славянским материалом. Изменяя даже в тайных помыслах наших этому византизму, мы губим Россию»<sup>2</sup>.

Ядро византизма, его внутренний стержень образует православие. Оно у Леонтьева не совсем похоже на православие, которое принято называть «русским». На это обращали внимание многие исследователи. С. Н. Булгаков находил в нем даже следы влияния ислама: «Страх Божий, который неотделим от благоговейной и трепетной любви к Богу, у него постоянно смешивается с испугом или религиозным утилитаризмом, напоминающим райские обетования

---

<sup>1</sup> Леонтьев К.Н. Византизм и славянство // Россия глазами русского: Чаадаев, Леонтьев, Соловьев. – СПб., 1991. С. 171–172.

<sup>2</sup> Там же. С. 198.

Магомета»<sup>1</sup>. «Странность» Леонтьева отмечает также Н. А. Бердяев: «У него не было жажды всеобщего спасения, спасения мира и человечества, столь характерной для многих русских»<sup>2</sup>. Православие Леонтьева действительно характеризуется нагнетанием мрачного эсхатологизма, «страха Божия», политизированного «послушания». Всякое иное понимание православия он подвергал самой суровой критике, как об этом можно судить на примере Толстого и Достоевского, которых он обвинял в «розовом христианстве». И тот, и другой, как известно, учили, что христианство есть высшее проявление любви к человечеству, или, как говорил Достоевский, «космополитическая любовь». Это любовь без всякого страха, любовь, осененная добровольным принятием евангельской истины. Леонтьев находит такое понимание христианства весьма далеким от того, каким его проповедовал сам Сын Божий. Любовь без страха и смирения, на его взгляд, пришла к нам с Запада и представляет собой «самовольный плод антрополатрии, новой веры в земного человека и в земное человечество». Там эта любовь, заставившая людей «забыть страх и стыдиться смирения», привела «на край революционной пропасти»<sup>3</sup>. Но мы, замечает Леонтьев, не должны повторить этой ошибки.

«Христос не обещает нам в будущем воцарения любви и правды на этой земле, нет! Он сказал, что “под конец оскудеет любовь”... Но до этого будет долгая полоса “ужасающих разочарований”... Верно понятый, не обманывающий себя основательными надеждами реализм должен рано или поздно отказаться от мечты о благоденствии земном и от искания идеала нравственной правды в недрах самого человечества... Любовь, прощение обид, правда, великодушие были и останутся навсегда только коррективами жизни, паллиативными средствами, елеем на неизбежные и даже полезные нам язвы. Никогда любовь и правда не будут воздухом, которыми бы люди дышали, почти не замечая его... Но мы лично должны творить дела любви, если хотим себе прощения и блаженства в загробной жизни – вот и все»<sup>4</sup>.

Поэтому всякий, кто как-то иначе рассуждает о христианстве, не принимая в расчет, кроме любви, других основ вероучения, при-

---

<sup>1</sup> Булгаков С.Н. Победитель-побежденный (Судьба К. Н. Леонтьева) // Булгаков С.Н. Тихие думы (Из статей 1911–1915 гг.). – М., 1918. С. 126.

<sup>2</sup> Бердяев Н.А. Константин Леонтьев. Очерк из истории русской религиозной мысли. – Париж, 1926. С. 224.

<sup>3</sup> Леонтьев К.Н. Наши новые христиане. Ф. М. Достоевский и гр. Лев Толстой // Собр. соч. В 9 т. Т. 8. – М., 1912. С. 162.

<sup>4</sup> Там же. С. 182, 191, 192.

знается Леонтьевым «противником христианства, самым обманчивым и самым опасным», ибо он сохраняет от него «только то, что может принадлежать и так называемому демократическому лжепрогрессу, в действительном духе которого нет и тени христианства»<sup>1</sup>. При таком взгляде на сущность православия, естественно, исчезает надобность в «самобытной» философии, о которой так пеклись славянофилы. Об этом Леонтьев со всей откровенностью пишет В. В. Розанову: «Я опасаясь для будущего России чистой оригинальной и гениальной философии... Она, может быть, полезна только как пособница богословия». И тут же добавляет: «Пошли Господи нам, русским, такую метафизику, такую психологию, этику, которые будут приводить просто-напросто к Никейскому символу веры, к старчеству, к постам и молебнам и т. д.»<sup>2</sup>.

В качестве пособницы православия философия должна прежде всего обосновывать идею конца, завершения всемирной истории человечества.

«Помните, что всему бывает конец; даже скалы гранитные выветриваются, подмываются; даже исполинские тела небесные гибнут... Если же человечество есть явление живое и органическое, то тем более ему должен настать когда-нибудь конец... Ничего нет верного в реальном мире явлений. Пройдет время и именно такая философия станет основанием будущей науки»<sup>3</sup>.

Метафизической скрепой этой «православной философии» служит предлагаемая Леонтьевым новая теория развития, осмысливающая этот процесс не в традиционном смысле «распространения, разлития», а как «постепенный ход от бесцветности, от простоты к оригинальности и сложности». Здесь имеет место «постепенная индивидуализация, обособление, с одной стороны, от окружающего мира, а с другой – от сходных и родственных организмов, от всех

---

<sup>1</sup> Там же. С. 182.

<sup>2</sup> *Леонтьев К.Н.* Письма к В. В. Розанову / Ред., коммент., послесл. В. В. Розанова. – London, 1981. С. 81. – Об этом же он пишет в письме к В. С. Соловьеву: «Совсем без философии, я знаю, нельзя; всякий мужик философствует немного... когда говорит “Бог”, “душа”, “грех” и т. д... Богословие уже тем лучше, что тут нить... не нужно привязывать произвольно, где вздумается, у себя внутри к незримой точке; а можно ее прикрепить к Евангелию, к св. соборной, апостольской церкви, к папской непогрешимости и т. д. То есть все к вещам, вне нас стоящим, более зримым и осязаемым (нежели “отвлеченные начала” философии. – *Авт.*)». – *Леонтьев К.Н.* Письма к Владимиру Сергеевичу Соловьеву. О национализме политическом и культурном // *Избранное*. – М., 1993. С. 369–370.

<sup>3</sup> *Леонтьев К.Н.* Наши новые христиане. – С. 191–192.

сходных и родственных явлений»<sup>1</sup>. Вся энергия этого развития направлена на то, чтобы достичь «высшей степени сложности», характеризующейся «внутренним деспотическим единством», которое одновременно выступает началом «обратного упрощения», т. е. разложения, «перехода в неорганическую “Нирвану”»<sup>2</sup>. Таким образом, всякое развитие, согласно Леонтьеву, проходит через три стадии: 1) первоначальной простоты; 2) цветущего объединения и сложности и 3) вторичного смесительного упрощения, гибели. Этот закон, на его взгляд, имеет универсальное значение.

«Этот триединый процесс свойствен не только тому миру, который зовется собственно органическим, но, может быть, и всему существующему в пространстве и времени. Может быть, он свойствен и небесным телам, и истории развития их минеральной коры, и характеристам человеческим; он ясен в ходе развития искусств, школ живописи, музыкальных и архитектурных стилей, в философских системах, в истории религий и, наконец, в жизни племен, государственных организмов и целых культурных миров»<sup>3</sup>.

В контексте учения о триедином процессе развития Леонтьев формулирует и свои антизападнические идеи, исходя из рассмотрения вопроса о долговечности государств. По его расчетам, она, как правило, не превышает «1000 или 1200 с небольшим лет»<sup>4</sup>. Кажется, что пример Китая опровергает это утверждение, но, полагает Леонтьев, при более точном исследовании долголетней истории китайской гражданственности можно и ее «разложить на несколько отдельных государственных периодов по 1000 или 1200 лет»<sup>5</sup>. История же Запада в этом отношении почти идеальна: начало европейской государственности, «определившей постепенно и самый характер западной цивилизации», относится к IX–X вв. С этого времени и «приблизительно до XV, XVI, XVII и отчасти XVIII веков, она *разнообразно и неравномерно развивается*»<sup>6</sup>. Это было время ее цветущей сложности, но потом «сложность выцветает, начинается смещение», вследствие которого «религиозные антитезы слабеют, области и целые страны становятся сходнее, сословия падают, разнообразие положений, воспитания, характеров бледнеет»; словом, Запад неумолимо приближается к смесительному упрощению, утра-

---

<sup>1</sup> Леонтьев К.Н. Византизм и славянство. – С. 235.

<sup>2</sup> Там же. С. 239.

<sup>3</sup> Там же.

<sup>4</sup> Там же. С. 253.

<sup>5</sup> Там же. С. 259.

<sup>6</sup> Там же. С. 264.

те своего культурно-исторического значения. Везде и на всем лежит стремление привести все «к одному знаменателю», т. е. к равенству прав, «эгалитарной разнужданности»<sup>1</sup>.

«Везде одни и те же более или менее демократизированные конституции. Везде германский рационализм, псевдобританская свобода, французское равенство, итальянская распущенность или испанский фанатизм, обращенный на службу той же распущенности. Везде гражданский брак, преследования католиков, везде презрение к аскетизму, ненависть к сословности и власти (не к своей власти, а к власти других), везде надежды слепые на земное счастье и земное полное равенство!»<sup>2</sup>

Леонтьев не сомневается, что в нынешнем своем виде Запад долго существовать не может и что «для ниспровержения последних остатков прежнего государственного строя Европы не нужно ни варваров, ни вообще иноземного нападения: достаточно дальнейшего разлития и укрепления той безумной *религии эвдемонизма*, которая символом своим объявила: «*Le bien-être matériel moral de l'humanité*»<sup>3</sup>. Из этого следовал практический вывод относительно будущности России: она должна «в этом прогрессе» не подчиниться Европе, а «устоять в своей отдельности», меньше думая «о благе и больше о силе». «Будет сила, — констатирует Леонтьев, — будет и кой-какое благо, возможное»<sup>4</sup>. Нельзя забывать, что Россия — больше Восток, нежели Европа.

В данном контексте ставится и вопрос о славянстве. Леонтьев признает, что само по себе сохранение общеславянского самосознания — дело важное и необходимое, но это не значит: «вечное восхваление славян»; напротив, это должно стать уяснением того, что «у них особое славянское, с западным не схожее, от Европы обособляющее». Только при этом условии возможно известного рода тяготение русских к славянам, но только «на почтительном расстоянии»<sup>5</sup>, без какого бы то ни было «смешения и слития неорганического»<sup>5</sup>.

Россия, согласно Леонтьеву, должна всемерно стремиться к тому, чтобы сохранить свою целостность и обособление. Достичь же этого можно лишь при условии, что она отряхнет со своих «азиатских подошв... романо-германский прах», т. е. простится, наконец,

---

<sup>1</sup> Там же. С. 277.

<sup>2</sup> Там же. С. 266–267.

<sup>3</sup> Там же. С. 289; «Материальное и моральное благополучие человечества».

<sup>4</sup> Там же.

<sup>5</sup> Там же. С. 294.



с петровским периодом своей истории<sup>1</sup>. Это, пожалуй, единственный пункт, в котором Леонтьев вполне сходилась со славянофилами, оставаясь во всем остальном самым последовательным «разрушителем» их учения.

---

<sup>1</sup> См.: *Леонтьев К.Н.* Средний европеец как идеал и орудие всемирного разрушения // *Избранное*. – М., 1993. С. 168.

### § 3. Политическая философия русского радикализма

1. В той же атмосфере духовно-нравственного подъема и идейного возбуждения, в какой формировалось славянофильство, зарождается и русский радикализм, прошедший в своем развитии три основных этапа: 1) *декабризм*; 2) *разночинство* и 3) *народничество*.

При всем различии их тактических установок относительно специфики революционной борьбы, они выражали одно общее стремление – преобразование России на началах общинной земельной собственности, осуществление идеала «русского социализма». Эта тенденция в равной мере характеризует воззрения всех виднейших деятелей русского освободительного движения – декабристов Пестеля и Фонвизина, разночинцев Герцена и Чернышевского, народников Бакунина и Ткачева. Лишь с возникновением русского марксизма в 80-е годы XIX в. идеологический процесс смещается в сторону пропаганды «научного», пролетарского социализма, ведущими провозвестниками которого становятся Плеханов и Ленин.

2. Движение декабристов явилось началом великой драмы русского освобождения. Основу их революционаризма составляла идея «ограниченной», военной революции. При этом они принимали во внимание опыт дворцовых переворотов, производившихся в России в XVIII в. дворцовой гвардией. «Переходило ли, например, исследование, – писал один из видных представителей этого движения Д. И. Завалишин, – к самому происхождению разных правительств в России, оно видело целый ряд революций, и притом при полном безучастии народа, и совершаемых большею частию военною силою, как это было при возведении на престол Екатерины I, при свержении Бирона, регентши и Петра III. Все примеры показывали, что Россия повиновалась тому, что совершала военная сила в Петербурге, и признавала это законным»<sup>1</sup>. Поэтому вполне понятно, что декабристов больше волновал вопрос о будущем государственном устройстве России, и это разделило их на два самостоятельных лагеря, один из которых стоял за конституционную монархию, другой – за республиканскую демократию. Не было у них единства и философских убеждений: одни слыли материалистами, другие идеалистами, а третьи – даже мистиками. Но всех их объединяла одна общая цель – свобода и благо России.

---

<sup>1</sup> Завалишин Д.И. Записки декабриста. В 2 т. Т. 1. – Мюнхен, 1925. С. 213.

а) Приверженцем идеологии республиканизма и демократии был *Павел Иванович Пестель* (1793–1826), создатель гениального политического манифеста «Русская правда».

Школьное образование он получил в Германии, окончил Пажеский корпус в Петербурге. Участник Отечественной войны 1812 г. и зарубежных походов 1812–1814 гг. Один из руководителей тайных обществ «Союз спасения» и «Союз благоденствия»; стоял во главе Южного общества декабристов. Арестован 13 декабря 1825 г. (до начала восстания). Казнен.

Пестель был сторонником единой и неделимой России, отвергая всякую мысль о федеративном устройстве государства, которую проводил Н. М. Муравьев, руководитель Северного общества декабристов. В своем «Проекте конституции» последний доказывал, что только федерация может стать препоной на пути возможной реставрации деспотизма свергнутой самодержавной власти. «Федеральное, или Союзное, Правление, – писал он, – одно разрешило сию задачу, удовлетворило всем условиям и согласило величие народа и свободу граждан»<sup>1</sup>. Пестель, напротив, полагал, что федеративная система, хотя с первого взгляда может показаться «удобной и приятной», имеет крупные недостатки.

«Общие невыгоды федеративного образования государства суть между многими прочими следующие четыре: 1) Верховная власть по существу дела в федеративном государстве не законы дает, но только советы: ибо не может иначе привести свои законы в исполнение, как посредством областных властей, не имея особенных других принудительных средств. Ежели же область не захочет повиноваться, то, дабы к повиновению ее принудить, надобно междоусобную войну завести; из чего явствует, что в самом коренном устройстве находится уже семя к разрушению. 2) Особые законы, особый образ правления и особые от того происходящие понятия и образ мыслей еще более ослабят связь между разными областями. На Верховную же власть будут области смотреть, как на вещь нудную и неприятную, и каждое областное правительство будет рассуждать, что оно бы гораздо лучше устроило государственные дела в отношении к своей области без участия Верховной власти. Вот новое семя к разрушению. 3) Каждая область, составляя в федеративном государстве, так сказать, маленькое отдельное государство, слабо к целому привязана будет и даже во время войны может действовать без усердия к общему составу государства,

---

<sup>1</sup> *Муравьев Н.М.* Проект конституции // Избр. соц.-полит. и филос. произв. декабристов. В 3 т. Т. 1. – М., 1951. С. 296.

особенно если лукавый неприятель будет уметь прельстить ее обещаниями о каких-нибудь особенных для нее выгодах и преимуществах. Частное благо области, хотя и временное, однако же все-таки сильнее действовать будет на воображение ее правительства и народа, нежели общее благо всего государства, не приносящее, может быть, в то время очевидной пользы самой области. 4) Слово “государство” при таком образовании будет слово пустое, ибо никто нигде не будет видеть государства, но всякий везде только свою частную область; и потому любовь к отечеству будет ограничиваться любовью к одной своей области»<sup>1</sup>.

Еще более возрастает опасность федеративного устройства при многонациональном составе государства; ведь в этом случае всегда можно ожидать, что какой-то один народ пожелает для себя «независимости и отдельного политического существования, утверждаясь на праве составлять особые государства и называя оное правом народности»<sup>2</sup>.

Таким образом, будущее России представляется Пестелю исключительно в унитаристской перспективе, и то главное, что, на его взгляд, должно определять направление революционной политики, — это уничтожение самодержавия и решение внутренних проблем, связанных с дворянским сословием и крестьянством. В отношении самодержавия он высказывался однозначно: оно ни в коем случае не может быть «подправлено» конституцией, ибо это лишь зауалирует его «неограниченность» и даст повод к предположениям о возможности сохранения этой деспотической формы правления. Его идеалом была республиканская система в форме представительной демократии. Не менее решительно отвергает Пестель и значение дворянства: само это звание «должно быть уничтожено: члены оногo поступают в общий состав российского гражданства»<sup>3</sup>. Существование дворянского сословия с его ничем не оправданными привилегиями только тормозит развитие демократических представительных учреждений. Пестель ратовал за общее равенство всех граждан, трактуя это равенство в смысле безусловного права каждого человека на одинаковые выгоды, «государством доставляемые», и на равные обязанности в несении всех тягостей, нераздельных с «государственным устроением». А это означало, что, помимо

---

<sup>1</sup> Пестель П.И. Русская Правда // Избр. соц.-полит. и филос. произв. декабристов. В 3 т. Т. 2. — М., 1951. С. 90–91.

<sup>2</sup> Там же. С. 87.

<sup>3</sup> Там же. С. 105.

упразднения дворянского сословия, должно быть уничтожено также и крепостное состояние крестьянства.

Вместе с тем Пестель считал, что освобождение крестьян не должно свестись к дарованию им «мнимой свободы», т. е. без предоставления земельной собственности. Это привело бы лишь к пауперизации деревни, новому расслоению в сфере аграрных отношений. Вместо «феодальной аристократии» появилась бы «аристократия богатств», которая вновь привела бы «весь народ... в совершенную от себя зависимость»<sup>1</sup>. Но поскольку земледелие составляет «главнейшее богатство» России, то и положение крестьянства должно соответствовать тому положению, какое оно занимает в общей экономической жизни государства.

Пестель предлагает собственный «проект» решения крестьянского вопроса. Особенностью проекта была попытка совместить общественную и частную формы землевладения. Существуют два мнения о земельном вопросе, говорит он; согласно первому, земля есть собственность всего рода человеческого и поэтому не может быть разделена между немногими его представителями. Второе мнение, напротив, утверждает, что труд, вложенный в землю, служит источником права на владение ею и что «неуверенность в сей собственности, сопряженная с частым переходом земли из рук в руки, никогда не допустит земледелия к усовершенствованию»<sup>2</sup>. Хотя Пестель и признает эти мнения противоречащими друг другу, однако они, на его взгляд, содержат «много истинного и справедливого»: действительно, с одной стороны, земля «предназначена для доставления необходимого всем гражданам без изъятия» и должна одинаково «подлежать обладанию всех и каждого», но с другой стороны, «право собственности... есть право священное и неприкосновенное». Выход из положения Пестель видит в разделении всех государственных земель на две части – общественную и частную. Общественная земля составит неприкосновенную собственность волостного общества и будет передаваться отдельными участками всем членам волости, но не в полное владение, а только для того, чтобы «их обрабатывать и пользоваться их произрастаниями». Земли же частные будут принадлежать казне или отдельным лицам, обладающим ими «с полной свободой». Эти земли предназначаются для образования «частной собственности, служить будут к доставлению изобилия», которое, в свою очередь, «послужит поощре-

---

<sup>1</sup> Там же. С. 98.

<sup>2</sup> Там же. С. 134.

нием к направлению капиталов на устройство мануфактур, фабрик, заводов и всякого рода изделий, на предприятие разных коммерческих оборотов и торговых действий»<sup>1</sup>. Приобретать частную землю может любой состоятельный член волости; точно так же любой владелец частной земли имеет право на получение общественного участка. Такой смешанный тип землепользования, по мнению Пестеля, не встретит в России противодействия, ибо «понятия народные весьма к оному склонны»<sup>2</sup>.

Самое примечательное в аграрном проекте Пестеля – это безусловный приоритет, отдаваемый им общественному землепользованию. По существу в нем предлагалась чисто *социалистическая* мера предохранения России от тех отрицательных последствий, которые были вызваны на Западе благодаря полной передаче всех земель в частное владение. Пестель не хотел ни пауперизации крестьянства, ни появления «бездомного пролетариата»; его целью было достижение общего блага. Имея в виду эту установку пестелевского проекта, Герцен писал, что автор «Русской правды» был «социалистом, прежде чем появился социализм»<sup>3</sup>.

б) Идеи общинного социализма нашли отражение и в политической философии *Михаила Александровича Фонвизина* (1788–1854), декабриста-генерала, обладавшего ярким талантом мыслителя и публициста.

Он происходил из древнего германского рыцарского рода. Предкам его принадлежали даже кое-какие города в немецких землях. Один из них, рыцарь Ливонского ордена меченосцев барон Петр фон Висин попал в русский плен в царствование Ивана Грозного и поселился в России. Среди его потомков – знаменитый русский комедиограф Д. И. Фонвизин, автор «Недоросля». Будущий декабрист учился в немецком Петровском училище в Петербурге и Московском университетском пансионе, где юношам, по воспоминаниям одного из его выпускников, прививали «новые понятия, высокие идеи о своем отечестве»<sup>4</sup>. Став кадровым военным, участвовал во всех военных кампаниях 1805–1814 гг. Дослужился до чина генерала. Состоял членом «Союза спасения», лично организовал в Москве «Военное общество». Непосредственного участия в выступлении на Сенатской площади

---

<sup>1</sup> Там же. С. 136.

<sup>2</sup> Там же. С. 140.

<sup>3</sup> *Герцен А.И.* О развитии революционных идей в России // Соч. В 9 т. Т. 3. – М., 1956. С. 445.

<sup>4</sup> *Раевский В.Ф.* Воспоминания // Литературное наследство. Т. 60: Декабристы–литераторы. В 2 кн. Кн. 1. – М., 1956. С. 86.

Петербурга 14 декабря 1825 г. не принимал, однако Верховным уголовным судом был осужден на 15 лет каторжных работ за «умышление на царевубийство согласием»; в 1827 г. этот срок был сокращен до восьми лет. Умер в своем подмосковном имении Марьино через одиннадцать месяцев после возвращения из ссылки. Собрание его сочинений в двух томах вышло в Иркутске в 1979 г.

Подобно Пестелю, Фонвизин, размышляя о своеобразии путей развития России и Запада, на первый план выдвигает вопрос о поземельных отношениях. На Западе эти отношения, отмечает он, складывались таким образом, что привели к возникновению пролетариата. Начало этому относится еще к эпохе падения Римской империи. Германские племена, овладев римскими провинциями, разделили занятые ими земли на многочисленные участки. Самые обширные из них поступили во владение главного вождя; сподвижники же его и другие вожди соответственно «заслугам своим и уважению» получили большие или меньшие участки, ставшие именоваться аллодами, а простым воинам были розданы поместья во владениях вождей. Так из завоевателей образовалось высшее сословие — «поземельная аристократия», облеченная всеми политическими и гражданскими правами. Покоренное же ими «туземное население», лишившись своих земельных владений, толпами стекалось в городах, где и оседало в качестве «бездомков без всякой собственности». Они-то и «стали родоначальниками нынешнего, столь многолюдного класса пролетариев, который сделался таким тяжким бременем для всех западных государств»<sup>1</sup>.

В России все происходило иначе. Хотя она также была завоевана монголами, но поскольку монголы, «предпочитая кочевую жизнь, никогда не захотели сделаться оседлыми в завоеванной ими стране и опустошали ее частыми набегами для собирания дани, то в нашем отечестве и не было феодализма и сельские жители, составляющие большую часть народонаселения, сохранили свой древний волостной и общинный быт»<sup>2</sup>.

Такая форма поземельных отношений, как это казалось многим западным социалистам, в частности, Прудону, может быть вполне применена к европейскому пролетариату, так как она соответствует их социалистическим стремлениям. Фонвизин считает это по меньшей мере утопией. Для этого потребовалось бы «изменить и превратить весь существующий порядок владения землями, уничто-

---

<sup>1</sup> Фонвизин М.А. О коммунизме и социализме // Рукописное отделение Института русской литературы (Пушкинский Дом). Ф. 265. Оп. 2. № 2950. Л. 13 об.

<sup>2</sup> Там же. Л. 14–14 об.

жить все права, освященные давностию, упразднить наследственность и произвести коренной переворот во всей промышленной деятельности»<sup>1</sup>. А это означало бы, что западный социализм может быть осуществлен только революционным путем.

Иное дело – Россия; здесь, в «государстве самодержавном и в котором в большом размере существует рабство, находится и главный элемент социалистических и коммунистических теорий (по словице: *les extrêmes se touchent*): это право общего владения землями четырех пятых всего населения России, т. е. всего земледельческого класса, – факт чрезвычайно важный для прочности будущего благоденствия нашего отечества»<sup>2</sup>. Из этого Фонвизин делает вывод об особом историческом призвании России, сближаясь в этом отношении с ранними славянофилами.

«Если философская мысль Гегеля, что всякий исторический народ есть представитель мировой идеи и в свою эпоху должен развить ее для блага отечества, а исполнив это сойти с позорища мира, если, повторю, эта мысль не пустая фикция, то и русский народ призван быть когда-нибудь в этом смысле народом историческим и призван из своих родных стихий развить новую мировую идею. Хотя в нашей России и много привилось инородного, иноплеменного, однако основные ее черты чисто славянские. Не напрасно же Господу Богу угодно было дозволить чрезвычайное распространение нашего отечества в таких огромных размерах и с такою быстротою. Россия, раздвинувшись и в Европу и в Азию, не принадлежит, однако, ни той ни другой части света: от Европы она заимствовала стремление к прогрессу, к совершенствованию, но в ней есть много дикости Азии и ее неподвижности. Будучи по могуществу своему поставлена во главе славянских разьединенных племен, Россия рано или поздно, а необходимо должна увлечь их в свою политическую сферу, в силу общего естественного закона, по которому малые толщи всегда тяготеют к самой большой массе, с ними однородной, и притягиваются ею. Может быть так называемый панславизм, о котором с таким пренебрежением отзываются немцы и французы, не есть порождение фантазии и не пустая мечта, как многие из них утверждают»<sup>3</sup>.

Таким образом, Фонвизин, как показывает анализ его политической философии, не только проводил идеалы крестьянского, общинного социализма, но и связывал с социализмом свои мечты о самобытности России, ее высоком предназначении в будущих судьбах человечества.

---

<sup>1</sup> Там же. Л. 13 об. – 14.

<sup>2</sup> Там же. Л. 14 об. – 15.

<sup>3</sup> Там же. Л. 15 об. – 16.



3. Теория «русского социализма» становится основой идеологии разночинства, возникшего в 40–50-е годы XIX в. Это было движение молодежи из разных «чинов» и сословий, охваченной благородным порывом борьбы за счастье «людей трудящихся». Они смело призывали народ на «святое дело», разумея под этим крестьянское восстание, революцию. В этом заключалось их главное отличие от декабристов, придерживавшихся тактики военных переворотов.

а) Особое место в этом процессе занимает *Александр Иванович Герцен* (1812–1870), пламенный апологет идеи «пересоздания общества» на социалистических началах.

Он был внебрачным сыном московского барина И. А. Яковлева и уроженки города Штудгардта Луизы Гааг (фамилия Герцен, данная отцом, происходит, по-видимому, от немецкого слова Herz – сердце). Учился на физико-математическом отделении Московского университета (1829–1833). Тогда же организовал «общество по образу и подобию декабристов», с целью изучения сен-симонизма. Вскоре по окончании университета подвергся аресту и после девятимесячного тюремного заключения более четырех лет отбывал ссылку сперва в Вятке, а затем во Владимире. В 1847 г. добивается разрешения на выезд за границу, и с этого времени попеременно живет во Франции, Швейцарии, Италии, Англии. В эмиграции им были написаны сотни политических статей, в том числе блестящие мемуары «Былое и думы». Огромной популярностью пользовались и издаваемые им совместно со своим другом Н. П. Огаревым альманах «Полярная звезда» и газета «Колокол. Многогтомные собрания сочинений Герцена издавались многократно как до революции, так и в советское время.

Герцен переживал свое время как грань и рубеж двух всемирно-исторических циклов; отсюда, с одной стороны, резкое отрицание существующего, с другой – пылкое чаяние, обращенное вперед<sup>1</sup>. Это обусловило его преимущественный интерес к философии истории. Герцен, разумеется, прекрасно понимал, что основу человеческой истории составляет природа; «следственно, чтоб понять человека, надлежит понять природу». В молодости он даже набросал нечто вроде «плана философии естествоведения», в котором указывалось, что «все внимание должно обратить на геологические, физиологические и психологические исследования», однако обстоя-

---

<sup>1</sup> См.: *Флоровский Г.В.* Искания молодого Герцена // *Флоровский Г.В.* Из прошлого русской мысли. – М., 1998. С. 410.

тельства жизни не позволили ему заняться реализацией этого замысла. На первый план выдвигаются проблемы социально-политического порядка, и им он отдается со всей страстностью своей деятельной натуры.

В историческом развитии человечества Герцен выделяет три «социальных формации». Первая принадлежала народам и племенам, группировавшимся вокруг империй и царств Древнего Востока. Их общественный быт характеризовался господством патриархально-семейных отношений, в которых чувственность доминировала над сознанием. Они внесли в историю идею «мира производящего», возвысив значение богатства и роскоши. Это стало для них «жемчужными цепями», и они «осели», т. е. остановились в своем развитии. Социальную инициативу у Востока «перехватывают» рабовладельческие общества Греции и Рима. Особенность этой новой формации заключалась в республиканском устройстве, гражданском значении человека, культе образования и искусства. Однако здесь гражданственность поддерживалась трудом рабов и поэтому сильно зависела от состояния государства. Это стало источником противоречий между личностью и государством, которые пытались решить не укреплением единства данных противоположностей, а «репульсией» от гражданственности, приведшей в конечном счете республику к империи. В результате римский мир, «переживши себя», начинает «медленно и тяжело» гибнуть. Несколько замедлился этот процесс благодаря принятию христианства. Но исход дела окончательно решил «случайный элемент», каковым явилось нашествие первобытных племен. И вот, из «обломков» римского, христианского и варварского миров, образовались европейские народы, составившие третью социальную формацию. Народы Западной Европы раскрывали свой потенциал на основе германского обычая свободы лица и римского права частной собственности, прошли через феодализм и достигли в буржуазном устройстве «пределов изменяемости». Признаком этой необратимой стагнации европейской жизни Герцен признает возвышение мещанства, т. е. торгово-купеческого сознания.

В «Былых и думах» он пишет: «Поживши год, другой в Европе, мы с удивлением видим, что вообще западные люди не соответствуют нашему понятию о них, что они *гораздо ниже* его. В идеал, составленный нами, входят элементы верные, но или не существующие более, или совершенно изменившиеся. Рыцарская доблесть, изящество аристократических нравов, строгая чинность протестантов, гордая независимость англичан, роскошная жизнь итальянских художников,

искрящийся ум энциклопедистов и мрачная энергия террористов – все это переплавилось и переродилось в целую совокупность других господствующих нравов, *мещанских*. Они составляют целое, т. е. замкнутое, оконченное в себе воззрение на жизнь, с своими преданиями и правилами, с своим добром и злом, с своими приемами и с своей нравственностью низшего порядка»<sup>1</sup>.

«Под влиянием мещанства все переменялось в Европе... Прежние, устарелые, но последовательные понятия об отношениях между людьми были потрясены, но нового сознания *настоящих* отношений между людьми не было раскрыто. Хаотический простор этот особенно способствовал развитию всех мелких и дурных сторон мещанства под всемогущим влиянием ничем не обуздываемого стяжания»<sup>2</sup>.

Отсюда естественно следовало признание, что мещанство – это смерть общества, начало его гниения и разложения: «мир, в котором мы живем, умирает... никакие лекарства не действуют более на обветшалое тело его». Далее Герцен пишет, что наследникам этого мира, «чтоб легко вздохнуть... надобно его похоронить, а люди хотят непременно его вылечить и задерживают смерть»<sup>3</sup>. Именно так смотрит на дело социализм, возвестивший о необходимости «пересоздания» западного мира.

«Исторические формы западной жизни... не соответствуют больше современной нужде, современному пониманью. Это пониманье развилось на Западе; но с той минуты, как оно было создано и высказано, оно сделалось общечеловеческим достоянием всех понимающих. Запад носит в себе зародыш, но желает продолжать свою прежнюю жизнь и делает все, чтоб произвести абортив. Кто из них останется жив – мать ли, ребенок ли, или как они примирятся – этого мы не знаем. Но что мать представляет больше воспоминаний, а зародыш больше надежд – в этом нет сомнений»<sup>4</sup>.

Сознание этой неопределенности ситуации, а также чисто «косметическое» значение совершавшихся на Западе революций, заставляет Герцена достаточно пессимистически оценивать перспективы социалистического «пересоздания» Европы. Ничто не свидетельствует в ней о прогрессе, движении вперед; она, горько иронизирует он, «в неудобствах наследственных форм уважает свои воспоминания, волю своих отцов»<sup>5</sup>. Вот почему революция 1789 г.

---

<sup>1</sup> Герцен А.И. Былое и думы // Соч. В 9 т. Т. 5. – М., 1956. С. 381.

<sup>2</sup> Там же. С. 382.

<sup>3</sup> Герцен А.И. С того берега // Там же. Т. 3. – М., 1956. С. 249.

<sup>4</sup> Герцен А.И. Русские немцы и немецкие русские // Там же. Т. 7. – М., 1958. С. 293.

<sup>5</sup> Герцен А.И. Mortuos plango // Там же. С. 404.

успокоилась в болоте умеренного экономического и политического либерализма, а христианство еще задолго до того бросило якорь в покойной гавани реформации. Все обмелело, все закруглилось, все вылилось в узкие формы. И нет никакого просвета в будущее. Напрасна надежда и на западноевропейский пролетариат: он борется не с мещанством, а с буржуазией; его идеалы лежат там же, где и идеалы мещанства. «С одной стороны мещане-собственники, с другой – неимущие *мещане*, которые хотят вырвать из их рук их достояние, но не имеют силы»<sup>1</sup>, – таковы два главных стана, определяющих общее содержание и направленность политической жизни Европы. Или, как более афористично выразился Герцен, «все реки истории (по крайней мере, все западные) текут в мареммы мещанства»<sup>2</sup>.

Невозможность социализма на Западе, казалось, делала маловероятным и его установление в России. Герцен начинает сомневаться, действительно ли «*Россия и Социализм* являются в одном вопросе»<sup>3</sup>. Ведь если согласиться с этим, то придется признать, что и ей необходимо «пройти всеми фазами западной жизни для того, чтобы дойти в поте лица, с подгибающимися коленями через реки крови до того же вывода, до той же идеи будущего устройства и невозможности современных форм, до которых дошла Европа»<sup>4</sup>. Конечно, ничего подобного желать России Герцен не мог, и это приводило его временами к «онемению» мысли. И каков же был его восторг, когда вдруг обнаружилось, что реальная «ячейка» социализма в целостности и невредимости сохраняется в самой России. Ею оказалась крестьянская поземельная община, выявленная и описанная бароном А. Гаксгаузенем.

По мнению немецкого исследователя, русский народный быт, основанный на общинных началах, представляет собой «хорошо организованную республику, которая покупает свою независимость определенной платой господину», т. е. властям предрежащим; он обеспечивает «общественную силу и порядок, как нигде в других странах», исключая возможность революции; «доставляет России ту неизмеримую выгоду, что в этой стране нет до сих пор пролетариата и он не может образоваться, пока существует такое обществен-

---

<sup>1</sup> Герцен А.И. Былое и думы // Там же. Т. 5. С. 383.

<sup>2</sup> Цит. по: Иванов-Разумник. История русской общественной мысли. Индивидуализм и мещанство в русской литературе и жизни XIX в. В 2 т. Т. 1. 3-е изд. – СПб., 1911. С. 383.

<sup>3</sup> Герцен А.И. Русские немцы и немецкие русские. – С. 284.

<sup>4</sup> Там же. – С. 293.

ное устройство»<sup>1</sup>. Герцен поначалу отнесся довольно критически к воззрениям «первого пионера, пошедшего на открытие России», полагая, что «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»<sup>2</sup>. Но более внимательное изучение вопроса приводит его к существенной корректировке своих прежних взглядов на крестьянскую общину. Теперь он убежден, что хотя она *реально* соответствует более низкой стадии социальной жизни западных народов, тем не менее *в потенциале* обладает более высоким типом развития, поскольку все ее «элементы» совпадают с идеалами новейшего социализма.

«Итак, элементы, вносимые русским крестьянским миром, — элементы стародавние, но теперь приходящие к сознанию и встречающиеся с западным стремлением экономического переворота, состоят из трех начал, из: 1) *права каждого на землю*, 2) *общинного владения ею*, 3) *мирского управления*. На этих началах, и *только на них*, может развиваться будущая Русь»<sup>3</sup>.

Герцен признавал, что архаический быт крестьянской общины сам по себе не может служить основой для выработки передовой теории эпохи, но он, на его взгляд, может, содержа в себе «предсуществующее новое», дать верное направление развитию социальной мысли.

«Задача новой эпохи, в которую мы входим, 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, плутая по неизвестным путям, развитие Запада»<sup>4</sup>.

Таким образом, в русской общине одновременно выразились две тенденции: западное стремление к социалистическому «пересозданию» европейского общества и возможность социалистического переустройства самой России. А потому вовсе не обязательно, чтобы Россия непременно «претерпела все фазисы европейского

---

<sup>1</sup> Гакстгаузен А. Исследование внутренних отношений в народной жизни и в особенности сельских учреждений в России. — М., 1870. С. 70, 80, 19.

<sup>2</sup> Герцен А.И. Россия // Собр. соч. В 30 т. Т. 6. — М., 1955. С. 204.

<sup>3</sup> Герцен А.И. Русские немцы и немецкие русские. — С. 300.

<sup>4</sup> Там же. С. 300.

развития»<sup>1</sup>. Возникновение «свободно-общинного быта» и явится торжеством «русского социализма».

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

Из приведенного определения видно, что Герцен берет социализм исключительно в социально-организационном срезе, не пытаясь дать ему какое-либо приемлемое философское обоснование. Для него «русский социализм», как и «социализм вообще», суть только моральная альтернатива, т. е. утверждение справедливости и человеколюбия, попранных веками насилия и рабства. Герцен даже склонялся к тому, чтобы сблизить идеалы социализма и христианства, которое он, с одной стороны, отделял от церковного православия, а с другой – признавал социальной религией народа. Подобное «уклонение в мистику», разумеется, не могло встретить сочувствия в радикально-разночинной среде, но оно нашло отклик и поддержку в позднейшем движении русского христианского социализма.

б) Другим авторитетнейшим идеологом революционного разночинства был *Николай Гаврилович Чернышевский* (1828–1889).

Он родился в Саратове, в семье священника. Учился в местной духовной семинарии, затем окончил Петербургский университет. С 1853 г. сотрудничает в двух наиболее известных журналах того времени – «Современнике» и «Отечественных записках». В своих многочисленных статьях отстаивал идеалы социализма и демократии, не останавливаясь даже перед призывом к «топору». В 1862 г. его арестовывают и около двух лет содержат в Петропавловской крепости. Здесь он пишет свой знаменитый роман «Что делать». Приговаривается судом к каторге и последующей ссылке в Сибирь. Предпринималось несколько неудачных попыток его освобождения со стороны сочувствовавших ему революционеров, что лишь усугубляло и без того тяжелое его положение. Только в 1883 г. получает разрешение на переезд в Астрахань, а за полгода до смерти – в родной Саратов. Полное, 16-томное, собрание сочинений Чернышевского вышло в 1939–1953 гг.

---

<sup>1</sup> Герцен А.И. Россия. – С. 205.

<sup>2</sup> Герцен А.И. Порядок торжествует! // Там же. Т. 8. – С. 302.

Признавая общину экономическим базисом социализма, Чернышевский пытался дать философское обоснование данному тезису, основываясь на гегелевском принципе диалектической триады (закон отрицания отрицания), хотя и не причисляя себя к последователям немецкого философа.

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

Чернышевский целиком соглашается с гегелевским тезисом о сходстве начальной и высшей стадии развития, полагая также, что последняя стадия «безмерно богаче и выше, нежели в начале»<sup>2</sup>. Это положение он иллюстрирует множеством самых разных примеров, везде обнаруживая подтверждение идеи трехфазисности диалектического процесса.

Так, он берет судебную практику; картина получается следующая: в первобытном обществе суд и расправа осуществляются всеми самостоятельными его членами на общем собрании или мирской сходке; на втором этапе судебная власть мало-помалу отделяется от граждан и становится монополией отдельного сословия; но вот наступает период, когда вместо судей произнесение приговора вручается присяжным, т. е. простым членам общества. Таким образом, снова возвращается прежняя форма суда, но уже на более совершенном уровне. В итоге оказывается налицо диалектическая триада: «1. Судит общество; 2. судят юристы, назначаемые правительственной властью; 3. судят присяжные, т. е. чисто представители общества»<sup>3</sup>.

Совершенно однородная картина наблюдается в военной практике: первоначально дело защиты своей территории принадлежит всем членам общества; затем формируется специальное военное

---

<sup>1</sup> Чернышевский Н.Г. Критика философских предубеждений против общинного владения // Избр. филос. соч. В 3 т. Т. 2. – М., 1950. С. 457.

<sup>2</sup> Там же. С. 463.

<sup>3</sup> Там же. С. 468.

сословие на основе установления долгих сроков службы или вербовки по найму; наконец, все возвращается к прежней форме: каждый гражданин обязывается определенный срок отслужить в армии (Чернышевский ссылается на опыт Северной Америки и Швейцарии), «и солдатство не есть уже особенное сословие, а только известный период жизни человека во всяком сословии»<sup>1</sup>.

Закон трехфазисного развития распространяется и на общину. Иронизируя над «последователями Шеллинга и Гегеля», Чернышевский упрекает их в том, что они, «налегая на первобытность этой (общинной. — *Авт.*) формы отношений человека к земле», в то же время просмотрели «в общинном владении черту, сильнейшим образом предрасполагающую к возвышению общинного владения над частною поземельною собственностью»<sup>2</sup>.

«Действительно, норма, изложенная нами и несомненная для каждого, хотя несколько знакомого с современным положением понятий об общих законах мира, неизбежно ведет к такому построению поземельных отношений:

Первобытное состояние (начало развития). Общинное владение землею. Оно существует потому, что человеческий труд не имеет прочных и дорогих связей с известным участком земли... Земледелие сначала также не соединено с затратою почти никаких капиталов собственно на землю.

Вторичное состояние (усиление развития). Земледелие требует затраты капитала и труда собственно на землю. Земля улучшается множеством разных способов и работ, из которых самую общую и повсеместную необходимостью представляется удобрение. Человек, затративший капитал на землю, должен неотъемлемо владеть ею; следствие того — поступление земли в частную собственность...

Вот две степени... где же третья? Неужели ход развития исчерпывается ими?

Промышленно-торговая деятельность усиливается и производит громадное развитие спекуляции; спекуляция, охватив все другие отрасли народного хозяйства, обращается на основную и самую обширную ветвь его — на земледелие. Оттого поземельная личная собственность теряет свой прежний характер... является новая система: фермерство по контракту; при ней рента, возвышающаяся вследствие улучшений, производимых фермером, идет в руки другому лицу, которое или вовсе не участвовало или только в самой незначительной степени участвовало своим капиталом в улучшении земли, а между тем пользуется всею прибылью, какую доставляют улучшения. Таким

---

<sup>1</sup> Там же. С. 469.

<sup>2</sup> Там же. С. 474.



образом, личная поземельная собственность перестает быть способом к вознаграждению за затрату капитала на улучшение земли... Этими переменами уничтожаются те причины преимущества частной поземельной собственности перед общинным владением, которые существовали в прежнее время. Общинное владение становится единственным способом доставить огромному большинству земледельцев участие в вознаграждении, приносимом землею, за улучшения, производимые в ней трудом. Таким образом, общинное владение представляется нужным не только для благосостояния земледельческого класса, но и для успехов самого земледелия: оно оказывается единственным разумным и полным средством соединить выгоду земледельца с улучшением земли и методы производства с добросовестным исполнением работы. А без этого соединения невозможно вполне успешное производство»<sup>1</sup>.

Чернышевский не говорит, что с восстановлением «первобытного состояния» утвердится социализм, но это и без того ясно из общего контекста его рассуждений. Во всяком случае, полагает он, таково будущее всех цивилизованных народов, достигших «высокой степени развития»<sup>2</sup>. Ну, а как же быть с народами «отставшими»? По мнению Чернышевского, они могут стать на путь «ускорения» своего общественного развития через «сближение» с передовыми народами. Благодаря их влиянию отсталые народы могут прямо с низшей степени «перескочить» на высшую, «минуя средние степени», т. е. буржуазные, частнособственнические отношения.

«При таком ускоренном ходе развития средние степени, пропускаемые жизнью народа, бывшего отсталым, и пользующегося опытностью и наукою передового народа, достигают только теоретического бытия, как логические моменты, не осуществляясь фактами действительности»<sup>3</sup>.

Сформулированное Чернышевским фундаментальное положение (в виде общей догадки высказывавшееся еще Герценом) о возможности минования капиталистической стадии для стран с общинно-аграрным строем было поддержано классиками марксизма, внимательно изучавшими экономические произведения русского мыслителя. К. Маркс соглашался с Чернышевским, что русская поземельная община действительно могла бы стать «исходным пунктом коммунистического развития», если бы в Западной Европе победила пролетарская революция, которая предоставила бы русскому

---

<sup>1</sup> Там же. С. 475–476.

<sup>2</sup> Там же. С. 488.

<sup>3</sup> Там же. С. 489.

крестьянству соответствующие «материальные средства», необходимые для того, чтобы «обеспечить ей (общине. – *Авт.*) «нормальные условия свободного развития»<sup>1</sup>. Даже много позже, когда Маркса уже не было в живых, его сподвижник Ф. Энгельс также констатировал, что своевременное свержение капиталистического режима на Западе позволило бы России «остановить тенденцию своей собственной эволюции в направлении к капитализму»<sup>2</sup>. Мнение классиков марксизма способствовало укреплению революционного авторитета Чернышевского, остававшегося идейным кумиром народного движения 70–80-х гг. XIX в.

4. Народничество было развитием идейных традиций разночинства применительно к социальным условиям пореформенной России. В нем определяющую роль начинают играть два основных течения – радикальный анархизм Бакунина и государственный коммунизм Ткачева, которые демонстрируют значительное ослабление веры в «мужика-социалиста» и возвышение роли личности в организации народной революции.

а) *Михаил Александрович Бакунин* (1814–1876) принадлежит к тем немногим мыслителям, которых, по выражению современного исследователя, «вспоминают всякий раз, когда в обществе усиливается деспотизм – буржуазный или пролетарский»<sup>3</sup>.

В семье, где он родился, было десятеро детей: шесть братьев и четыре сестры; каждый из них в той или иной мере оставил свой след в русской культуре. Учился в Петербургском артиллерийском училище, затем служил в армии. Выйдя в 1834 г. в отставку, некоторое время жил в Москве; затем уехал в Германию, слушал философские лекции в Берлинском университете. Тогда же завел тесные сношения с рядом западноевропейских революционных деятелей, в том числе с К. Марксом. Принимал активнейшее участие в революции 1848–1849 гг., за что дважды приговаривался (саксонским и австрийским судом) к смертной казни. В 1851 г. был выдан российскому правительству и после длительного заключения в Петропавловской и Шлиссельбургской крепостях сослан в Сибирь, откуда в 1861 г. бежал в Европу и вновь включился в революционное движение, выступив с позиций анархизма против марксистского I Интернационала. Был среди руко-

---

<sup>1</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Письмо В. И. Засулич // Соч. 2-е изд. Т. 19. – М., 1961. С. 251.

<sup>2</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Николаю Францевичу Даниельсону // Там же. Т. 39. – М., 1966. С. 34.

<sup>3</sup> Brupbacher F. Introduction. «Bakounine. Confession». 1974. P. 45.

водителей восстания лионских рабочих 1870 г. В последние годы жизни им были написаны его главные труды: «Кнуто-германская империя и социальная революция» (1871) и «Государственность и анархия» (1873). Умер и похоронен в Берне.

Будучи участником многих западноевропейских революций, Бакунин довольно скоро убедился, что они не только совершенно далеки от планов реализации идеалов социализма и анархии, но и демонстрируют «буржуазность и беспомощность пролетариата».

«Вот с каких пор, – писал он одному своему иностранному корреспонденту, – я наблюдаю и вдумываюсь в народ, после Парижа, Лиона, после французской войны и Коммуны, везде вижу одно – лишь полное отсутствие человечности, одну лишь цивилизационную гангрену буржуазных стремлений»<sup>1</sup>.

Глубокое разочарование в западноевропейском пролетариате заставило Бакунина пристальней взглянуть в общинный быт русского крестьянства, который представлялся ему по меньшей мере стихийно-социалистическим. Однако он понимал, что крестьянская реформа 1861 г. должна была внести в него новые тенденции, так или иначе изменявшие его первоначальную сущность. И действительно, замечает Бакунин, хотя в крестьянском быте удерживаются все его основные юридически-экономические начала, а именно: 1) принадлежность земли народу; 2) право пользования ею не лица, а мира; 3) общинное самоуправление, – тем не менее в нем усилилось и немало «затемняющих черт», таких как патриархальность, поглощение лица миром и вера в царя. Они-то, на его взгляд, и являются главным препятствием на пути революционной агитации народа.

Особо останавливается Бакунин и на такой черте общинной патриархальности, как религия.

«Можно было бы прибавить в виде четвертой черты христианскую веру, официально-православную или сектаторскую; но, по нашему мнению, у нас в России этот вопрос далеко не представляет той важности, какую он представляет в Западной Европе, не только в католических, но и протестантских странах. Социальные революционеры, разумеется, не пренебрегают им и пользуются всяким случаем, чтобы в присутствии народа сказать убийственную правду господу Саваофу и богословским, метафизическим, политическим, юридическим, по-

---

<sup>1</sup> Бакунин М.А. Письмо к З. Л. Ралли от 15 июля 1875 г. // Пирумова Н.М. Предисловие к публикации статьи М. А. Бакунина «Коррупция» / *Вопр. филос.* № 12. – М., 1990. С. 55.

лицейским и буржуазно-экономическим представителям его на земле. Но они не ставят религиозный вопрос на первое место, убежденные в том, что суеверие народа, естественным образом сопряженное в нем с невежеством, не коренится, однако, столько в этом невежестве, сколько в его нищете, в его материальных страданиях и неслыханных притеснениях всякого рода, претерпеваемых им всякий день; что религиозные представления и басни, эта фантастическая склонность к нелепому — явление еще более практическое, чем теоретическое, а именно, не столько заблуждение ума, сколько протест самой жизни, воли и страсти против невыносимой жизненной тесноты; что церковь представляет для народа род небесного кабака, точно так же как кабак представляет нечто вроде церкви небесной на земле; как в церкви, так и в кабаке он забывает хоть на одну минуту свой голод, свой гнет, свое унижение, старается успокоить память о своей ежедневной беде — один раз в безумной вере, а другой раз в вине. Одно опьянение стоит другого»<sup>1</sup>.

Бакунин прекрасно сознает, сколь опасным может быть влияние религии на сознание народа, но степень этого влияния он обусловливает прежде всего господством общинной патриархальности, видя в ней средоточие всего «исторического народного зла», подлежащего уничтожению в революции. Признаки же этой патриархальности суть следующие: «тупоумная неподвижность», «коренная ложь», «алчное лицемерие»; и над всем этим возвышается «холопское рабство» перед начальством, которое является русскому мужику «в трех главных и священных лицах: как отец, как мир и как царь»<sup>2</sup>. Народ терпит и признает их власть законной, но в то же время он «глубоко и страстно ненавидит государство, ненавидит всех представителей его, в каком бы виде они перед ним не являлись»<sup>3</sup>. Эта ненависть его до недавнего времени была «разделена между дворянами и чиновниками», но с упразднением крепостного права, когда разоряться стало и само дворянство, «народ обнял его в своей общей ненависти ко всему чиновному сословию»<sup>4</sup>. Казалось бы, вот повод рассчитывать на всеобщий бунт, выступление народа. Однако этому мешает разрозненность общин, отсутствие между ними какой бы то ни было «органической связи». Они соединяются между собой «только посредством царя-батюшки, только в его вер-

---

<sup>1</sup> Бакунин М.А. Государственность и анархия // Бакунин М.А. Философия, социология, политика. — М., 1989. С. 512.

<sup>2</sup> Там же. С. 516.

<sup>3</sup> Там же. С. 518.

<sup>4</sup> Там же.

ховной, отеческой власти»<sup>1</sup>. Народу невдомек, что «царь не может обойтись без чиновников» и помещает его «высоко, чуть ли не в небесную даль», не видя того, что «царь настоящий, царь-кнут, царь-вор, царь-губитель, государство, занимает его место»<sup>2</sup>.

«Из этого вытекает, естественно, тот странный факт, что народ наш в одно и то же время боготворит царя воображаемого, небывалого и ненавидит царя действительного, осуществленного в государстве»<sup>3</sup>.

Таким образом, четко вырисовывается программа революционного анархизма: «установление всеми возможными средствами и во что бы то ни стало живой бунтовской связи между разрозненными общинами»<sup>4</sup>. Для этого необходимо «идти в народ», понимая, что «вне народа, вне многомиллионных чернорабочих масс нет более ни жизни, ни дела, ни будущности»<sup>5</sup>. Такую задачу ставит Бакунин перед социальными революционерами, которые должны рекрутироваться из среды «умственного пролетариата», т. е. образованных представителей общества и учащейся молодежи.

«Народ наш явным образом нуждается в помощи. Он находится в таком отчаянном положении, что ничего не стоит поднять любую деревню. Но хотя и всякий бунт, как бы неудачен он ни был, всегда полезен, однако частных вспышек недостаточно. Надо поднять вдруг все деревни. Что это возможно, доказывают нам громадные движения народные под предводительством Стеньки Разина и Пугачева. Эти движения доказывают нам, что в сознании нашего народа живет действительно идеал, к осуществлению которого он стремится, а из неудач их мы заключаем, что в этом идеале есть существенные недостатки, которые мешали и мешают успеху»<sup>6</sup>.

Призывая революционеров «возбудить» русский народ к революции, Бакунин вместе с тем предупреждает, что сделать это «искусственно» невозможно: революции совершаются не по желанию отдельных личностей или тайных обществ, а «самою силою вещей», в периоды, когда народы сами бывают готовы к выступлению. По его глубокому убеждению, Россия как раз и находится «в периоде повсеместной неминуемой народной революции», и теперь не время

---

<sup>1</sup> Там же. С. 517.

<sup>2</sup> Там же.

<sup>3</sup> Там же. С. 518.

<sup>4</sup> Там же. С. 517.

<sup>5</sup> Там же. С. 518–519.

<sup>6</sup> Там же. С. 520.

«спать», но надо всем быть «начеку», чтобы «во всякую минуту... воспользоваться каждым удобным случаем»<sup>1</sup>. Поймать нужный момент и возжечь пламя народного гнева – это и составляет главную задачу тайной организации революционеров.

Но какой должна быть эта организация? Какими чертами должен обладать социальный революционер?

Ответ на эти вопросы содержится в письме Бакунина к С. Г. Нечаеву, где он излагает свой план создания тайного общества. От желающего стать революционером, согласно его представлениям, требуется прежде всего, чтобы он был образцом нравственной добродетели, основанной на «всепоглощающей страсти всенародного общечеловеческого освобождения»<sup>2</sup>. Эта страсть должна стать его новой религией, новым вероисповедным убеждением. Из таких личностей создается тайная организация, ставящая своей целью и задачей содействие народу в его самоопределении, на основе полнейшего равенства и свободы, без малейшей попытки придать себе функции какой бы то ни было власти, временной или переходной, тем более государственной. Они разобьются на мелкие группы, «никем не знаемые как такие», кроме них самих, и эти группы, «не ища ничего для себя, ни льгот, ни чести, ни власти», будут невидимо руководить народным движением, представляя собой «коллективную диктатуру тайной организации»<sup>3</sup>. Подготавливаемая ими народная революция не будет иметь ничего общего с «регламентированным движением по западному образцу», которое всегда, «останавливаясь перед собственностью и перед традициями общественных порядков так называемой цивилизации и нравственности, до сих пор ограничивалось везде низвержением одной политической формы для замещения ее другой и стремилось создать так называемое государство»<sup>4</sup>. Русская народная революция, напротив, пойдет совсем другим путем: она «уничтожит в корне всякую государственность и истребит все государственные традиции, порядки и классы России»<sup>5</sup>. Возникнет новый строй свободной анархии. Тем самым, полагал Бакунин, естественным образом отпадет и необхо-

---

<sup>1</sup> Бакунин М.А. Письмо к С. Г. Нечаеву от 2 июля 1870 г. // Бакунин М.А. Философия, социология, политика. – С. 539.

<sup>2</sup> Там же. С. 546.

<sup>3</sup> Там же. С. 549.

<sup>4</sup> Бакунин М.А. Катехизис революционера // Дюкло Жак. Бакунин и Маркс. Тень и свет. – М., 1975. С. 218. – Это сочинение нередко приписывают С. Г. Нечаеву, но в действительности оно написано Бакуниным.

<sup>5</sup> Там же.

димось в тайной организации, и она, никем не знаемая прежде, вновь неведомо растворится в общем товариществе равноправных граждан.

Конечно, в анархизме Бакунина было слишком много политизированной романтики, много наивного «тайнодействия», связанного с уничтожением государственности. Но это отнюдь не является чисто утопической чертой, свидетельствующей об отсутствии у него чувства реальности и меры. Он страстно стремился ускорить воплощение своей идеи, потому что не хотел больше обременять человечество новыми формами «правительственного насилия». Это была смелая мечта, и она всегда вдохновляла и продолжает вдохновлять людей страждущих и угнетенных в современном мире.

б) Критиком бакунизма, и притом не особенно учтивым, был *Петр Никитич Ткачев* (1844–1885), ярый сторонник преобразования крестьянской общины в государственную общину-коммуну.

Родился он в дворянской семье в д. Сивцово Великолуцкого уезда Псковской губернии. В 1868 г. экстерном окончил юридический факультет Петербургского университета. Свободно владел всеми основными европейскими языками. С юности отличался радикалистскими наклонностями. За написание воззвания «К обществу!» был осужден и четыре года провел в Кронштадтской крепости. С декабря 1873 г. находится в эмиграции, издает революционный журнал «Набат». Нищета, напряжение жизни способствовали развитию паралича мозга; болезнь продолжалась три года. Похоронен в Париже.

Возражения Ткачева против бакунизма касались главным образом двух моментов: во-первых, утверждения, что в самом историческом быте русского народа, его инстинктах заключаются все элементы будущей социалистической организации; во-вторых, тезиса относительно того, что революция должна быть осуществлена самим народом, хотя и при помощи революционного меньшинства.

Опровергая эти положения, Ткачев рассуждал так. Народный быт основан на общинных началах. Но крестьянская община расколота на противоположные тенденции: с одной стороны, совместное владение землей и враждебность государству, а с другой – патриархальность и вера в царя. Следовательно, «положительные идеалы нашего крестьянства еще не революционны; они не могут быть идеалами революции»<sup>1</sup>. Вот почему община «почти ни на волос не изменилась в течение нескольких веков» и, предоставленная самой

---

<sup>1</sup> Ткачев П.Н. Народ и революция // Соч. В 2 т. Т. 2. – М., 1976. С. 165.

себе, она «может просуществовать in status quo еще тысячи, миллионы лет»<sup>1</sup>. Остается признать, что сдвинуть ее с этого «устойчивого равновесия», внести в нее элементы «социалистического мировоззрения» возможно лишь при условии, если за это дело примется революционное меньшинство.

«Идеал этого меньшинства как более широкий и более революционный, чем народный идеал, и должен во время революции господствовать над последним. Народ не в состоянии построить на развалинах старого мира такой новый мир, который был бы способен прогрессировать, развиваться в направлении коммунистического идеала; потому при построении этого нового мира он не может и не должен играть никакой выдающейся, первенствующей роли. Эта роль и это значение принадлежат исключительно революционному меньшинству»<sup>2</sup>.

Но возникает другой вопрос: надо ли, чтобы это революционное меньшинство обладало какой-либо реальной властью? Или же оно так и сохранит свое политическое инкогнито, лишь «незримо» подталкивая народ к революции? Если согласиться с мнением анархистов, то чем же может обуславливаться влияние, авторитет этого революционного меньшинства? Разумеется, заявляет Ткачев, только силой, и ничем больше другим.

«Отсюда само собою следует, что если меньшинство для осуществления идеалов социальной революции должно обладать силой, то это значит, что оно должно иметь в своих руках *власть*. Очевидно также, что, чем могущественнее будет эта сила, т. е. власть, тем скорее и легче ему удастся провести в жизнь те идеалы, во имя которых оно борется»<sup>3</sup>.

Из признания коренной соотнесенности силы и власти Ткачев выводит еще одно важное политическое заключение: всякая организованная власть (а именно такова власть революционного меньшинства) необходимо является государством, которое как раз и представляет собой наиболее совершенную форму проявления власти. Соответственно, отношение революционного меньшинства к народу, к его участию в революции должно определяться сознанием того, что оно само фактически обладает всеми прерогативами государственной власти. Поэтому революционное меньшинство получает право распоряжаться народом по своему усмотрению. С его помощью оно прежде всего уничтожит существующее «консерватив-

---

<sup>1</sup> Там же. С. 164–165.

<sup>2</sup> Там же. С. 166.

<sup>3</sup> Ткачев П.Н. Революция и государство // Там же. С. 148–149.



ное государство» и создаст вместо него собственное «революционное государство». Но это еще не революция, а только ее прелюдия, замечает Ткачев. Настоящая революция начнется тогда, когда революционное государство примется за уничтожение как «консервативных и реакционных элементов общества», так и всех тех учреждений, которые «препятствуют установлению равенства и братства»<sup>1</sup>. Это будет первый, «революционно-разрушительный», этап революции; сущность его составит *насилие*. Вслед за этим последует второй этап – «революционно-устроительный», направленный уже непосредственно на огосударствление крестьянской общины, превращение ее в общину-коммуну. Теперь во главу угла станет *убеждение*. Широко пользуясь пропагандой, революционное государство осуществит, наконец, «социальную революцию», проведя необходимые реформы во всех областях народной жизни.

«Общий характер» этих реформ «должен состоять: 1) в постепенном преобразовании современной крестьянской общины, основанной на принципе временного, *частного* владения, в общину-коммуну, основывающуюся на принципе *общего*, совместного пользования орудиями производства и общего, совместного труда; 2) в постепенной экспроприации орудий производства, находящихся в частном владении, и в передаче их в общее пользование; 3) в постепенном введении таких общественных учреждений, которые устраняли бы необходимость какого бы то ни было посредничества при обмене продуктов и изменили бы самый его принцип, – принцип буржуазной справедливости: око за око, зуб за зуб, услуга за услугу, – принципом братской любви и солидарности; 4) в постепенном устранении физического, умственного и нравственного неравенства между людьми при посредстве обязательной системы общественного, для всех одинакового, интегрального воспитания в духе любви, равенства и братства; 5) в постепенном уничтожении существующей семьи, основанной на принципе подчиненности женщины, рабства детей и эгоистического произвола мужчин; 6) в развитии общинного самоуправления и в постепенном ослаблении и упразднении центральных функций государственной власти»<sup>2</sup>.

Во всех этих положениях прослеживается влияние марксизма, чего не скрывал и сам Ткачев, неоднократно выражавший согласие «с основными социалистическими принципами европейской рабочей партии», с программой и уставом I Интернационала. Но и сам Ткачев сыграл немаловажную роль в формировании идеологии рус-

---

<sup>1</sup> Ткачев П.Н. «Набат» (Программа журнала) // Там же. С. 96.

<sup>2</sup> Там же. С. 97.

ского марксизма, в особенности его ленинской, большевистской фракции.

5. Моральный предел существованию народничества был положен трагическим событием, которое произошло 1 марта 1881 г. в Петербурге: террористическая организация «Народная воля» после нескольких неудачных попыток казнила, наконец, Александра II. Вопреки ожиданиям, народ не воспрянул на борьбу с «угнетателями» и продолжал мирно оставаться в своих «патриархальных» общинах. Стало ясно, что «время не пришло» и что община не поможет русским революционерам вывести страну на путь социалистического развития. Народничество начинает постепенно распадаться: одни его деятели уходят «вправо», смыкаясь с консерваторами, другие – «влево», беря курс на сближение с марксизмом.

а) Среди тех, кто стоял у истоков русского марксизма, перво-степенной фигурой является *Георгий Валентинович Плеханов* (1856–1918), крупный теоретик-мыслитель, прошедший школу народнического бакунизма.

Местом рождения его было с. Гудаловка Тамбовской губернии. По окончании Воронежской гимназии и юнкерского училища в Петербурге блестяще сдает экзамены в Горный институт. Однако студенчество его продлилось недолго: в 1875 г. он вступает в народническую организацию «Земля и воля» и переходит на нелегальное положение. На воронежском съезде 1879 г. землевольцы раскололись на две группировки: «Черный передел» и «Народная воля». Принятая последней тактика террора оказалась чужда Плеханову, и он, опасаясь преследований со стороны властей, вместе с другими чернопеределцами эмигрировал за границу, где оставался в течение 37 лет. Там он вскоре окончательно перешел на позиции марксизма, причем, по его позднему признанию, к этому подвело его влияние сочинений Бакунина, из которых он «вынес великое уважение к материалистическому объяснению истории»<sup>1</sup>. Перевел «Манифест коммунистической партии» Маркса и Энгельса. Создал первую русскую социал-демократическую группу «Освобождение труда». Среди его учеников был молодой Ленин. В 1914–1917 гг. издал три тома из предполагавшихся семи томов «Истории русской общественной мысли». В марте 1917 г. вернулся в Россию. «Большевистский переворот» не принял, считая его опасным и преждевременным. Похоронен в Петербурге на Волковом кладбище рядом с могилой Белинского, племянником которого он доводился.

---

<sup>1</sup> Цит. по: *Тютюкин С.В.* Г. В. Плеханов. Судьба русского марксиста. – М., 1997. С. 44–45.

Уже работая над переводом «Манифеста коммунистической партии», Плеханов начинает обдумывать способы адаптации марксизма к российским условиям. Разочарование в общине бывшего народника было полным: «наша община переживает тяжелый кризис... самый этот кризис близится к концу и первобытный аграрный коммунизм готовится уступить место личному или подворному владению»<sup>1</sup>. Теперь его мысль работает в направлении идей марксизма: социалистическая революция в России произойдет не раньше, чем возникнет российский пролетариат. Процесс этот, на его взгляд, продлится не особенно долго, поскольку русская буржуазия, запоздав в своем социально-политическом развитии, будет ускоренно добиваться пролетаризации крестьянства и городского мещанства, превращения наемных рабочих в самый многочисленный слой общества, охваченный прогрессирующим обнищанием. Но чтобы эта пролетарская масса действительно превратилась в революционную силу, необходимо развить в ней классовое сознание, стремление к достижению диктатуры, т. е. власти. А это, считает Плеханов, возможно только тогда, когда рабочие пройдут школу крупного машинного производства, приобретут соответствующий опыт политической борьбы и управления общественными делами.

«Понявший условия своего освобождения и созревший для него пролетариат возьмет государственную власть в свои собственные руки, с тем чтобы, покончивши с своими врагами, устроить общественную жизнь на началах не *ан-архии*, конечно, которая принесла бы ему новые бедствия, но *пан-архии*, которая дала бы возможность непосредственного участия в обсуждении и решении общественных дел всем взрослым членам общества»<sup>2</sup>.

Но пока этого еще нет, пока рабочий класс не созрел для решения своей «великой исторической задачи», ускорение процесса его развития должно быть обязанностью «сторонников пролетариата», т. е. революционной молодежи, устраняющей препятствия, мешающие «росту его силы и сознания». «Применяя эту точку зрения к русской действительности, — пишет Плеханов, — мы должны сознаться, что отнюдь не верим в близкую возможность социалистического правительства в России»<sup>3</sup>. И никаким «декретами», никакими «экспериментами» изменить ситуацию нельзя: пролетариат сам должен заняться своими насущными проблемами.

---

<sup>1</sup> Плеханов Г.В. Наши разногласия // Избр. филос. произв. В 5 т. Т. 1. — М., 1956. С. 285.

<sup>2</sup> Плеханов Г.В. Социализм и политическая борьба // Там же. С. 101–102.

<sup>3</sup> Там же. С. 102.

Таким образом, Плеханов по существу рассматривает пролетарское движение в России через призму бакунистской идеи «народной революции»: для него зарождающийся рабочий класс мало чем отличается от общинного крестьянства, и он переносит на него те же приемы воспитания и агитации, которые определяли его народническое мировоззрение. В собственном смысле марксистским было только его убеждение, что социалистическая революция должна совершиться не раньше, чем пролетариат составит большинство населения страны. Неудивительно, что «октябрьский переворот» 1917 г. оказался для него полной неожиданностью, и ему не оставалось ничего другого, как горестно выразить свое сочувствие «обманутому» российскому пролетариату.

«Нет, – писал он на третий день после проведенной большевиками революции, – наш рабочий класс еще далеко не может, с пользой для себя и для страны, взять в свои руки всю полноту политической власти. Навязать ему такую власть, значит толкать его на путь величайшего исторического несчастья, которое было бы в то же время величайшим несчастьем и для всей страны»<sup>1</sup>.

Несомненно, что этот реалистический прогноз вытекал из усвоенных Плехановым бакунистских представлений о возможности и перспективах русской революции.

б) Окончательную «отделку» марксизма применительно к русским условиям произвел *Владимир Ильич Ленин* (1870–1924), выдающийся политический мыслитель, создатель Советского государства, чьим именем и названа его версия «экономического материализма» – ленинизм.

Термин «ленинизм» вошел в партийно-идеологический обиход еще в 1918 г. Первоначально им обозначалась совокупность произведений Ленина, предназначенных для обязательного изучения в системе «политпросвещения». После смерти «вождя пролетариата» предпринимаются попытки интерпретации ленинизма в более широком теоретическом контексте. Одни определяют его как «марксизм эпохи империалистических войн и мировой революции, непосредственно начавшейся в стране, где преобладает крестьянство» (Г. Е. Зиновьев), другие – как возрождение революционных элементов марксизма 40-х гг. XIX в. в отличие от марксизма последующих годов, который признавался более умеренным, неревOLUTIONНЫМ (Н. И. Бухарин). В конечном счете победила формула И. В. Сталина: «Ленинизм есть марксизм эпохи империализма и пролетарской революции. Точнее:

---

<sup>1</sup> Цит. по: *Тютюкин С.В.* Г. В. Плеханов. – С. 351.

ленинизм есть теория и тактика пролетарской революции вообще, теория и тактика диктатуры пролетариата в особенности»<sup>1</sup>. В этом определении полностью выпадала национальная специфика ленинизма, которая имеет первостепенное значение для понимания его исторической сущности.

Жена Ленина Н. К. Крупская, говоря об отечественных истоках ленинизма, замечает: «Маркс был переведен на русский язык еще в 60-х годах. Но надо было еще Маркса перевести на язык русских фактов. Это сделал Ленин в своей книге «Развитие капитализма в России». Он смог это сделать благодаря влиянию на него Чернышевского»<sup>2</sup>. Эта очевидная истина как-то не особенно принимается во внимание исследователями, хотя известно, с каким неизменным интересом относился Ленин к творчеству «великого социалиста».

Прежде всего, он безоговорочно принимает тезис Чернышевского о том, что крестьянская реформа 1861 г. стала причиной резкого ухудшения положения народных масс, ускоренной пролетаризации деревни. Полностью соглашается Ленин и с другим важным теоретическим обобщением Чернышевского относительно невозможности воспринимать больше общину как возможный зародыш социалистического строя. Его политическое мировоззрение формируется с учетом глубокой убежденности Чернышевского в том, что в русской истории приближается один из тех благодетельных скачков, которые редко совершаются в истории, но зато далеко подвигают вперед процесс общественного развития. Однако этого было еще недостаточно, чтобы внести в классический марксизм хоть какой-то национальный момент; ведь из того, что учение Чернышевского «вплотную» подходит к теории научного социализма, вовсе не вытекает, что последний необходимо должен быть приведен в соответствие с воззрениями русского мыслителя.

Перелом во взглядах Ленина на марксизм и прежде всего на понимание им сущности социалистической революции произошел под влиянием «новых» народников, которые совершенно неожиданно выявили непредвиденные Марксом и Энгельсом существенные диспропорции в экономике западноевропейских стран, обусловленные неравномерностью развития мирового капитализма. При этом наиболее «слабым звеном» оказывалась именно Россия.

---

<sup>1</sup> Сталин И.В. Об основах ленинизма // Сталин И.В. Вопросы ленинизма. Изд. 11-е. – М., 1945. С. 2.

<sup>2</sup> Крупская Н.К. О Ленине. Сборник статей и выступлений. Изд. 5-е. – М., 1983. С. 91–92.

Так, например, В. П. Воронцов писал: «Россия значительно отстала от других главнейших стран в развитии своей капиталистической промышленности», хотя по численности своего населения она «превосходит все наиболее передовые государства», имея «вдвое больше жителей, чем Соединенные Штаты Северной Америки, в 2,5 раза больше, чем Германия, в три раза больше, чем Франция и Великобритания, в 4 раза больше, чем Италия»<sup>1</sup>. Из этого народники делали вывод, что у России пока еще остается шанс «удержаться на краю пропасти» и выбрать «иные пути для отечества», способные сохранить традиционно-общинные отношения.

Напротив, Ленин воспользовался открытием народников для коренного переосмысления сущности социалистической революции. Сам же подход его к проблеме был чисто марксистским: если материализм обновляется с каждым крупным открытием в области естествознания, но и учение о революции не может оставаться неизменным под напором новых экономических фактов. По мнению Ленина, их анализ показывает, что прежний капитализм перешел в новую стадию развития – империализма, который им характеризуется как «переходный, или, вернее, умирающий капитализм»<sup>2</sup>. А это может означать только то, что в нынешних условиях социалистическая революция будет не интернациональным выступлением рабочего класса всех одновременно крупных капиталистических держав, как думали Маркс и Энгельс, а событием скорее национального масштаба, т. е. начнется в одной или нескольких отдельно взятых странах, но непременно наиболее слабых по характеру экономического развития. Подобная «ревизия» классических положений «учителей пролетариата», на его взгляд, «не только не заключает в себе ничего “ревизионистского” в установившемся смысле слова, а напротив, необходимо требуется марксизмом»<sup>3</sup>.

«Неравномерность экономического и политического развития есть безусловный закон капитализма. Отсюда следует, что возможна победа социализма первоначально в немногих или даже в одной, отдельно взятой, капиталистической стране. Победивший пролетариат этой страны, экспроприировав капиталистов и организовав у себя социалистическое производство, встал бы *против* остального, капиталистиче-

---

<sup>1</sup> В.В. (Воронцов В.П.). Очерки экономического строя России. – СПб., 1906. С. 111.

<sup>2</sup> Ленин В.И. Империализм, как высшая стадия капитализма // Полн. собр. соч. В 55 т. Т. 27. – М., 1962. С. 424.

<sup>3</sup> Ленин В.И. Материализм и эмпириокритицизм // Там же. Т. 18. – М., 1968. С. 265–266.

ского мира, привлекая к себе угнетенные классы других стран, поднимая в них восстание против капиталистов, выступая в случае необходимости даже с военной силой против эксплуататорских классов и их государств»<sup>1</sup>.

При этом Ленин не сомневался, что из всех «слабых» капиталистических государств именно самая «слабая» Россия окажется впереди «любой Англии и любой Германии»<sup>2</sup>. В этих словах звучит чисто *народническое* противопоставление России и Запада, вера в особое призвание России. Бросающаяся в глаза тождественность *стиля мышления* народников и русских социал-демократов отнюдь не является только теоретическим предположением; сам Ленин специально подчеркивал, что «марксисты не только не “обрывают демократической нити” или течения... напротив, они хотят развития и усиления этого течения, хотят приближения его к жизни, хотят поднять ту “нить”, которую выпускает из рук “общество” и “интеллигенция”»<sup>3</sup>. Это сказано о «старом» народничестве, которому Ленин отдавал «абсолютное предпочтение» по сравнению с «новым», либеральным. Оттого он с легкостью воспринял ткачевскую идею об опережающем захвате политической власти, без предварительного решения социально-экономических вопросов. Это и продемонстрировал «октябрьский переворот» 1917 г. Но очень скоро Ленин был вынужден признать, что одного захвата власти еще недостаточно для перехода в социализм. И он снова повернул Россию в сторону «капитализма» — мелкого, товарного, который уже начал развиваться в дореволюционный период. Правда, он хотел, чтобы этот процесс, получивший название «новой экономической политики» (1921), протекал «под контролем и регулированием пролетарского государства»<sup>4</sup>, однако время показало не только несовместимость диктатуры пролетариата и капитализма, но и утопичность самого замысла осчастливить народ упованием на «светлое будущее».

Таким образом, в собственной форме ленинизм не привился к «русским фактам», и «немедленный коммунизм не удался»<sup>5</sup>. «В Ле-

---

<sup>1</sup> Ленин В.И. О лозунге Соединенных Штатов Европы // Там же. Т. 26. — М., 1980. С. 354–355.

<sup>2</sup> Ленин В.И. О продовольственном налоге // Там же. Т. 43. — М., 1963. С. 216.

<sup>3</sup> Ленин В.И. Экономическое содержание народничества и критика его в книге г. Струве // Там же. Т. 1. — М., 1958. С. 531.

<sup>4</sup> Ленин В.И. Тезисы доклада о тактике РКП // Там же. Т. 44. — М., 1970. С. 8.

<sup>5</sup> Устрялов Н.В. Patriotica // В поисках пути. Русская интеллигенция и судьбы России. — М., 1992. С. 261.

нине, – писал сменовеховец Ю. В. Ключников, – старая русская интеллигенция без остатка исчерпывает и изживает себя. После него она или вовсе перестанет существовать, или станет новой. Последнее – вернее. Ленин – это та цена, которую куплена новая Россия, а с нею и новая русская интеллигенция»<sup>1</sup>.

Дальнейшее развитие советской системы проходило уже под лозунгами *сталинизированного* «марксизма-ленинизма», мало что оставившего и от марксизма, и от ленинизма.

---

<sup>1</sup> Ключников Ю.В. Смена вех // Там же. – С. 249.



## § 4. Философия всеединства и русский духовный ренессанс

1. «Разложение» славянофильства, начатое в «русском византизме» Леонтьева, достигает своего апогея в творчестве *Владимира Сергеевича Соловьева* (1853–1900), который «своим собственным построением... лучше всего иллюстрировал... несовместимость славянофильства с современными этическими и общественными воззрениями»<sup>1</sup>.

Он родился в семье русского историка С. М. Соловьева; по матери доводился дальним родственником украинского философа Григория Сковороды. Окончил Московский университет по разряду историко-филологических наук. Обе диссертации: магистерскую «Кризис западной философии (против позитивистов)» (1874) и докторскую «Критика отвлеченных начал» (1880), – защитил в Петербургском университете, где некоторое время состоял также доцентом. 28 марта 1881 г. он прочитал лекцию, в которой призывал помиловать убийц императора Александра II, что стало причиной отстранения его от преподавательской деятельности. С этого времени Соловьев выступает в качестве «свободного» философа, поэта и публициста. Помимо создания собственных произведений, он занимался переводами сочинений Платона, Канта и др. Активно содействовал основанию первого философского журнала в России («Вопросы философии и психологии»), был автором большинства философских статей в знаменитой энциклопедии Брокгауза и Эфрона.

а) В ранний период своего творчества Соловьев находился под сильным влиянием славянофильства, о чем свидетельствует его статья «Три силы» (1877). В ней он проводил идею о том, что в современном человечестве действительное значение имеют только три исторических реальности, три культуры, а именно: мусульманский Восток, западная цивилизация и славянский мир. Мусульманский Восток, на его взгляд, характеризуется крайним подчинением «единому началу религии», отрицающим «всякую множественность форм, всякую индивидуальную свободу»<sup>2</sup>. Напротив, в западной цивилизации «мы видим быстрое и непрерывное развитие, свободную игру сил, самостоятельность и исключительное самоутверждение всех частных форм и индивидуальных элементов»<sup>3</sup>. Из этого следовало, что «если мусульманский Восток... совершенно унич-

---

<sup>1</sup> Милоков П.Н. Разложение славянофильства // *Вопр. филос. и психол.* 1893. Кн. 18 (3). С. 92.

<sup>2</sup> Соловьев В.С. Три силы // *Избранное.* – М., 1990. С. 44.

<sup>3</sup> Там же. С. 47.

тожает человека и утверждает только *бесчеловечного Бога*, то западная цивилизация стремится прежде всего к исключительному утверждению *безбожного человека*»<sup>1</sup>. Однако история человечества не должна кончиться этим отрицательным результатом, на арену должна выдвинуться новая историческая сила, которая оживит, одухотворит два прежних элемента «высшим примирительным началом», дав «им общее безусловное содержание» и тем освободив «их от необходимости исключительного самоутверждения и взаимного отрицания»<sup>2</sup>. Таким третьим элементом, третьей силой Соловьеву и представлялось славянство, русский народ.

«Только Славянство, и в особенности Россия осталась свободною от этих двух низших потенций и, следовательно, может стать историческим проводником третьей. Между тем две первые силы совершили круг своего проявления и привели народы, им подвластные, к духовной смерти и разложению. Итак, повторяю, или это есть конец истории, или неизбежное обнаружение третьей всецелой силы, единственным носителем которой может быть только Славянство и народ русский»<sup>3</sup>.

Примечательно, что, говоря о славянстве как «третьей исторической силе», призванной возродить человечество, Соловьев хотя и осмысливает его роль в религиозной перспективе, однако при этом вовсе не имеет в виду русское православие, как это делали славянофилы и Леонтьев. Он считал, что если придать православию «безусловную цену... как факту народной жизни»<sup>4</sup>, то Россия превратится в «поместное» образование, остающееся вне какого бы то ни было цивилизационного процесса. Поэтому для Соловьева славянофильское представление о православии как «синтезе единства и свободы в любви» имело с самого начала значение «отвлеченного идеала», никак не отразившегося в русской действительности. Исходя из этого, он вообще становился на точку зрения *историчности* богооткровения, достигающего всей полноты своего воплощения только в положительной истине вселенского христианства.

б) Соответственно, религиозная вера, по мысли Соловьева, должна быть результатом свободного творческого поиска, а не следствием слепого следования традициям и авторитетам.

---

<sup>1</sup> Там же. С. 55.

<sup>2</sup> Там же. С. 56.

<sup>3</sup> Там же. С. 58.

<sup>4</sup> Соловьев В.С. Славянофильство и его вырождение // Соч. В 2 т. Т. 1: Философская публицистика. – М., 1989. С. 441.

«Исключительная, слепая вера несообразна достоинству человека. Она свойственна более или бесам, которые веруют и трепещут, или животным бессловесным, которые, конечно, принимают закон своей жизни *на веру*... Я сказал о бесах и животных не для красоты слога, а для исторического напоминания, а именно что религии, основанные на одной фактической, слепой вере или отказавшиеся от иных, лучших основ, всегда кончались или дьявольской кровожадностью, или скотским бесстыдством»<sup>1</sup>.

Поэтому вместо традиционного догматического богословия, по Соловьеву, должна явиться новая наука – *свободная теософия*. Ее основу должна составить онтология «конкретного всеединства», которое мыслится им как Первоначало всего сущего. Это Первоначало заключает в себе действительную *возможность всего*, оставаясь в то же время *ничем*, т. е. лишенным конечной сущности и не подлежащим никакому определению. Вследствие этого Первоначало как *Сущее* и *Единое*, т. е. как нечто безусловное, в философии Соловьева становится тождественно понятию *ничто*.

«Безусловное начало... есть *ничто*, так как оно не есть *что-нибудь*, не есть какое-нибудь определенное, ограниченное бытие или существо наряду с другими существами, так как оно выше всякого определения, так как оно *свободно от всего*. Но свобода от всякого бытия (положительное ничто) не есть лишение всякого бытия (отрицательное ничто)... Божественное начало, свободное от всякого бытия, от всего, – вместе с тем и тем самым есть положительная сила, или мощь, всякого бытия, обладает всем, все есть его собственное содержание, и в этом смысле само божественное начало есть все»<sup>2</sup>.

Таким образом, Соловьев в своих рассуждениях о божественном Первоначале руководствуется принципами апофатического богословия, обоснованного еще в Ареопагитиках. Но как Сущее-Ничто становится Всем? Как Единое становится Многим? Отвечая на этот вопрос, Соловьев говорит о необходимости выделить в Первоначале второй полюс: полюс Бытия, или Логоса. Этот второй полюс Первоначала у него фактически тождествен с платоновским миром идей-архетипов. Сущее и Логос соотносятся между собой так же, как в человеке соотносены личность и мысли (идеи). Человеческая личность не совпадает со своими идеями, но без идей она – просто ничто.

---

<sup>1</sup> Соловьев В.С. Жизненная драма Платона // Соч. Изд. 2-е. В 2 т. Т. 2. – М., 1988. С. 586–587.

<sup>2</sup> Соловьев В.С. Чтения о Богочеловечестве // Соч. В 2 т. Т. 2. – М., 1989. С. 47.

«Личность, лишенная идеи, была бы чем-то пустым, внешне бессмысленною силой, ей нечего было бы осуществлять, и потому ее существование было бы только стремлением, усилием жить, а не настоящей жизнью. С другой стороны, идея без соответствующего субъекта или носителя, ее осуществляющего, была бы чем-то вполне страдательным и бессильным, чистым предметом, т. е. чем-то только представляемым, а не действительно существующим: для настоящего же полного бытия необходимо внутреннее единство личности и идеи, как жара и света в огне»<sup>1</sup>.

Следовательно, Сущее и Бытие, Единое и Логос, так же как личность и ее идеи, не тождественны друг другу, но они не могут и мыслиться раздельно: Сущее без Идеи есть Ничто, а Идеи без Сущего есть лишь чистые абстракции.

Вместе с тем наличие двух полюсов в Первоначале – Сущего и Бытия, Единого и Многого – предполагает и третий полюс: проявление Единого во Многом, Сущего в Бытии. Этот полюс Соловьев называет Духом. Вследствие этого Первоначало оказывается трех-частным: Сущее, Бытие, Дух, и эти три его части соответствуют трем ипостасям божественной Троицы: Отцу, Сыну и Святому Духу. Философ считает, что последовательное рассуждение о Первоначале неизбежно приводит к идее христианской Троицы.

«Признавая вообще божественное начало как Сущее с безусловным содержанием, необходимо признать в нем трех единосущных и нераздельных субъектов, из коих каждый *по-своему* относится к одной и той же безусловной сущности, по-своему обладает одним и тем же безусловным содержанием. Первый есть безусловное Первоначало, дух как самосущий, т. е. непосредственно существующий как абсолютная субстанция; второй есть вечное и адекватное проявление или выражение, существенное Слово первого, и третий есть Дух, возвращающийся к себе и тем замыкающий круг божественного бытия, Дух совершенный, или законченный, – Дух святой»<sup>2</sup>.

Структура Первоначала, по мысли Соловьева, в определенном смысле воспроизводится в структуре человека как образа и подобия Бога. Это означает, что человек, как и Бог, наделен элементом небытия, т. е. «отрицательной безусловностью», благодаря которой для него не существует не только никакого ограничения данным ему содержанием, но и предпосланной его существованию сущности. А потому он, «не удовлетворяясь никаким конечным условным содержанием... заявляет себя свободным от всякого внутреннего ограни-

---

<sup>1</sup> Там же. С. 67.

<sup>2</sup> Там же. С. 97.

чения», что и составляет залог его «бесконечного развития»<sup>1</sup>. Иными словами, небытие дано человеку как свобода, способность выбирать самого себя, выходить за рамки всего, данного от рождения. Нельзя не отметить, что в этих размышлениях Соловьев предвосхитил такое направление философии XX в., как экзистенциализм.

в) В связи с учением о Сыне Божиим возникает проблема сущностной природы человечества. Соловьев находит ее разрешение в понятии Софии, которая символизирует для него человечество как одно живое существо, человечество, объединенное любовью.

«Это Великое, царственное и женственное Существо, которое, не будучи ни Богом, ни вечным Сыном Божиим, ни ангелом, ни святым человеком, принимает почитание и от завершителя Ветхого завета, и от родоначальницы Нового, – кто же оно, как не само истинное, чистое и полное человечество, высшая и всеобъемлющая форма и живая душа природы и вселенной, вечно соединенная и во временном процессе соединяющаяся с Божеством и соединяющая с Ним все, что есть»<sup>2</sup>.

Таким образом, София, а следовательно, и человечество имеют женственную природу. София – цель всемирно-исторического развития и, одновременно, земная, телесная природа Христа. Это не противоречит женственной природе Софии, так как человеческая природа Христа имеет исключительно женственный исток (Христос рожден непорочным зачатием). Христос – это Логос и София. Как Логос, Он есть второе лицо Троицы, Сын Божий, обладающий полнотой божественной природы. Как София, Он есть Сын Человеческий, обладающий полнотой человеческой природы. В своем единстве Логос и София образуют то богочеловеческое начало, которое своей логосностью принадлежит сущности Бога, а своей софийностью – природе человечества. В соответствии с этой идеей, история мироздания должна завершиться полным восстановлением божественного всеединства.

г) Подобная онтология определяла и этические воззрения философа. Соловьев – сторонник так называемой моральной автономии. Нравственность, по его убеждению, не должна зависеть ни от религии, ни от науки, ни от теоретической метафизики, так как такая

---

<sup>1</sup> Там же. С. 20.

<sup>2</sup> Соловьев В.С. Идея человечества у Августа Конта // Соч. Изд. 2-е. В 2 т. Т. 2. – М., 1990. С. 577.

зависимость отнимала бы у нравственной области содержание и самостоятельное значение.

«Нравственная воля должна определяться к действиям исключительно через себя саму, всякое ее подчинение какому-либо извне идущему предписанию или повелению нарушает ее самостоятельность и потому должно быть признано недостойным»<sup>1</sup>.

Субъективно нравственная воля детерминируется нравственными чувствами – стыдом, жалостью и благоговением, которые сами уже ни в каком обосновании не нуждаются.

Однако Соловьев считал, что нравственность не может ограничиваться лишь субъективной сферой личной жизни. По самой своей природе она требует общественного осуществления. И здесь уже недостаточно ни нравственных чувств, ни совести, ни формального долга, так как все эти субъективные начала морали говорят нам лишь о том, чего мы не должны делать, но не указывают нам того, что мы делать должны, не дают никакой позитивной цели нашей деятельности. Моральный субъективизм «отнимает у нравственной воли реальные способы ее осуществления в общей жизни»<sup>2</sup>, а вне своего осуществления в общественной сфере мораль превращается лишь в отвлеченное понятие. Поэтому нравственные начала должны опираться на определенный общественный идеал.

Общественный идеал представлялся Соловьеву в виде некой Всемирной Теократии – объединенного человечества, возглавляемого Церковью и находящегося как бы под непосредственным управлением Бога. Эта Всемирная Теократия и есть цель исторического процесса.

«Цель исторического делания именно и состоит в окончательном *оправдании добра*, данного в нашем истинном сознании и лучшей воле; весь исторический процесс вырабатывает реальные условия, при которых добро может стать действительно общим достоянием, и без которых оно не может осуществляться. Все историческое развитие – и не только человечества, но и физического мира – есть необходимый путь к совершенству»<sup>3</sup>.

Однако такой общественный идеал в качестве основы объективной этики предполагает оправдание того, что субъективные этические чувства обычно осуждают: войну, тюрьмы, смертную казнь

---

<sup>1</sup> Соловьев В.С. Оправдание добра. Нравственная философия // Соч. В 2 т. Т. 1. – С. 340.

<sup>2</sup> Там же. С. 341.

<sup>3</sup> Там же. С. 255.

и т. п. Субъективное нравственное чувство, например, безусловно осуждает войну, так как она связана с убийством ни в чем неповинных людей. Но, с точки зрения общественного идеала, войны, в конце концов, приводили к высшему из благ, к тому, что составляет сущность всякого блага, всякого добра, а именно к единству.

«В историческом процесс внешнего, политического объединения человечества война... была главным средством. Войны родов и кланов приводили к образованию государства, упразднившего войну в пределах своей власти. Внешние войны между отдельными государствами приводили затем к созданию более обширных и сложных культурно-политических тел, стремящихся установить равновесие и мир в своих пределах»<sup>1</sup>.

«Величайшая из завоевательных держав – Римская империя прямо называла себя *миром* – *рах гомана*»<sup>2</sup>.

Нравственный смысл войны заключается, следовательно, в том, что война была и есть главное средство на пути к осуществлению мира.

Общественный идеал историософии Соловьева, в конце концов, оказывался и тем началом, которым может быть оправдано существование самого зла. Объясняя природу зла, Соловьев встает на путь, известный многим христианским мыслителям (Августину Блаженному, Фоме Аквинскому, Иосифу Волоцкому): «Бог допускает зло, поскольку имеет в своей Премудрости *возможность* извлекать из зла большее благо, или наибольшее возможное совершенство, что и есть причина существования зла»<sup>3</sup>. Смысл истории заключается в победе добра над злом, но нет победы там, где нет противника.

Все народы, по Соловьеву, должны стремиться к объединению человечества. В этом заключается и миссия русского народа, глубочайший смысл «русской идеи». Россия своим географическим положением, исторической судьбой и религиозным характером русской нации могла бы внести важнейший вклад в дело всечеловеческого объединения. Для этого надо, прежде всего, побороть в себе национальный эгоизм.

«Но дух национального эгоизма не так-то легко отдает себя на жертву. У нас он нашел средство утвердиться, не отрекаясь открыто от религиозного характера, присущего русской нации. Не только признается, что русский народ – народ христианский, но напыщенно за-

---

<sup>1</sup> Там же. С. 478.

<sup>2</sup> Там же. С. 467.

<sup>3</sup> Там же. С. 260.

является, что он – христианский народ по преимуществу и что Церковь есть истинная основа нашей национальной жизни; но все это лишь для того, чтобы утверждать, что Церковь имеется исключительно у нас, и что мы имеем монополию веры и христианской жизни. Таким образом Церковь, которая в действительности есть нерушимая скала вселенского единства и солидарности, становится для России палладиумом узко национального партикуляризма, а зачастую даже пассивным орудием эгоистической и ненавистнической политики»<sup>1</sup>.

Однако даже если социальный прогресс, в конце концов, приводит к утверждению всемирного человеческого братства, к окончательной победе добра и справедливости, он не может быть нравственно оправдан, так как основан на страданиях предшествующих поколений. Невозможно рассматривать живших и ныне живущих людей как средство для благоденствия людей будущего. Из этого, согласно Соловьеву, следует, что исторический процесс должен закончиться воскресением всех когда-либо живших людей, чему собственно и учит христианская религия. Смерть – крайнее зло, и если ее нельзя победить, то никакие победы в общественной или личнo-нравственной области нельзя было бы считать серьезными успехами. Поэтому именно «общее Воскресение есть созидание совершенной формы для всего существующего, крайнее выражение и осуществление благого смысла вселенной и потому конец и цель истории»<sup>2</sup>. Причем, во взглядах на воскресение Соловьев придерживался известной еще со времен Оригена (II в. н. э.) доктрины, которую принято называть апокатастасисом<sup>3</sup>. Согласно идее апокатастасиса, ад и геенна являются временными состояниями, всё заканчивается всеобщим спасением, вплоть до самого Сатаны. Не может быть, чтобы какая-то часть творения Божьего навечно осталась вне Бога. История мироздания завершается полным восстановлением Божественного Всеединства.

д) В последние годы жизни Соловьева его мировоззрение приобрело несколько пессимистический характер. В «Оправдании добра», «Трех разговорах» и других сочинениях второй половины 1890-х гг. Соловьев стал пророчествовать скорый закат западного, христианского мира, глобальную войну цивилизаций, нашествие на Европу объединенных идеологией панмонголизма восточных народов и, наконец, пришествие Антихриста. Одно из последних произ-

---

<sup>1</sup> Соловьев В.С. Русская идея // Соч. В 2 т. Т. 2. – М., 1889. С. 229.

<sup>2</sup> Соловьев В.С. Оправдание добра. Нравственная философия. – С. 93.

<sup>3</sup> Апокатастасис (греч.) – восстановление.



ведений Соловьева – «Три разговора» – содержит в себе «Краткую повесть об Антихристе», якобы оставленную неким загадочным отцом Пансофием. В согласии с традиционными христианскими представлениями, Соловьев изображает Антихриста не гонителем христианских церквей, а их «соблазнителем», т. е. человеком, который объединит церкви и заставит их служить *в свое имя*. Нетрудно заметить, что грядущее Царство Антихриста Соловьев описывает в тех же чертах, что и чаемую им в прошлом Всемирную теократию. Большинство друзей и последователей Соловьева (например, Е. Н. Трубецкой, Н. А. Бердяев) толковало такой поворот в мировоззрении философа как отказ от характерного для XIX в. в целом социального утопизма. В конце жизни Соловьев как бы понял опасность всяких, в том числе и собственных, социально-политических утопий, всяких попыток установить Царство Божие на земле, и проникся знаменитыми словами Христа: «И не придет Царство Божие приметным образом, и не скажут: вот, оно здесь, или: вот, оно там» (Лк. 17, 20–21).

Сам философ определил смысл своих пророчеств о царстве Антихриста следующим образом: «Окончательное установление внешнего, политического единства решительно обнаружит его внутреннюю недостаточность, обнаружит ту нравственную истину, что мир внешний сам по себе еще не есть подлинное благо, а что он становится благом только в связи с внутренним перерождением человечества»<sup>1</sup>.

Этот акцент на внутреннем перерождении человечества стал доминирующей темой тех последователей Соловьева, которые определили своим творчеством русский духовный ренессанс.

2. Как писал Лосский, «в философии Соловьева много недостатков», однако именно он «явился создателем оригинальной русской системы философии и заложил основы целой школы русской религиозной и философской мысли, которая до сих пор продолжает жить и развиваться»<sup>2</sup>.

а) Но, разумеется, Соловьев не был единственным источником формирования русской «ренессансной» философии; сильнейший стимул для ее развития задавало также творчество двух величайших русских писателей – *Федора Михайловича Достоевского* (1821–1881) и *Льва Николаевича Толстого* (1828–1910). Оба они, хотя и в

---

<sup>1</sup> Соловьев В.С. Оправдание добра. – С. 478.

<sup>2</sup> Лосский Н.О. История русской философии. – С. 175.

разной форме, возрождали идеалы христоцентризма, полностью выветрившиеся в церковном православии.

Достоевский, сообщая о своем новом «символе веры» в письме к Н. Д. Фонвизиной от 20 февраля 1854 г., писал: «Этот символ веры очень прост, вот он: верить, что нет ничего прекраснее, глубже, симпатичнее, разумнее, мужественнее и совершеннее Христа, и не только нет, но с ревнивою любовью говорю себе, что и не может быть. Мало того, если б кто мне доказал, что Христос вне истины, и действительно было бы, что истина вне Христа, то мне лучше хотелось бы оставаться со Христом, нежели с истиной»<sup>1</sup>. Допуская возможность отделения Христа от истины, Достоевский фактически не исключал того, что Христос может вполне обойтись и без церкви, объявлявшей себя хранительницей христианской истины. Эта мысль получает свое наиболее полное выражение в его «Легенде о Великом инквизиторе». В ней кардинал римской церкви говорит Христу: «Не отвечай, молчи. Да и что бы ты мог сказать? Я слишком знаю, что ты скажешь. Да ты и права не имеешь ничего прибавлять к тому, что уже сказано тобой прежде. Зачем же ты пришел нам мешать? Ибо ты пришел нам мешать, и сам это знаешь»<sup>2</sup>. И еще повторил: «Мы исправили подвиг твой и основали его на чуде, тайне и авторитете... К чему же теперь пришел нам мешать?»<sup>3</sup>. Хотя Достоевский приписывает эти высказывания главе католической конгрегации, но было ясно, что и русская церковь, в принципе, занимает сходные позиции.

Еще резче антицерковный мотив звучит в «символе веры» Толстого. Прежде всего, писатель прямо уклоняется от признания тринитарного догмата: «Верю я в следующее: верю в Бога, которого я понимаю, как Дух, как Любовь, как начало всего. Верю в то, что Он во мне и я в Нем». Далее Толстой объявляет Христа не Сыном Божиим, а простым человеком, сходясь в этом отношении с древними еретиками-арианами: «Верю в то, что воля Бога яснее, понятнее всего выражена в учении человека Христа, которого понимать Богом и которому молиться считаю величайшим кощунством»<sup>4</sup>. Церковь признала эти суждения Толстого «зловредными» и предала

---

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

<sup>2</sup> Достоевский Ф.М. Братья Карамазовы // Там же. Т. 9. – СПб., 1991. С. 281.

<sup>3</sup> Там же. С. 289.

<sup>4</sup> Толстой Л.Н. Ответ на определение Синода от 20–22 февраля и на полученные мной по этому поводу письма // Собр. соч. В 22 т. Т. 17. – М., 1984. С. 206.

их осуждению. Но это только усилило влияние его идей на религиозное богоискательство зарождающегося духовного ренессанса.

Сказанное позволяет утверждать, что Толстой и Достоевский не меньше Соловьева способствовали развитию нового «религиозного сознания», существенно изменившего весь строй отечественного любомудрия в предреволюционную эпоху. Само это название подчеркивает, что речь в те годы шла не просто о возрождении религии или сближения интеллигенции с церковью, а о стремлении глубоко преобразовать всю религиозную, культурную и общественную жизнь, обрести «новую церковь», «новую веру».

Термин «новое религиозное сознание» предложил *Дмитрий Сергеевич Мережковский* (1865–1941), один из главных идеологов русского литературного символизма. В своих многочисленных религиозно-публицистических работах он утверждал, что христианская религия не выполнила своего предназначения на земле, не смогла радикально изменить мир, не дала людям «нового неба» и «новой земли». А все, на его взгляд, потому, что христианская церковь сосредоточилась на проблемах духа, совершенно отбросив проблемы плоти, провозгласила лишь духовную свободу, но забыла о свободе плотской, пошла на союз с деспотическим государством, вместо того, чтобы создавать новую безгосударственную общественность. «Новое религиозное сознание», прокламируемое Мережковским, должно было соединить в себе религию духа и религию плоти, христианство и язычество, Христа и Диониса.

Не в меньшей мере эпатировал публику другой видный представитель русского религиозного модернизма *Василий Васильевич Розанов* (1856–1918), выдвинувший ряд новых обвинений против христианской религии в целом. Он полагал, что Евангелие, исключив из своего содержания все элементы мирской жизни, оказалось несовместимо ни с искусством, ни с наукой, ни с политикой. «Христова – келья, а мир – не Христов», – не раз повторял писатель на страницах своих сочинений. Исток этого Розанов видел в неприятии христианством половой любви, т. е. в его чрезмерном аскетизме. Религия, не освящающая проблему пола, есть религия, которая на место бытия ставит небытие, на место жизни – смерть, на место колыбели – гроб. Христианство воспело и обожествовало только смерть. «И ведь невозможно не заметить, – рассуждал Розанов в одной из своих статей, – что лишь не глядя на Иисуса – можно предаваться искусствам, семье, политике, науке. Гоголь взглянул внимательно на Иисуса – и бросил перо, умер. Да и весь мир, по мере того, как он внимательно глядит на Иисуса, бросает все и всякие дела свои –

и умирает»<sup>1</sup>. Поэтому Розанов иногда начинал утверждать, что, например, иудаизм, с его бесконечными цепочками деторождений, или язычество, с его фаллическим обрядами, лучше, чем христианство; историческая церковь, постоянно идущая на компромиссы с миром, лучше, чем Евангелие, а «ряд попикив, кушающих севрюжину», лучше, чем Христос. Прямых последователей у Розанова в России не было, но его сочинения чрезвычайно активизировали русскую мысль в ее поисках нового, модернизированного образа христианской религии.

«Богоискательство» светской интеллигенции находило отклик и среди некоторых модернистски настроенных представителей духовно-академической среды. Так, в 1905 г. профессор Казанской духовной академии *Виктор Иванович Несмелов* (1863–1937) провозгласил своего рода антропологический поворот в богословии. Современное богословие, по его мнению, должно опираться не на догматику или метафизику, а на философскую антропологию. В основе антропологии Несмелова лежала идея глубокого и непреодолимого противоречия между миром земным и миром божественным. «Все стремления философской мысли отыскать Бога в мире, – писал он, – являются совершенно напрасными. Мир не подобен Богу и ничего божественного в себе не заключает, а потому гораздо скорее может закрывать собой Бога, нежели открывать Его»<sup>2</sup>. С этой точки зрения Несмелов отвергал понятие о Боге как первопричине мира. Бог – не первая причина мира, а абсолютная причина, причина вневременная, которая только дает основание мировому бытию, сама же по себе существует отдельно от мира. Однако, замечает он далее, в нашем внутреннем опыте есть сознание некоторого безусловного и неограниченного бытия, которое проявляется в постоянной неудовлетворенности состоянием наличного бытия, в ощущении «ненормальности» окружающего нас мира. Это сознание абсолютного бытия делает нас свободными, так как «выносит» за пределы всего происходящего. И оно же приводит нас к Богу. Существование свободы, резюмировал Несмелов, определяется элементами «*другого* бытия – такого именно бытия, которое не входит в состав мировых вещей», но всецело обуславливается самим человеком как истинным образом «безусловного бытия»<sup>3</sup>. Следовательно, постижение

---

<sup>1</sup> *Розанов В.В.* Метафизика христианства // *Розанов В.В.* Религия и культура. – М., 1990. С. 570.

<sup>2</sup> *Несмелов В.И.* Наука о человеке. В 2 т. Т. 1. – Казань, 1994. С. 348–349.

<sup>3</sup> Там же. Т. 2. – С. 177, 178.

природы нашей субъективности и нашей свободы является единственным истинным способом богопознания.

В 1908–1910 гг. профессор Московской духовной академии *Михаил Михайлович Тареев* (1870–1934) издал пятитомное сочинение «Основы христианства: Система религиозной мысли», в котором поставил под сомнение ценность святоотеческого учения, христианской патристики. «Между евангельским образом Христа и нашими понятиями, – писал богослов, – стоит апостольское, патристическое догматическое учение, которое заслоняет от нас простоту евангельской истины»<sup>1</sup>. Патристика имела определенную, исторически ограниченную задачу – приспособить христианство к античному, языческому миру, к системе понятий древних греков и римлян. Выполнив эту задачу, она утратила всякую свою актуальность. Современное богословие, по мысли Тареева, должно стать своеобразной *философией жизни*, которая «первою своею задачей ставит учение о христианском опыте как историческом факте и личном переживании, учение о христианской жизни, учение о христианстве в его внутреннем духовном содержании»<sup>2</sup>. Другими словами, предлагалось найти такую формулу веры, которая брала бы христианскую религию не в исторической условности, а в евангельской абсолютности, при этом ничего не «урезывая» в культуре и «во всей полноте и свободе» принимая естественные законы природного и социального мира.

3. Это пробудившееся стремление постичь сущность «нового религиозного сознания» привело в конечном счете к возникновению философии русского духовного ренессанса, которая органически сочетала в себе как *персоналистический* аспект, связанный с проблемами личности, свободы, творчества, так и *космологический* аспект, соединенный с познанием и проникновением в стихии мироздания. В самом общем виде ее можно разделить на три направления: *экзистенциализм*, который во главу угла ставил проблему индивидуального человеческого существования; *софиология*, которая сконцентрировалась на осмыслении судеб человечества и мира; *идеал-реализм*, который пытался определенным образом преодолеть противоречие между двумя вышеназванными подходами.

---

<sup>1</sup> Тареев М.М. Основы христианства: Система религиозной мысли. В 4 т. Т. 1. – Сергиев Посад, 1908. С. 7.

<sup>2</sup> Там же. С. 68.

а) К экзистенциальному направлению относится прежде всего *Николай Александрович Бердяев* (1874–1948), русский философ, чье творчество приобрело самую широкую известность на Западе.

Родился в Киеве, воспитывался дома, затем в кадетском корпусе. Поступил на естественный факультет Университета св. Владимира (Киев), через год перешел на юридический факультет. В 1897 г. за участие в студенческих беспорядках был арестован, отчислен из университета и сослан в Вологду. Некоторое время примыкал к группе авторов, называвших себя легальными марксистами. Но в начале XX в. он, как и многие представители этого направления (С. Н. Булгаков, С. Л. Франк, П. Б. Струве и др.), перешел на позиции религиозной философии, испытав при этом наибольшее влияние со стороны В. И. Несмелова. В 1909 г. в знаменитом сборнике «Вехи» опубликовал свою программную статью «Философская истина и интеллигентская правда». За «контрреволюционную деятельность» был выслан большевиками из Советской России (1922) и последующие годы жил сначала в Германии, затем во Франции. В России издал такие свои знаменитые сочинения, как «Философия свободы», «Смысл творчества», в эмиграции – «Смысл истории», «Философия свободного духа», «О назначении человека», «Я и мир объектов», «Русская идея» и др. Всего перу Бердяева принадлежат 43 книги и около 500 статей.

И в России, и в эмиграции главной темой философствования Бердяева были *свобода* и *творчество*. Творчество, согласно философу, – это не изменение условий человеческой жизни на земле, не преобразование природы и общества, а преображение самого бытия, «искусство, творящее иной мир, иное бытие, иную жизнь»<sup>1</sup>. Допустить такое можно лишь предположив, что то, что мы называем миром, есть ничто иное, как проекция человеческого я во вне. И Бердяев действительно во всех своих сочинениях утверждает, что «объективный мир не есть подлинный реальный мир... Объект есть порождение субъекта. Лишь субъект экзистенциален, лишь в субъекте познается реальность»<sup>2</sup>. Воспринимаемый нами мир – это мир человеческих смыслов, значений, ценностей, и вне всех этих смыслов и значений, он есть *ничто*, одна лишь возможность бытия. Поэтому всякое культурное смыслотворчество есть творение мира, творение бытия в прямом смысле этого слова. Вне человеческой культуры никакого мира нет.

---

<sup>1</sup> Бердяев Н.А. Смысл творчества // Бердяев Н.А. Философия свободы. Смысл творчества. – М. 1989. С. 241.

<sup>2</sup> Бердяев Н.А. Самопознание. Л. 1991. – С. 277.

Подлинное творчество – это, по Бердяеву, всегда создание нового, еще не бывшего. Оно никогда не может быть возвращением к чему-либо бывшему или являться лишь усовершенствованием того, что есть. Такое творчество, хотя и возложено на человека в качестве задачи Богом, в своих результатах Богом не предопределено. Творение мира не было завершено в шесть дней, а продолжается культурной деятельностью человека. Бог предназначил человека к творчеству бытия, но силы и способности свои человек берет не от Бога, а от иного, противоположного Богу начала, из Небытия, из «несотворенной свободы». Так что самому Богу неизвестно, что, в конце концов, сотворят люди из своей жизни и истории.

Все эти идеи, по мнению Бердяева, совершенно чужды не только ортодоксальному христианскому богословию, но и Евангелию.

«В Евангелии нет ни одного слова о творчестве... Из откровения об искуплении нельзя вывести прямым путем откровения о творчестве»<sup>1</sup>.

Действительно, в христианстве речь может идти не о продолжении творения мира, а лишь о восстановлении того, что было утрачено с грехопадением первых людей, т. е. не о *творчестве*, а об *искуплении*. Согласно же Бердяеву, задачи искупления или личного нравственного совершенствования – напротив, помеха творчеству. Творческий человек «забывает о спасении... Если бы Пушкин занялся аскезой и самоспасением, то он, вероятно, перестал бы быть большим поэтом»<sup>2</sup>. В теологическом объяснении, целью человеческой деятельности является возвращение человека к состоянию до грехопадения, т. е. возвращение в Рай. Но в Рай, говорит Бердяев, «не только нельзя вернуться, но и не должно вернуться. Это означало бы бесприбыльность и, в конце концов, бессмысленность мирового процесса»<sup>3</sup>. Хотя именно такую «бесприбыльность» утверждает ортодоксальное христианство.

Подчеркивая независимость творчества от искупления, Бердяев приходит к выводу, что творческое задание дано было человеку *еще до грехопадения*. В этом смысле творчество стоит «по ту сторону добра и зла». Но грехопадение и последующие за ним задачи оправдания законом (Ветхий завет) и спасения через жертвенное искупление Иисуса Христа (Новый завет) отодвинули творчество на

---

<sup>1</sup> Бердяев Н.А. Смысл творчества – С. 327.

<sup>2</sup> Бердяев Н.А. О назначении человека. Опыт парадоксальной этики // Бердяев Н.А. Опыт парадоксальной этики. – М., 2003. С. 406.

<sup>3</sup> Там же. С. 407.

второй план. Мысль о том, что творение мира продолжается в культурном творчестве и что человеческая задача не исчерпывается задачей искупления, составляет, согласно Бердяеву, содержание еще не проявленного Третьего Завета, Завета Св. Духа. Что же касается Евангелия, то, как утверждает философ, мы чувствуем лишь «священный авторитет умолчания Евангелия о творчестве»<sup>1</sup>.

Однако творчество человека обречено на неудачу. «Творчество есть великая неудача даже в своих самых совершенных продуктах, всегда не соответствующих творческому замыслу»<sup>2</sup>. Эту неизбежную творческую неудачу человека Бердяев называет «объективацией»: вместо преображения мира у людей всегда получаются создание еще одной «вещи» в этом несовершенном мире. Все достижения культуры носят символический, а не реалистический характер. А в реальности, созданный нами самими мир, с его природными и социальными законами, нам же враждебен, так как постоянно покушается на нашу свободу. И если в России Бердяев еще высказывался, хотя и весьма туманно, в пользу возможности реального преображения наличного бытия, то в эмигрантский период у философа явно стали преобладать пессимистические настроения. По его мнению, какое бы то ни было преодоление неблагоприятных условий жизни человека в этом мире вообще невозможно.

«Внутри истории невозможно наступление какого-либо абсолютного состояния, задача истории за ее пределами»<sup>3</sup>.

Бердяев приходит даже к той парадоксальной мысли, что конечным результатом земного человеческого творчества должен стать Ад.

«Ад и есть то новое, что явится в конце мировой жизни. Рай же не новое, рай есть возврат»<sup>4</sup>.

Это высказывание можно считать своеобразным итогом философских поисков Бердяева, резюмирующих суть его экзистенциальных воззрений.

б) То, что стало итогом философии Бердяева, было, в определенном смысле, исходным пунктом философии *Льва Исааковича Шестова* (1866–1938).

---

<sup>1</sup> Бердяев Н.А. Смысл творчества – С. 328.

<sup>2</sup> Бердяев Н.А. О назначении человека. – С. 195.

<sup>3</sup> Бердяев Н.А. Смысл истории. – Берлин, 1923. С. 236.

<sup>4</sup> Бердяев Н.А. О назначении человека. – С. 405.



Шестов (наст. фам. Шварцман) родился в Киеве в семье фабриканта. Обучался в Московском университете сначала на физико-математическом, затем на юридическом факультете. Диссертация, посвященная рабочему вопросу, была отвергнута цензурой. В 1920 г. Шестов с семьей покинул Россию и обосновался во Франции. В круг его знакомых входили многие известные философы, такие как Э. Гуссерль, К. Леви-Стросс, М. Шелер, М. Хайдеггер. Читал лекции в Сорбонне. Скончался в Париже.

Земное человеческое существование, согласно Шестову, это и есть Ад. Оно неизбежно трагично, абсурдно и незащищено. Однако люди предпочитают не видеть трагичности своего бытия и жить в плену иллюзий, верить в существование неких естественных и социальных законов, дающих якобы надежные основания для жизни и деятельности. Только в особых «пограничных» ситуациях, прежде всего перед лицом смерти, человеку открывается та истина, что в этом мире нет ничего разумного и необходимого, что все в нем случайно и бессмысленно, что мир безразличен и враждебен человеку. Ангел смерти дает человеку «новую пару глаз», и тогда «человек начинает видеть сверх того, что видят все и что он сам видит своими старыми глазами»<sup>1</sup>.

Лишь немногие мыслители, к которым Шестов причислял Шекспира, Паскаля, Ницше, Достоевского, Кьеркегора и самого себя, осмеливались видеть и говорить правду о человеческом существовании. Большинство же философов предпочитало спрятаться от действительности в мире абстрактных категорий и умозрительных истин. Но за это малодушие людям приходится платить своей свободой.

«Великие философы в погоне за знанием утратили драгоценный дар Творца – свободу»<sup>2</sup>.

Задачу своей философии Шестов видел в том, чтобы стряхнуть с человека власть всеобщих, необходимых истин и научить его жить без страха в этом абсурдном и трагичном мире.

В эмиграции Шестов написал свои наиболее знаменитые произведения – «Власть ключей», «На весах Иова. Странствие по душам», «Афины и Иерусалим», «Кьеркегард и экзистенциальная философия», большинство из которых при жизни философа вышли только в переводах на французский или немецкий языки и лишь посмертно были опубликованы по-русски. Если в ранний период

---

<sup>1</sup> Шестов Л. На весах Иова // Соч.: В 2 т. Т. 2. – М., 1993. С. 27.

<sup>2</sup> Шестов Л. Афины и Иерусалим // Там же. Т. 1. – М., 1993. С. 331.

творчества (в работах «Шекспир и его критик Брандес», «Толстой и Ницше. Философия или проповедь», «Апофеоз беспочвенности») Шестов воспевал «абсурдного человека», т. е. человека, который, подобно герою «Записок из подполья» Достоевского, готов во имя своей свободы воевать с общепризнанными истинами, с «дважды два равно четыре», то теперь у философа стали все более проявляться религиозные настроения. Шестов становится проповедником абсолютно иррациональной веры, веры Авраама и Иова, которую он противопоставляет эллинистической религиозности, основанной на примате разума. Воспитанный в традициях иудаизма, Шестов однако избегал какой бы то ни было манифестации своих конфессиональных предпочтений, ссылаясь в равной мере на Ветхий и на Новый завет, на Талмуд и на творения христианских апологетов. В религиях важно не то, во *что* люди верят, а то, *как* они это делают, каков характер отношения человека к Богу. Подлинная вера, согласно учению Шестова, всегда безосновна. Она есть путь не столько к спасению, сколько к освобождению человека.

«Вера, которая, по Писанию, спасает нас и освобождает от греха, по нашему разумению, ведет в область чистого произвола, где человеческому мышлению нет никакой возможности ориентироваться, не на что опереться»<sup>1</sup>.

Полная непримиримость истин разума и истин Откровения, «Афин» и «Иерусалима», стала основной, если не единственной темой творчества Шестова.

4. *Софиологическое* направление русского духовного ренессанса во многих отношениях представляло собой альтернативу экзистенциализму. Если экзистенциализм был склонен к радикальному отрицанию наличного бытия как сферы недолжной объективации или трагического абсурда, то софиология, напротив, искала пути к полному примирению человека с миром как проявлением божественного разума, Софии – Премудрости Божией.

а) Наиболее полно софиологическое направление в русской философии представлено творчеством *Сергея Николаевича Булгакова* (1871–1944).

Он происходил из семьи потомственного священника, обучался в Орловской духовной семинарии, однако, пережив юношеский кризис

---

<sup>1</sup> Там же. С. 331.

веры, покинул ее и завершил образование в Московском университете, окончив его в 1894 г. по кафедре политической экономии и статистики. В этот же период примыкал к течению легальных марксистов. На рубеже веков вновь настигло его разочарование, на этот раз в марксистской идеологии, и он переходит на позиции идеализма, а затем и православия. В 1918 г. принимает сан священства. В монографиях «Философия хозяйства» (1912) и особенно «Свет Невечерний» (1917) намечает основы собственного учения, идущего в русле софиологии. Оказавшись по вине большевиков в эмиграции, поселяется в Париже, где создает Православный богословский институт, ректором которого остается до конца своей жизни.

Сам Булгаков неоднократно утверждал, что произошедший с ним на рубеже веков поворот к религии не привел его, как, например, Бердяева, к «конфликту» с миром, а, напротив, заставил глубже понять этот мир. Все философское творчество Булгакова было проникнуто пафосом религиозного оправдания космоса, истории, хозяйства и самой материи. Философ всегда признавал относительную правду материализма, связывая его и с языческим культом Матери-Земли, и с христианским культом Богоматери. В то же время Булгаков видел определенную опасность в обожествлении мира, в пантеизме, так как такое мировоззрение неизбежно приводит к идолопоклонству, т. е. к преклонению перед земными силами, земным могуществом. Для устранения крайностей отрицающего материальный мир спиритуализма и обожествляющего этот мир пантеизма Булгакову и понадобилось понятие «София», которое он воспринял из философии Соловьева.

Если для Соловьева, как уже отмечалось, София – это человечество, понятое как единое живое существо, «идеальное, совершенное человечество» и «божественное человечество Христа», то Булгаков фактически сближает Софию с платоновским миром идей.

«София по отношению ко множественности мира есть организм идей, в котором держаться идейные семена вещей»<sup>1</sup>.

Но как следует понимать платоновские идеи, эйдосы-архетипы? Согласно Булгакову, идеи – это не понятия, т. е. не абстракции, отражающие общие и существенные свойства родов предметов, а конкретные всеединства, т. е. конкретные выражения всех возможных проявлений всех возможных свойств данного рода вещей. Идеи родов вещей передаются не логическими понятиями, а, скорее, символами и мифами, которые отражают не общие свойства, а общие

---

<sup>1</sup> Булгаков С.Н. Свет невечерний. – М., 1917. С. 221.

принципы жизни данного рода, в которых, например, человек – это не «двуногое существо без перьев» или «мыслящее животное», а Адам – миф-символ, выражающий нечто самое существенное в человеческом бытии.

Таким образом, подлинная философия, по мысли Булгакова, должна оперировать не понятиями, а символами и мифами, которые являются как бы «окном в трансцендентный мир». Символы и мифы, в свою очередь, составляют архетипическую основу языка. В конце 10-х – начале 20-х гг. эти рассуждения привели Булгакова к своеобразной философии языка, близкой философской герменевтике позднего Хайдеггера и Гадамера, согласно которой язык есть онтологическая реальность или, говоря словами Хайдеггера, «дом бытия». «Не мы говорим слова, но слова, внутренне звуча в нас, сами себя говорят»<sup>1</sup>, – утверждает в работе Булгакова «Философия имени».

В богословский период своего творчества Булгаков стал отождествлять Софию с миром ангельским. София – эта та лестница, которая, согласно книге Бытия, привиделась в Вифеле патриарху Иакову, и по которой двигались ангелы и архангелы. Ангелы и архангелы – это и есть символические выражение эйдосов родов бытия, а вся лестница есть выражение мира в его идеальном состоянии, выражение идеального космоса.

Итак, София – это мир. Но в своем наличном состоянии мир не соответствует Софии. София выступает по отношению к реальному миру в качестве его идеального образа, смысла и цели исторического развития.

«София правит историей, как Провидение, как объективная ее закономерность, как закон прогресса... Только в софийности истории лежит гарантия, что из нее что-нибудь выйдет и она даст какой-нибудь общий результат, что возможен интеграл этих бесконечно дифференцирующихся рядов»<sup>2</sup>.

Таким образом, София отождествлялась Булгаковым с некой природно-исторической необходимостью. Следствием такого подхода стало достаточно негативное отношение философа к свободе и творчеству. Согласно Булгакову, свобода и творчество всегда вне-софийны, ущербны, греховны; всякое стремление твари самоопре-

---

<sup>1</sup> Булгаков С.Н. Философия имени. – Париж, 1953. С. 23.

<sup>2</sup> Булгаков С.Н. Философия хозяйства. – М., 1990. С. 126.

делиться вне софийного процесса есть отвержение божественной благодати и, в конечном счете, главный источник зла.

В эмиграции перед Булгаковым-богословом встал вопрос о месте Софии в структуре божественной Троицы. Поначалу он определял Софию как еще одну, особую ипостась, но позднее отождествил ее с так называемой «усией» – общей природой трех ипостасей, неизреченной сущностью Божества.

«1) София Премудрость Божия есть откровение жизни триединого Бога, явленная природа Божества и, в этом смысле, Слава Божия. София принадлежит *всей* св. Троице как самооткровение Божества.

2) София не имеет собственного ипостасного бытия, но ипостасируется в каждой из божественных ипостасей.

3) Как божественная жизнь «in actu», София есть энергия, раскрывающая божественную усию или сущность Божию, и проявляется в мире как сокрытая и открывающаяся глубина божественной жизни, Ее сила и идея.

4) София, энергия есть Бог, но не в смысле подлежащего, а сказуемого...

5) Бог творит мир Премудростью или в Премудрости. Ничего нет *вне* Бога, поэтому творение для Бога не есть нечто новое, Бог творит только из Самого Себя, Ипостаси и Божества. Кроме этого, никакого другого материала нет. И множественность вещей получает единое бытие и образует самобытность мировых сил»<sup>1</sup>.

Булгаков, как видно, не придает особенного значения дуализму, определяющему существо христианского учения о творении мира. И хотя он старается как-то уклониться от прямого пантеизма, но все же остается на позициях панэнтеизма, растворяющего всякое бытие в Боге. А это, естественно, не могло быть принято церковью, поскольку и в этом случае исключалась идея о коренной трансцендентности мира и Божества, которая составляет краеугольное основание православного богословия.

б) Софиология играла значительную роль и в творчестве *Павла Александровича Флоренского* (1882–1937), яркого и своеобразного ученого, богослова, мыслителя, отличавшегося подлинным энциклопедизмом знаний.

Местом его рождения было местечко Евлах Елисафетпольской губернии. По окончании Тифлисской классической гимназии поступил на физико-математический факультет Московского университета

---

<sup>1</sup> Братство Святой Софии. Материалы и документы. 1923–1939. – М.; Париж, 2000. С. 142.

(1900). Второе высшее образование получил в Московской духовной академии (1904–1908), где затем в течение десяти лет исправлял должность доцента, а затем и профессора по кафедре истории философии. В 1914 г. вышел его фундаментальный труд «Столп и утверждение истины», сразу выдвинувший его в ряды первоклассных русских мыслителей. После революции 1917 г. сотрудничал в различных советских учреждениях, сохраняя при этом священническое звание, которое он принял еще в 1912 г. В 1933 г. подвергся аресту и осуждению по ложному обвинению, а через пять лет, 8 декабря 1937 г., был расстрелян, вероятно, на Соловках.

За всем многообразием своих интересов Флоренский, по-видимому, усматривал одну общую цель: найти нечто вечное и неизменное в этом текучем и изменчивом мире, где все относительно и условно. Разумеется, таким вечным и неизменным началом, на которое может опираться душа человека, является божественная Истина. Но как найти эту Истину? И существует ли она вообще? Все попытки найти Истину на путях разума и науки оборачиваются провалом: как только разум пытается ответить на предельные вопросы бытия, он упирается в неразрешимые антиномии.

«Утверждая одно, мы в этот же самый миг нудимся утверждать обратное; утверждая же последнее – немедленно обращаемся к первому. Как тенью предмет, каждое утверждение сопровождается мучительным желанием противного утверждения. Внутренне сказав себе “да”, в то же время говорим мы “нет”, а прежнее “нет” тоскует по “да”. “Да” и “нет” – неразлучны»<sup>1</sup>.

Однако разум, хотя и не способен найти истину, может показать, какой должна была бы быть Истина, если бы она существовала. На страницах своей книги Флоренский дает разнообразные описания того, какой должна быть Истина. Истина, например, должна быть одновременно интуитивной и дискурсивной (обоснованной).

*«Дискурсивная интуиция должна содержать в себе синтезированный бесконечный ряд своих обоснований; интуитивная же дискурсия должна синтезировать весь свой беспредельный ряд обоснований в конечность, в единство, в единицу»*<sup>2</sup>. Истина должна быть также одновременно *конечной* и *бесконечной*: «Она есть конечная бесконечность и бесконечная конечность, или – выражусь математически – *актуальная бесконечность*»<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> Флоренский П.А. Столп и утверждение истины. Опыт православной теодицеи // Соч.: В 2 т. Т. 1. Ч. 1. – М., 1990. С. 36.

<sup>2</sup> Там же. С. 48.

<sup>3</sup> Там же.

Наконец, из сказанного следует, что Истина, будучи антиномичной, должна быть триединой, т. е. содержать в себе тезис, антитезис и быть их синтезом. И, описав подобным образом Истину, Флоренский приходит к выводу, что именно такую Истину и предлагает христианская церковь, именно так понимали Истину отцы церкви. Но как церковь приходит к Истине? Церковь, согласно Флоренскому, приходит к Истине не путем познания, а путем бытия, не гносеологически, а онтологически.

«Ведь если разум непричастен бытию, то и бытие непричастно разуму, т. е. алогично. Тогда неизбежен иллюзионизм и всяческий нигилизм, кончающийся дряблым и жалким скептицизмом. Единственный выход из этого болота относительности и условности – признание разума причастным бытию и бытия причастным разумности. А если так, то акт познания есть акт не только гносеологический, но и онтологический, не только идеальный, но и реальный. Познание есть реальное *выхождение* познаваемого из себя или, что то же, реальное *вхождение* познаваемого в познающего, – реальное единение познающего и познаваемого. Это основное и характерное положение всей русской и, вообще, восточной философии»<sup>1</sup>.

Церковь является, согласно Флоренскому, реальным соединением познающего и познаваемого, так как представляет собой единство всех смыслов, всех эйдосов бытия. Церковь, по догматическому определению, есть «тело Христово», и, следовательно, есть универсальное тело мира в его идеальном, преображенном состоянии. Но таким же образом можно определить и Софию. София тоже понимается как единство эйдосов, как идеальный Космос. Таким образом, понятия «София» и «Церковь» в философии Флоренского становятся тождественными.

«Если София есть Тварь, то душа и совесть Твари, – Человечество, – есть София по преимуществу. Если София есть все Человечество, то душа и совесть Человечества, – Церковь, – есть София по преимуществу»<sup>2</sup>.

София – это Церковь в ее мистической, небесной сущности.

В своем последующем творчестве Флоренский отказался от термина «София». Но понимание Церкви как символически выраженного смыслового единства Космоса стало определяющим для всего его мировоззрения.

---

<sup>1</sup> Там же. С. 78.

<sup>2</sup> Там же. С. 350.

5. Своеобразным компромиссом между экзистенциализмом и софиологией стало третье направление философской мысли русско-го духовного ренессанса – *идеал-реализм*. Этим термином принято обозначать те концепции, которые отталкивались от критической философии Канта и видели свою основную задачу в ее преодолении. Основную заслугу Канта русские философы усматривали, во-первых, в том, что немецкий философ резко отделил феноменальный мир от мира ноуменального и границы феноменального мира признавал границами рационального познания; во-вторых, в том, что, отрицая возможность теоретического знания метафизического бытия, он не только не отрицал само метафизическое бытие, но, напротив, постулировал его в качестве особой, трансцендентной по отношению к видимому нами миру реальности. Однако, в отличие от Канта, русские философы считали, что человек не остается в полном неведении относительно этой трансцендентной реальности, так как может «обнаружить» ее в глубине своего «духовного я». Опираясь на традиции христианской мистики, считающей, что познание божественного возможно благодаря онтологическому слиянию человека с Божеством, представители русского духовного ренессанса полагали, что онтологическое единство нашего «духовного я» и мира трансцендентных сущностей позволяет говорить о непосредственном знании этих сущностей.

а) Термин «идеал-реализм» (или, вернее, «конкретный идеал-реализм») был предложен *Николаем Онуфриевичем Лосским* (1870–1965), крупнейшим представителем этого направления.

Он родился в селе Креславка Витебской губернии. Окончил физико-математический и историко-филологический факультеты Петербургского университета, впоследствии стал профессором этого университета. Был выслан из Советской России в 1922 г. Из его сочинений наиболее известны «Обоснование интуитивизма» (1906), «Мир как органическое целое» (1917), «История русской философии» (1951). Умер в 1965 г. во Франции, похоронен на русском кладбище Сент-Женевьев-де-Буа.

Идеал-реализм, согласно Лосскому, это философия, которая полагает в основе пространственно-временного бытия бытие идеальное «в точном платоновском смысле слова», т. е. бытие сверхпространственных и сверхвременных начал. Но идеал-реализм бывает разным. Существует абстрактный, отвлеченный идеал-реализм, который усматривает начала бытия в неких общих понятиях, отра-



жающих абстрагированные в мышлении качества объектов или их отношения. Подобный идеал-реализм лишь внешним образом связывает в класс предметы, которые остаются «равнодушными к друг другу и целому, без дифференциации и организации», поэтому он «не способен осуществить органическое миропонимание»<sup>1</sup>. Другое дело – конкретный идеал-реализм, который, во-первых, кладет в основание мира органическое единство всех возможных объектов со всеми их качествами и отношениями, и, во-вторых, рассматривает это единство как некое «живое и деятельное существо». Такой идеал-реализм, элементы которого Лосский обнаруживает и в кабалистическом учении об Адаме Кадмоне, и в гегелевской философии Объективного Духа, ведет к постижению целесообразности бытия, творчества и свободы. Но, с точки зрения абстрактного идеал-реализма, конкретный идеал-реализм есть миф, так как «живое существо», содержащее в себе «органическое единство мира», не подвластно дискурсивному мышлению и не может быть выражено в понятиях.

Лосский начинал свою философскую деятельность с разработки теории познания. В работе «Обоснование интуитивизма» он, подвергнув критике практически все традиционные гносеологические учения, пришел к выводу, что ни одно из них не может обосновать возможность соответствия мысли действительности (т. е. возможность истины), не сделав каких-либо догматических, метафизических допущений. Сам Лосский поставил перед собой цель создать некую *беспредпосылочную гносеологию*. В результате им была предложена оригинальная версия *интуитивизма*, согласно которой мы обладаем неким «бессознательным» знанием объекта «в подлиннике» еще до процесса познания.

«В знании присутствует не копия, не символ, не явление познаваемой вещи, а сама эта вещь *в оригинале*»<sup>2</sup>.

Познание же есть серия интенциональных (целевых) актов – внимание, дифференциация и т. п., в результате которых происходит опознание и осознание объекта. Разумеется, такая гносеология оставляла множество вопросов. Наиболее загадочным представлялось утверждение о присутствии в сознании объекта познания до самого познания, да еще и «в подлиннике». И все последующее творчество Лосского – как в России, например, в работе «Мир как

---

<sup>1</sup> Лосский Н.О. Отвлеченный и конкретный идеал-реализм // Мысль. Журнал Петербургского философского общества. 1922. № 1. С. 3.

<sup>2</sup> Лосский Н.О. Обоснование интуитивизма // Избранное. – М. 1991. С. 77.

органическое целое», так и в эмиграции, где были написаны такие работы как «Ценность существования», «Чувственная, интеллектуальная и мистическая интуиция», «Бог и мировое зло», «Условия абсолютного добра» и др. – представляло собой разработку онтологического объяснения интуитивистской гносеологии, т. е. как раз поиск тех самых метафизических оснований теории познания, которые философ отверг в начале своего творческого пути.

Метафизика Лосского являлась своеобразным соединением монадологии Лейбница и учения славянофилов о соборности. Мир, согласно этому мировоззрению, представляет собой органическое единство неких внепространственных и вневременных духовных сущностей, наделенных творческой активностью и свободой воли, которые именуются «субстанциальными деятелями». Причем каждый субстанциальный деятель, являясь элементом универсума, содержит в себе полноту всего целого, так что в мире «все имманентно всему». Единство и целостность субстанциальных деятелей обеспечивается Сверхмирным Началом, невыразимом в понятиях Абсолютом, который постигается лишь особой мистической интуицией. Субстанциальные деятели относятся к «тварному бытию». Однако Бог творит их неопределенными.

«Из рук Божьих тварь выходит лишь как потенция личности, но еще не действительная личность»<sup>1</sup>.

Формы своей актуальной жизни субстанциальные деятели создают сами, она есть результат их собственной активности.

Такой подход можно рассматривать как попытку преодоления противоречия между экзистенциалистской абсолютизацией творческой свободы и софиологическим провиденциализмом.

Наделенные способностью к «творческой эволюции», субстанциальные деятели, соединяясь друг с другом, образуют более высокие уровни бытия и стремятся к абсолютному состоянию, именуемому Царством Божьим. Впрочем, возможен и обратный процесс разложения и редукции к более низким уровням бытия, который и есть путь греха и зла. Но, в конечном итоге, «всеобщая победа добра обеспечена строением мира»<sup>2</sup>. Лосский считает, что такая философия вполне согласуется с православным мировоззрением, теоретически объясняет смысл и назначение церкви (как высшего субстанциального деятеля) и научно обосновывает требования христианской морали.

---

<sup>1</sup> Лосский Н.О. Бог и мировое зло. – Париж, 1941. С. 21.

<sup>2</sup> Там же. С. 79.

б) Сам Лосский, написавший в конце жизни на английском языке «Историю русской философии», указывает мыслителя, который, по его мнению, наиболее близко подошел к его собственной концепции идеал-реализма. Этим мыслителем оказался *Семен Людвигович Франк* (1877–1950).

Родился Франк в Москве. Учился на юридическом факультете Московского университета, изучал философию и социальные науки в университетах Германии. В 1922 г. был выслан из Советской России. Жил в Германии (до 1937 г.) и во Франции (до 1945 г.), последние годы провел в Англии. Из философских работ Франка наиболее значительными являются «Предмет знания» (1915), «Душа человека. Опыт введения в философскую психологию» (1917) и «Непостижимое» (1936). Много занимался изучением русской философии.

Как и Лосский, Франк начал свою творческую деятельность с вопросов теории познания, развив гносеологию, согласно которой наше познание объективного мира возможно лишь потому, что мы «слиты с ним не через познание, а в самом нашем бытии»<sup>1</sup>. В период эмиграции он углубил преимущественно онтологические аспекты своей доктрины. Согласно Франку, только благодаря исходной интуиции Всеединства возможно как формально-логическое мышление, абстрагирующееся от конкретного содержания понятий, так и общество, являющееся по своей природе сверхиндивидуальным образованием. Само же исходное Всеединство не может быть постигнуто рациональным мышлением, т. е. является Непостижимым. Однако, «поскольку вообще возможно осмысленно говорить о “Непостижимом”, оно, очевидно, должно быть в какой-либо форме нам доступно и достижимо... Непостижимое постигается через постижение его непостижимости»<sup>2</sup>. Такое «постижение непостижимости Непостижимого» и составляет, согласно Франку, суть всякого религиозного опыта.

Наша онтологическая слитность с предметом нашего знания означает, что к сфере Непостижимого относится не только Бог, но и сущность человеческого я. Это, согласно Франку, и провозглашает христианство с его свидетельством о богочеловечестве Христа. Поэтому «христианство есть религия не поклонения Богу в его проти-

---

<sup>1</sup> Франк С.Л. Предмет знания. Об основах и пределах отвлеченного знания. — Пг., 1915. С. 177.

<sup>2</sup> Франк С.Л. Непостижимое. Онтологическое введение в философию религии // Соч. — М., 1990. С. 196, 559.

воположности человеку... Христианство есть религия человечности»<sup>1</sup>. В этом смысле христианство не имеет ничего общего ни с пессимистическим мироощущением экзистенциализма, ни с оптимистической верой в историческую необходимость софиологии. Подобно тому, как к постижению Непостижимого следует стремиться, несмотря на его непостижимость, к Царству Божьему следует стремиться, невзирая на его неосуществимость. Стремление к идеалу не зависит от надежды на успех.

«Где утрачено это основоположное для всей нашей жизни, осмысляющее всю нашу жизнь сознание, там жизнь становится бессмысленным, слепым прозябанием»<sup>2</sup>.

6. Философия русского духовного ренессанса исчезла вместе с уходом из жизни основных ее представителей. К сожалению, русские мыслители не оставили после себя ни учеников, ни последователей. Их учения оказались ненужными ни Советской России, ни Западу, ни последующим поколениям русских эмигрантов. В наши дни философия русского духовного ренессанса хотя и пользуется значительным пиететом в России, является преимущественно предметом историко-философских и культурологических исследований, а не отправной точкой актуального философского творчества. Однако все это не означает, что труды русских философов-эмигрантов вообще не обладают никаким потенциалом, который мог бы быть востребованным в будущем. Самым важным в них было то, что они, в отличие от европейской философии Нового времени, были ориентированы не столько на синтетическое осмысление сущего, сколько на профетическое конструирование возможного. Эта тенденция проявилась в самых различных направлениях русской философии: от идеи «продолжения творения мира» Бердяева до концепции «становящейся Софии» Булгакова. Мессианские установки русской философии духовного ренессанса явно усилились. Однако именно эти черты могут сделать ее весьма актуальной в наши дни.

---

<sup>1</sup> Франк С.Л. Реальность и человек. Метафизика человеческого бытия. – Париж, 1956. С. 233.

<sup>2</sup> Франк С.Л. Непостижимое. – С. 559.

## § 5. Позитивная философия

1. Параллельно философии русского духовного ренессанса в России второй половины XIX – начала XX вв. набирает силу и развивается позитивистское направление, связанное с прогрессом в области научного знания.

В истории философии различаются два этапа в развитии позитивизма XIX в. Первый этап связан с деятельностью *Огюста Конта* (1798–1857), согласно которому человеческое умозрение «проходит последовательно три различных состояния: состояние теологическое, или фиктивное; состояние метафизическое, или абстрактное; состояние научное, или положительное»<sup>1</sup>. После этого становится возможным создание социологии, благодаря которой научное познание, достигая полноты, завершается. Социология, таким образом, является конечной целью эволюции научного мышления и проясняет смысл его позитивности.

Социология, как высшая наука, отличается от остальных наук тем, что в ней господствует субъективный метод, предполагающий, что совокупные интересы человечества выступают исходной точкой и оправданием для любого познания. При помощи социологии можно понять истинное устройство социального организма, его механизмы, вывести закон оптимального существования социума, однако нельзя реализовать этот идеал на практике, поскольку социология ничего не говорит о том, как справиться с аффективной природой человека. Для укрощения аффектов в человеке (а каждый человек, по Конту, эгоист, причем совсем не «разумный»), необходима не наука, т. е. не рациональное знание, а такие же аффекты, которые должны быть, однако, упорядочены, чтобы с их помощью можно было осуществлять регуляцию социальной жизни и направлять ее развитие в нужное русло. Такой системой аффективного действия должна была стать «позитивная религия». Соответственно, по мысли Конта, каждый мыслящий человек необходимо должен быть теологом в детстве, метафизиком в юности и физиком в зрелом возрасте, и только по прохождении всех трех стадий он может достичь позитивной религии, с высоты которой ему и откроется их истинный смысл, уместность и важность.

Наряду с Контом определенное влияние на развитие отечественной мысли оказали также его последователи Дж. Ст. Милль и Г. Спенсер.

---

<sup>1</sup> *Конт О.* Курс положительной философии. В 6 т. Т. 1. – СПб., 1900. С. 4.

Вместе с тем огюст-контизм уделил недостаточное внимание разработке проблем гносеологии, что и послужило причиной для возникновения нового этапа в развитии позитивизма – «эмпириокритицизма», связанного с именами *Эрнста Маха* (1838–1916) и *Рихарда Авенариуса* (1843–1896). Основные идеи второго позитивизма – это критика опыта, т. е. обнаружение в нем и устранение метафизических допущений с целью достижения «чистого опыта», метод элиминации (или устранения лишних сущностей) как основной метод научного познания, принцип экономии мышления, или принцип наименьшей траты сил, позволяющий определить критерий истинности суждений, учение об элементах опыта и о комплексах элементов, различение двух видов зависимости элементов – психического и физического, принцип полного параллелизма психического и физического.

Среди русских мыслителей, так или иначе воспринявших и развивавших идеи позитивизма, были П. Л. Лавров, Г. Н. Вырубов, Д. И. Писарев, Н. К. Михайловский. В 1860-е гг., в связи с интенсивным развитием в России естествознания, интерес к позитивизму проявился со стороны ученых-естествоиспытателей, в частности И. М. Сеченова, Д. М. Менделеева, А. М. Бутлерова, И. И. Мечникова. Проблематика первого позитивизма нашла отражение в русской литературе и литературной критике (И. С. Тургенев, В. Г. Белинский, Н. А. Добролюбов, А. П. Чехов), социологии и методологии истории (М. М. Ковалевский, Н. И. Кареев, К. Д. Кавелин). Приверженцами второго позитивизма в России были П. С. Юшкевич, В. А. Базаров, Н. В. Валентинов, С. А. Суворов, А. В. Луначарский.

2. На стыке этих двух форм позитивизма создает свое особое позитивистское направление в русской философии *Владимир Викторович Лесевич* (1837–1905), один из самых последовательных критиков соловьевского мистицизма.

Лесевич родился в с. Денисовка Полтавской губернии. Окончил Киевскую гимназию, затем артиллерийское училище и в течение трех лет служил на Кавказе. После этого он окончил Петербургскую Военную академию. В 1861 г. Лесевич вышел в отставку и занялся научной и просветительской деятельностью. С 1868 г. Лесевич сотрудничает в журнале «Отечественные записки» Н. А. Некрасова. В 1879 г. за связь с народническим подпольем ссылается в Сибирь (в Енисейск и затем в Красноярск). В 1882–1888 гг. Лесевич жил в Казани, Полтаве, Твери. По возвращении в Петербург в 1888 г. он примкнул к кружку Н. К. Михайловского, печатался в журналах «Русское богатство», «Русская мысль». Основные философские труды Лесевича: «Позити-

визм после Конта» (1869), «Первые провозвестники позитивизма» (1873), «Опыт критического исследования основаначал позитивной философии» (1877), «Письма о научной философии» (1878), «Что такое научная философия?» (1891), «От Конта к Авенариусу» (1904).

а) Важнейшим условием развития философии Лесевич считал отказ от традиции метафизического понимания ее предметности. Метафизика рассматривается им как система упрощенного мышления, основанного на целом ряде непроверяемых положений, которые, будучи гипотетическими, произвольно наделяются аподиктическим содержанием. Согласно Лесевичу, метафизическое мышление, не имея опоры в реальности и не зная пределов своей деятельности, имеет отношение не к философии и не к науке, а к поэтическому творчеству, так как «только поэтические произведения руководятся единством какой-нибудь идеи и выполняются одною какою-нибудь личностью»<sup>1</sup>. К метафизическим системам нужно относиться, поэтому, как к произведениям искусства, которые, возможно, и украшают жизнь, но никак не способствуют ее познанию.

«Субъективное умозрение строит множество смелых, сложных, стройных и величественных систем, в которых даже наиболее противоречащим своему основному положению фактам придает смысл, согласный с этим положением. Из этого видно, что подчинение объективной действительности субъективному произволу мысли составляет существенно характеристическое свойство метафизики. Свойство это имеет то неизбежное следствие, что отвлеченные понятия незаметно объективируются, слова принимаются за самые предметы и, таким образом, полагается начало целому ряду реализованных абстракций, каковы: сущность, конечная цель, первая причина и т. п. ... Такие мнимые объекты возникли вследствие строгой последовательности метафизиков, исходящих из принципа, что порядок идей представляет действительный порядок вещей. Бесплодность усилий метафизики вытекает из этого сама собою и становится понятною причина, не позволяющая ей выйти из ложного круга, в котором она вращается столько веков»<sup>2</sup>.

Метафизическое мышление предполагает смешение двух похожих, но по существу различных понятий: «объяснение» и «познание». Первое имеет отношение к риторике и обозначает сведение наблюдаемых фактов «к абсолютным реальностям, к разысканию основания, принципа, сущности», при помощи которых строятся

---

<sup>1</sup> Лесевич В.В. Что такое научная философия? – СПб., 1891. С. 239.

<sup>2</sup> Лесевич В.В. Первые провозвестники позитивизма // Русский позитивизм: Лесевич, Юшкевич, Богданов. – СПб., 1995. С. 59.

«те воздушные замки, которыми полна история метафизики»<sup>1</sup>. Второе понятие – «познание» – относится к науке и к философии, формулирующих свои положения на основе изучения данных опыта: здесь «“знать” значит не более, как воспринимать, памятовать, сравнивать, измерять, анализировать, суммировать, заключать от подобного к подобному, различать важное от неважного и т. п.»<sup>2</sup>. Объяснить можно все, что угодно, причем по-разному, так как для этого достаточно придать своим рассуждениям вид убедительности. Познание же всегда ограничено и предполагает постоянную критическую проверку полученных выводов. Отождествление объяснения и познания приводит к тому, что философии навязывается не свойственная ей задача – постижение абсолютной истины, в результате чего философское знание лишается позитивного содержания.

Метафизику, согласно Лесевичу, следует всячески устранять из научных и философских теорий: это «Тришкина философия», препятствующая реальному развитию знания. Если раньше, во время неразвитости критицизма, метафизика считалась серьезным занятием, то сейчас ею «увлекается пылкая молодежь, которая претерпевает метафизические приступы точно так же, как дети – корь, приобретая чрез то, к счастью для них, неуязвимость по отношению к этому патологическому состоянию на всю остальную жизнь»<sup>3</sup>.

Большую роль в критике метафизики Лесевич отводит Канту, который, на его взгляд, показал несостоятельность догматической философии, пытающейся теоретически познать существо вещей. После Канта стала интенсивно развиваться теория познания, вытесняя все другие дисциплины философского знания, и во второй половине XIX в. она даже заявила о своем праве являться собственно философией. Что касается онтологии, фундаменте метафизики, то она была дискредитирована раз и навсегда.

«“Онтология” это – бесплодная область, населенная призрачными химерами, чистейшими тенями, небытием, прикрытым словесными хитросплетениями, не свойственными жизни даже настолько, чтобы возможно было назвать их ложными. Нельзя же, в самом деле, допустить, для кого бы то ни было, способность выжать из своего разума объяснение конечных причин всех вообще вещей»<sup>4</sup>.

---

<sup>1</sup> Лесевич В.В. Что такое научная философия? – С. 156.

<sup>2</sup> Там же. С. 170.

<sup>3</sup> Там же. С. 97.

<sup>4</sup> Там же. С. 101.



Однако Кант, отмечает Лесевич, сохранил возможность для реабилитации метафизического мышления, разделив познавательную способность человека на две принципиально различные составляющие: рассудок и разум. С тех пор с рассудочной деятельностью стали связывать познание внешних по отношению к человеку вещей, данных в опыте, а с разумной – познание априорных идей, а затем и трансцендентной реальности, «чистого эго», «чистых сущностей», Абсолюта и т. д. Различение, а иногда и противопоставление рассудка и разума привело к бесперспективной критике «рассудочности» с позиции «разумности», поскольку никаких общепринятых критериев для определения «разумности» установлено не было и поэтому каждый последующий философ объявлял себя представителем разумного мышления и рассматривал философские взгляды своих предшественников как выражение рассудочного познания.

Согласно Лесевичу, неметафизическую философию можно создать только в том случае, если удастся показать ошибочность противопоставления рассудка и разума и связанного с ним учения о гетерогенности естественных и гуманитарных наук. Обоснование качественной однородности рациональной деятельности человека позволит, прежде всего, отказаться от привычного дуалистического мировоззрения, которое порождает ряд неразрешимых проблем, а точнее – псевдопроблем, препятствующих развитию философии. Кроме этого, будет снято качественное разделение наук на науки о природе и науки о духе, что позволит, в свою очередь, создать единую методологию научно-философского исследования и использовать, например, методы естествознания при рассмотрении вопросов, относящихся к сфере гуманитарного знания. При этом никакой редукции духовного к физическому, или идеального к материальному, не произойдет, так как физическое и духовное будут поняты не как существенно различные типы реальности, а как моменты единого целого.

Показывая ненаучность метафизики и вред, который она наносит делу познания, Лесевич был далек от того, чтобы считать «метафизическую стадию» безусловно ошибочной и окончательно пройденной. Перестав быть «наукой мнимого», метафизика должна стать предметом «науки о мнимом». Изучение истории метафизики необходимо не только для понимания исторического пути становления философии, но и для того, чтобы правильнее определить ее перспективы. Метафизика сохранит свое значение как поэтическое творчество или как фантазия человека, стремящегося к совершенному знанию.

«Во всех тех случаях, когда “неутолимая жажда познания” является предметом гордости, внушающей мысль о возвышенности присущих личности стремлений; когда жизнь, с ее так часто идущей в разрез с личными хотениями и парениями фантазии суровой действительностью, представляется грубою и низменною; когда просторная и податливая область творчества, в противоположении с житейскою юдолью, выставляется как превыспренный мир идей и неизреченных созерцаний и во многих других, подобных, – метафизика остается и навсегда останется убежищем неизменного и сладостного успокоения»<sup>1</sup>.

б) Анализируя различия философских систем, Лесевич приходит к выводу, что в каждой из них можно выделить метафизическое и научное содержание. Наличие элементов метафизики обуславливает разнообразие философских учений, их несводимость друг к другу и даже взаимную противоречивость, в то время как элементы научного знания обеспечивают преемственность развития философии. Если считать научное знание позитивным содержанием философских концепций, то тогда всю историю философии можно рассматривать как процесс конкретизации проблематики позитивизма, или научной философии.

В отличие от метафизических систем, которые представляют собой результат поэтического творчества и всегда имеют авторство, «развитие научно-философских идей мало связывается с именами и личностями»<sup>2</sup>, являясь плодом усилий коллективной мысли. Подлинная философия, согласно Лесевичу, не может быть достоянием какого-то одного человека, потому что она постоянно эволюционирует, тогда как отдельный философ, даже самый гениальный, в состоянии зафиксировать только соответствующее его времени «устойчивое состояние» философии. Научная философия не принадлежит к определенной школе или традиции, и поэтому ее нельзя сопоставлять с ними.

«Позитивизм является, таким образом, естественным результатом всей предшествовавшей ему работы мысли и неизбежным выводом, к которому шло умственное развитие общества. Позитивизм поэтому есть более дело времени, чем личности. Личность могла взять на себя инициативу его провозглашения; но она не могла преподавать его обществу, как преподавались субъективные системы»<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> Там же. С. 242.

<sup>2</sup> Там же. С. 240.

<sup>3</sup> Лесевич В.В. Первые провозвестники позитивизма // Русский позитивизм: Лесевич, Юшкевич, Богданов. – С. 56.

Провозвестниками позитивизма Лесевич называет жрецов (которые хранили добытые знания и, опираясь на них, могли демонстрировать свою силу над явлениями природы, тем самым задолго до Бэкона утверждая известную максиму, что знание – сила), древнегреческих философов, и прежде всего Аристотеля, ученых деятелей Александрии и т. д. Неверно, поэтому, считать Конта создателем позитивизма: «позитивный метод восходит к тому времени, когда первый, достоительно констатированный факт был отчетливо воспринят и верно обследован»<sup>1</sup>. Конт, а за ним Спенсер, Милль, Литтре и другие философы, каждый по-своему, пытались использовать позитивный метод для построения собственной философской системы. Неверно также считать Авенариуса изобретателем «метода элиминации» и выработанного при помощи этого метода понятия «чистого опыта»: этим методом, хотя и неосознанно, пользовались все философы, сумевшие развить философское знание, и оно развивалось по направлению к «чистому» опыту.

Философия всегда была связана с наукой. Для древних греков она и была наукой. По мере совершенствования отдельных наук философия выделяла из себя одну науку за другой, пока единственным ее научным содержанием не остались психология и теория познания. Однако и эти науки к концу XIX в. обрели самостоятельность и отделились от философии, так что нужно было или согласиться с тезисом о «конце философии», лишив ее научного содержания, или по-новому определить ее предметность.

«Если философия перестала существовать как отдельная наука, то это не значит еще, что она исчезла. Ее нет здесь, нет там; но зато она есть везде, она есть во всякой отдельной науке и во всех науках вместе; она есть везде, где познание имеет органический рост, где она сливается в обобщения, где она поднимается до отвлечений, где она умеет овладевать своим материалом и не застывает на первых стадиях своего роста»<sup>2</sup>.

Научная философия, согласно Лесевичу, не должна пониматься как новая редакция древней «науки наук», и ее содержание не должно составляться из содержания всей совокупности специальных наук: в этом случае произошла бы подмена предметности и, к тому же, философия не смогла бы конкурировать с отдельными науками, была бы ненужной. Чтобы вновь стать универсальной наукой и получить «значение познания в возвышеннейшем и пре-

---

<sup>1</sup> Лесевич В.В. Что такое научная философия? – С. 102–103.

<sup>2</sup> Там же. С. 7.

краснейшем смысле этого слова»<sup>1</sup>, позитивная философия должна отказаться от претензий на отдельный объект и свой собственный метод, сосредоточив внимание на опыте в целом.

«Истинное ее значение – быть мерою высоты научного отвлечения, показательницей шири научного обобщения, выразительницей характера науки, проявляющегося в охватывании единичного взглядом, устремленным на целое, и привлечении представления целого для рассматривания единичного. Ничего более нельзя требовать от науки и ее философии. Нельзя не согласиться поэтому с Авенариусом, что термин “научная философия” следует считать плеоназмом, оправдываемым только тем обстоятельством, что истинное понятие философии остается и до сих пор невыясненным. Научную философию все еще представляют себе одним из направлений отдельной науки – философии – и не хотят видеть в ней упразднение всех этих направлений, устранение этой мнимой философии и замену всевозможных созерцаний и мечтаний положительными результатами наук»<sup>2</sup>.

Принципы научной философии, согласно Лесевичу, таковы: коллективность, свободный поиск истины, критицизм, антиметафизичность, использование метода элиминации (метода положительного применения отрицательных результатов критики), эволюционизм, монизм (признание единства материального и духовного мира). Важнейшей чертой научной философии является то, что она не замыкается в области чистой теории, а влияет на все сферы человеческой жизни, вырабатывая законченное мировоззрение, определяя духовные и телесные потребности людей, их идеалы, моральные ценности и играя ведущую роль в развитии общественности. Теснейшим образом научная философия связана с искусством, потому что служит для него основанием.

Позитивная философия Лесевича, «первого и крупнейшего русского эмпириокритика», как называл его Ленин, оказала значительное влияние на развитие научной философии в России конца XIX – начала XX вв., в том числе и на творчество Богданова.

3. *Александр Александрович Богданов* (1873–1928) принадлежит к числу тех выдающихся русских мыслителей и ученых, значение которых возрастает по мере развития современной науки и философии.

---

<sup>1</sup> Там же. С. 8.

<sup>2</sup> Там же. С. 248.

Богданов родился в г. Соколка Гродненской губернии в семье учителя. В 1892 г. поступил на естественное отделение физико-математического факультета Московского университета, откуда был исключен в 1894 г. в связи с арестом и высылкой в Тулу за членство в народо-вольческом Союзе Северных землячеств. В 1899 г. окончил медицинский факультет Харьковского университета (по специальности психиатрия). В 1903 г. вступил в РСДРП(б), входил в состав ЦК. Был членом социал-демократической фракции II Государственной Думы. В 1909 г. был исключен из партии. В 1914–1917 гг. работал военным врачом на фронте. После Октябрьской революции – один из руководителей Пролеткульта. С 1926 г. – директор первого в мире Института переливания крови. Умер в Москве в результате неудачного эксперимента по переливанию крови, проведенного на себе. Главные философские труды Богданова: «Основные элементы исторического взгляда на природу» (1899), «Эмпириомонизм: статьи по философии» (1906), «Падение великого фетишизма. Вера и наука» (1910), «Философия живого опыта: Популярные очерки: Материализм, эмпириокритицизм, диалектический материализм, эмпириомонизм, наука будущего» (1913), «Тектология: Всеобщая организационная наука» (1922).

а) Основу философских воззрений Богданова составили «социальный материализм» К. Маркса и эмпириокритицизм Маха и Авенариуса. Первоначально он стремился создать монистическую философию – эмпириомонизм<sup>1</sup>, которая обобщила бы последние достижения естественных наук и выработала бы единую методологию познания посредством преодоления традиционного дуалистического мышления.

Центральные понятия эмпириомонизма – «опыт» и «организованность». Понятие опыта является фундаментальным и не получает поэтому конкретного определения. Богданов апеллирует к опыту как к чему-то вполне очевидному и не требующему истолкования, поскольку само истолкование обуславливается опытом и предстает как одна из его форм. Известно, что логическая операция определения предполагает дистанцирование от предмета, его ограничение, но опыт – как таковой, в целом – представляет собой как раз то, на что нельзя посмотреть со стороны, зафиксировать как нечто. Трансцендирование как попытка выхода за границы опыта служит, согласно Богданову, софистической уловкой, приводящей к удвоению сущностей, а не к их прояснению.

Понятие опыта вводится Богдановым не для того, чтобы обозначить «истинную реальность» как предмет философского знания,

---

<sup>1</sup> Эмпириомонизм – от *греч.* *εμπειρία* – опыт и *μόνος* – один, единственный.

а для того, чтобы качественно изменить само философское мышление. Если раньше философы придерживались удобной дуалистической схемы интерпретации сущего и считали, что сущее непременно соответствует этой схеме, то теперь, по мнению Богданова, необходимо понять инструментарность дуализма и отказаться от его онтологизации. А это значит, что философское мышление должно стать монистическим и отбросить привычку вводить понятия с пустым содержанием, наделяя их атрибутами абсолютной истинности.

Таковыми пустыми понятиями являются все априорные, или сверхопытные, сущности. Однако, как показывает Богданов, и эти понятия имеют опытное содержание, поскольку они используются в философском дискурсе, поэтому «пустых» понятий в собственном смысле этого слова не существует. Следовательно, необходимо не просто отбросить метафизические понятия как «заблуждения», а прояснить их функциональный статус и определить их действительное значение: только в этом случае можно создать монистическую философию. Тезис об опытном происхождении всего априорного Богданов доказывает на многих примерах, в том числе и при помощи анализа понятия «вещи в себе», как оно представлено в трансцендентальном идеализме Канта.

С одной стороны, рассуждает Богданов, Кант считает вещь в себе причиной ощущений, полагая, что вещи в себе аффицируют нашу чувственность. Но, с другой стороны, категория причины и следствия – это одна из категорий рассудка, а значит, она применима только в границах опыта и не может быть отнесена к вещам в себе. Таким образом, противоречие в кантовском понимании «вещи в себе» заключается в том, что, будучи сверхчувственной, трансцендентной, она в то же время аффицирует наши чувства, вызывает ощущения. Если же, следуя Канту, допустить, что «всякое “явление” возникает из действия внешних “вещей в себе” на ту “вещь в себе”, которая составляет сущность данного “человека”»<sup>1</sup>, то необходимо признать, что «вещь в себе» выступает причиной «явления», вызывая в другой «вещи в себе» (в человеке, который фиксирует данное явление в опыте) соответствующее изменение, а не считать «явления» результатом творчества субъекта. «Следовательно, все “явления”, все “впечатления”, всякий “опыт” представляют собой только *изменения вещей в себе*»<sup>2</sup>. Получается, что если понятие «вещи в себе» не лишено содержания, то оно должно быть динамическим, а не статическим, т. е. «вещь в себе» – это некоторый процесс, а не сущность. Поэтому всякое изменение, впечатление и т. п. явления, а значит, весь опыт в целом представляю

---

<sup>1</sup> Богданов А.А. Эмпириомонизм: Статьи по философии. – М., 2003. С. 235.

<sup>2</sup> Там же.

собой определенные изменения в ходе какого-то процесса, или «вещи в себе», называемой «живым существом». Именно эти изменения и составляют действительное содержание понятия «опыт». «Итак, “вещи в себе” состоят из тех же элементов, которые выступают и исчезают в “явлениях”»<sup>1</sup>. Допускать наличие в «вещах в себе» чего-то принципиально недоступного познанию, что никак не аффицирует нашу чувственность и не вызывает никаких изменений в опыте, не имеет смысла, потому что это значило бы рассуждать ни о чем.

Чтобы прояснить, насколько это возможно, содержание понятия опыт, Богданов прибегает к аналогиям или сравнениям. Самым близким к понятию опыта является понятие действительности. В «Эмпириомонизме» говорится о «действительности как системе опыта»<sup>2</sup>, и эти слова употребляются как синонимы. Действительность этимологически и по существу связана с действием и может быть понята как совокупность тех действий, которые совершает человек в течение своей жизни, а также их результатов. Действительным, в этом смысле, следует признать то, что так или иначе причастно к жизнедеятельности человека, что всегда уже как-то осмыслено и включено тем самым в пространство жизненного. Это пространство и называется опытом.

Опыт – это всегда опыт конкретного человека, или же группы людей, человечества в целом (Богданов различает опыт индивидуальный и социальный, считая последний критерием объективности). Не бывает опыта как такового, абстрактного, как не бывает знания без познающего. Система опыта является всегда неполной и открытой для дальнейшего усовершенствования. Вот почему действительными могут быть и фикции: на том или ином этапе развития мысли они могут играть роль системообразующих принципов и способствовать собиранию опыта.

Несмотря на то, что опыт представляет собой результат познавательного творчества человека (человечества), т. е. нечто созданное, он зачастую воспринимается как данное. Так, некритическому мышлению свойственно опираться на более простой метод представления сущего, когда оно мыслится в качестве независимой от человека субстанции и обладает способностью воздействовать на его органы чувств, вызывая у него в уме что-то вроде «зеркального отражения», которое и называется знанием «объективной реальности».

---

<sup>1</sup> Там же. С. 236.

<sup>2</sup> Там же. С. 12.

Понятие опыта для Богданова имеет смысл только в отношении к познанию, которое следует понимать в широком смысле. Познавательное отношение к сущему – это не только интеллектуальный труд ученого или философа, стремящихся открыть законы природы или социума, но и вообще любая человеческая активность, направленная на «внешний мир» с целью устройства жизни. Такое расширение понятия познания оправданно постольку, поскольку достижение той или иной практической цели обусловлено успешным включением в горизонт мыслимого нового содержания. Так, например, чтобы создать какой-нибудь артефакт, нужно зафиксировать соответствующие отношения к сущему, т. е. «заставить» природу «организоваться» сообразно тому смыслу, который стремится реализовать «организатор» – человек как сфера активно расширяющегося опыта. Но заставить природу явиться тем, что нужно человеку, – это и значит познать ее в данном конкретном аспекте, это значит раздвинуть границы опыта посредством включения в него нового содержания.

Отсюда следует, что содержание опыта представляет собой одновременно и систему идей и систему вещей. Опыт – это результат совпадения смысла и сущего; вернее, сущее, составляющее содержание опыта, всегда уже осмыслено как такое: то, что действительно существует, т. е. входит в состав опыта, всегда является «вещью для нас», за которой нет ничего «в себе» просто потому, что априорность – это синоним небытия. Быть – это значит быть действительным, или осмысленным в результате совершения определенного действия, это значит быть соответствующим образом истолкованным и представленным как сущее в виде этого истолкования. То, что не осмыслено, неизвестно или непознаваемо, автоматически изымается из круга существующего, поскольку никак не касается человека и не может быть включено в его опыт. Но как только неизвестное каким-либо образом заявляет о себе, оно превращается в познанное и становится существующим – лишь настолько, насколько оно познано, и в зависимости от меры познания получает свою «сущность» – зафиксированное в знании новое содержание опыта.

Познание, как его понимает Богданов, следуя сложившейся традиции позитивизма вообще и эмпириокритицизма в частности, это «социальное приспособление»<sup>1</sup> – инструмент приспособления социума к окружающей среде посредством преобразования «внешнего» во «внутреннее». Понятие опыта содержательно тождествен-

---

<sup>1</sup> Там же. С. 5.



но познанию, но только в том случае, когда устраняются метафизические рудименты дуализма, и прежде всего субъект-объектная схема мышления. Поскольку опыт всегда связан с познанием, а знание – это система общезначимых утверждений, которые логически упорядочены и могут быть разложены на их составляющие, то опыт – это тоже система и он может быть разложен на элементы.

«Бесконечный поток опыта, из которого кристаллизуется познание, представляет в своем целом не только очень грандиозную, но и очень пеструю картину. Разлагая шаг за шагом это целое, анализ переходит от более крупных его частей ко все более и более мелким и достигает наконец некоторой границы, где разложение дальше не удаётся. Здесь лежат элементы опыта»<sup>1</sup>.

Таким образом, элементы – это результат анализа опыта, итог его теоретического разложения. Следовательно, количество и качество элементов полностью зависят от того, насколько глубоко и тщательно проведен анализ опыта. Глубина анализа обуславливается, с одной стороны, той целью, которую перед собой человек ставит, актуализируя то или иное содержание опыта, а с другой – техническими возможностями анализа. Элементы опыта – это одновременно основание и граница нашего познания, поскольку они позволяют структурировать содержание опыта, представляя его в виде нескольких рядов зависимостей элементов. Познание, собственно, и является только установлением зависимостей между элементами опыта.

Поскольку элементы – это результат максимально возможного разложения опыта в процессе его познания, то сущее, представляющее содержание опыта, можно понять как разнообразные сочетания элементов, их комплексы. Вслед за эмпириокритиками, Богданов выделяет комплексы психические и физические, которые образуют психический (зависимый от человека, его нервной системы) и физический (независимый) опыт соответственно. Однако Богданов не останавливается на констатации двух видов опыта, а пытается понять их монистически: как моменты единого опыта, этапы его исторического развития. Психические комплексы возникают благодаря познавательной деятельности человека и упорядочиванию опыта на уровне индивида: это «переживания» человека, его «субъективные состояния». Физические комплексы образуются, по Богданову, в результате согласования индивидуально упорядоченного опыта с опытом социальным, и субъектом опыта выступает

---

<sup>1</sup> Там же. С. 6.

здесь не отдельный человек, а коллектив в его непрерывной жизнедеятельности, т. е. все человечество в его развитии.

Богданов признает принцип параллелизма психического и физического, как он был сформулирован в эмпириокритицизме (психический и физический ряды элементов находятся во взаимной зависимости, так что изменение одного ряда ведет к изменению другого), и соглашается с тезисом о нейтральности элементов опыта (физический и психический ряды не противоположны друг другу по содержанию – это только два разных способа познания; принадлежность к психическому или физическому определяется способом связи элементов, а не их качеством; следовательно, сами элементы являются нейтральными, т. е. не имеют никакого качества, если их рассматривать вне той или иной зависимости). Однако Богданов ставит перед собой новую задачу, которая была бы недопустимой в контексте эмпириокритицизма: он пытается расширить содержание опыта, указав на возможность упорядочения элементов вне психического или физического типов связи. Согласно Богданову, существует непосредственный тип зависимости элементов, который характерен для таких комплексов, которые обнаруживаются в опыте как нечто просто данное, что еще не подвергнуто анализу. Это такие комплексы, которые представляют собой «вещи в себе», или природу, существующую независимо от человека и не входящую в содержание знания. Говорить о непосредственных комплексах элементов опыта правомерно потому, что они выступают в качестве возможного предмета познания. Тем самым опыт как система знания включает в себя знание о незнании, и это является условием постоянного развития опыта, делает его «живым», действенным.

Процесс познания, согласно Богданову, состоит в том, чтобы, продвигаясь от низших форм организации (субъективного опыта) к высшим (объективному опыту), зафиксировать отношения между различными комплексами элементов. Поскольку опыт представляет собой не монолитный *пав*-комплекс и предстает как «бесконечно развертывающийся ряд группировок, в которых связь элементов представляет самые различные степени организованности, от самых низших, свойственных комплексам среды, до высших, свойственных психике человека»<sup>1</sup>, то задача познания – осознать непрерывность опыта, т. е. сделать понятным его изначальное единство. Идеал познания заключается в том, чтобы объединить «всю сумму человеческих переживаний в гармонически-целостные, бесконечно

---

<sup>1</sup> Там же. С. 103.

пластичные формы, в которых опыт каждого органически сольется с опытом всех»<sup>1</sup>.

Развитие познания происходит благодаря методу *подстановки*. Этот метод возможен вследствие психофизического параллелизма и непрерывности опыта.

«Строго научная форма “подстановки” такова: определенным физиологическим состояниям нервных центров соответствуют определенные факты сознания»<sup>2</sup>.

В том случае, когда возможно наблюдение только одного из рядов элементов, с помощью подстановки моделируется другой ряд, и в результате достигается понимание целостности опыта, он систематизируется, что и является целью познания.

«Таким образом, мы всегда имеем право и основание заменять в энергетическом исследовании психический процесс его физиологическим отражением, и наоборот, смотря по тому, что из двух для нас доступнее и удобнее; например, когда не выяснен физиологический процесс, но легко наблюдается соответственный психический, лучше подставить второй вместо первого; когда психический процесс не поддается измерению, можно попытаться измерить вместо него физиологический»<sup>3</sup>.

С помощью подстановки осуществляется понимание между людьми, она позволяет предвидеть их поведение, а также поведение животных, находящихся на разных уровнях эволюции, других организмов, включая простейшие, и даже моделировать неорганические процессы. Во всех этих случаях человек «судит о других по себе», т. е. подставляет свои переживания под наблюдаемые явления и исходя из этого строит предположения, которые зачастую оказываются познавательно ценными.

Такой перенос своих качеств на другие явления иногда приводит к положительным результатам потому, что «эмпириомонистически наша психика отличается от “неживой природы” только высшей ступенью организованности; а высшая ступень включает и заключает в себе низшие; и потому естественно, что схемы, соответствующие некоторым чертам комплексов высшей организованности, могут соответствовать и отношениям низших комплексов»<sup>4</sup>.

---

<sup>1</sup> Там же. С. 36.

<sup>2</sup> Там же. С. 118.

<sup>3</sup> Там же. С. 135.

<sup>4</sup> Там же. С. 128.

Только посредством подстановки можно построить непротиворечивую картину мира, имеющую научный статус.

Согласно Богданову, прогресс науки и философии заключается в смене наивных форм подстановки научными. Исследуя историю мысли и желая способствовать прогрессу познания, он предлагает следующую классификацию подстановок: 1) подстановка психического под физическое (научная, когда психика подставляется под физиологию нервной системы, движения животных и отчасти растений, а также свободных живых клеток и критически проверяется; наивная, когда сложная психика человека приписывается животным, растениям или природным явлениям: всеобщий анимизм, поэтическое одухотворение природы, пантеизм, панпсихизм); 2) подстановка физического под физическое (наивная: механические теории света, теплоты, теории электрических и магнитных жидкостей и т. п.); 3) подстановка физического под психическое (наивная: учение о материальности души как простого повторения тела, материализм Демокрита, Эпикура, Бюхнера и т. п.); 4) подстановка метафизически неопределенного под физическое и психическое (наивная: учение сенсуалистов, материалистов типа Гольбаха, кантианцев, Спенсера и т. п. о «непознаваемой» или «познаваемой смутно» «вещи в себе», принципиально отличающейся от явления, но составляющей его причину); 5) подстановка эмпирически неопределенного под физические, неорганизованные процессы (научная: естественнонаучные теории, стремящиеся к «чистому описанию» в абстрактно-монистических схемах и признающие «объективный» характер фактов, эмпириомонизм).

Метод подстановки явился прообразом метода моделирования, получившего распространение в науке и философии XX в.

б) Важной частью эмпириомонизма является учение об идеологии. Идеология – это система понятий, каждое из которых представляет собой орудие систематизации опыта, полученное в результате социального согласования опыта. Таким образом, понятие не является чисто логической категорией, а образуется в результате ассоциации переживаний и поэтому «укоренено в бытии», т. е. имеет отношение к существованию человека как систематизатора опыта. Идеология – это атрибут и условие социальной жизни, она позволяет сохранять коллективный опыт. Понятие, элемент идеологии, Богданов называет «социально-организующей формой», или «идеологическим приспособлением», которое позволяет человеку утвердить единство опыта на уровне социума.

Философия и наука также относятся к идеологии: они являются высшими познавательными формами идеологических приспособлений. В науке, как и в философии, создается цепь обобщающих понятий, которые систематически проверяются практикой и упорядочиваются по их способности организовывать материал знания (объективный опыт). На вершине этой цепи находятся «последние» понятия – самые общие, «всеорганизующие» формы человеческого опыта.

Специфика научной деятельности заключается в том, что в процессе систематизации опыта задействуются многочисленные элементы, которые когда-либо входили в состав субъективного опыта различных людей, причем из всей этой массы материала сохраняется и организуется лишь наиболее жизнеспособное и устойчивое. Таким образом, научное знание основывается на непосредственных переживаниях (на психическом опыте), которые в процессе социального согласования получают характеристику объективности. Можно сказать, что наука – это знание, поскольку оно социально согласовано (а это значит, что научным может быть знание только о том, что было и что есть, но не о том, что будет). Наиболее фундаментальными являются естественные науки, потому что они, как форма идеологии, вытекают непосредственно из технических приспособлений борьбы с природой и «представляют собой высшую систематизацию *технического опыта*, “идеологию производительных сил”»<sup>1</sup>.

Философская деятельность отличается от научной претензией на достижение полноты возможного знания.

«Жизненное значение философской картины мира заключается в том, что она есть последняя и высшая, *всеорганизующая* познавательная форма»<sup>2</sup>.

Поскольку человек испытывает потребность мыслить монистически (ибо только так возможна индивидуальная и социальная жизнь), но находит в опыте разрозненные и даже противоречащие друг другу комплексы элементов, он изобретает такие идеологические приспособления, которые позволили бы ему связать воедино все эти комплексы, «объяснить» их уместность и необходимость. Человек всегда нуждается в законченной и полной системе знания, и именно такую идеологию позволяет ему создать философия.

---

<sup>1</sup> Там же. С. 332.

<sup>2</sup> Там же. С. 232.

«Философия возникла как стремление мыслить все содержание опыта в *однородных* и *связных* формах и приобрела самостоятельное значение именно как реакция против чрезмерной раздробленности и противоречивости опыта, выступивших на определенной стадии культурного развития»<sup>1</sup>.

Обеспечивая человека завершенной картиной мира, философия вынуждена оперировать такими понятиями, которые не даны в опыте. Однако эти понятия, несмотря на их «априорность», не противоречат опыту и могут быть использованы в качестве форм его организации (смысл философского понятия Бога, например, заключается в том, чтобы объяснить человека и мир, в котором он живет, а непознаваемость Бога служит основанием для возможного знания). Можно сказать, что философия – это осознанная идеология, поскольку она рассматривается как материал для социального соглашения, определения общих перспектив развития социально-организованного опыта.

в) Идеи эмпириомонизма легли в основу «тектологии»<sup>2</sup>, или «всеобщей организационной науки», которую Богданов разрабатывает в поздний период своего творчества.

Задача тектологии – выяснить, какие способы организации наблюдаются в природе и в человеческой деятельности, обобщить, систематизировать и объяснить их, т. е. дать абстрактные схемы их тенденций и закономерностей; затем, опираясь на эти схемы, определить направления развития организационных методов и их роль в экономии мирового процесса.

«Общий план этот аналогичен плану любой из естественных наук, но объект науки существенно иной. Тектология имеет дело с организационным опытом не той или иной специальной отрасли, но всех их в совокупности; другими словами, она охватывает материал всех других наук и всей той жизненной практики, из которой они возникли; но она берет его только со стороны метода, т. е. интересуется повсюду способом организации этого материала»<sup>3</sup>.

Тектология основывается на философии эмпириомонизма, она является результатом практического применения его идей и методов. В качестве основных понятий в тектологии используются по-

---

<sup>1</sup> Там же. С. 109.

<sup>2</sup> Тектология – от *греч.* τέκτων – плотник, строитель; λόγος – слово, учение.

<sup>3</sup> Богданов А.А. Тектология: Всеобщая организационная наука. – М., 2003. С. 74.

нятия элементов и их сочетаний (комплексов), а при помощи принципа параллелизма физического и психического выводятся все тектологические законы. Но если в «Эмпириомонизме» элементы и их комплексы рассматривались в контексте теории познания и обозначали фиксированное содержание опыта, то в «Тектологии» они анализируются с точки зрения динамики жизни как активности-сопротивления, а комплексы элементов характеризуются в аспекте их организации и сводятся к трем типам: комплексы организованные, дезорганизованные и нейтральные.

Ссылаясь на параллелизм психических явлений с физическими нервными процессами – принципиальное положение, обоснованное в «Эмпириомонизме», Богданов доказывает единство организационных методов (в психических и физических комплексах, в живой и мертвой природе, в работе стихийных сил и сознательной деятельности людей): «параллелизм означает именно то, что связь элементов и сочетаний на одной стороне соответствует связи на другой, т. е. что имеется основное единство способов организации». И поэтому «любой продукт “духовного творчества” – научная теория, поэтическое произведение, система правовых или нравственных норм – имеет свою *архитектуру*, представляет расчлененную совокупность частей, выполняющих различные функции, взаимно дополняя друг друга: принцип организации тот же, что и для каждого физиологического организма»<sup>1</sup>.

Тектология, по мысли Богданова, является наукой, а не философией. Как наука, она оказывается предпочтительней философии, потому что обходится без принимаемых на веру допущений, необходимых для построения целостной картины мира. Научное знание представляет собой систему выверенных на практике положений, в то время как «с понятием о философской теории не совмещается мысль о точной опытной проверке»<sup>2</sup>.

«По мере своего развития тектология должна делать излишней философию, и уже с самого начала стоит *над* нею, соединяя с ее универсальностью научный и практический характер»<sup>3</sup>.

В одной из первых редакций «Тектологии» он выдвинул даже тезис о «конце философии», который послужил причиной обвинений Богданова в редукционизме и нигилизме.

---

<sup>1</sup> Там же. С. 36.

<sup>2</sup> Там же. С. 22.

<sup>3</sup> Там же. С. 86.

Однако этот тезис вовсе не предполагает отказа от философии. Утверждая, что всеобщую организационную теорию можно построить только как науку, а не как философию, Богданов не отрицает важности философии, но, наоборот, подтверждает ее. Тектология как наука невозможна без философии эмпириомонизма, потому что является той частью ее содержания, которая получает статус объективного знания вследствие закрепления на уровне социального опыта. Вырастая из эмпириомонизма, тектология делает и его философские идеи и схемы предметом своего исследования, изучая их так же, как всякие иные организационные формы опыта. В этом смысле тектология делает философию «излишней», т. е. превращает ее положения, отчасти гипотетические, в строго научные выводы. Однако это совсем не значит, что наука способна заменить собой философию. Полного «вытеснения» философии из социальной жизни никогда не произойдет, так как непрерывность и целостность опыта (условие социальной жизни и научного мышления) требуют таких идеологических приспособлений, которые невозможно получить непосредственно из опыта. Таким образом, функция философии заключается в том, чтобы обеспечивать целостность опыта (познавательный монизм), а науки – в том, чтобы делать полученную монистическую картину мира объективной реальностью.

Философия отличается от науки, согласно Богданову, не как пройденный этап интеллектуального развития от настоящего и не как вымысел от истины, а по тем целям, которые ставятся перед ними.

«Философия теоретическая стремилась *найти* единство опыта, а именно в форме какого-нибудь универсального *объяснения*. Она хотела дать *картину* мира, гармонически-целостную и во всем понятную. Ее тенденция – созерцательная. Для тектологии единство опыта не “находится”, а *создается* активно-организационным путем: “Философы хотели объяснить мир, а суть дела заключается в том, чтобы изменить его”, – сказал великий предшественник организационной науки Карл Маркс. Объяснение организационных форм и методов тектологией направлено не к созерцанию их единства, а к *практическому овладению ими*»<sup>1</sup>.

Таким образом, тектология – это инструмент изменения действительности, а не ее описания. Это высшая наука, так как ее предметом являются всеобщие законы организации явлений, и это единственная наука, которая не только вырабатывает свои методы, но

---

<sup>1</sup> Там же. С. 85.



также исследует и объясняет их. Поэтому Богданов делает вывод, что тектология представляет собой завершение цикла наук.

«Тектология в своих методах с *абстрактным символизмом математики* соединяет *экспериментальный характер естественных наук*. При этом в самой постановке своих задач, в самом понимании организованности она должна стоять *на социально-исторической* точке зрения. Материал же тектологии охватывает весь мир опыта. Таким образом, она и по методам, и по содержанию наука действительно *универсальная*»<sup>1</sup>.

Содержание тектологии представляет собой раскрытие основных организационных механизмов, принципов устойчивости и организованности форм, законов их схождения и расхождения, видов общественного подбора, условий оптимального развития социальных систем и причин их кризисов и т. д. Большое внимание уделяется обоснованию «организационной диалектики», позволяющей не только понять «целесообразность без цели» в природе, но и заложить основы новой парадигмы философского мышления.

Богданов был уверен в том, что всеобщая организационная наука – это необходимое условие дальнейшего прогресса человечества и что «полный расцвет тектологии будет выражать сознательное господство людей как над природой внешней, так и над природой социальной»<sup>2</sup>. В настоящее время общепризнанно, что тектология является одной из первых попыток построения философско-научной концепции, в которой рассматриваются проблемы организации, управления и развития сложных системных объектов.

---

<sup>1</sup> Там же. С. 80.

<sup>2</sup> Там же. С. 79.

## § 6. Философия языка

«Разложение» славянофильства, вызванное критическими усилиями Леонтьева и Соловьева, отнюдь не означало, что оно вообще утратило всякое философское значение. Напротив, славянофильство, перестав быть «чистой» идеологией, все более начинает трансформироваться в сторону осмысления философско-научных проблем, связанных с историей, этнологией, политической географией и т. д. Уже в раннем славянофильстве наблюдается повышенный интерес к философии языка, или словологии, которая тесно увязывается с обсуждением проблем национальной самобытности, формирования самосознания общества. Позднее русская словология органично входит в общую теорию познания, представляя ее самобытный раздел, наряду с гносеологией, которая разрабатывалась преимущественно западноевропейской философией.

Философия языка в России находит свое выражение в трех основных направлениях – *формалистическом, психологическом и онтологическом*.

1. Становление и развитие формалистического направления в отечественной философии языка прежде всего связано с именем видного представителя славянофильства – *Константина Сергеевича Аксакова* (1817–1860).

Он родился и вырос в семье писателя Сергея Тимофеевича Аксакова. В пятнадцатилетнем возрасте поступил в Московский университет, который окончил в 1835 г. со званием кандидата словесного отделения. В 1846 г. Аксаков защитил магистерскую диссертацию «Ломоносов в истории русской литературы и русского языка». Основные его произведения: «Опыт русской грамматики» (работа не была завершена), «О русских глаголах», «Критический разбор “Опыта исторической грамматики русского языка” Ф. Буслаева», «О грамматике вообще (По поводу грамматики Белинского)», «Несколько слов о нашем правописании». Существуют как советские, так и постсоветские издания работ мыслителя.

Основу философии языка Аксакова составляет учение о формах слов и их основных значениях. Форма слова есть главный признак, посредством которого выражается соотношение языка и мысли, способ, каким осуществляется бытийность языка народа и появляется возможность объяснить его «дух». Но она не является чем-то самодовлеющим, существующим сама по себе. Аксаков отмечает, что как в природе через форму, через внешнее, идея, внутренне оп-

ределяясь, становится в разряд явлений, так и в языке значение слова, выраженное в корне, входит в систему языковых категорий только через форму. Если язык есть бессознательно данная народу разумная форма, то слово «само создано человеком от природы»<sup>1</sup>. Связанное с природой человека, слово в материи языка обретает свою объективность, близкую развивающемуся духу. Оно все проникнуто духом, через него просвечивается мысль. Слово придает мысли «конкретность существования, выражения, формы. Оно тело мысли. В своих сочетаниях с другими словами, частицами, облеченное в звуковую плотность, «слово образует язык»<sup>2</sup>. Язык представляет собой форму, в которой «сама мысль окончательно здесь является», в нем всегда мысль, «слово выразило ее»<sup>3</sup>. Мышление, как выражение предмета в знании, не может существовать без соответствующего ему языка. Язык есть необходимая принадлежность разума, конкретно явившего, выразившего обладание природой через сознание и только через это обладающего ею. Слово – «это голос сознающего разума, данного свыше»<sup>4</sup>. Язык и мышление не могут быть отделены друг от друга, поскольку один выразился в другом. Неразрывная связь мышления и языка, по убеждению мыслителя, указывает на способность человека охватить мир посредством языка.

Размышления о природе языка и слова подводят Аксакова к вопросу о свойствах языка. В качестве атрибутивных свойств языка он рассматривает свободу, бытийность, существование языка в пространстве и времени. Характеризуя эти свойства применительно к родному языку, он в первую очередь указывает на внутренне присущую ему свободу как «существеннейшее свойство русского языка»<sup>5</sup>, которое, по мнению мыслителя, вызвано глубокой сущностью самого русского народа. Вечное движение языка и мысли, подтверждаемое историей русского языка, было бы, считает Аксаков, невозможным вне свободы духа. Развитие обуславливает свободу, а свобода невозможна без развития. Русский язык – это развивающееся целое, где «ни одна буква не застоялась, в нем каждый звук

---

<sup>1</sup> Аксаков К.С. Ломоносов в истории русской литературы и русского языка // Полн. собр. соч. В 3 т. Т. 2. Ч. 1. – М., 1875. С. 327.

<sup>2</sup> Аксаков К.С. О грамматике вообще (По поводу грамматики г. Белинского) // Там же. С. 4.

<sup>3</sup> Аксаков К.С. Ломоносов в истории русской литературы и русского языка. – С. 296, 322.

<sup>4</sup> Аксаков К.С. Опыт русской грамматики // Полн. собр. соч. В 3 т. Т. 3. Ч. 2. – М., 1880. С. 1.

<sup>5</sup> Аксаков К.С. Несколько слов о нашем правописании // Полн. собр. соч. Т. 2. – С. 406.

живет и изменяется»<sup>1</sup>. Сопоставляя русский язык с немецким и французским, Аксаков пытается обосновать состояние свободы как всестороннюю развитость форм разговорного и письменного русского языка, соединяющего в себе достоинства и того и другого.

Бытие слова, языка – это особый мир, со своими законами, где сознание, разум как бы уравнились с бытием природы. Этот мир языка, как и природа, живет и развивается в пространстве и во времени. Пространство и время выступают теми необходимыми формами существования, посредством которых функционирует и развивается язык, распределяясь по своим ролям (частям речи) в зависимости от выражаемых качеств, действий или отношений. Эти свойства логично вытекали из представлений Аксакова о конкретно-исторической среде обитания языка народа. Он был убежден, что без последовательного осмысления смысла слова во времени невозможно установить его подлинное значение. Пространство языка существует в строго определенном времени, что позволяет языку быть адекватной формой выражения бытия народного духа. Аксаков отмечает склонность русского языка к пространственно-событийному представлению реальности бытия народа.

«Под этими двумя формами предстала природа в понятии человека: под формою пространства, как предмет, под формою времени, как действие»<sup>2</sup>.

В слове пространство выступает в виде имени, а время в виде глагола. Эти две части речи, будучи главными в языке, являются наиболее общими, и в процессе отвлечения человеческой мысли от общего к конкретному имеют свои дальнейшие определения в разных частях речи. Методом философской дедукции и диалектического анализа Аксаков выводит систему грамматических категорий русского языка, взяв за исходное имя существительное и глагол.

В философии языка Аксакова особое место отводится глаголу, в котором, по мнению мыслителя, сильнее всего обнаруживается национальное своеобразие русского языка.

«Глаголы нашего языка остаются во всей своей непокорной самостоятельности, не поддающейся теоретическим объяснениям»<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> Аксаков К.С. О грамматике вообще. – С. 13.

<sup>2</sup> Там же. С. 6.

<sup>3</sup> Аксаков К.С. О русских глаголах // Полн. собр. соч. Т. 2. – С. 409.

Система русского глагола, считает Аксаков, отлична от глаголов других языков прежде всего отсутствием форм времени, кроме настоящего.

«Но настоящее одно, без понятия прошедшего и будущего, не есть уже время: это бесконечность... следовательно, и так называемое настоящее русского глагола, независимо от времени, высказывает не время, а нечто другое»<sup>1</sup>.

В русском глаголе ярче всего выступает качество действия или степень, характер его осуществления. В этом, по мысли Аксакова, заключается источник единства и цельности русской глагольной системы. Он различает три способа, или три вида, выражения действия: однократный, неопределенный и многократный. Категория вида выступает у Аксакова как центр спряжения в русском языке. Все видовые формы – «формы одного и того же глагола, но формы не времени, а качества действия; понятие же времени... есть выводное из качества действия»<sup>2</sup>. Поэтому русские глаголы отличаются необыкновенным многообразием психологических оттенков.

«Глагол в русском языке выражает самое действие, его сущность... Язык наш обратил внимание на внутреннюю сторону или качество действия, и от качества уже вывел, по соответствию, заключение о времени... Вопрос качества, вопрос: *как?* есть вопрос внутренний и обличает взгляд на сущность самого действия; вопрос времени, вопрос: *когда?* есть вопрос поверхностный и обличает взгляд на внешнее проявление действия. Я нисколько не завидую другим языкам и не стану натягивать их поверхностных форм на русский глагол».<sup>3</sup>

Философско-лингвистические рассуждения Аксакова содержат немало положений, указывающих на неисчерпаемые познавательные возможности, заложенные в языке. Человек, от природы обладая данным ему сознанием, получает «власть овладевать предметом и становить оный собственностью разума»<sup>4</sup>. Благодаря слову природа во всей своей естественности становится доступной человеку. Как только человек «сознал ее, произнес слово, назвал», она в его руках, вся перешла в его внутренний мир и стала его собственностью, подвластной его разуму. Но поскольку сознание без выраже-

---

<sup>1</sup> Аксаков К.С. Опыт русской грамматики. – С. 403.

<sup>2</sup> Аксаков К.С. О русских глаголах. – С. 417.

<sup>3</sup> Там же. С. 414, 416.

<sup>4</sup> Аксаков К.С. Ломоносов в истории русской литературы и русского языка. – С. 327.

ния быть не может, то решающая роль Аксаковым отводится слову, которое «есть выражение сознания»<sup>1</sup>.

С помощью слова человек строит разумную жизнь, ибо «в слове все разумно»<sup>2</sup>. Язык является словесным выражением разумного, воплощением соборного разума народа. Аксаков убежден, что «русский язык ближе всех к языку первоначальному и в особенности удержал разумную сторону слова»<sup>3</sup>. Истоки его разумного начала мыслитель связывает с идеей соборности, как «единства во множестве», где истина есть результат работы соборного разума, воплощающего мысленную работу каждого из его членов. Отсюда убеждение, что язык – это «неразрывный синоним народа», «язык – народ»<sup>4</sup>.

2. На формирование и развитие психологического направления в отечественной философии языка наиболее существенное влияние оказал *Александр Афанасьевич Потебня* (1835–1891).

Он окончил историко-филологический факультет Харьковского университета (1856). В 1860 г. защитил магистерскую диссертацию «О некоторых символах в славянской народной поэзии», а в 1874 г. – докторскую: «Из записок по русской грамматике». Через год получил кафедру истории русского языка и литературы в Харьковском университете, которую занимал до конца жизни. В своих работах «Мысль и язык», «Из записок по теории словесности», «Из лекций по теории словесности» ученый изложил собственную программу философского изучения языка, которую выстраивал на основе сближения языкознания с психологией.

Восприняв аксаковское учение о форме слова, Потебня обратил внимание на необходимость уяснения роли слова не только как средства выражения мысли, но и как психологического образа, обуславливающего процесс понимания. Возникновение психологического образа он связывает с понятием «внутренняя форма слова». Познавательная ценность этого понятия состоит в том, считает Потебня, что оно выступает как способ, каким мысль достигает более полного знания о предмете. Конечно, отмечает он, обычно люди не обращают внимания ни на языковое оформление мыслей, ни на внутреннюю форму слова. Но если не всегда, то довольно часто

---

<sup>1</sup> Аксаков К.С. О грамматике вообще. – С. 3.

<sup>2</sup> Аксаков К.С. Опыт русской грамматики. – С. III.

<sup>3</sup> Аксаков К.С. Ломоносов в истории русской литературы и русского языка. – С. 337.

<sup>4</sup> Аксаков К.С. Опыт русской грамматики. – С. XVIII.

сознательно или бессознательно определенные языковые выражения вызывают у них те или иные ассоциации. Это объясняется тем, что благодаря своей внутренней форме те или иные слова приобретают знаковый характер и, соответственно, способствуют возникновению однозначной реакции людей на явления, обозначаемые данными словами или суждениями.

Характерное для психологического направления энергийное, деятельностное понимание языка и речи, где и внутренняя форма также энергийна, обусловило понимание познания как процесса, представляющего «бесконечное снятие покровов истины»<sup>1</sup>. Деятельностное понимание языка сообщает подвижность и динамичность мысли.

«Если бы язык был выражением готовой, уже сложившейся мысли, то он имел бы значение только для своего создателя»<sup>2</sup>.

Человека, считает мыслитель, характеризует не знание истины, а стремление, любовь к ней, убеждение в ее бытии. Поэтому познание предстает как никогда непрекращающаяся работа духа, осуществляемая в тесном взаимодействии с деятельностью языка. На примере научного познания ученый показывает его неисчерпаемость: «чем лучше понимаем научный факт, тем более поражаемся неполнотою его разработки»<sup>3</sup>.

Познавательный процесс исследуется Потебней прежде всего со стороны соотношения в языке чувственного образа и абстрактного значения. Это соотношение носит исторический характер и в зависимости от ролей в нем образа или значения определяет ту или иную форму познания – мифологическую, поэтическую или научную. Исходя из того, что мысль по содержанию есть или образ, или понятие, Потебня разграничивает образное (поэтическое) и понятийное (прозаическое или научное) мышление. С его точки зрения, поэзия и наука – это основные формы познания при помощи слова, причем «не какие-нибудь временные формы мысли, от которых человечество может отделаться с развитием, а постоянные, находящиеся в известном взаимодействии»<sup>4</sup>. Рассматривая поэзию как особый и незаменимый вид познания, Потебня представляет ее в

---

<sup>1</sup> Потебня А.А. Из записок по теории словесности // Там же. С. 238.

<sup>2</sup> Потебня А.А. Психология поэтического и прозаического мышления // Там же. С. 227.

<sup>3</sup> Потебня А.А. Мысль и язык // Там же. С. 180.

<sup>4</sup> Потебня А.А. Из лекций по теории словесности // Потебня А.А. Эстетика и поэтика. – М., 1976. С. 487.

аналогиях с наукой, указывая на общность их целей, на их взаимодействие в прогрессе человечества. Относя поэзию и науку к теоретической деятельности, ученый видит их задачу в духовном развитии человека. Первые, подлинно осознанные шаги познания, связаны, считал ученый, с поэтическим восприятием мира. Оно опережает научное мышление в своем развитии и предшествует ему.

Поэзия является «могущественным донаучным средством познания природы, человека и общества. Она указывает цели науке, всегда находится впереди нее и незаменима ею вовеки»<sup>1</sup>.

Научное познание всегда уже и беднее поэтического и самой действительности, поскольку исследует лишь какую-либо одну ее сторону. Птица, например, имеет симметричное строение тела – это научная истина. Но разве она исчерпывает все представление о птице, задается вопросом Потебня. Он подчеркивает, что научный факт, научная истина – это всего лишь точка, через которую можно провести бесконечное множество кривых, замыкающих собою одну плоскость, а сколько же надо таких кривых, если учесть множество плоскостей? К тому же, нельзя не видеть того, что закон, научная истина – неподвижны, а живое явление, действительность изменчивы. Отсюда он заключает, что здесь гибкость, эластичность и всеобъемлемость поэтического образа имеет свои преимущества. Разложить его на научные уравнения одноплоскостного плана невозможно, потому что истинность и глубина его могут измеряться лишь самой действительностью.

Потебня в полной мере осознает сложность перехода от поэтического освоения мира к научному. Он отмечает, что наука вытекает не прямо из поэзии, а из приготовленной ею мысли, которая «стремится внести связь и законченность в разнообразие чувственных данных»<sup>2</sup>. Развивая это положение, ученый делает вывод, что научное познание мира, в свою очередь, дает толчок к новому поэтическому обобщению. Таким образом, поэзия постоянно служит источником науки, которая, в свою очередь, питает поэзию на качественно новом уровне.

Убежденный в том, что никакая работа мышления невозможна без участия языка, Потебня в работе «Из записок по русской грамматике» обращается к выяснению роли грамматических категорий как форм мышления и познания. Им разрабатывается учение о речи

---

<sup>1</sup> Потебня А.А. Из записок по теории словесности. В 3 т. Т. 3. – Харьков, 1905. С. 72.

<sup>2</sup> Потебня А.А. Мысль и язык. – С. 179.



или, как он уточняет, речи-мысли, суть которого в том, что человеческая мысль удовлетворяет потребность познания и понимания действительности не только в искусстве, науке, но и в развитии речи, ее грамматических категорий.

«Знания имеют формы, которые зависят от форм языка, образующих и образуемых; таковы слово, предложение, часть речи... С изменением грамматических разрядов изменяются и разряды мысли»<sup>1</sup>.

Связь мыслительной деятельности с речью выражается в особой роли, выполняемой частями речи в предложении. Предложение как бытийственная форма речи представляет собой, по мнению Потебни, единство имени существительного и глагола, как двух основных форм мышления – *именной* и *глагольной*. Появление в процессе эволюции языка новых грамматических категорий оказывает свое влияние на доминирование той или иной формы мысли и на ее воплощение в речи человека. Создав особую грамматическую категорию прилагательного, язык тем самым ограничил сферу существительного, занимаемую в сознании человека категорией субстанции, способствовал устранению из мышления субстанций, ставших мнимыми<sup>2</sup>. Еще более этот процесс усилился после выделения из синкретизма первобытного слова такой части речи, как глагол, который все более и более развивает отвлеченность мысли, обозначая действие, процесс. Глагол, согласно Потебне, – это высшая, наиболее отвлеченная, конструктивная и прогрессирующая категория языка. Если именной строй мышления состоит «из одних названий отвлеченностей», то глагол, напротив, противостоит имени. Причина этого противостояния объясняется Потебней с позиций психологизма. Поскольку глагол не просто обобщает действие, но и имеет отношение к действующему лицу, постольку в нем присутствует субъективный момент. С выделением глагола осуществляется переход от именного строя предложения к глагольному. Это означало большую логическую концентрацию речи, устранение раздробленности в предложении и мыслительном акте, достижение надлежащей связности и единства в языке.

Прослеживая на материале истории языка развитие частей речи, Потебня приходит к философскому выводу о том, что эволюция частей речи – это эволюция категорий гносеологии. Закон эволю-

---

<sup>1</sup> Цит. по: Ветухов А. Александр Афанасьевич Потебня // Русский филологический вестник. – Варшава, 1898. С. 64.

<sup>2</sup> См.: Овсянко-Куликовский Д.Н. А. А. Потебня как языковед-мыслитель. – Киев, 1893. С. 53.

ции мысли состоит в том, что с изменением грамматических форм в языке изменяются и формы мысли. Ученым провозглашается умирание субстанциального взгляда на мир в связи с доминирующим развитием глагольных форм в языке, языковая модель которых отражает энергичное восприятие мира и бытийность его субъекта – человека. Это означает переход от мира бессвязных сущностей к миру целостному, объединенному универсальными изменениями и общим ходом процессов в объективном мире.

3. Видным представителем онтологического направления в русской философии языка является *Алексей Федорович Лосев* (1893–1988), выдающийся филолог и историк эстетики, ученик Флоренского.

Лосев родился в Новочеркасске. В 1915 г. он окончил историко-филологический факультет Московского университета по двум отделениям – философии и классической филологии. За написание книги «Диалектика мифа», где он открыто отвергал марксизм, в апреле 1930 г. был арестован и приговорен к десяти годам лишения свободы. Однако благодаря ходатайству Е. П. Пешковой, первой жены писателя Максима Горького, был вскоре освобожден. Преподавал античную эстетику в Московском государственном педагогическом институте и других московских вузах. В работах «Философия имени» (1927), «Античный космос и современная наука» (1927), «Вещь и имя» (1929), «Диалектика мифа» (1930), «Очерки античного символизма и мифологии», «Имяславие» истолковывал имя как выражение изначальной сущности мира.

В лингвофилософии Лосева центральное место занимает трактовка имени как универсальной основы всего сущего. В имени он видит то «сгущение мысли», в котором сконцентрированы в ясной и отчетливо выраженной форме все проблемы и все силы, свойственные слову вообще. Свойства, которыми обладает имя, – это в равной мере и свойства слова, но в имени они более отшлифованы и очевидны. Граница между словом и именем в одно и то же время условна и абсолютна.

«Без слова и имени нет вообще разумного бытия, разумного проявления бытия, разумной встречи с бытием... невозможно все-таки, немислимо отрицать могущество и власть слова, в особенности в наше, пусть позитивистическое время. Слово – могучий деятель мысли и жизни... Без слова нет ни общения в мысли, в разуме, ни тем более

активного и напряженного общения. Нет без слова и имени также и мышления вообще»<sup>1</sup>.

«В слове, и в особенности в имени, – все наше культурное богатство, накапливаемое в течение веков... В слове и имени – встреча всех возможных и мыслимых пластов бытия»<sup>2</sup>.

«Тайна слова заключается... в общении с предметом и в общении с другими людьми. Слово есть выходение из узких рамок замкнутой индивидуальности. Оно – мост между “субъектом” и “объектом”. Живое слово таит в себе интимное отношение к предмету и существенное знание его сокровенных глубин... Имя предмета – арена встречи... познающего и познаваемого. В имени – какое-то интимное единство разъятых сфер бытия, единство, приводящее к совместной жизни их в одном цельном, уже не просто “субъективном” или просто “объективном”, сознании... Без слова и имени человек – вечный узник самого себя»<sup>3</sup>.

Предметом имени у Лосева является *эйдос* (идея) какой-нибудь сущности, причем она неразъединима с эйдосом. Именованное, или энергия сущности, есть та смысловая картина, которая рождается в процессе осмысления материи тем или другим субъектом. Лосев формулирует понимание имени как идеи, улавливающей и очерчивающей эйдос, существо предмета. Он подчеркивает, что диалектически вывести имя и значит вывести всю сущность со всеми подчиненными моментами. Это становится возможным в силу того факта, что идея представляет собой «адекватный коррелят предметности», поскольку она появляется в результате отождествления «интеллекта» с «вещью». Идея (эйдос), как явление сущности, обнаруживает себя в имени. Поэтому вечное погружение сущности в «инобытие» есть бесконечное развитие имени.

Многотрудный путь сущности в познании своей идеи предстает в «Философии имени» Лосева в виде иерархической системы, зафиксированной с помощью 67 категорий и представляющих собой те мысленные узлы, которые образуют «лестницу разной степени словесности», логическую систему, посредством которой организуется работа человеческого ума. Философ справедливо усматривает в судьбе слова судьбу самой сущности, ради которой оно возникает и глубину познания которой оно воплощает в своих формах. «Дойти до слова и значит дойти до смысла»<sup>4</sup>. В своих лингвофилософских

---

<sup>1</sup> Лосев А.Ф. Философия имени // Лосев А.Ф. Бытие – имя – космос. – М., 1993. С. 627.

<sup>2</sup> Там же. С. 628.

<sup>3</sup> Там же. С. 642.

<sup>4</sup> Там же. С. 135.

построениях Лосев приходит к выводу, что «сама сущность есть не что иное, как имя. Имя, слово есть как раз то, что есть сущность для себя и для всего иного»<sup>1</sup>.

Прослеживая развитие имени, Лосев показывает, что этот процесс имеет энергийный характер, посредством которого осуществляется воплощение сущности. Подобно движению идеи у Платона от Единого, через Ум и Душу, к Космосу, имя в философских построениях Лосева проходит различные ступени взаимоопределения смысла, сущности, на каждой из которых слово обладает особой формой бытийствования. Он придает методологический характер положению о взаимосвязи сущности и энергии для познавательной деятельности: «Только в своих энергиях сущность и познаваема»<sup>2</sup>.

Определение имени через сущность и энергию составляет исходные посылки лингвофилософских построений Лосева, посредством чего он создает целостное и логически выдержанное учение о его онтологической природе. Вся система философских построений в работах Лосева зиждется на доказательстве бытийственности имени и пронизана убеждением, что язык и есть тот вид бытия, для которого присуще единство сущности и энергии, синтез апофатизма и символизма, или в иных терминах – онтологизма и персонализма. Религиозно-философская традиция православного энергетизма и апофатической диалектики реализована в философии имени Лосева в наиболее последовательном и систематизированном виде.

В «Философии имени» Лосев выстраивает наиболее полную систему доказательств бытийственности слова, которая, во-первых, исследует язык вне его отношения к человеческому субъекту, безотносительно к его языковой деятельности. При этом он опирается на религиозно-философскую традицию, рассматривающую язык как одну из форм энергийной эманации божественной сущности (Первосущности, в его терминологии). Сущность, при этом подходе, облекает себя в языковые формы сначала для себя и только потом для «другого», для инобытийного воплощения в человеческом сознании. Самоименование предстает как необходимый способ выделения себя из инобытия, не-сущего. Человеческое сознание в данном случае лишь возможная, но необязательная субстанция воплощения языка. Во-вторых, Лосев обращается к субъектно-онтологическому изучению слова в его человеческом воплощении, что позволяет обосновать, несмотря на свойственные человеку искажения чистой

---

<sup>1</sup> Там же. С. 127.

<sup>2</sup> Там же. С. 89.

сущности энергий в языке, онтологическое родство природы слова в обеих сферах. Слово, по мнению Лосева, представляет собой встречу возможных и мыслимых пластов бытия, место встречи Бога и мира. Акт образования слова – это, по Лосеву, постоянно осуществляющееся погружение сущности (вещи, предметной сущности) в разные пласты бытия. В терминологии Лосева, «вещь» – это не чувственный объект внешнего мира, но сущность, понятие, которое частично отождествляется в философии имени в смысловом отношении с понятиями «имя», субъект. Все они укоренены в бытии и равнозначимы.

В основу своей онтологии слова Лосев положил понятие сущего, которое, как его понимал Соловьев в учении о всеединстве, выше любых признаков и свойств, выше определений, выше множественности и разделяемости. Оно противостоит бытию, разделяющемуся и структурируемому. Только через отношение сущего к другому, а именно – к бытию, оно утверждает и выявляет себя. Подобно тому, как в системе Соловьева восхождение к Богу представляет собой эволюцию бытия от минерального царства – через растительное и животное – к человеческому, а затем, после явления Христа, к Богочеловечеству, в логической схеме Лосева процесс образования слова, как воплощения сущности, также представляет иерархическое движение в направлении к Имени Божию, Первосущности.

Низшей ступенью при образовании слова является фонема – смысл здесь оформляется в подлежащих распознаванию членораздельных звуках. Лосев, говоря о «звуковой оболочке» слова, противопоставляет ее смысловому ядру, тяготеет к тому, чтобы звуки считать случайным символом значения и не стремится заполнить пропасть между звуковой формой слова и его значением. Для него материя звука является помехой для адекватного обнаружения слова, его смысла. Отбрасывая звуки, считает философ, мы тем самым удаляем индивидуальное, случайное, проявляющееся в речи, и получаем *ноэму*, мысленное существо слова. Ноэма представляет собой коррелят предмета в сфере понимания, «результат меонального оформления предметно-сущего»<sup>1</sup>. Но она еще не есть последнее основание слова. Для этого необходимо избавиться от всех помех *меона* – не только от звуковых форм одного и того же слова, но и от его отложений в языковом сознании. Лишь после этого мы приходим к «идее», которая есть сам предмет в его инобытии. Это не ка-

---

<sup>1</sup> Лосев А.Ф. Философия имени // Лосев А.Ф. Бытие – имя – космос. – С. 647.

кой-то аспект, как в нозме, но весь предмет целиком, в адекватном его понимании.

Слово, проделав путь от фонемы к идее через различные пласты бытия, обретает в его недрах предмет как он дан сознанию. Явление сущности при этом сопровождается усвоением энергии, которое составляет неотъемлемую онтологическую характеристику имени. Степеням погружения сущности в меон соответствуют энергемы, и первая из них – физическая энергема, где «слово есть... некоторый легкий и невидимый воздушный организм»<sup>1</sup>. На физическом уровне энергема сущностью не обладает, так как физическая вещь живет вся вовне. Здесь торжествует меон, не-сущее. Но дальше посредством диалектического отрицания устанавливается, что хотя у слова нет знания себя, но есть знание другого, хотя и не осознанного. Здесь смысл как бы пробивается через толщу меона и появляется раздражение, что соответствует органической энергеме. На этой стадии слово есть имя, растительный организм. Произведя следующее логическое отрицание – это если слово есть нечто, то оно есть и противоположное этому нечто, – Лосев переходит к энергеме более высокого порядка – к уровню животного, уровню сенсуальности. Обладая ощущением, слово на этой ступени, хотя знает себя и знает другого, но без факта знания этого знания. При этом слово предстает животным криком. Следующий уровень отрицания – уровень субъекта мысли *ноуна*, нозматической энергемы, характеризующей нормальное человеческое слово, когда человек знает себя как себя и другого как другого со знанием этого факта.

Лосев не останавливается на нозматической энергеме и далее утверждает возможность следующего диалектического шага – перехода от сознания нозматического к гипер-нозматическому, когда другой переживается изнутри, как я. Тем самым, Лосев обосновывает бытие более высокого состояния слова, познания и самопознания человека. На этой ступени не может быть речи ни о каком многообразии сущностей, есть только одна сущность – Первосущность, адекватно повторенная в инобытии, иначе говоря, существует одно Слово, одно Имя.

Диалектическим путем философ от физического предмета восходит к пребывающему в последней умной глубине всякого имени онтологически первому Имени, Божественному слову.

«Имя не разбито, не оскоблено, не ослаблено со стороны иного. Имя не затемнено, не забыто, не уничтожено, не хулится материей.

---

<sup>1</sup> Там же. С. 659.

Имя Первосущности сияет во всей своей нетронутости предвечного света в инобытийственной своей мощности, преодолевшей тьму меона. Нет, не было и не будет для такой твари ничего, кроме имени Первосущности, и нет никакого иного имени под небесами, кроме этого»<sup>1</sup>.

В этих рассуждениях философа явственно слышны отзвуки имяславческих споров начала XX в. Но если имяславцы и их сторонники утверждали, что в Имени Божием присутствует своими энергиями сам Бог, то Лосев идет по сути дела дальше. Он, используя диалектический метод, доказывает, что каждое слово глубоко причастно Божественному Логосу, таинственно связано с Именем Божием. В этом свете философия имени предстает не просто как диалектико-феноменологическая история образования слов, но как учение о космическом и божественном слове, т. е. как космогония и теология. Космогонические представления в ней связаны с формированием материи духом, преобразованием хаоса в космос. Выделение Лосевым физической, растительной, органической, ноэтической энергией сущности есть не что иное, как воплощение идеи о создании Творцом четырех природных царств – минерального, растительного, животного и разумного, что соответствует библейским утверждениям.

Язык, по мнению Лосева, представляет собой разумное воплощение реальности, выражение общего и существенного в ней, слово есть сущность этого явленного бытия. Обратившись к изучению природы языка и его свойств, он стремится к выделению языка в особую реальность не для того, чтобы удобнее было препарировать его по частям, а для того, чтобы в языковых формах, значениях, имени раскрыть богатство и разнообразие объективного мира. Неслучайно первейшими условиями всякого учения об имени философ объявляет, во-первых, «абсолютный апофатизм сущности», поскольку «самое само вещи не уничтожимо никаким именованием»<sup>2</sup>, она существует сама по себе, нетронутая и неопознанная, во-вторых, принципиальное наличие инобытия, различных пластов объективного мира, позволяющих явиться сущности. Слово, язык возникают как явление сущности в инобытии мира в процессе ее именования, выражения.

В работах Лосева отразилось стремление к универсализму, к сочетанию в себе всего лучшего, что накопила философская мысль.

---

<sup>1</sup> Там же. С. 676–677.

<sup>2</sup> Лосев А. Ф. Вещь и имя // Лосев А. Ф. Бытие – имя – космос. – С. 875.

В противовес склонной к номинализму европейской философии языка, русская лингвофилософия обосновывала тезис о реальном существовании антропологически-экзистенциальных ценностных ориентиров, подчеркивала видение в человеческом слове результата глубокой «метафизической» работы сознания и мышления.



## § 7. Либерально-правовые концепции

1. Основные постулаты русского либерализма, возникшего в екатерининскую эпоху, ведут свое начало от произведений западно-европейских философов-рационалистов XVII–XVIII вв. В своей совокупности они образуют систему естественного права, которое зиждется на признании безусловной свободы и равенства людей в обществе. Утверждение же этих духовно-нравственных ценностей возможно при условии: а) максимального расширения сферы частной жизни, свободной от государственного вмешательства; б) наличия частной собственности, частной инициативы как главного фактора экономического развития и прогресса; в) осуществления права всех граждан лично или через своих представителей участвовать в законодательном процессе.

Первым оформленным выражением идеологии русского либерализма стало «Введение к Уложению государственных законов», *Михаила Михайловича Сперанского* (1772–1839), подготовленное им в 1809 г. для императора Александра I. В этом «проекте» проводилось четкое различие политических и гражданских прав, при одновременном признании приоритетного значения политических прав относительно гражданских. «Хотя права гражданские, – писал Сперанский, – и могут существовать без прав политических, но бытие их в сем положении не может быть твердо»<sup>1</sup>. Для того чтобы предохранить гражданскую свободу от нарушений со стороны государственной власти, необходимо укрепление гражданской свободы посредством основного закона, т. е. политической конституции. Гражданские права должны быть перечислены в основном законе государства «в виде первоначальных гражданских последствий, возникающих из прав политических»<sup>2</sup>, а гражданам должны быть даны политические права, при помощи которых они будут в состоянии защищать свои гражданские права и свою гражданскую свободу<sup>3</sup>.

2. Последующее развитие русского либерализма, его правовой теории во многом обуславливалось нарастанием радикалистских тенденций в русском обществе, что способствовало усилению в нем

---

<sup>1</sup> Сперанский М.М. Введение к Уложению государственных законов // Сперанский М.М. Руководство к познанию законов. – СПб., 2002. С. 338.

<sup>2</sup> Там же. С. 338–339.

<sup>3</sup> См. подр.: Леонтович В.В. История либерализма в России. 1762–1914. – М., 1995. С. 67–97.

элемента государственности, ограничивающей политическую свободу. Этот новый фазис русского либерализма с наибольшей полнотой отразился в трудах *Бориса Николаевича Чичерина* (1828–1904), ставшего провозвестником теории конституционной монархии.

Согласно семейной легенде, истоки рода Чичериных восходят к Афанасию Чичерни (Чичерини), который появился в России в свите Софьи Палеолог, племянницы последнего византийского императора Константина XI и жены великого московского князя Ивана III. В 1849 г. Чичерин окончил Московский университет и после защиты магистерской диссертации «Областные учреждения в России в XVII веке» (1856) до 1868 г. преподает на юридическом факультете. Однако из-за принципиальных разногласий с руководством университета оставляет *alma mater* и уединяется в своем родовом имении, целиком посвящая себя написанию научных трудов. В 1869–1877 гг. выходят первые четыре тома его «Истории политических учений» (пятый появился только в 1902 г.), а в 1879 и 1880 гг. им были опубликованы два крупных философских сочинения «Наука и религия» и «Мистицизм в науке». В январе 1882 г. избирается московским городским головой, но вскоре по указанию Александра III, недовольного высказываниями Чичерина в пользу представительных учреждений, был вынужден подать в отставку. В последний период жизни создает новые капитальные труды по философии, правоведению, теории государства: «Положительная философия и единство науки» (1898), «Основания логики и метафизики» (1894), «Вопросы философии» (1904), «Собственность и государство» (в 2-х частях, 1882–1883), «Курс государственной науки» (в 3-х частях, 1894–1898), «Философия права» (1904).

Из всех концепций права Чичерин выделяет прежде всего теорию естественного права, считая вместе с тем, что идеал естественного права не является раз навсегда заданным, но меняется в истории человечества, отражая изменения в самом осознании человеком своей духовной сущности, своей свободы.

Воспринимая государство как духовное единство людей, он выделяет четыре важнейших слагаемых государства: *власть*, *свобода* отдельной личности, *закон* и представление об *общей цели* жизни людей, соединяемых государством. Закон устанавливает те безусловные границы, в которых осуществляется и свобода отдельной личности, и повеления государственной власти. Однако, утверждает Чичерин, закон все-таки не может гарантировать гармоничного состояния и развития государственной жизни, поскольку он дает только внешнюю форму для взаимодействия государственной воли и свободы личности и сам может противоречить как той, так и другой. Окончательное единство всех элементов осуществляется через

представление о высшей, идеальной цели общественной жизни, ради которой существует и которой должны быть подчинены все значимые и незначимые ее элементы.

«Общая цель или идея связывает противоположные общественные элементы и делает из них одно органическое целое. В силу этой внутренней, живой связи общество является организмом. Власть дает ему первоначальное, внешнее единство; общая цель дает ему единство внутреннее, окончательное. Поэтому этот четвертый элемент всякого общества есть вместе последний и высший, ибо он связывает все остальные»<sup>1</sup>.

Причастность государству и служение ему составляют долг каждого человека. В этом служении личность достигает осознания своей собственной абсолютности, своего высшего предназначения. Поэтому добровольное и свободное служение государству составляет высшую форму человеческой свободы. Чичерин называет ее *политической свободой*. Но поскольку человек является несовершенным существом, претворение высшей, политической свободы является делом трудным; эта свобода доступна далеко не каждому и реализуется с разной полнотой в разные исторические эпохи.

«Призвание способных к участию в решениях государственной власти является вопросом исторического развития. Оно определяется степенью умственного и политического образования народа. Чем скуднее это образование, чем более оно сосредоточивается в небольшом кружке лиц, тем труднее призвать даже последних к участию в решении общих дел, ибо через это общий интерес легко может обратиться в орудие частных видов. Именно вследствие этого массы охотнее веряют свою судьбу одному лицу, высоко стоящему над всеми, нежели многим. В этом заключается значение самодержавной монархии. Политическая свобода представляет идеал государственного развития, но она не может считаться постоянною его принадлежностью»<sup>2</sup>.

Реализация свободы в низшей сфере, в сфере нашего несовершенства – это *гражданская свобода*. Ее область гораздо шире области политической свободы, и она должна признаваться за неотъемлемое право каждого человека, вне зависимости от его развития и способностей. Она проявляется прежде всего в системе правовых гарантий (гарантий гражданских прав), которые являются формальным условием для всякой возможности проявить свою свободу. Со-

---

<sup>1</sup> Чичерин Б.Н. История политических учений. Т. 1. – СПб., 2006. С. 31–32.

<sup>2</sup> Чичерин Б.Н. Собственность и государство. – СПб., 2005. С. 669.

держательным же ее проявлением выступает то, что Чичерин называет «неорганическим элементом» государственной жизни.

«Государство не представляет собою только систему учреждений; это союз свободных лиц, а свобода, по существу своему, есть начало неорганическое. Свободное лицо не может быть только органом целого, единицею, занимающею указанное ей место и исполняющею указанное ей назначение. Оно – само себе цель и абсолютное начало своих действий. Таковым оно остается и в государстве. Повинуясь верховной его власти, оно сохраняет в значительной степени право действовать по собственному усмотрению и по собственной инициативе. Если это право ему не предоставлено, то свобода исчезает. Поэтому во всяком государстве, несмотря на органический его характер, всегда существует область, где частное преобладает над общим, и чем шире свобода, тем обширнее эта область»<sup>1</sup>.

Оценка этого элемента и этой формы реализации индивидуальной свободы личности уже не столь однозначна, как политической свободы. В этой области граждане получают возможность влиять на решение государственных вопросов, но не посредством обсуждения их в организованных учреждениях, а путем свободного выражения мыслей. Они действуют тут не как члены целого, в органической связи с другими, а как отдельные лица, самостоятельно выступающие на политическом поприще. Но именно вследствие своего политического характера все эти права могут получить сколько-нибудь широкое развитие «единственно на почве политической свободы; только при ней они приобретают настоящее свое значение»<sup>2</sup>. Чичерин имеет здесь в виду, что самостоятельное развитие неорганического элемента, без связи с органическим (т. е. с узаконенными государственными учреждениями), достаточно опасно, поскольку господствующая в нем личная свобода может стать деструктивным элементом и служить не укреплению и развитию целого (т. е. высшей свободы), а приводить к его ослаблению и разрушению. Особенно наглядно это выступает в революционные периоды истории, когда неорганический элемент («журнализм», партийные склоки, безграничная свобода критики властных структур и т. п.) разрушает общество.

Диалектическое понимание соотношения уровней свободы в общественной жизни приводит Чичерина к утверждению, что безусловное признание ценности отдельной личности и ее свободы во все не принуждает автоматически признать единственно возмож-

---

<sup>1</sup> Там же. С. 571–572.

<sup>2</sup> Там же. С. 673.

ным демократическое и республиканское устройство государства. Более того, Чичерин критически отзывается и о прямолинейном проведении идеологии либерализма. Демократия, предполагающая равное участие каждого гражданина в политической жизни, в решении каждой значимой для государства проблемы, эффективна только в той ситуации, когда граждане обладают в массе высоким уровнем ответственности, образованности, понимания сущности государственных проблем.

Итогом размышлений Чичерина о наиболее правильном и устойчивом государственном устройстве является идея, которая в XX в. не только легла в основу понимания государства, но и получила воплощение в политической практике цивилизованных государств. Это идея *союза, совместной деятельности* различных общественных классов и социальных групп ради более полного раскрытия и развития политической свободы (на основе гражданской свободы). При этом организующей и направляющей силой в этом процессе должна выступать сама власть. Согласно Чичерину, там, где правительство смотрит на политическую свободу чисто отрицательно, где оно видит в ней не поддержку, а единственно отрицание своей воли, там, очевидно, новый порядок может водвориться лишь революционным путем, а это имеет неисчислимы последствия для всего политического развития народа. Но приобретенный человечеством опыт учит смотреть на дело иначе. Если, следуя указаниям истории и логики, отмечает Чичерин, мы будем видеть в политической свободе не вредное или разрушительное начало, а естественный и необходимый плод народного развития, тогда нет необходимости дожидаться, чтобы она стала силой, с которой надобно считаться, или, пожалуй, необузданной стихией, которой приходится делать уступки. «При таком взгляде на вещи власть сама может воспитывать народ к политической свободе, так же как она воспитывает его к гражданскому порядку, и чем правительство сильнее, тем легче это сделать»<sup>1</sup>, резюмирует идеолог русского либерализма.

3. Одним из талантливых последователей Чичерина был *Павел Иванович Новгородцев* (1863–1924).

Родился он в г. Бахмут на Украине. Окончил с золотой медалью Екатеринославскую гимназию. В 1888 г. завершил курс обучения на юридическом факультете Московского университета и был оставлен на кафедре истории философии права для подготовки к профессор-

---

<sup>1</sup> Там же. С. 696.

скому званию. В 1897 г. защитил диссертацию на степень магистра («Историческая школа юристов, ее происхождение и судьба»), в 1902 г. – на степень доктора государственного права («Кант и Гегель в их учениях о праве и государстве»). Был одним из основателей Конституционно-демократической партии. В 1911–1917 гг. в журнале «Вопросы философии и психологии» частями печатается главный его труд «Об общественном идеале». После Октябрьской революции принял активное участие в деятельности подпольных антибольшевистских организаций. В 1921 г. покинул Россию и обосновался в Праге, где при содействии чешского правительства создал Русский юридический факультет при Пражском университете, который в качестве декана возглавлял до самой своей кончины.

Новгородцев вслед за Чичериным решительно выступает сторонником *естественного права*, которое, как он пишет, «представляет собою неискоренимую потребность человеческого мышления и исконную принадлежность философии права»<sup>1</sup>. В рамках такого подхода сфера права становится важным объектом философского рассмотрения, в нем открывается метафизическая глубина. Из своих предшественников Новгородцев особенно высоко оценивает Канта и Соловьева, и именно за то, что они придерживались концепции естественного права, полагали, что в праве и в системе правовых норм отражается абсолютное измерение человеческой личности.

Однако Новгородцев не просто присоединяется к давно существовавшей в истории концепции естественного права, он вносит в нее существенные изменения; именно в этом состоит наиболее оригинальная сторона его философских воззрений. Как было сказано, одна из первых крупных работ Новгородцева была посвящена сравнительному анализу правовых воззрений Канта и Гегеля; главным итогом этой работы было провозглашение необходимости синтеза идей двух великих философов. Новгородцев признает, что в философии Канта чрезвычайно глубоко был выражен принцип сверхэмпирической природы права, происхождения права из абсолютного измерения человека. Однако Кант слишком радикально противопоставляет сверхэмпирическую сущность права и его эмпирическое преломление в «мире явлений», а также слишком «индивидуализирует» естественное право, полностью растворяя его в *личном* моральном чувстве человека. Учет точки зрения Гегеля помогает скорректировать эту позицию, сделать ее более гибкой и плодотворной. Сверхэмпирическая сущность права (естественное право)

---

<sup>1</sup> Новгородцев П.И. Лекции по истории философии права // Соч. – М., 1995. С. 116.

не только противостоит эмпирической системе права (позитивному праву), но и *отражается* в последней, *реализует* себя в ней.

«Для Канта важно определить отвлеченный закон нравственной жизни, каким он представляется человеку во всей своей простоте и непреклонности, помимо условий его действительного осуществления; для Гегеля основная задача состоит в том, чтобы показать, как этот закон осуществляется в жизни, при помощи каких средств и сил»<sup>1</sup>.

Кроме того, гегелевская концепция права помогает понять, что в той метафизической глубине, где укоренена сущность права, снимается абсолютное различие человеческих личностей; право в своей сущности выражает сверхэмпирическое единство личностей.

Такая поправка к наиболее распространенной версии концепции естественного права (выраженной в философии Канта) ведет к соответствующим поправкам к идеологии классического либерализма. Классический либерализм интерпретирует право и государство исключительно как вспомогательные средства, обеспечивающие свободу личности. Новгородцев же, признавая определенную правоту Гегеля в этом вопросе, считает, что общественные учреждения не просто «создают условия» для отдельной личности, но и сами в определенной степени *реализуют* метафизическую, абсолютную свободу и сверхэмпирическое единство личностей.

«Общественная среда представляется живым воплощением идеи добра, которая без этого остается абстрактной и бессильной. Чистая субъективность лишает человека твердых основ, и у него может возникнуть такое страстное стремление к объективному порядку, что он будет готов скорее унизиться до полной и рабской зависимости, только бы избегнуть этой муки, проистекающей от внутренней пустоты и бессодержательности. Но, подчиняясь этому порядку, личность находит в нем свое собственное существо. Объективная нравственность не есть нечто чуждое субъекту. Создавая для него обязанности, она не ограничивает, а скорее освобождает его, — освобождает от подчиненности непосредственным влечениям и от гнета субъективной неопределенности. Она указывает ему путь к высшей нравственной свободе и, воспитывая его характер, превращает простую склонность к добру в постоянную добродетель, делает ее правом, привычкой, второй природой»<sup>2</sup>.

В свою очередь, точка зрения Гегеля, взятая в «чистом» виде, также обладает существенными недостатками и, как считает Новгородцев, при слишком прямолинейном проведении может привести к

---

<sup>1</sup> Новгородцев П.И. Идея права в философии Вл. Соловьева // Там же. — С. 295.

<sup>2</sup> Новгородцев П.И. Лекции по истории философии права. — С. 216.

катастрофическим последствиям для общества. Гегель непоколебимо верит в то, что именно прогресс «внешних» форм человеческой жизни, т. е. форм общественного устройства бытия людей, ведет общество и человека к совершенству, при этом он совершенно забывает о том, что именно личность является творческим началом бытия и только через внутреннее совершенствование личности может совершаться прогресс всех «внешних» (общественных) форм жизни. Именно в рамках традиции, заданной Гегелем, возникло представление о возможности построить «земной рай» через упорядочивание форм общественной жизни. Наиболее прямолинейное и наглядное выражение вера в возможность построения «земного рая» нашла себе в марксизме, но ее влияние Новгородцев обнаруживает во всех политических идеологиях XIX в., даже в либерализме, который, подобно марксизму, уповает на то, что внедрение соответствующей (либеральной) модели общественного устройства приведет к устранению всех существенных проблем и противоречий в жизни общества и отдельных личностей. Именно поэтому Новгородцев особое внимание уделяет критике указанной традиции, связанной с именем Гегеля, но имеющей глубокие истоки в европейской культуре. Этому посвящена самая капитальная работа Новгородцева «Об общественном идеале».

Рассматривая развитие общественной философии в конце XVIII и в XIX столетиях, Новгородцев утверждает, что, несмотря на разнообразие направлений, главные ее представители сошлись в общем ожидании грядущего земного рая.

«Они были убеждены: 1) что человечество, по крайней мере в избранной своей части, приближается к заключительной и блаженной поре своего существования, 2) и что они знают то разрешительное слово, ту спасительную истину, которая приведет людей к этому высшему и последнему пределу истории»<sup>1</sup>.

Указанное убеждение предполагает, что между личностью и обществом возможна полная гармония, достижимая с помощью достаточно простых средств. Здесь, в свою очередь, заключена предпосылка о простоте и легкой познаваемости сущности человека. Именно в этом и заключается роковая ошибка идеи «земного рая». Предельно упрощая сущность человека и не усматривая в ней никаких глубоких противоречий, препятствующих достижению гармонии между личностью и обществом, личностью и другой личностью, эта концепция оказывается не просто ложной, но очень

---

<sup>1</sup> Новгородцев П. И. Об общественном идеале. – М., 1991. С. 23.



опасной, поскольку в своем применении к общественной жизни она превращается в инструмент искажения и подавления подлинных, сущностных устремлений и ценностей человеческой личности. В этом пункте Новгородцев обнаруживает абсолютное превосходство Канта над Гегелем; именно Кант глубоко осознал трагическую противоречивость бытия человека.

«Наше я, наш разум устанавливает свои законы и нормы, а вокруг него, – и что всего ужаснее, – в нем самом заявляют себя какие-то темные силы, грозные призраки, непонятные влечения, и светлое равновесие духа, его царственное величие оказывается задачей, которую еще необходимо решить, а не результатом, который уже достигнут. Дух находит перед собою, во внешних условиях своего проявления – препятствие и преграду; между духом и природой, между я и не я, между субъектом и объектом существует разлад – вот где источник философского дуализма, который с такой силой раскрыт и запечатлен в системе Канта. С величавым спокойствием философа, без крика боли, без ужаса, без содрогания, Кант раскрыл эту глубину мировых противоречий; он обнаружил такие пропасти и бездны, которые уже никакая философская мысль не могла закрыть и уничтожить»<sup>1</sup>.

Идея «земного рая» неизбежно подчиняет отдельную личность обществу и общественным учреждениям. В противовес этому Новгородцев, утверждая равноправие и диалектическую взаимообусловленность личности и общества, все-таки признает личность источником и целью общественного процесса.

*«Не вера в земной рай, который оказывается по существу недостижимым, а вера в человеческое действие и нравственное должествование – вот что становится здесь перед нами. Не обетованная земля, а непреклонная личность, такова наша последняя опора»*<sup>2</sup>.

Не отрицая возможности выдвижения общественного идеала и полагая, что усилия по его реализации в истории являются совершенно необходимыми для плодотворного развития человека и общества, Новгородцев, тем не менее, считает, что каким бы правильным ни был этот идеал, он никогда не будет воплощен в действительности. Присутствие рационального начала в мире и в человеке позволяет сформулировать некий идеал, который является целью человека, который мы должны воплотить в истории, однако этот идеал не может быть окончательно реализован в эмпирической реальности, в историческом времени. Главным здесь оказывается тра-

---

<sup>1</sup> Новгородцев П. И. Кант как моралист // Там же. – С. 310.

<sup>2</sup> Новгородцев П. И. Об общественном идеале. – С. 44.

гическое ощущение разорванности нашего бытия, невозможности достичь идеал, за который приходится непрерывно бороться.

Тем не менее, вплоть до конца XIX в. в представлениях о характере и цели общественного развития господствовало убеждение в достижимости идеала. Именно поэтому такое влияние имела утопия «земного рая», присутствующая во всех политических идеологиях Запада, включая идеологию либерализма. Однако история второй половины XIX в. поставила под сомнение эту утопическую веру в легкую достижимость идеального состояния общества. В самой европейской философии в качестве альтернативы этой вере стало распространяться убеждение в полной иррациональности истории и невозможности для человека каким-либо образом повлиять на ее ход. Но русская философия нашла более гибкий вариант осмысления истории, исходящий из понимания глубокого трагизма человеческого существования в мире – существования на самом острие борьбы добра со злом, рационального с иррациональным. Это мировоззрение существенно отличается от традиционного христианского видения мира, в котором сверхприродный, божественный порядок признается бесконечно более высоким и господствующим над земным бытием. Эта последняя точка зрения может вести как к исторической пассивности, так и к традиционному утопизму – стремлению к немедленному и окончательному устранению несовершенного бытия ради совершенного, идеального.

Дуальное восприятие мира, характерное для русского мировоззрения, также склонно у утопизму, но он отмечен совершенно другими чертами в сравнении с «классическим» западным утопизмом. Он создает идеал, который осознается как *необходимый* для человека в истории и в то же время как *недоступный* нам в реальном историческом времени. Как считает Новгородцев, для исторической жизни человечества абсолютный идеал всегда останется вечным требованием и призывом. Не блаженство и успокоение дает он людям в их историческом труде, а вечное стремление и беспокойство. Осуществляясь в эмпирических условиях лишь отчасти, лишь относительно, самым осуществлением своим он порождает в человеке стремление, которое, воплощаясь в жизни, в свою очередь, становится перед новым неудовлетворенным стремлением. Так создается ряд усилий и действий, «уходящих в бесконечность»<sup>1</sup>.

Каждая эпоха и каждый народ по-своему реализуют одно и то же стремление к идеалу. Этот идеал не может быть разным для них,

---

<sup>1</sup> Там же. С. 68.

поскольку его смысл универсален – это выявление абсолютной природы человеческой личности. Но эмпирическое выражение указанного универсального идеала может быть разным, это и обуславливает разнообразие культур, эпох, типов развития.

«Прогресс относительных явлений бесконечен, *но в каждой ступени этого относительного прогресса осуществляется Абсолютное...* Для того воззрения, которое видит в абсолютном идеале живую и реальную силу, естественно полагать, что эта сила не только проявляется когда-то, а проявлялась всегда и везде. Поэтому-то “каждый исторический миг полон, замкнут по-своему”, каждый период имеет свою ценность и свое завершение»<sup>1</sup>.

Такое метафизическое «оправдание» истории, ее смысла, является типичным для русской философии, однако Новгородцев не только дает ясное выражение соответствующей историософской парадигме, но и пытается применить ее в сфере политической идеологии. Прежде всего, это приводит его к необходимости «подправить» классический либерализм. Для него, как и для многих других представителей этого направления, была неприемлема претензия либерализма на то, чтобы быть «всеспасаящим средством» от всех бед и противоречий жизни, быть абсолютной ценностью, воплощенным идеалом свободного человеческого общежития, заслоняющим истинный божественный идеал, недостижимый в истории. Новгородцев воспринимает либерализм только как одно из эффективных средств непрерывной и бесконечной борьбы за идеал, вовсе не уникальное и не единственное.

«Перед бесконечным величием идеала относительные средства, меняющиеся от эпохи к эпохе, должны быть низведены до степени условных приемов, технических опытов, пробных путей. Носиться тут с непогрешимыми рецептами, с единоспасаящими программами это и есть то, что мы называем ложным абсолютизмом. В области приемов и средств людям открыт известный выбор и простор; здесь может быть и так, что несколько путей ведут к той же цели, одни медленнее, другие скорее, одни хуже, другие лучше. Релятивизм в выборе средств оказывается с этой точки зрения сугубо оправданным»<sup>2</sup>.

Все попытки более глубоко обосновать либерализм в русской философской мысли неизбежно вели к *ограничению* его как одному из средств непрерывного движения к общественному идеалу. Новгородцев глубоко и остро ощущал трагизм и бесконечную внутрен-

---

<sup>1</sup> Там же. С. 62–63.

<sup>2</sup> Там же. С. 101.

ную противоречивость человеческого существования и в то же время – причастность человека высшему началу, Абсолюту; именно соединение этих двух чувств вело его к представлению о бесконечности, непредсказуемости и многообразии человеческой истории.

\*\*\*

Итак, осмысливая своеобразие русской философии классического периода, можно со всей определенностью выделить в ней три основных направления: а) *религиозное*, идущее от мистики православия к философии всеединства; б) *социально-идеологическое*, выразившееся в схемах консерватизма, либерализма и радикализма; в) *позитивистское*, берущее философию в контексте наукообразного мышления. Между этими направлениями существовала живая связь, полемика, которая способствовала их развитию, совершенствованию, формировала традиции, ставшие опорой развития русской философии в советский период.

## Раздел четвертый

# РУССКАЯ СОВЕТСКАЯ ФИЛОСОФИЯ

### § 1. Сущность и направления советской философии

1. В литературе по настоящее время прочно удерживается взгляд, согласно которому советская философия была философией марксизма-ленинизма; соответственно, она и могла, с этой точки зрения, существовать только в качестве марксистско-ленинской философии<sup>1</sup>.

Это не совсем так. Действительно, с момента создания Советского государства (1922) возникает и советская философия, которая на протяжении нескольких десятилетий существует в форме философии марксизма-ленинизма, или, точнее, *диалектического материализма*. Но в 60-е годы, в обстановке начавшегося кризиса социализма в СССР, в советской философии вызревает новое, «апокрифическое», направление, получившее название *философского сциентизма*. Эта двойственность понятия «советская философия» порождает определенные сложности в осмыслении ее сущности: она то целиком отождествляется с диалектическим материализмом, то объявляется его полной противоположностью. Однако ни в том, ни в другом смысле монолитности среди советских философов не существовало: как диалектические материалисты могли плавно «перетекать» в сторону философского сциентизма, так и «сциентисты» нередко выражали свои идеи в терминах и понятиях диалектического материализма. По большому счету, здесь важна общая тенденция, а она такова, что официальный диалектический материализм оказался в конце концов изгоем советской философии, в то время как философский сциентизм, постепенно набирая силы и утверждаясь в своей теории, все более выходил на путь действительных фи-

---

<sup>1</sup> См.: Зверде Э. ван дер. Подготовка возрождения: Некоторые мысли о советской историографии философии // Общественные науки в России. Серия 3. № 1. – М., 1992. С. 20.

лософских исканий, родственных общеевропейской философской науке.

2. Советский диалектический материализм служил официальной идеологией «партии победившего пролетариата». Однако, как известно, ни Маркс, ни Энгельс данный термин в своих сочинениях не использовали. Они считали себя представителями научного мировоззрения, которое стоит на позициях полного отрицания самостоятельного значения философии. Так, Маркс в «Немецкой идеологии» писал: «Там, где прекращается спекуляция... начинается реальная положительная наука... исчезают фразы о сознании, их место должно занять реальное знание. Когда начинают изображать действительность, теряет свои *raison d'être* самостоятельная философия»<sup>1</sup>. Точно так же и Энгельс отмечал, что в настоящее время «из всей прежней философии самостоятельное существование сохраняет еще учение о мышлении и его законах – формальная логика и диалектика»<sup>2</sup>. При этом под диалектикой подразумевалось учение о развитии, понятое в гегелевском смысле. Совершенно очевидно, что оба они даже не помышляли о разработке какого-то особенного диалектического материализма, руководствуясь исключительно той «формой теоретического мышления, которая основывается на знакомстве с историей мышления и ее достижениями»<sup>3</sup>. Правда, Энгельс в «Анти-Дюринге» говорит о диалектической природе новейшего материализма, однако и здесь он не выходит за пределы представления о диалектике как учения о развитии. Поэтому можно согласиться, что диалектический материализм – «это концепция, по существу своему чуждая философии Маркса»<sup>4</sup>.

а) Впервые термин «диалектический материализм» употребил Плеханов в 1891 г. в работе «К шестидесятой годовщине смерти Гегеля», сведя его значение к материалистическому пониманию истории.

«Материалисты прошлого столетия оставались весьма наивными идеалистами в области истории. Маркс же изгнал идеализм и из этого последнего его убежища. Точно так же, как Гегель, он видел в истории человечества законосообразный процесс, независимый от челове-

---

<sup>1</sup> Архив К. Маркса Ф. Энгельса. Кн. 1. – М., 1924. С. 216.

<sup>2</sup> Энгельс Ф. Анти-Дюринг. – М., 1969. С. 21.

<sup>3</sup> Там же. С.

<sup>4</sup> Jordan Z.A. The Evolution of Dialectical Materialism: A Philosophical and Sociological Analysis. – N. Y., 1967. P. 15.

ческого произвола; точно так же, как Гегель, он рассматривал все явления в процессе их возникновения и исчезновения; точно так же, как Гегель, он не удовлетворился метафизическим, бесплодным объяснением исторических явлений, и, наконец, точно так же, как Гегель, он старался свести к общему и единому *источнику* все действующие и взаимодействующие силы в общественной жизни. Но он нашел этот источник не в абсолютном духе, а в том самом экономическом развитии, к которому... вынужден был прибегать и Гегель в тех случаях, когда идеализм даже в его сильных и искусных руках оказывался бесильным и негодным оружием. Но то, что у Гегеля является случайной, более или менее гениальной догадкой, становится у Маркса строго научным исследованием»<sup>1</sup>.

Таким образом, Плеханов под «современным диалектическим материализмом» имел в виду исключительно *соединение материализма с экономикой*, благодаря чему, на его взгляд, становилось возможным исправление «существенного недостатка» старого, метафизического материализма, а именно «идеализма» в объяснении общественных, социальных явлений, ибо, по его словам, присущее ему «материалистическое понимание природы еще не означает материалистического понимания истории»<sup>2</sup>.

б) Ленин, принявший термин Плеханова, вместе с тем считал, что первый русский марксист неправомерно остановился на разработке только «диалектического *материализма*», т. е., собственно, материалистического понимания истории, не доведя дело до «*диалектического материализма*», т. е. до истолкования самой диалектики как теории познания. Для этого, на его взгляд, необходимо было реконструировать диалектику Гегеля на материалистической основе, выбрав из нее «логические (гносеологические) оттенки, очистив от *Ideenmystik*»<sup>3</sup>. Сам Ленин выявил в «большой Логике» Гегеля следующие «элементы диалектики»:

«1) *Объективность* рассмотрения (не примеры, не отступления, а вещь сама в себе); 2) вся совокупность многообразных *отношений* этой вещи к другим; 3) *развитие* этой вещи (respective явления), ее собственное движение, ее собственная жизнь; 4) внутренне противоречивые *тенденции* (и + стороны) в этой вещи; 5) вещь (явление etc.) как сумма и единство *противоположностей*; 6) *борьба* respective раз-

---

<sup>1</sup> Плеханов Г.В. К шестидесятой годовщине смерти Гегеля // Избр. филос. произв. В 5 т. Т. 1. – М., 1956. С. 444–445.

<sup>2</sup> Там же. С. 439.

<sup>3</sup> Ленин В.И. Философские тетради // Полн. собр. соч. В 55 т. Т. 29. – М., 1969. С. 238.

вертывание этих противоположностей, противоречивых стремлений etc.; 7) соединение анализа и синтеза, – разборка отдельных частей и совокупность, суммирование этих частей вместе; 8) отношения каждой вещи (явления etc.) не только многообразны, но и всеобщи, универсальны. Каждая вещь (явление, процесс etc.) связаны с *каждой*; 9) не только единство противоположностей, но и *переходы каждого* определения, качества, черты, стороны, свойства в *каждое* другое (свою противоположность); 10) бесконечный процесс раскрытия *новых* сторон, отношений etc.; 11) бесконечный процесс углубления познания человека вещи, явлений, процессов и т. д. от явления к сущности и от менее глубокой к более глубокой сущности; 12) от сосуществования к каузальности и от одной формы связи и взаимозависимости к другой, более глубокой, более общей; 13) повторение в высшей стадии известных черт, свойств etc. низшей и 14) возврат якобы к старому (отрицание отрицания); 15) борьба содержания с формой и обратно. Сбрасывание формы, переделка содержания; 16) переход количества в качество и *vice versa*»<sup>1</sup>.

Исходя из этого, Ленин определяет «вкратце диалектику... как учение о единстве противоположностей»<sup>2</sup>, по существу не оставляя места для сколько-нибудь отчетливого понимания специфики диалектического метода мышления. Все его так называемые «элементы диалектики» носят характер предположительных констатаций, которые с равным успехом могут демонстрировать любые другие познавательные процедуры. Кроме того, вследствие простой «выдернутости» из чужого текста, они даны вне всякого идейно-исторического контекста, что также не могло способствовать их материалистической интерпретации. Но еще более осложнило проблему утверждение Ленина о том, что «умный идеализм ближе к умному материализму, чем глупый материализм»<sup>3</sup>. Этим фактически размывалось провозглашенное им же самим представление о борьбе материализма и идеализма как устойчивой тенденции в развитии всей мировой философии. Неудивительно, что изданные в 1925 г. его «Философские тетради» внесли только сумятицу в головах малообразованных партийцев, которые жаждали простых и ясных философских ответов на сложные жизненные проблемы. Поэтому в начале 30-х годов с особенной остротой разгораются философские дискуссии относительно предмета марксистско-ленинской философии, конечным результатом которых становится утверждение диалектического материализма в упрощенной сталинской версии.

---

<sup>1</sup> Там же. С. 202–203.

<sup>2</sup> Там же.

<sup>3</sup> Там же. С. 248.



в) К концу 30-х годов *Иосиф Виссарионович Сталин* (1879–1953) становится единоличным лидером большевистской партии, «вождем, отцом и учителем». С политической сцены уходят самые опасные его соперники Троцкий, Каменев, Зиновьев, Бухарин. Однако вне его неусыпного контроля оставалась еще идеология, и он разворачивает решительную борьбу и на этом фронте. Начало этому положила его речь «К вопросам аграрной политики в СССР», произнесенная им 27 декабря 1929 г. на конференции аграрников-марксистов. В ней, говоря о «практических успехах социалистического строительства», Сталин в то же время отметил, что этого же нельзя сказать о «нашей теоретической работе».

«Более того: надо признать, что за нашими практическими успехами не поспевает теоретическая мысль, что мы имеем некоторый разрыв между практическими успехами и развитием теоретической мысли. Между тем необходимо, чтобы теоретическая работа не только поспевала за практической, но и опережала ее, вооружая наших практиков в их борьбе за победу социализма»<sup>1</sup>.

Естественно, что сразу встал вопрос о состоянии философии. В ней к тому времени выявились два основных течения – *механицистов* и *диалектиков*. Механицисты (И. А. Боричевский, А. И. Варьяш, В. Н. Сарабьянов, И. И. Скворцов-Степанов, К. А. Тимирязев), беря на вооружение тезис Маркса о том, что в будущем философия «может, в лучшем случае, стать суммированием наиболее общих результатов, абстрагируемых из рассмотрения исторического развития людей»<sup>2</sup>, приходили к заключению, что, во-первых, марксистская философия – это последние и наиболее общие выводы современной науки и, во-вторых, что общие законы, сформулированные естествознанием, имеют общеполитическое значение. Им возражали диалектики, возглавляемые А. М. Дебориным. Опираясь на соответствующие высказывания Энгельса и Ленина, они доказывали, что основная задача философии состоит в разработке теории материалистической диалектики, которую, на их взгляд, «совершенно неправильно противопоставлять... изучению важнейших проблем социалистического строительства»<sup>3</sup>.

Сталин прекрасно сознавал, что оба указанных подхода руководствуются потаенным стремлением вывести философию из-под

---

<sup>1</sup> *Сталин И.В.* К вопросам аграрной политики в СССР // Соч. В 13 т. Т. 12. – М., 1953. С. 142.

<sup>2</sup> Архив К. Маркса и Ф. Энгельса. – С. 216.

<sup>3</sup> Цит. по: *Яхот И.* Подавление философии в СССР (20–30-е годы) // Вопр. филос. № 10. 1991. С. 80.

опеки официальной большевистской идеологии. Поэтому он принимает безоговорочное решение «перекопать навоз» и механицистов, и диалектиков, с тем, чтобы самому стать творцом «философии марксизма-ленинизма». Результатом этой его деятельности явилась статья «О диалектическом и историческом материализме», опубликованная в сентябре 1938 г. Мастер предельных упрощений, «гениальный мыслитель всех времен и народов» представил «научную философию» в виде простых и легко запоминающихся формул, которые на целые десятилетия закрепились в советизированном сознании «строителей коммунизма».

Вот, к примеру, как трактуется им проблема диалектики. Прежде всего отмечается, что хотя «Маркс и Энгельс ссылаются обычно на Гегеля, как на философа, сформулировавшего основные черты диалектики», «это, однако, не означает, что *диалектика* Маркса и Энгельса тождественна диалектике Гегеля»<sup>1</sup>. Они взяли из нее лишь «рациональное зерно», отбросив всю ее «идеалистическую шелуху» и придав тем самым ей «современный научный вид».

И далее говорится: «Диалектика происходит от греческого слова “диалого”, что значит вести беседу, вести полемику. Под диалектикой понимали в древности искусство добиться истины путем раскрытия противоречий в суждении противника и преодоления этих противоречий. В древности некоторые философы считали, что раскрытие противоречий в мышлении и столкновение противоположных мнений является лучшим средством обнаружения истины. Этот диалектический способ мышления, распространенный впоследствии на явления природы, превратился в диалектический метод познания природы, который рассматривал явления природы, как вечно движущиеся и изменяющиеся, а развитие природы – как результат развития противоречий в природе, как результат взаимодействия противоположных сил в природе»<sup>2</sup>.

В этом рассуждении Сталина нет даже намек на необходимость «материалистического прочтения Гегеля», о котором писал Ленин в «Философских тетрадах». Все понимание диалектики сводится к формально-логическим приемам полемики, без уяснения того, как можно распространить их на изучение природы. Сталину было в высшей степени чуждо всякое интеллектуальное глубокомыслие, и он без сожаления устранял из философии любые метафизические «каверзы». Ему было достаточно знать, что «для диалек-

---

<sup>1</sup> Сталин И.В. О диалектическом и историческом материализме // Сталин И.В. Вопросы ленинизма. Изд. 11-е. – М., 1945. С. 535.

<sup>2</sup> Там же. С. 536.

тического метода важно прежде всего не то, что кажется в данный момент прочным, но начинает уже отмирать, а то, что возникает и развивается, если даже выглядит оно в данный момент непрочным»<sup>1</sup>, поскольку это раскрепощало волю и освобождало от ответственности за произведенные деяния. Поэтому из всех законов диалектики он настойчиво выдвигает на первый план только закон перехода количественных изменений в качественные, который рассматривает процесс развития «в виде скачкообразного перехода от одного состояния к другому состоянию... в результате накопления незаметных и постепенных количественных изменений»<sup>2</sup>. И в этом случае он шел вразрез с мнением Ленина, который «ядром» диалектики считал учение о единстве противоположностей.

Конечно, за всем этим скрывались личные амбиции «вождей народов», но вместе с тем следует признать, что общество, которым ему довелось руководить, само было исполнено «царистских иллюзий» и при отсутствии какой бы то ни было открытой оппозиции охотно принимало его «мудрые» наставления. Как писал один из его клеветников, «сейчас, когда мы хотим думать о развитии марксистско-ленинского учения, мы по этому вопросу имеем правильное понимание, данное нам тов. Сталиным, — это есть точка зрения, которая исходит действительно из понимания марксизма в целом и в частности диалектического материализма как живого развивающегося учения»<sup>3</sup>. Несмотря на многократные попытки исправить позднее положение с диалектическим материализмом, ситуация так и осталась без особого изменения, демонстрируя бесплодность самой идеи создания «материалистической Логике с большой буквы».

3. Толчком к расслоению советской философии и появлению философского сциентизма, как было сказано, становится начавшийся кризис социализма в СССР.

а) Сознание этого кризиса ясно прослеживается в партийных документах. Так, XX съезд КПСС (1956) по существу констатировал *не-социалистический* характер того общества, которое возникло в условиях культа личности Сталина, или «сталинокрапии» (термин Г. П. Федотова). В специальном постановлении подверглась осуждению «ошибочная формула Сталина о том, будто бы по мере продвижения Советского Союза к социализму классовая борьба будет все

---

<sup>1</sup> Там же. С. 537.

<sup>2</sup> Там же.

<sup>3</sup> Из доклада М. Б. Митина на II конференции ОВМД (12 марта 1931 г.) // Ре-прессированная наука. — Л., 1991. С. 478–479.

более и более обостряться», хотя, как утверждалось далее, социализм к тому времени «уже победил в нашей стране» и «эксплуаторские классы и их экономическая база были ликвидированы»<sup>1</sup>. Сам собой напрашивался вывод, что сталинский режим привел если не к полному уничтожению, то, во всяком случае, к резкому ослаблению позиций социализма в СССР. К большому огорчению руководителей Советского государства, к такому же выводу начинают приходиться и зарубежные коммунистические партии, в частности, Китая, где пытаются открыто подменить советский марксизм-ленинизм собственным маоизмом<sup>2</sup>. Та же ситуация наблюдается в Северной Корее. Там коммунисты объявляют себя кимирсенистами. В одном пхеньянском издании на этот счет утверждалось: «Если в середине XIX века было течением времени изучение марксизма, а в начале XX века главной тенденцией явилось быть приверженцем ленинизма, то сегодня могучим, ничем неудержимым течением времени стало изучение и усвоение кимирсенизма»<sup>3</sup>. Идеологам советского коммунизма не оставалось ничего другого, как с сожалением признать несомненную правоту тех «товарищей», которые с разочарованием констатировали факт «крушения социализма» в СССР. «Если говорить откровенно, – сказано в одном из последних партийных документов, – мы еще до сих пор не изучили в должной мере общество, в котором живем и трудимся, не полностью раскрыли присущие ему закономерности, особенно экономические. Поэтому порой вынуждены действовать, так сказать, эмпирически, весьма нерациональным способом проб и ошибок»<sup>4</sup>. Таким образом, одновременно с кризисом социализма в СССР происходит и разложение единства всей мировой коммунистической системы.

б) В такой обстановке сперва на обочине официального «марксизма-ленинизма», а затем и вполне легально формируется новое направление советской философии – *философский сциентизм*, который выводит русскую мысль из тисков сталинского примитивизма, поднимая ее на уровень общеевропейского интеллектуально-духовного развития.

Теоретическая концептуализация философского сциентизма была дана *Александром Александровичем Любичевым* (1890–1972), выдающимся мыслителем, крупным специалистом в области агро-биологии.

---

<sup>1</sup> «Правда» от 2 июля 1956 г. № 184. – С. 1.

<sup>2</sup> См.: *Брежнев Л.И.* Коммунистическое движение вступило в полосу нового подъема // *Брежнев Л.И.* О коммунистическом воспитании трудящихся. Речи и статьи. – М., 1974. С. 250.

<sup>3</sup> Всемирно-историческое значение идей чучхе. – Пхеньян, 1974. С. 6.

<sup>4</sup> *Андропов Ю.В.* Речь на Пленуме ЦК КПСС (15 июня 1983 г.) // Избр. речи и статьи. – М., 1983. С. 294.

Он родился в семье коммерсанта, занимавшегося экспортом леса. В 1911 г. окончил Петербургский университет по разряду естественных наук (группа биологии). Долгое время работал в периферийных вузах – Крымском, Пермском, Самарском, основательно занимаясь при этом проблемами этнологии. В 1930 г. был приглашен в Ленинград в качестве научного сотрудника Всесоюзного института защиты растений; здесь ему за совокупность работ присуждается степень доктора сельскохозяйственных наук без защиты диссертации. Затем он принимает предложение о работе в Институте биологии в Киеве, но начавшаяся вскоре война вынуждает его эвакуироваться во Фрунзе, где он оставался до 1950 г. Последний период его жизни (1950–1972) связан с Ульяновском, куда он переезжает после избрания на должность заведующего кафедрой зоологии местного Педагогического института. Этот этап жизни оказался для него наиболее плодотворным в творческом отношении: здесь им были написаны все его основные философские и науковедческие труды, в том числе две большие монографии: «Наука и религия» и «Линии Демокрита и Платона в истории культуры», изданные уже в постсоветское время. В архиве ученого сохраняется еще множество неопубликованных материалов.

В многочисленных статьях и письмах, неутомимо рассылавшихся им в редакции различных газет и журналов и, разумеется, нигде не печатавшихся, Любичев решительно высказывался против контроля за наукой со стороны партийных «философских нянь».

«Марксистской философии творческой, живой у нас нет, она полностью разрушена Сталиным, который думал за всех. Сейчас то, что называется философией, – это департамент препон и препятствий, предвиденный Салтыковым-Щедриным, “Центропупс” Маяковского»<sup>1</sup>.

Любичев считал бессмысленным само разделение философии на материализм и идеализм, видя в этом элементарное непонимание логики познавательного процесса. В действительности же, полагал он, имеет место обычная «неустойчивость», «расплывчатость» философских воззрений, сопряженная с приблизительностью, относительностью наших знаний. Различные философские системы не только порождаются общим ходом развития науки, но и запечатлевают в себе ее достижения и недостатки. Это создает соперничество внутри самой философии, которое никак не связано с борьбой за материализм или идеализм. Споры в философии отражают различ-

---

<sup>1</sup> Любичев А.А. К столетию со дня рождения Мичурина. Открытое письмо // Любичев А.А. В защиту науки: Статьи и письма. – Л., 1991. С. 153.

ные подходы к познанию мира, и с этой точки зрения идеализм оказал науке даже большие услуги, нежели материализм. Поэтому если во всяком идеалисте видеть непременно только «реакционера», то придется и всю науку признать «реакционной», поскольку главные ее творцы были по преимуществу идеалистами. Не составляет исключения и исторический материализм, иронизирует Любичев, ведь и его «зачатки имеются у блаженного Тертуллиана», о чем сообщается «даже в “Истории философии”, изданной Институтом философии»<sup>1</sup>. Одностороннее же насаждение материализма привело к «оскудению нашей философии», а вместе с ней и к деградации самой советской науки<sup>2</sup>.

Как видно из рассуждений Любичева, он стоит на точке зрения философского понимания научного творчества. Однако из «двух линий» в философии – Платона и Демокрита – он выбирает «линию Платона», т. е. линию идеализма, признавая ее наиболее удобным подспорьем в развитии научных знаний. Все дело, на его взгляд, в том, что материализм ни в коей мере не стимулирует процесс познания, оставляя за собой лишь сомнительное право избочничать всевозможные «сентиментальные иллюзии». Другое дело – идеализм. В нем есть то, что крайне важно для всякой науки, а именно признание «призрачности» мира, т. е. его недоступности для полного и всестороннего «схватывания» в теоретическом мышлении. Познание действительности осуществляется не по принципу «монотонного» восхождения от истины одного порядка к истине другого порядка, как это думают материалисты, а по принципу «перехода из одного этажа в другой», причем, замечает Любичев, «для работы в пределах одного этажа философского обоснования не требуется»<sup>3</sup>.

«Но чтобы проделать переход в новый этаж, требуется отрыв от привычных представлений, пересмотр укоренившихся понятий, полный отрыв от требования обязательного “отображения” внешнего мира. Идеалистическая философия для этого несравненно пригоднее, чем материалистическая, так как она принимает призрачность нашего мира явлений, независимо от характера идеалистической философии. Объективный идеализм постулирует существование иного, непризрачного мира, а субъективный утверждает (в первом приближении), что никакого мира, кроме призрачного, вообще не существует. Понятно, почему творчество идеалистов несравненно разнообразнее и

---

<sup>1</sup> Там же. С. 162.

<sup>2</sup> См.: Там же. С. 197.

<sup>3</sup> Любичев А.А. Линии Демокрита и Платона в истории культуры. – СПб., 2000. С. 94.

свободнее, чем творчество материалистов. Пробившись в новый этаж, пионер науки создает новую систему плодотворных аксиом и с этой системой можно уже работать без всякой философии»<sup>1</sup>.

Таким образом, философия у Любищева занимает «межэтажное» положение, в соответствии с чем она должна содействовать адаптации старых теорий из «нижних этажей» к изменившимся условиям познания в «высших этажах». На этом основании он признает «устаревшим» прежний позитивизм, отвергавший всякое значение философии для науки. Наука не может быть «сама себе философией», ее необходимо всякий раз создавать заново, но делать это должны «прежде всего сами ученые, а не философские гувернантки, поставленные над учеными»<sup>2</sup>. Или, во всяком случае, это должны быть философы, у которых достаточно «образования в настоящей науке»<sup>3</sup>.

Идея «многоэтажности» науки предполагала, что в истории познания мира не существует «абсолютных провалов», бесплодных периодов для современной науки. Но для того, чтобы стала очевидна преемственная линия, необходимо «найти синтез из накопившихся противоречий», который смог бы устранить голое отрицание «того или иного положения, хотя бы и приводящего в определенных условиях к ошибочным выводам»<sup>4</sup>. Это означало возрождение старых приемов мышления «на повышенном основании», т. е. в формах адекватной требованиям самой науки теоретической философии.

Поясняя свою мысль, Любищев приводит аналогии из развития точных наук: «Алхимики утверждали превращение элементов друг в друга. Точная химия, начиная с Ломоносова, Лавуазье и других великих химиков, отвергла это положение и построила блестящее здание химии на базе учения о постоянстве элементов. Сейчас учение алхимиков восстановлено на повышенном основании. Даже некоторые конкретные утверждения алхимиков (генетическая связь серебра и свинца) принимаются современной наукой. Значит ли это, что всю работу химиков (от Ломоносова до Менделеева включительно), признававших постоянство элементов, надо отвергнуть как ненаучную, метафизическую и вернуться к алхимикам? Конечно, такой абсурд ни один современный ученый не предложит. Ошибочное учение об абсо-

---

<sup>1</sup> Там же.

<sup>2</sup> Любищев А.А. О положении в биологии и агрономии // Любищев А.А. В защиту науки. — С. 245.

<sup>3</sup> Любищев А.А. Письмо И. Л. Кнунянцу от 21 января 1955 г. // Там же. С. 67.

<sup>4</sup> Любищев А.А. Об аракчеевском режиме в биологии // Там же. С. 35.

лютом постоянстве элементов сыграло положительную роль, так как в условиях применения тех приемов, которые были в распоряжении ученых 18-го и 19-го веков, элементы действительно постоянны, алхимики же слишком понимали задачу превращения элементов. Прогресс точных наук всегда основан на том, что при самом радикальном изменении основных постулатов того или иного явления рабочий аппарат законов и формул используется: он уточняется, исправляется, обогащается, устанавливается связь с другими законами и проч., но никогда не отбрасывается целиком»<sup>1</sup>.

Обосновывая принципы философского сциентизма, начинавшего все более распространяться в советской философии, Любищев не только стремился преодолеть антиметафизический настрой старого позитивизма, но и содействовать возрождению национальных традиций отечественного любомудрия, начисто заглушенных господством коммунистической идеологии. В русле философского сциентизма возникают самые разные направления и течения, которые с новой силой возрождают самобытные традиции отечественного любомудрия.

---

<sup>1</sup> Там же. С. 36.



## § 2. Наука и философия ноосферы

Большую роль в развитии философского сциентизма играл *Владимир Иванович Вернадский* (1863–1945), выдающийся естествоиспытатель и мыслитель, создатель учения о биосфере и ноосфере.

Вернадский родился в Петербурге. В 1885 г. он окончил физико-математический факультет Петербургского университета. С 1890 г. работал приват-доцентом, а с 1898 г. – профессором Московского университета. В 1911 г. в знак протеста против политики царского правительства он ушел из университета. Вернадский был членом ЦК партии кадетов, входил в Государственный совет Российской империи, а в 1917 г. – во Временное правительство России. В 1912 г. Вернадский был избран академиком Императорской Санкт-Петербургской академии наук; он был также одним из основателей Украинской академии наук и первым ее президентом. Им опубликовано свыше 700 научных работ; важнейшие из них: «Размышления натуралиста» (1977), «Научная мысль как планетное явление» (1977; полный текст – 1991), «Живое вещество» (1978), «Философские мысли натуралиста» (1988), «Биосфера и ноосфера» (1989).

а) Рассуждая о специфике научного мировоззрения, Вернадский прежде всего подвергает критике контовский закон трехфазисного развития человеческого познания – «знаменитую схему позитивизма», согласно которой научное мирозерцание, как наивысшая фаза развития человеческого духа, должно заменить собой религиозное и философское мировоззрения, характерные для предыдущих стадий. На его взгляд, подобное расчленение процесса умственной деятельности, несмотря на то, что оно принимает форму научного положения и разделяется большинством ученых, не соответствует действительности и представляет собой образец религиозно-философского мышления, с его «мистическими и апокалиптическими учениями о смене царств и периодов в истории человечества»<sup>1</sup>. Обращаясь к истории науки и философии, Вернадский показывает, что различие типов мировоззрений определяется не уровнем развития человеческого интеллекта, а предметной областью. Это значит, что религию, философию и науку нельзя рассматривать «вертикально», как модификации одного и того же знания, которое получает все более точную формулировку. Религиозное, философское и научное мировоззрения качественно отличаются друг от друга и всегда со-

---

<sup>1</sup> Вернадский В.И. О научном мировоззрении // Вернадский В.И. Научная мысль как планетное явление. – М., 1991. С. 213.

существуют, взаимодействуют и эволюционируют параллельно друг другу.

«Научное мировоззрение развивается в тесном общении и широком взаимодействии с другими сторонами духовной жизни человека. Отделение научного мировоззрения и науки от одновременно или ранее происходившей деятельности человека в области религии, философии, общественной жизни или искусства невозможно. Все эти проявления человеческой жизни тесно сплетены между собою и могут быть разделены только в воображении»<sup>1</sup>.

Согласно Вернадскому, наука, философия и религия не препятствуют, а содействуют друг другу в разработке своей предметной области. Глубокая связь мировоззрений объясняется тем, что они представляют собой различные аспекты одного и того же процесса – развития человеческого разума. Поэтому нельзя подавлять или недооценивать роль каждого из мировоззрений, так как от этого страдает прогресс человечества в целом. Критерий развитости человеческого духа, по мысли Вернадского, следует искать в конкретизации проблематики каждого типа мировоззрения. Изначально области религии, науки и философии были размыты, вследствие чего считалось, что одни и те же вопросы могут ставиться в рамках разных мировоззрений, причем ответы, даваемые на них религией, должны совпадать с ответами, полученными от философии и науки. Такое положение дел порождало конфликты и споры, которые рано или поздно приводили к более точному определению предметной области каждого мировоззрения. С одной стороны, она суживалась, а с другой – получала возможность для более глубокой разработки.

«Аппарат научного мышления груб и несовершенен; он улучшает-ся, главным образом, путем философской работы человеческого сознания. Здесь философия могущественным образом в свою очередь содействует раскрытию, развитию и росту науки... Ибо философия и религия тесно связаны с теми более глубокими, чем логика, силами человеческой души, влияние которых могущественно сказывается на восприятии логических выводов, на их понимании»<sup>2</sup>.

«Рост науки неизбежно вызывает в свою очередь необычайное расширение границ философского и религиозного сознания человеческого духа; религия и философия, восприняв достигнутые научным

---

<sup>1</sup> Там же. С. 209.

<sup>2</sup> Там же. С. 226.

мировоззрением данные, все дальше и дальше расширяют глубокие тайники человеческого сознания»<sup>1</sup>.

Выясняя характерные черты научного мировоззрения, Вернадский приходит к выводу, что его единственным постоянным признаком является научный метод, который не только определяет специфику научного познания, но и обуславливает развитие науки. Этот метод не сводится к тому, как его понимает научное мировоззрение на данном этапе своей эволюции, а значит, не является индукцией или дедукцией: «наука не движется индуктивным или дедуктивным путем»<sup>2</sup>, а, будучи укорененной в жизни, расширяется и распространяется более сложными способами, которые нельзя точно зафиксировать. Поэтому, говоря о научном методе, Вернадский характеризует его в самых общих чертах.

Научный метод – это «определенное отношение к окружающему нас миру явлений, при котором каждое явление входит в рамки научного изучения и находит объяснение, не противоречащее основным принципам научного искания»<sup>3</sup>. Вернадский подчеркивает слово «отношение», показывая, что только оно остается инвариантным в процессе развития научного мировоззрения, в то время как и понятие предметности науки, и принципы познания, и трактовка истины, и способы аргументации могут меняться. Научное отношение к предмету – это установка на получение точного знания, которое рационально обосновано и подтверждается опытным путем, а также открыто для научной критики.

«Мы говорим в науке о строгой логике фактов, о точности научного знания, о проверке всякого научного положения опытным или наблюдательным путем, о научном констатировании факта или явления, об определении ошибки, то есть возможных колебаний в данном утверждении. И, действительно, эти черты отношения человека к предмету исследования являются наиболее характерными. Наука и научное мировоззрение являются результатом такой, ни перед чем не останавливающейся и все проникающей, работы человеческого мышления»<sup>4</sup>.

Важнейшей характеристикой научного знания является особое качество истинности вошедших в него положений. Вернадский сра-

---

<sup>1</sup> Там же. С. 214.

<sup>2</sup> Там же. С. 234.

<sup>3</sup> Там же. С. 202.

<sup>4</sup> Там же. С. 206.

зу же замечает, что ни один из типов мировоззрений не выражает истину в абсолютном смысле.

«“Научное мировоззрение” не является синонимом истины точно так, как не являются ею религиозные или философские системы. Все они представляют лишь подходы к ней, различные проявления человеческого духа»<sup>1</sup>.

Но если логический вывод из религиозных или философских учений и их рационалистическая оценка не могут быть общеобязательными, то научно доказанные положения с необходимостью признаются всеми без исключения и влияют на содержание как религиозных, так и философских концепций.

Таким образом, истины науки – общеобязательны, но не абсолютны. Очевидно, с одной стороны, что общеобязательность не тождественна истинности, потому что логическая обоснованность не является достаточным условием для правильности суждения – даже в том случае, когда оно находит подкрепление в опыте (как показывает Вернадский, содержание опыта во многом зависит от его толкования, а значит, опытная проверка научных положений еще не гарантирует их абсолютной истинности). В истории науки можно встретить много таких общепризнанных и бесспорных истин, которые в итоге оказались заблуждениями. Но, с другой стороны, научное мировоззрение выработало целый ряд общеобязательных истин, которые выдержали проверку временем и до сих пор считаются бесспорными (например, истины математики, «дважды два – четыре»). Казалось бы, их следует признать абсолютными.

Однако Вернадский воздерживается от такого вывода, сохраняя возможность усомниться даже в том, что кажется несомненным. Он вводит понятия «формальной истины» и «формальной действительности», придавая им по сути такой же смысл, каким наделялись понятия «объективная истина» и «объективная реальность» в русском позитивизме начала XX в., в частности, в эмпириомонизме Богданова.

Согласно Вернадскому, формальная истина указывает не на реальность, как она есть сама по себе, а на отношения между «временно закованными в ясные формы» научными представлениями об этой реальности. Общеобязательность формальной истины обуславливается точной рациональной фиксацией этих отношений, которые остаются одинаковыми, несмотря на изменение содержания научных представлений. В качестве примера формальной истины

---

<sup>1</sup> Там же. С. 201.

Вернадский приводит утверждение, что Земля вращается вокруг Солнца: мы всегда должны считать, что то, что мы называем «Землей», вращается вокруг «Солнца», будут ли «Земля» и «Солнце» нашими непосредственными представлениями, данными органов чувств, или абстрактными концептами ученых.

«Не касаясь, следовательно, вопроса о Ding an Sich, сущности вещей и других аналогичных философских концепций, необходимо допустить, что научные факты и представления, согласные с формальной стороны с действительностью, являются также обязательными для человеческого мышления (пока оно находится в области явлений, улавливаемых органами чувств), как обязательны для него абстрактные положения математики. Эту часть научного мировоззрения можно считать *научно истинной*, и такие факты являются *научными истинами*»<sup>1</sup>.

«Формальная действительность» состоит из формальных истин, это представление об окружающем мире, которое создается наукой и выдерживает критическую проверку логики и теории познания. Формальная действительность не является константной: она меняется по мере развития науки и философии. Та часть формальной действительности, изменения которой в данный момент незаметны, выступает в качестве основания научного знания и является сферой безусловно истинного, позволяющей создавать разнообразные научные теории, а также философские и религиозные учения.

«Употребляя этот термин, мы не предпрещаем, каковым окажется представление о мире при дальнейшем росте науки, насколько оно изменится при переработке его на почве теории познания или каков мир сам по себе. Так или иначе формальная действительность при всей неизбежной сложности и неполноте этого представления является исходным пунктом всех наших обобщений в области религиозных, научных и философских концепций. Невозможно допустить какие бы то ни было выводы, которые бы несомненно противоречили формальной действительности»<sup>2</sup>.

Таким образом, научное мировоззрение, хотя оно и обладает наиболее точно выраженными и общеобязательными истинами, не может претендовать на адекватное постижение реальности. Тем более далеки от этого философские и религиозные системы. Очевидно, что ни одно из мировоззрений не должно подавлять другие и брать на себя выполнение их функций: только в том случае, когда

---

<sup>1</sup> Там же. С. 220.

<sup>2</sup> Там же. С. 197.

четко обозначены предметные области науки, философии и религии, происходит дальнейшее развитие человеческого духа; в случае же смешения мировоззрений наблюдается обратный процесс.

Отсюда следует, что, согласно Вернадскому, научная философия, которая взяла бы от науки методологию исследования и с ее помощью попыталась бы разрешить философские вопросы, невозможна. Такая философия является следствием непонимания специфики как научного, так и философского познания. Действительно, задача философии – отражение индивидуального во всеобщем, и поэтому она больше походит на искусство, а не на науку, и является творчеством, а не открытием объективных истин. Философия не должна стремиться «выразить весь мир в одной математической формуле», так как ее предметная область не поддается полностью логическому выражению и не может войти целиком в рамки научного исследования.

В связи с этим Вернадский критикует все попытки утверждения философии как науки, доказывая, что они могут осуществляться или за счет редукции философской проблематики к научной, или вследствие консервации науки на определенном уровне ее развития. Именно это происходило в сталинской России, когда для обоснования научности диалектического материализма потребовалось опираться на такую научную теорию, которая могла бы считаться бесспорно истинной. Ее нашли в «Диалектике природы» Энгельса.

Характеризуя эту работу, Вернадский писал: «Есть кое-что интересное, но, в общем, в XX в. класть в основу мышления, особенно научного, такую “книгу” – совершенное сумасшествие. Люди закрывают глаза на окружающее и живут в своем мире. Сами подрывают свою работу»<sup>1</sup>.

Устранение скепсиса относительно безупречности положений отдельной научной теории закономерно привело к идеологизации философии. В результате утверждения научного статуса диалектического материализма пострадал прежде всего он сам, так как вместо того, чтобы исходить из последних данных науки и основываться на них, обеспечивая тем самым собственное развитие, он оказался вынужденным использовать уже устаревшие теории, стремясь «их изменить и развить, приравливая их к своим представлениям, исходными для которых являются законы гегельянской диалекти-

---

<sup>1</sup> Вернадский В.И. Дневник 1938 года // Дружба народов. 1991. № 2. С. 245.

ки»<sup>1</sup>. Для этого потребовалось опираться не на науку или философию, а на мощь государства, при помощи которого устранялась критика и гарантировалась «научность» философии. В итоге философия и научная мысль пришли в упадок, стал культивироваться средневековый догматизм, «создалось новое развращение мысли»<sup>2</sup>.

«Такой упадок философской мысли в области диалектического материализма в нашей стране... является следствием своеобразного понимания задач философии и снижением углубленной философской работы, благодаря существованию веры среди наших философов, что достигнута философская истина, которая дальше не может измениться и подвергаться сомнению»<sup>3</sup>.

б) Свои научно-философские представления Вернадский выразил в учении о биосфере и ноосфере. Создавая это учение, он во многом опирался на принципиальные положения философского сциентизма, сформулированные в конце XIX – первой четверти XX вв. Среди них – утверждение о возможности построения монистической картины мира, критика онтологического и гносеологического дуализма, понимание субъективности в функциональном смысле и указание на первичность социального в природе человека, устранение качественного различия между «живым» и «мертвым», понимание науки как механизма организации опыта, а также как объективного фактора эволюции человечества, причем не только в культурном или интеллектуальном, но и биологическом отношении.

Основная мысль Вернадского, выраженная в его учении о биосфере и ноосфере, заключалась в признании субстанционального единства физического и духовного, природы и человека.

Вернадский сразу же указывает на «функциональную зависимость человека, как природного объекта, и человечества, как природного явления, от среды их жизни и мысли»<sup>4</sup>, подчеркивая ошибочность философских теорий, утверждающих самодостаточность человека, его существенное отличие не только от явлений внешней природы, но и от других живых существ. Поскольку человек не может быть правильно понят вне контекста его существования, то его следует рассматривать вместе со средой его обитания. То же можно сказать и о любом другом живом существе, населяющем нашу пла-

---

<sup>1</sup> Вернадский В.И. Заключительные фрагменты раннего варианта рукописи «Научная мысль как планетное явление» // Вернадский В.И. Научная мысль как планетное явление. – С. 249.

<sup>2</sup> Там же. С. 245.

<sup>3</sup> Там же.

<sup>4</sup> Вернадский В.И. Научная мысль как планетное явление. – С. 13.

негу. Устраняя традиционный дуализм, Вернадский вводит понятие *биосферы*.

Биосфера<sup>1</sup> – это оболочка Земли, возникшая на определенном этапе ее эволюции и характеризующаяся своеобразной организованностью. По строению биосфера разнородна, она состоит из живого вещества и вещества косного, а также из их сочетаний – биокосных тел. Сама биосфера – это сложное планетное биокосное природное тело.

Живое вещество представляет собой совокупность живых организмов, живущих в биосфере.

«Живое вещество, так же как и биосфера, обладает своей особой организованностью и может быть рассматриваемо как закономерно выражаемая *функция биосферы*»<sup>2</sup>.

Косное вещество – это газы, атмосфера, горные породы, химические элементы, атомы, кварцы, серпентин и т. д., т. е. такие структурные образования, которые образуют основу Земли и которые называются неорганической природой.

Живое вещество биосферы отличается от косного в двух основных аспектах. Во-первых, оно пластично, «изменяется, приспособляется к изменениям среды»<sup>3</sup>, что предопределяет его более быструю эволюцию. Во-вторых, изменения, происходящие в живом веществе, являются необратимыми, в то время как в косной среде биосферы преобладают обратимые, круговые физико-химические и геохимические процессы.

Тем не менее, несмотря на различия, живое и косное вещество субстанционально едины и образуют одну развивающуюся систему – планету Земля.

«Между косным и живым веществом есть, однако, непрерывная, никогда не прекращающаяся связь, которая может быть выражена как непрерывный биогенный ток атомов из живого вещества в косное вещество биосферы, и обратно. Этот биогенный ток атомов вызывается живым веществом»<sup>4</sup>.

Благодаря биогенному току атомов осуществляется энергетический обмен между живым и косным веществом, который создает

---

<sup>1</sup> Биосфера – от *греч.* βίος – жизнь и σφαῖρα – сфера.

<sup>2</sup> Вернадский В.И. Научная мысль как планетное явление. – С. 15.

<sup>3</sup> Там же. С. 19.

<sup>4</sup> Там же. С. 17.



относительное равновесие системы. Тем самым становится очевидным «резко планетное, космическое значение живого вещества»<sup>1</sup>.

Человек, как определяющий фактор развития биосферы, представляет собой «неизбежное проявление большого природного процесса, закономерно длящегося в течение по крайней мере двух миллиардов лет»<sup>2</sup>. Разумная деятельность человека (и прежде всего научная мысль как наиболее важная ее форма) создает в биосфере новую биогенную силу, кардинально изменяющую вектор эволюции Земли. Под влиянием научной мысли и человеческого труда биосфера, а вместе с ней и планета Земля, переходит в новое эволюционное состояние – *ноосферу*<sup>3</sup>.

Обращая внимание на важнейшие исторические события XX в. (и прежде всего на революции и мировые войны), которые имеют не локальное, а глобальное значение и приводят к унификации культур и образа жизни различных народов, а также к демократизации их политических институтов, Вернадский пришел к выводу, что «геологический эволюционный процесс отвечает биологическому единству и равенству всех людей»<sup>4</sup>.

«Исторический процесс на наших глазах коренным образом меняется. Впервые в истории человечества интересы народных масс, с одной стороны, и свободной личности – с другой, определяют жизнь человечества, являются мерилем его представлений о справедливости. Человечество, взятое в целом, становится мощной геологической силой. И перед ним, перед его мыслью и трудом, становится вопрос о *перестройке биосферы в интересах свободно мыслящего человечества как единого целого*. Это новое состояние биосферы, к которому мы, не замечая этого, приближаемся, и есть *ноосфера*»<sup>5</sup>.

Ноосфера – это «царство разума»<sup>6</sup>, закономерный, но не окончательный этап эволюции Земли, это «биосфера, переработанная научной мыслью, подготовлявшаяся шедшим сотнями миллионов, может быть, миллиарды лет, процессом, создавшим *Homo sapiens*

---

<sup>1</sup> Там же. С. 16.

<sup>2</sup> Там же. С. 21.

<sup>3</sup> Ноосфера – от *греч.* νόος – разум и σφαῖρα – сфера. Это понятие было предложено в конце 1920-х гг. профессором математики Сорбонны Эдуардом Леруа, который трактовал ее как «мыслящую» оболочку, формирующуюся человеческим сознанием. Почти идентичное понятие «пневматосферы» предлагал Вернадскому для обозначения его учения и П. А. Флоренский.

<sup>4</sup> Вернадский В.И. Биосфера и ноосфера. – М., 1989. С. 148.

<sup>5</sup> Там же.

<sup>6</sup> Вернадский В.И. Научная мысль как планетное явление. – С. 26.

faber»<sup>1</sup>. Отмечая воздействие научной мысли на материальные процессы, Вернадский считает его «загадкой», так как «мысль не есть форма энергии»<sup>2</sup>, и оставляет вопрос о существовании мысли открытым. Важнее всего, полагает он, зафиксировать результаты воздействия мысли на биосферу, чтобы понять смысл ноосферных трансформаций планеты. В связи с этим Вернадский приводит такие примеры: добыча железа – «минералогической редкости» – в миллиардах тонн, производство алюминия, который в чистом виде никогда не существовал на планете, создание искусственных соединений, новых видов растений и животных и т. д.

«Лик планеты – биосфера – химически резко меняется человеком сознательно, и главным образом бессознательно. Меняется физически и химически воздушная оболочка суши, все ее природные воды. В результате роста человеческой культуры в XX в. все более резко стали меняться прибрежные моря и части океана... В будущем нам рисуются как возможные сказочные мечтания: человек стремится выйти за пределы своей планеты в космическое пространство. И, вероятно, выйдет»<sup>3</sup>.

На современном этапе развития ноосферы человек впервые понимает, что он должен мыслить и действовать в новом аспекте – не только в аспекте отдельной личности, семьи или рода, государства или их союзов, но и в планетном аспекте. Осознанное отношение к своей геологической роли стало результатом длительных попыток «интуитивно», или стихийно, продвинуться к ноосфере, что выразилось в создании разнообразных способов фиксации единства человеческой мысли с целью координации совместных действий. Вернадский анализирует три наиболее важных таких способа: религию, философию и науку.

Религия, как первый опыт интеграции человечества, пыталась создать и закрепить на уровне социальных структур и культурных традиций духовное единство людей. Однако религиозное убеждение не является, согласно Вернадскому, общезначимым и не может служить средством действительного объединения людей. Причина здесь в том, что религиозные учения построены по принципу устранения проблемы, а не ее решения, в результате чего вопрос переносится в другую плоскость – «из области жестокой реальности в область идеальных представлений»<sup>4</sup>. Отсюда представления о бес-

---

<sup>1</sup> Там же. С. 40.

<sup>2</sup> Вернадский В.И. Биосфера и ноосфера. – С. 149.

<sup>3</sup> Там же.

<sup>4</sup> Вернадский В.И. Научная мысль как планетное явление. – С. 32.

смерти личности, о ее воскресении в новых условиях, где не будет зла, страданий и бедствий, или где они будут распределены справедливо.

«Духовное единство религии оказалось утопией. Религиозная вера хотела создать его физическим насилием – не отступая от убийств, организованных в форме кровопролитных войн и массовых казней. Религиозная мысль распалась на множество течений»<sup>1</sup>.

Тем не менее, именно в религии впервые вырабатывается идея равенства всех людей, которая имеет первостепенное значение для становления ноосферы. И хотя утвердить эту идею с помощью средств религиозного убеждения не удалось, она сыграла важную роль в интеллектуальной эволюции человечества. Еще одним глубоким представлением, созданным религией, является «представление о метемпсихозе, решающее вопрос не с точки зрения человека, но с точки зрения всего живого вещества»<sup>2</sup>. Оно до сих пор, согласно Вернадскому, не противоречит научному знанию.

В настоящее время, в связи с бурным развитием научного знания, повсеместно наблюдается дискредитация многих религиозных положений, «человечество живет в глубоком кризисе религиозного сознания и, вероятно, находится на грани нового религиозного творчества»<sup>3</sup>.

Философия представляет собой попытку создания интеллектуального единства человечества, провозглашая примат человеческого разума. Исходя из общезначимости логического мышления, философы старались предложить такое рационалистическое обоснование существующего, которое бы имело статус абсолютного знания. Однако, как показывает Вернадский, единство разума еще не гарантирует одинаковости результатов разумной деятельности, поскольку предметная область философии, а именно «внутренний опыт» человека, всегда индивидуален.

«Никогда не существовало времени, когда бы одна какая-нибудь философия признавалась истинной. Философия всегда основана на разуме и теснейшим образом связана с личностью. Типы личности всегда отвечают разным типам философии. Личность неотделима от философского размышления, а разум не может дать для нее мерку, вполне охватить всю личность. Философия никогда не решает загадки мира. Она их ищет. Она пытается охватить жизнь разумом, но никогда

---

<sup>1</sup> Вернадский В.И. Биосфера и ноосфера. – С. 213.

<sup>2</sup> Вернадский В.И. Научная мысль как планетное явление. – С. 32.

<sup>3</sup> Вернадский В.И. Биосфера и ноосфера. – С. 224.

достигнуть этого не может. Философская истина всегда может быть подвергнута сомнению свободной и ищущей личностью»<sup>1</sup>.

Чтобы заниматься философией, необходимо, согласно Вернадскому, только умение разумно мыслить, а оно присуще человеку как таковому, коль скоро он является разумным существом. Философ – это «вдумывающаяся сама в себя личность»<sup>2</sup>, и поэтому он независим от внешнего по отношению к нему знанию, в том числе и от философской традиции, культуры, социальной жизни, хотя, конечно, они могут оказать на него определенное влияние.

«Можно быть философом, и хорошим философом, без всякой ученой подготовки, надо только глубоко и самостоятельно размышлять обо всем окружающем, сознательно жить в своих собственных рамках. В истории философии мы видим постоянно людей, образно говоря, “от сохи”, которые без всякой другой подготовки оказываются философами. В самом себе, в размышлении над своим я, в углублении в себя – даже вне событий внешнего для личности мира – человек может совершать глубочайшую философскую работу, подходить к огромным философским достижениям»<sup>3</sup>.

Философские учения ценны как памятники понимания жизни и мира глубоко думающими личностями в разных эпохах истории человечества, и их следует изучать, поскольку они аккумулируют опыт отдельных людей по созданию единства мысли – необходимого условия наступления ноосферы. Согласно Вернадскому, эти «живые человеческие документы величайшей важности и поучения» не могут, однако, быть общеобязательными, так как они отражают прежде всего человеческую личность в ее осмыслении мира, а личностей может быть бесконечное множество. Следовательно, нет никакого ясного критерия для определения истинности одного понимания реальности и ложности другого.

Причина невозможности философского построения единого образа мира заключается также в том, что философия не способна выйти за пределы разума, сделав его предметом исследования. Конечно, такие попытки предпринимались неоднократно, что привело, в частности, к вопросу о границах познания и к тезису об объективной разумности природы, однако в действительности философский анализ разума ограничен самим же разумом, и он «едва ли может дать отдаленное понятие о возможной мощности познания на на-

---

<sup>1</sup> Там же. С. 221.

<sup>2</sup> Вернадский В.И. Научная мысль как планетное явление. – С. 100.

<sup>3</sup> Там же.

шей планете в ее геологическом будущем»<sup>1</sup>. Даже критика рационализма и уход в мистицизм представляют собой варианты утверждения разума.

«Для философии разум есть верховный судья; законы разума определяют ее суждения. Это есть верховное начало знания»<sup>2</sup>.

По мнению Вернадского, разумную деятельность человека нужно рассматривать шире – вне границ человеческой личности. Какой бы ни была роль человека и его мысли в создании ноосферы и в эволюции Земли, он всего лишь «поверхностное явление в одной из оболочек земной коры»<sup>3</sup>, и его разум – это не достояние его личности, а мощная геологическая сила.

«Для натуралиста разум есть преходящее проявление высших форм жизни *Homo sapiens* в биосфере, превращающий ее в ноосферу: он не есть и не может быть конечной, максимальной формой проявления жизни. Им не может явиться человеческий мозг. Человек не есть “венец творения”»<sup>4</sup>.

Наука «резко отличается от философии и религии тем, *что она, по существу, едина и одинакова для всех времен, социальных сред и государственных образований*»<sup>5</sup>. Развитие научного знания действительно превращает человечество в одно целое, стирая религиозные, политические, социальные и культурные различия. Только благодаря науке «жизнь человечества, при всей ее разнородности, стала неделимой, единой»<sup>6</sup>. Человек начинает мыслить в планетарном масштабе и уже сознательно относится к выполнению своей функции.

Характеризуя научную мысль как планетное явление, Вернадский проводит четкое различие между наукой – фактором геологической эволюции и наукой, как она понимается и чем она является на современном этапе развития познания. Как геологическая сила, наука упрочивает процесс трансформации биосферы в ноосферу, который не зависит от исторических случайностей. Но как результат интеллектуальной деятельности человека, наука представляет собой такое знание, в котором наряду с общеобязательными научными истинами присутствуют ошибки и заблуждения. Прогресс

---

<sup>1</sup> Там же. С. 101.

<sup>2</sup> Там же.

<sup>3</sup> Там же. С. 52.

<sup>4</sup> Там же. С. 101.

<sup>5</sup> Вернадский В.И. Биосфера и ноосфера. – С. 220.

<sup>6</sup> Вернадский В.И. Научная мысль как планетное явление. – С. 27.

науки, а вместе с ним и ноосферы, определяется устранением этих ошибок. Вернадский подчеркивает, что при этом не потребуются познание абсолютных истин, поскольку они несовместимы с живым, динамическим процессом бытия науки.

«Мы имеем дело в науке не с абсолютными истинами, но с бесспорно точными логическими выводами и с относительными утверждениями, колеблющимися в известных пределах, в которых они логически равноценны логически бесспорным выводам разума»<sup>1</sup>.

Говоря о той части научного знания, которая характеризуется общеобязательностью и не зависит ни от эпохи, ни от общественного строя и государственного режима, ни от народности и языка, Вернадский связывает его прежде всего с науками, занимающимися формализацией действительности и классификацией фактического материала.

«Это: 1. Математические науки во всем их объеме. 2. Логические науки почти всецело. 3. Научные факты в их системе, классификации и сделанные из них эмпирические обобщения – *научный аппарат*, взятый в целом»<sup>2</sup>.

По мысли Вернадского, радикальные изменения, которые наблюдаются в настоящее время в биосфере, не станут причиной гибели человека и планеты в целом, потому что они вызваны работой глубинных механизмов эволюции планеты и выражают общие законы природы.

«Научное знание, проявляющееся как геологическая сила, создающая ноосферу, не может приводить к результатам, противоречащим тому геологическому процессу, созданием которого она является. Это не случайное явление – корни его чрезвычайно глубоки»<sup>3</sup>.

Более того, прогресс науки, по мнению Вернадского, необратим. Это значит, что достижения человека в области культуры, государственного строительства и техники не будут утрачены, даже несмотря на то, что в наше «бурное и кровавое время» получили развитие «силы варваризации», приведшие к разрушительным мировым войнам. Свой оптимизм Вернадский обосновывает ссылкой на факты, свидетельствующие о росте и устойчивости ноосферы. Это, во-первых, «вселенскость» человека, т. е. глобализация; во-вторых, демократизация государственной жизни и борьба с бедно-

---

<sup>1</sup> Там же. С. 116.

<sup>2</sup> Там же. С. 117.

<sup>3</sup> Вернадский В.И. Биосфера и ноосфера. – С. 186.

стью, поставленная как научная и государственная задача; в-третьих, высокие темпы развития медицины, позволяющие в ближайшем будущем добиться продления жизни. К тому же, мировые войны не только не вызвали регресса в науке и социальной жизни, но, наоборот, способствовали «взрыву» научного творчества. Все это позволяет Вернадскому говорить «о ноосфере как синтезе природного и исторического процесса»<sup>1</sup>.

«Цивилизация “культурного человечества” – поскольку она является формой организации новой геологической силы, создавшейся в биосфере, – *не может прерваться и уничтожиться*, так как это есть большое природное явление, отвечающее исторически, вернее, геологически, сложившейся организованности биосферы. Образую ноосферу, она всеми корнями связывается с этой земной оболочкой, чего раньше в истории человечества в сколько-нибудь сравнимой мере не было»<sup>2</sup>.

Научная деятельность всегда сопряжена с пониманием «нравственной ответственности ученых за использование научных открытий и научной работы для разрушительной, противоречащей идее ноосферы, цели»<sup>3</sup>, и поэтому от нее нельзя ожидать губительных результатов. К тому же, гарантом безопасности и устойчивого развития человечества является «интернационал ученых» – мировое научное сообщество, представляющее «всю творческую силу водителей народов»<sup>4</sup> и заинтересованное в скорейшем наступлении ноосферы.

---

<sup>1</sup> Там же. С. 242.

<sup>2</sup> Там же. С. 198.

<sup>3</sup> Там же. С. 200.

<sup>4</sup> Там же.

### § 3. Философская антропология

Другое важное направление философского сциентизма в форме философской антропологии отразилось в творчестве *Михаила Михайловича Бахтина* (1895–1975), крупного философа и литературоведа.

Бахтин родился в г. Орле в семье банковского служащего. Учился в Петроградском и Новороссийском университетах. В 1936 г. Бахтин устроился на работу в Мордовский педагогический институт, где проработал до выхода на пенсию в 1961 г. в должности заведующего литературоведческими кафедрами. Основные свои философские положения Бахтин сформулировал в работах «К философии поступка» и «Автор и герой в эстетической деятельности», которые были написаны в течение 1919–1924 гг., но изданы намного позже. Философские идеи высказываются и в других сочинениях Бахтина, прежде всего в таких, как «Проблемы поэтики Достоевского» (1963) и «Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса» (1965; написана на основе диссертации «Рабле в истории реализма», которую Бахтин представил к защите в 1946 г.; научная степень была присуждена ему только в 1952 г.).

Бахтин, как и Вернадский, глубоко сознает губительность того разрыва, когда «встают друг против друга два мира, абсолютно не сообщающиеся и не проницаемые друг для друга: мир культуры и мир жизни»<sup>1</sup>, и пытается понять его причины. Очевидно, что мир культуры, представляющий собой систему теоретических положений и ценностей, не может быть автономным, так как он полностью зависит от мира жизни – от конкретных людей, которые создают и поддерживают эти ценности. Для обозначения изначальной активности человека, приводящей к появлению различных теоретических конструктов, Бахтин вводит понятие *поступка*.

Поступок всегда реален, поскольку «он приобщен единственному единству свершающегося бытия»<sup>2</sup>, т. е. является поступком конкретного человека в конкретных исторических (жизненных) условиях. Он связывает в единое целое содержание (смысл, ценность) высказывания и историческую действительность его бытия (конкретного человека, «ставящего свою подпись» под данным высказыванием); вернее, поступок представляет собой то целое, по отношению к

---

<sup>1</sup> Бахтин М.М. К философии поступка // Бахтин М.М. Собр. соч. В 7 т. Т. 1: Философская эстетика 1920-х годов. – М., 2003. С. 7.

<sup>2</sup> Там же. С. 7.



которому всякое теоретическое единство будет его моментом, абстракцией.

«Акт нашей деятельности, нашего переживания, как двуликий Янус, глядит в разные стороны: в объективное единство культурной области и в неповторимую единственность переживаемой жизни»<sup>1</sup>.

Разрыв между миром культуры и миром жизни – это раскол между содержанием-смыслом поступка и его бытием. Причина раскола заключается в абсолютизации содержательно-смысловой стороны поступка. Оторванное от единственного единства и отданное на волю имманентному закону своего развития, содержание познавательного акта развивается как бы самопроизвольно и создает отвлеченно-теоретический самозаконный мир – индифферентное, принципиально готовое и завершенное теоретическое бытие, изнутри которого уже нет выхода к конкретному человеку, в действительное единственное событие бытия.

«Современный кризис в основе своей есть кризис современного *поступка*. Образовалась бездна между мотивом поступка и его продуктом. Но вследствие этого завял и продукт, оторванный от онтологических корней... Вследствие того что теория оторвалась от поступка и развивается по своему внутреннему имманентному закону, поступок, отпустивший от себя теорию, сам начинает деградировать. Все силы ответственного свершения уходят в автономную область культуры, и отрешенный от них поступок ниспадает на степень элементарной биологической и экономической мотивировки, теряет все свои идеальные моменты: это-то и есть состояние цивилизации»<sup>2</sup>.

Бахтин полагает, что необходимо восстановить утраченное понимание целостности поступка, сделав его предметом первой философии: «только таким путем могла бы быть преодолена дурная неслиянность и невзаимопроникновенность культуры и жизни»<sup>3</sup>. Первая философия, таким образом, не будет метафизической, поскольку она будет ориентироваться не на познание содержательно-смысловой стороны поступка, т. е. объективированного продукта, а на «узнание» единственного действительного акта-поступка и его автора, теоретически мыслящего, эстетически созерцающего, этически поступающего.

«Первая философия, пытающаяся вскрыть бытие-событие, как его знает ответственный поступок, не мир, создаваемый поступком, а тот,

---

<sup>1</sup> Там же.

<sup>2</sup> Там же. С. 50.

<sup>3</sup> Там же. С. 8.

в котором он ответственно себя осознает и свершается, не может строить общих понятий, положений и законов об этом мире (теоретически-абстрактная чистота поступка), но может быть только описанием, феноменологией этого мира поступка. Событие может быть только участно описано»<sup>1</sup>.

Особенностью первой философии является то, что, будучи описанием мира поступка, она исходит не из его данности сознанию, а из его заданности им. Мир поступка – это не мир бытия только, или данности, а это мир-событие, в котором все предметы и отношения одновременно и даны и заданы. Согласно Бахтину, попытка построить феноменологию исходя из идеи трансцендентальной редукции, предполагающей возможность адекватного восприятия вещи в ее истинности, заранее обречена на неудачу, потому что она ведет к созданию еще одной системы «теоретизмов», попадая в которую, человек начинает мыслить «технически», как «представитель» философского знания, а не как его автор.

«Предмет, абсолютно индифферентный, сплошь готовый, не может действительно осознаваться, переживаться: переживая предмет, я тем самым что-то выполняю по отношению к нему, он вступает в отношение с заданностью, растет в ней в моем отношении к нему. Переживать чистую данность нельзя. Поскольку я действительно переживаю предмет, хотя бы переживаю-мыслю, он становится меняющимся моментом свершающегося события переживания-мышления его, т. е. обретает заданность, точнее, дан в некотором событийном единстве, где неразделимы моменты заданности и данности, бытия и долженствования, бытия и ценности. Все эти отвлеченные категории являются здесь моментами некоего живого, конкретного, наглядного единственного целого – события»<sup>2</sup>.

Первая философия исследует поступок не как факт чувственно-го восприятия или интеллектуальной интуиции, а изнутри, в его «ответственности».

«Эта ответственность поступка есть учет в нем всех факторов: и смысловой значимости, и фактического свершения во всей его конкретной историчности и индивидуальности; ответственность поступка знает единый план, единый контекст, где этот учет возможен, где и теоретическая значимость, и историческая фактичность, и эмоционально-волевой тон фигурируют как моменты единого решения»<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> Там же. С. 31–32.

<sup>2</sup> Там же. С. 32.

<sup>3</sup> Там же. С. 29.

Существенный признак ответственности поступка – его необратимость: совершая поступок, человек делает окончательный вывод, «ставит свою подпись», благодаря которой принятое решение становится обязательным, и человек отвечает за него всей своей жизнью.

Ответственность поступка обусловлена принципиальной конечностью человеческого существования, его смертностью. Только посредством терминов рождения и смерти придается смысл каждому действию человека, в результате чего его жизнь получает эмоционально-волевую окраску.

«Уничтожим масштабы жизни смертного человека, погаснет ценность переживаемого – и ритма, и содержания»<sup>1</sup>.

В основе долженствования поступка лежит факт «не-алиби в бытии», который указывает, с одной стороны, на открытость человека для мира и на необходимость самостоятельно мыслить, а с другой – на незавершенность мира как продукта творческой деятельности человека. Утверждая свое не-алиби в бытии, человек занимает активную позицию по отношению к культуре и таким образом сохраняет ее органичную связь с жизнью. В настоящее время, однако, лишь немногие способны к ответственным поступкам; в большинстве случаев активность игнорируется, наблюдается отказ от своей «долженствующей единственности». Человек уже не хочет «иметь с собою дело» и предпочитает жить пассивно в том автономном мире культуры, где его принципиально нет. Утверждая свое алиби в бытии, он получает возможность избегать ответственности, перелагая ее на «объективные» законы или нормы, и становится самозванцем, «пытаясь понимать всю свою жизнь как скрытое представительство, а каждый свой акт как ритуальный»<sup>2</sup>, а затем «отпадает в безразличное, ни в чем не укорененное бытие»<sup>3</sup>, что и обуславливает прогрессирующий разрыв между миром культуры и жизни.

Большое внимание Бахтин уделяет трактовке истины. Понятно, что философия поступка, как неметафизическая нравственная феноменология, не может строиться в расчете на постижение абсолютной истины. Однако это совсем не предполагает принятие релятивизма или какой-нибудь из форм редукционизма: сведения истины к биологической, экономической, эстетической или этической

---

<sup>1</sup> Там же. С. 60.

<sup>2</sup> Там же. С. 48.

<sup>3</sup> Там же. С. 41.

категориям, которые являются лишь ее абстрактными «теоретическими транскрипциями».

Понятие абсолютной истины – это оторванный от реальности теоретизм, не имеющий никакого действительного значения, если его брать во всей «чистоте», вне контекста человеческой активности. Вечность истины, вытекающая из ее абсолютности, также является пустым понятием, если она не выступает в качестве регулятора временной жизни человека.

«Вечность смысла, помимо его реализации, есть возможная неценностная вечность, *незначимая*. Ведь если бы эта в себе вечность смысла была действительно ценностно значимой, был бы излишен и не нужен акт ее воплощения, ее мышления, ее действительного осуществления поступающим мышлением, только в соотношении с ним вечность смысла становится действительно ценной – значимой»<sup>1</sup>.

Однако истину нельзя трактовать и в относительном смысле: «относительная изнутри самой себя истина не нужна жизни-событию»<sup>2</sup>, так как поступок возможен только при условии наличия «чистой» истины. Таким образом, получается противоречие: с одной стороны, истина не может быть абсолютной, а с другой, «значимость истины себе довлеет, абсолютна и вечна, и ответственный поступок познания учитывает эту особенность ее, это ее существо»<sup>3</sup>.

Вот характерный пример, который приводит Бахтин: «Законы Ньютона были в себе значимы и до открытия их Ньютоном, и не это открытие сделало их впервые значимыми, но не было этих истин как познанных, приобщенных единственному бытию-событию моментов, и это существенно важно, в этом смысл поступка, их познающего. Грубо неправильным было бы представление, что эти вечные в себе истины существовали раньше, до их открытия Ньютоном, так, как Америка существовала до ее открытия Колумбом; вечность истины не может быть противопоставлена нашей временности – как бесконечная длительность, для которой все наше время является моментом, отрезком»<sup>4</sup>.

Это противоречие Бахтин снимает указанием на то, что истина является моментом поступка. В контексте поступка истина играет совершенно другую роль и не является теоретической, хотя ее тео-

---

<sup>1</sup> Там же. С. 54.

<sup>2</sup> Там же. С. 14.

<sup>3</sup> Там же.

<sup>4</sup> Там же.

ретическая достоверность и общезначимость необходимы для того, чтобы она стала причастной событию бытия.

«Единственную единственность нельзя помыслить, но лишь участно пережить. Весь теоретический разум только момент практического разума, т. е. разума нравственной ориентации единственного субъекта в событии единственного бытия»<sup>1</sup>.

Как момент поступка, истина является «правдой», или «верностью». В отличие от теоретической истины-достоверности, правдивость всегда уникальна, а не всеобща, она «не есть тождественно себе равная содержательная истина, а правая единственная позиция каждого участника, правда его конкретного действительного долженствования»<sup>2</sup>. Если истина связана с познанием, то правда – с «ответственно-обязующим узнанием», которое предполагает не фиксацию объективной реальности, а совершение ответственного поступка.

«Понять предмет – значит понять мое долженствование по отношению к нему (мою должную установку), понять его в отношении ко мне в единственном бытии-событии, что предполагает не отвлечение от себя, а мою ответственную участность. Только изнутри моей участности может быть понято бытие как событие, но внутри видимого содержания в отвлечении от акта как поступка нет этого момента единственной участности»<sup>3</sup>.

Присущее правде долженствование не вытекает из теоретического содержания принятой истины, а возникает в результате соотношения истины с действительным актом познания – поступком, который определяет жизнь человека.

«Не содержание обязательства меня обязывает, а моя подпись под ним, то, что я единожды признал, подписал данное признание»<sup>4</sup>.

Таким образом, долженствование не имеет определенного и специально теоретического содержания и является своеобразной категорией поступка, установкой сознания.

Согласно Бахтину, дальнейшее развитие науки возможно только при условии превращения знания в ответственное узнание, что предполагает восполнение автономной теоретической истины до «нудительно-значимой» правды. Вместо объективно-индифферент-

---

<sup>1</sup> Там же. С. 17.

<sup>2</sup> Там же. С. 43.

<sup>3</sup> Там же. С. 20–21.

<sup>4</sup> Там же. С. 37.

ного познания должно установиться участное мышление, окрашенное эмоционально-волевым тоном и действующее по принципу «я мыслю – поступаю мыслью»<sup>1</sup>.

Феноменологическое исследование мира поступка у Бахтина завершается описанием конкретной архитектоники ценностного переживания мира. Она представляет собой не систему определенных ценностей и не перечень чистых понятий, логически связанных между собой, а динамическую картину осуществления жизни, «конкретный план мира единого и единственного поступка, основные конкретные моменты его построения и их взаимное расположение»<sup>2</sup>.

«Эта архитектоника дана и задана, ибо это и есть архитектоника события. Она не дана как готовая и застывшая, в которую я помещен пассивно, это заданный план моей ориентации в событии-бытии, архитектоника, непрестанно активно осуществляемая моим ответственным поступком, поступком возводимая и только в его ответственности устойчивая»<sup>3</sup>.

Поскольку мир дается человеку с его единственного места как конкретный и единственный и предстает для участного поступающего сознания как архитектурное целое, то можно выделить центр исхождения поступка: он сразу же обнаруживается, как только совершается ответственный поступок (мысль, дело, чувство и т. д.). Центр – это уникальное для каждого человека место активного нахождения в мире. Бахтин называет его «я-для-себя», подчеркивая тем самым, что это единственная точка, где человек ответственно причастен бытию.

«Как я – во всем эмоционально-волевом единстве смысла этого слова – я только себя единственного переживаю во всем бытии; всякие другие я (теоретические) не есть я для меня; а то единственное мое (нетеоретическое) я причастно к единственному бытию: я *есмь в нем*»<sup>4</sup>.

Центр поступка фиксируется участным мышлением не как факт бытия и не как «чистое я», а как условие возможности и требование совершения поступка. Вокруг центра поступка структурируются все мыслимые пространственные и временные отношения, действительно реальные предметы, связанные конкретными событиями

---

<sup>1</sup> Там же. С. 36.

<sup>2</sup> Там же. С. 49.

<sup>3</sup> Там же. С. 68.

<sup>4</sup> Там же. С. 39.

отношениями, а также «неповторимые миры действительно поступающих сознаний, из которых, как из действительных реальных слагаемых, слагается и единое-единственное бытие-событие»<sup>1</sup>. Каждое из этих слагаемых выступает по отношению к я-для-себя как индивидуально значимый «другой», или «другой-для-меня». Важно подчеркнуть, что другой – это не объект и не простая данность или явление: другой является таким же центральным эмоционально-волевым моментом поступка, как и я-для-себя.

«Высший архитектурный принцип действительного мира поступка есть конкретное, архитектурно-значимое противопоставление *я* и *другого*. Два принципиально различных, но соотносительных между собой ценностных центра знает жизнь: себя и другого, и вокруг этих центров распределяются и размещаются все конкретные моменты бытия. Один и тот же содержательно-тождественный предмет – момент бытия, соотносительный со мной или соотносительный с другим, ценностно по-разному выглядит»<sup>2</sup>.

Поскольку другой-для-меня характеризуется активностью и непосредственно участвует в свершении поступка, то обнаруживается третий компонент архитектуры – «я-для-другого».

«Все ценности действительной жизни и культуры расположены вокруг этих основных архитектурных точек действительного мира поступка: научные ценности, эстетические, политические (включая и этические и социальные) и, наконец, религиозные»<sup>3</sup>.

Ценностное содержание мира поступка удерживается как единство благодаря любовному созерцанию, потому что только любовно заинтересованное внимание может развить достаточно напряженную силу, чтобы охватить и удержать конкретное многообразие бытия, «не обеднив и не схематизировав его»<sup>4</sup>.

Философия поступка Бахтина, существенно трансформировавшись в разнообразных философских и литературоведческих концепциях русского философского сциентизма, находит свое применение и в философско-культурологических теориях.

---

<sup>1</sup> Там же. С. 49.

<sup>2</sup> Там же. С. 67.

<sup>3</sup> Там же. С. 49.

<sup>4</sup> Там же. С. 59.

## § 4. Философия культуры

1. Выдающимся философом культуры был *Юрий Михайлович Лотман* (1922–1993), один из основоположников Тартуско-московской семиотической школы, создатель теории семиосферы.

Лотман родился в Петрограде, окончил филологический факультет Ленинградского университета. Участвовал в Великой Отечественной войне. С 1954 г. и до конца жизни работал в Тартуском университете. Лотману принадлежит большое число фундаментальных работ как по литературоведению, так и по философии культуры, а именно: «Структура художественного текста» (1970), «Семиотика кино и проблемы киноэстетики» (1973), «Внутри мыслящих миров. Человек – текст – семиосфера – история» (1994), «Культура и взрыв» (1992), «Беседы о русской культуре. Быт и традиции русского дворянства (XVIII – начало XIX века)» (1993). В 1991–1993 гг. в Таллинне вышли «Избранные статьи» Лотмана в трех томах. Умер и похоронен в Тарту.

Философия культуры Лотмана основывается на принципиальном положении о возможности создания универсальной методологии исследования, которую можно применять как в области гуманитарных, так и в области точных наук. Эта методология, согласно Лотману, должна вырабатываться при помощи семиотики<sup>1</sup> – науки, исследующей способы передачи информации, свойства знаков и знаковых систем в человеческом обществе, природе и в самом человеке.

Обосновывая семиотический подход к культуре, Лотман опирался на сложившиеся к тому времени две научные традиции: логическую семиотику Пирса – Морриса и семиологию Соссюра, хотя и подчеркивал их односторонность. При всем отличии этих теорий им присущ, согласно Лотману, один и тот же недостаток: за основу берется простейший, атомарный элемент, и все последующее рассматривается с точки зрения сходства с ним. Так, в первом случае в основу анализа кладется изолированный знак, а все последующие семиотические феномены рассматриваются как последовательности знаков. Во втором случае в качестве первоэлемента и модели всякого семиотического акта выступает отдельный коммуникативный акт – обмен информацией между адресантом и адресатом. В результате сложная система знаковых отношений редуцируется к удобной схеме объяснения, которая начинает восприниматься как онтологическое свойство объекта, и объекту приписывается структура, вос-

---

<sup>1</sup> Семиотика – от *греч.* σημειον – знак, признак.



ходящая от простых и четко очерченных атомарных элементов к постепенному их усложнению; сложный объект сводится к сумме простых.

Лотман преодолевает указанный редукционизм, предлагая считать исходной точкой семиотической системы не отдельный изолированный знак (слово, высказывание), а отношение между ними, т. е. семиотическое пространство, в котором происходят семиотические акты. Это пространство представляет собой континуум, заполненный разнотипными и находящимися на разном уровне организации семиотическими образованиями. Вне этого континуума не существует ни одно из семиотических образований, и их выделение может быть только условным, или абстрактным. Реален только семиотический континуум, который Лотман называет *семиосферой*.

«Подобно тому как, склеивая отдельные бифштексы, мы не получим теленка, но, разрезая теленка, можем получить бифштексы, — суммируя частные семиотические акты, мы не получим семиотического универсума. Напротив, только существование такого универсума — семиосферы — делает определенный знаковый акт реальностью»<sup>1</sup>.

Для доказательства первичности семиосферы по отношению к отдельным семиотическим актам Лотман ссылается на Вернадского, который пришел к выводу о первичности биосферы по отношению к отдельному организму. Здесь, согласно Лотману, речь идет об одной и той же закономерности, которая характерна для реальности в целом.

«Аналогичный подход возможен и в вопросах семиотики. Можно рассматривать семиотический универсум как совокупность отдельных текстов и замкнутых по отношению друг к другу языков. Тогда все здание будет выглядеть как составленное из отдельных кирпичиков. Однако более плодотворным представляется противоположный подход: все семиотическое пространство может рассматриваться как единый механизм (если не организм). Тогда первичной окажется не тот или иной кирпичик, а “большая система”, именуемая семиосферой. Семиосфера есть то семиотическое пространство, вне которого невозможно само существование семиозиса»<sup>2</sup>.

Говоря о близости своих взглядов с взглядами Вернадского, Лотман подчеркивает и их различие. Прежде всего это касается понятия ноосферы, которое нельзя отождествлять с понятием семи-

---

<sup>1</sup> Лотман Ю.М. О семиосфере // Избр. статьи. В 3 т. Т. 1. — Таллинн, 1992. С. 14.

<sup>2</sup> Там же.

осферы, хотя они и имеют ряд сходных свойств. Ноосфера – это определенный этап в развитии биосферы, связанный с разумной деятельностью человека. Как и биосфера, она является реальным космическим механизмом, обуславливающим структурное единство планеты. В отличие от ноосферы, пространство семиосферы носит абстрактный характер. Это означает, что семиосфера не представляет собой оболочку Земли и не является этапом ее эволюции, а указывает только на условия семиозиса. Понятие семиосферы необходимо для понимания возможности коммуникативных процессов и выработки новой информации.

Важнейшим структурным элементом семиосферы является *граница*. С одной стороны, она необходима для сохранения целостности системы, ее семиотической однородности, так как отграничивает семиосферу от окружающего ее внесемиотического или иносемиотического пространства. С другой стороны, граница представляет собой билингвиальный механизм, переводящий внешние сообщения на внутренний язык семиосферы и наоборот, благодаря чему происходит расширение семиосферы. Граница одновременно и замыкает семиотическое пространство, консервируя его, и открывает, соединяя две сферы семиозиса и делая семиотическое пространство динамическим. Благодаря наличию границы семиосфера становится «семиотической личностью», т. е. уникальной системой организации смысла, способной к развитию.

Семиосфера внутренне разнообразна: в ней выделяются *центр* (ядерные структуры, чаще несколько), определяющий «грамматику» системы (нормы, правила, принципы идентификации), и *периферия* – более аморфный семиотический мир. Одна из функций центра – создание метаязыка, при помощи которого семиосфера описывает саму себя как целое, утверждая тем самым идеальное семиотическое единство. Самоописание, или самопознание, семиосферы делается ее вторичной реальностью – культурой, объективной картиной мира, системой абсолютных ценностей. На периферии наблюдаются «взрывные» процессы, в результате чего происходит активное взаимодействие между различными уровнями семиосферы.

«Семиосфера многократно пересекается внутренними границами, специализирующими ее участки в семиотическом отношении. Информационная трансляция через эти границы, игра между различными структурами и подструктурами, направленные непрерывные семиотические “вторжения” той или иной структуры на “чужую терри-

торию» образуют порождения смысла, возникновение новой информации»<sup>1</sup>.

Согласно Лотману, создать единый универсальный язык, с помощью которого можно было бы добиться адекватного описания реальности, нельзя, так как функция познания состоит не в том, чтобы правильно отразить внешний мир, а в том, чтобы семиотизировать его, включить в состав семиосферы. Критерий истинности, таким образом, может быть только лингвистическим: истинным (объективным) является тот мир, который принадлежит языку, т. е. так или иначе назван, осмыслен. Мир, лежащий за пределами языка, не способен выполнять функцию проверки правильности наших суждений о нем: это иносемиотический континуум, из которого может образоваться бесконечное число самых различных смыслов.

В семиосфере всегда функционируют как минимум два языка, пытающихся по-своему семиотизировать факты. Поскольку ни один из языков не способен охватить внешний мир в целом, они конкурируют друг с другом, стремясь утвердить свой способ описания в качестве нормативного. Как только это удастся, возникает грамматика семиосферы – свод норм и правил, определяющих основные характеристики и индивидуальность системы. Нормативный язык проникает во все ядерные структуры и начинает выполнять охранительную функцию, обеспечивая непрерывное поступательное развитие семиосферы. Однако полностью подчинить себе все семиотическое пространство нормативному языку не удастся: на периферии происходит интенсификация семиотических процессов, что позволяет другим языкам выработать более совершенный способ описания фактов и заявить о своей претензии на нормативность.

Лотман неоднократно подчеркивает, что семиосфера представляет собой диалогическую открытую систему. Диалог, или взаимный и обоюдный обмен информацией, ведется на всех уровнях семиосферы, а также на метауровне, когда происходит общение между различными семиосферами. При этом новая информация семиотизируется по-разному, в зависимости от той структуры (или подструктуры), которая ее усваивает. В результате увеличивается структурная неравномерность внутренней организации семиосферы, и она развивается с различной скоростью в различных своих участках.

«Подобно тому как объект, отраженный в зеркале, порождает сотни отражений в его осколках, сообщение, введенное в целостную се-

---

<sup>1</sup> Там же. С. 18.

миотическую структуру, тиражируется на более низких уровнях. Система способна превращать текст в лавину текстов»<sup>1</sup>.

Поскольку все, что существует и имеет отношение к человеку, можно рассматривать как знак, несущий соответствующую информацию, то концепция семиосферы получает универсальное значение. В качестве семиотической системы выступает и культура, и природа. Действительно, природные явления, коль скоро они включаются в контекст человеческой жизни, сразу же семиотизируются и становятся элементами семиосферы. Таким образом, учение о семиосфере позволяет устранить традиционный дуализм и обосновать неметафизический метод познания. Весь мир, в котором живет человек, представляет собой семиосферу, постоянно развивающуюся и усложняющуюся; в настоящее время она достигла планетарных масштабов и все дальше проникает в космос.

«В этом смысле семиосфера современного мира, которая, неуклонно расширяясь в пространстве на протяжении веков, приняла ныне глобальный характер, включает в себя и позывные спутников, и стихи поэтов, и крики животных. Взаимосвязь этих элементов семиотического пространства не метафора, а реальность»<sup>2</sup>.

Исследуя культуру как семиотическую систему, Лотман выделяет ряд существенных ее характеристик. Прежде всего, культура — это органическое целое с четко выраженной структурой, причем каждый элемент этой структуры также является целым и имеет свою структуру. Культура представляет собой динамическую систему, она постоянно эволюционирует благодаря пересечению разных структурных организаций и непрекращающемуся процессу семиозиса. Этот процесс приводит к увеличению элементов семиосферы, которые упорядочиваются согласно существующим нормам, и в результате наблюдается поступательное развитие культуры, поддающееся прогнозированию и планированию. Когда же структурировать разросшееся множество элементов не удастся, то происходит «взрыв» в культуре и вырабатываются новые принципы упорядочивания: в культуре происходят непредсказуемые структурные изменения, она развивается посредством скачка, выводящего ее на новый качественный уровень.

Лотман указывает на взаимосвязанность поступательного развития и изменений, реализуемых в результате взрыва.

---

<sup>1</sup> Там же. С. 19.

<sup>2</sup> Там же. С. 21.

«Постепенные и взрывные процессы, представляя собой антитезу, существуют только в отношении друг к другу. Уничтожение одного полюса привело бы к исчезновению другого. Все взрывные динамические процессы реализуются в сложном динамическом диалоге с механизмами стабилизации»<sup>1</sup>.

Поскольку культура – это структура, элементами которой являются структуры более низкого порядка, то процессы взрыва и восстановления стабильности наблюдаются в каждом элементе культуры, что усиливает неравномерность их развития.

«Культура как сложное целое составляется из пластов разной скорости развития, так что любой ее синхронный срез обнаруживает одновременное присутствие различных ее стадий. Взрывы в одних пластах могут сочетаться с постепенным развитием в других. Это, однако, не исключает взаимодействия этих пластов... И постепенные, и взрывные процессы в синхронно работающей структуре выполняют важные функции: одни обеспечивают новаторство, другие – преемственность»<sup>2</sup>.

Важнейшим признаком культуры является наличие исторической памяти и способности моделировать будущее. Семиосфера культуры имеет временное измерение, и ее динамика обуславливается не только отношениями между множественностью и единством, но и семиотической напряженностью между прошлым, настоящим и будущим – идеальными состояниями культуры, которые являются ключевыми элементами семиосферы.

Настоящее культуры, или «своего рода стоп-кадр, искусственно “застопоренный” момент между прошедшим и будущим»<sup>3</sup>, призвано зафиксировать статическое состояние семиосферы и является поэтому моделью, полученной в результате умозрительного отвлечения от динамической структуры и существующей только в абстракции. Смысл фиксации настоящего заключается в том, чтобы логически связать прошедшее и будущее, обеспечив тем самым преемственность культурного развития.

Прошедшее является непосредственной памятью культуры, воплощенной в ее структуре. Память – это особый способ обоснования существующего, того, что свершилось и определило содержание семиосферы. Благодаря памяти в культуре создается история,

---

<sup>1</sup> Лотман Ю.М. Культура и взрыв // Лотман Ю.М. Семиосфера. – СПб., 2000. С. 18.

<sup>2</sup> Там же. С. 22.

<sup>3</sup> Там же. С. 23.

превращающая результаты случайных и непредсказуемых взрывных процессов в закономерные явления. Историк выполняет в культуре очень важную функцию: он постоянно проводит эксперименты с прошедшим (фактами), обнаруживая все новые и новые исторические закономерности и используя их для доказательства неизбежности настоящего положения дел. В результате случайное – это не то, что могло произойти или не произойти, а то, что случилось и определило тем самым вектор культурного развития.

«Произошедшее получает новое бытие, отражаясь в представлениях наблюдателя. При этом происходит коренная трансформация события: то, что произошло, как мы видели, случайно, предстает как единственно возможное. Непредсказуемость заменяется в сознании наблюдателя закономерностью. С его точки зрения, выбор был фиктивным, “объективно” он был предопределен всем причинно-следственным движением предшествующих событий... Происходит ретроспективная трансформация. Произошедшее объявляется единственно возможным – “основным, исторически предопределенным”. То, что не произошло, осмысливается как нечто невозможное. Случайному приписывается вес закономерного и неизбежного»<sup>1</sup>.

Будущее предстает такой же моделью в культуре, как и прошедшее. Несмотря на то, что выбор будущего реализуется как случайность, оно интерпретируется как закономерное и предсказуемое состояние культуры. В этом смысле будущее вытекает из прошедшего, является его логическим продолжением. В семиотическом пространстве два смысловых полюса – прошедшее и будущее – составляют один механизм, обеспечивающий динамику культуры, и поэтому они содержательно связаны друг с другом: любое изменение интерпретации прошлого вызывает пересмотр перспектив развития в будущем, и наоборот.

Моделирование будущего начинается в момент взрыва в культуре, когда открывается возможность для реализации любого из возможных состояний. Лотман обращает внимание на то, что выбор того или иного элемента семиосферы, который определит будущее движение, является случайным: таким доминирующим элементом может стать даже элемент из другой системы, инокультурного пространства, случайно втянутый взрывом в область активных семиотических процессов, создающих представление о будущем. Однако как только случайно выбранный элемент кладется в основу модели будущего, он сразу же выстраивает предсказуемую цепочку собы-

---

<sup>1</sup> Там же. С. 24, 26.

тий: случайность устраняется, вместо нее утверждается целесообразность происходящего, и сам взрыв становится историческим фактом, вытекающим из предшествующих событий.

«Вычеркивая момент непредсказуемости из исторического процесса, мы делаем его полностью избыточным. С позиции носителя Разума, занимающего по отношению к процессу внешнюю точку зрения (таким может быть Бог, Гегель или любой философ, овладевший “единственно научным методом”), движение это лишено информативности. Между тем все опыты прогнозирования будущего в его кардинально-взрывных моментах демонстрируют невозможность однозначного предвидения резких поворотов истории»<sup>1</sup>.

Анализируя характер протекания взрывных процессов и их влияния на семиосферу в целом, Лотман выделяет два основных типа культур: *бинарные* и *тернарные*.

Бинарные культуры представляют собой семиотические системы с однозначно определенными бинарными оппозициями, когда механизм смыслопорождения работает благодаря открытому и непосредственному противостоянию полярных текстов. Взрывные процессы в бинарных культурах охватывают всю толщу быта и приводят к полному уничтожению всего существующего как запятнанного неисправимыми пороками; лозунг «мы старый мир разрушим до основания, а затем...» выражает здесь принцип культуротворчества. В результате взрыва разрушается центр семиосферы, основные правила грамматики и традиционные ценности, после чего периферия становится центром и вырабатывает совершенно новые ценности. Во время поступательного развития в бинарных культурах стимулируется мировоззрение, ориентированное на взрывы, поскольку в качестве цели культурного развития утверждается не осуществимый на практике идеал. Отсюда, с одной стороны, максимализм, стремление построить «новую землю и новое небо», а с другой – идеология богоизбранности, эсхатологические настроения, готовность вступить в «последний и решительный бой», чтобы завершить историю и установить Царство Божие на земле. Бинарные культуры развиваются скачками, что неизбежно ведет к глубоким кризисам и к коренным обновлениям.

Тернарные культуры характеризуются тем, что противостояние текстов в них является опосредованным, благодаря чему возникает относительно устойчивое буферное содержание (нейтральный текст), обеспечивающее поступательность развития. Даже самые

---

<sup>1</sup> Там же. С. 24.

мощные и глубокие взрывы в тернарных культурах не подрывают сложившуюся систему социальных отношений, и поэтому ядерные структуры не разрушаются, а модернизируются, сохраняя возможность поступательного развития семиосферы. Взрыв разрывает лишь часть пластов культуры, пусть даже очень значительную, однако историческая связь при этом не прерывается. В результате некоторые традиционные ценности остаются, а новые ценности, возникшие посредством взрывных процессов, перемещаются из периферии в центр системы. В тернарных культурах господствует эволюционное сознание, позволяющее сохранять в изменениях неизменность, а неизменность делать формой изменения. Целью культурного развития всегда провозглашается такой идеал, который можно приспособить к реальности: отсюда, с одной стороны, популярность философии прагматизма, а с другой – распространение идеологии космополитизма и глобализма.

Согласно Лотману, модель тернарной культуры реализована в Европе, тогда как «русская культура осознает себя в категориях взрыва»<sup>1</sup> и является бинарной. В то же время, отмечает он, в русской культуре наблюдается активизация семиотических процессов вследствие усвоения ценностей европейской культуры, что позволяет предположить «переключение с бинарной системы на тернарную»<sup>2</sup>. Однако это, на его взгляд, не окажется для нее злом: в случае структурного закрепления европейских ценностей произойдет не утрата самобытности русской культуры, а создание принципиально новой семиосферы, способной к самостоятельному развитию.

2. Проблемы философии культуры нашли отражение также в трудах *Михаила Константиновича Петрова* (1924–1987), известного философа и историка античной цивилизации.

Петров родился в Благовещенске (Амурская область). В 1940 г. поступил в Ленинградский кораблестроительный институт, однако в 1941 г. ушел на фронт и воевал в разведке до конца войны. В 1949 г. окончил военный институт иностранных языков, руководил кафедрой иностранных языков Ростовского артиллерийского училища. В 1956 г. поступил в аспирантуру Института философии АН СССР. Подготовленную кандидатскую диссертацию «Проблемы детерминизма в древнегреческой философии классического периода» защитить ему не удалось из-за разногласий с научным руководителем. Только в 1967 г. Петров защитил кандидатскую диссертацию по новой теме «Фило-

---

<sup>1</sup> Лотман Ю.М. Культура и взрыв. – С. 149.

<sup>2</sup> Там же. С. 147.



софские проблемы науки о науке» и стал преподавать на кафедре философии Ростовского государственного университета, однако из-за опубликованной в «Вопросах философии» статьи «Предмет и цели изучения истории философии» был отстранен от преподавания в вузе. Все основные философские работы Петрова вышли в свет уже после его смерти. К их числу относятся: «Язык. Знак. Культура» (1991), «Самосознание и научное творчество» (1992), «Социо-культурные основания развития современной науки» (1992), «Искусство и наука. Пираты Эгейского моря и личность» (1995), «Историко-философские исследования» (1996), «Античная культура» (1997).

Исходным пунктом философии культуры Петрова является критика «социологического актуализма», который, на его взгляд, появился в результате перенесения методов естествознания на исследование культуры.

«Исследователь, пока он находится под гипнозом опытной науки, ищет за частным общее и устойчивое, отбрасывая все случайное, уникальное, отклоняющееся, краткоживущее как “несущественное”, а затем уже из этого общего и устойчивого складывает целостную картину, которая, по его мнению, представляет предмет изучения “как он есть”. Жертвой такого подхода оказывается и человек в его конечных определениях как монополярный смертный и недолговечный субъект социального познания. Он автоматически выпадает из результата исследования»<sup>1</sup>.

Социологический актуализм, согласно Петрову, объективирует культуру и представляет ее как картину – своего рода «чертеж» культуры или ее «скелет», и такое «чертежно-скелетное» представление утверждается в качестве научного понимания культуры, претендующего на полноту и адекватность. Петров показывает необоснованность таких претензий: поскольку «рентгеновский снимок» культуры фиксирует только общее и постоянное, то все единичное и преходящее упускается из виду. Но именно оно и является наиболее важным для понимания культуры. Так, если конкретные люди вместо того, чтобы быть агентами культуры, ее творцами, станут структурными элементами социальной системы, т. е. будут допущены «лишь на правах безличных, инертных, вечных мест крепления и адресов распределения столь же вечных ролей, видов деятельности»<sup>2</sup>, то культура утратит «живую плоть» и превратится в застывшую схему, из статуса человеческого установления она пе-

---

<sup>1</sup> Петров М.К. Язык. Знак. Культура. – М., 1991. С. 24.

<sup>2</sup> Там же.

рейдет в статус «естественного», не зависимо ни от человека, ни от человечества объекта.

Преодолевая социологический актуализм, Петров разрабатывает такой подход к изучению культуры, который бы учитывал активность человека, его несводимость к тому содержанию, которое обусловливается внешними по отношению к нему явлениями. Предметом изучения становится прежде всего динамика культуры, механизмы ее развития и культуротворческая деятельность человека.

Рассматривая существующие в настоящее время типы культур, Петров приходит к выводу, что они представляют собой автономные образования и не могут считаться ступенями развития единой культуры, имеющей универсальное (общечеловеческое) значение. Разнообразие культур и их независимость друг от друга свидетельствуют, скорее, о том, что задача выстраивания социальности имеет не одно, а несколько решений.

Если в функциональном плане все социально-культурные типы идентичны (все они удерживают в единстве некоторое число индивидов, распределяют по ним виды социально необходимой деятельности, обеспечивают социальную и культурную преемственность), то в структурном отношении они могут различаться. Поскольку культура представляет собой развивающуюся, динамическую систему, то в ней должны быть выработаны механизмы хранения и передачи культурного содержания. Это реализуется благодаря тому, что в культуре имеется особый способ кодирования жизненно важной информации, который и обеспечивает возможность социального наследования. Для обозначения этого способа Петров вводит термин *социокод*, понимая под ним «основную знаковую реальность культуры»<sup>1</sup> и подчеркивая тем самым, что социальное кодирование имеет не биологическую, а знаковую природу.

«Есть лишь один возможный претендент на роль социального гена, социальной наследственной сущности – знак в его способности фиксировать и неопределенно долго хранить значение. Знак и язык совечны обществу, но если язык в основном наборе функциональных нагрузок выступает как средство общения, то знак, как правило, оказывается носителем смысла и основанием его преемственного изменения, результатом, адресом и поводом общения. Если социальное наследование определено через внебиологическое кодирование наличной суммы обстоятельств и передачу программирующей информации средствами общения, то контакт поколений, уподобление последую-

---

<sup>1</sup> Там же. С. 39.

щего поколения предшествующему возможны лишь при опосредовании этого контакта знаком»<sup>1</sup>.

Всякий социально-культурный тип существует благодаря двум факторам: деятельности людей, которая поддерживает сохранность биологического субстрата культуры, и знаку, аккумулирующему и передающему собственно культурное содержание, поскольку ничто не может быть введено в каналы социальной наследственности без предварительного кодирования в знаке.

«Без деятельности общество и живущее поколение гибнут незамедлительно по равносильным для всего живого причинам. Без знака общество гибнет как общество, предоставляя живущему поколению, если оно сможет, существовать по правилам животного мира»<sup>2</sup>.

Культура, как система знаков, может быть понята как «массив знания», выработанный человеческим сообществом в процессе жизнедеятельности. Этот массив превышает «вместимость» отдельного человека, т. е. его способность хранить в памяти социально важную информацию, и поэтому возникает необходимость «фрагментации» массива знания, или разделения его на части, посильные для человека. Благодаря социальному кодированию образуются «фрагменты» знания, в состав которых входят различные «программы деятельности». Петров показывает, что содержание фрагментов знания, т. е. набор программ деятельности, является немотивированным, случайным: в данном случае имеет значение только объем фрагмента, а не его содержательное наполнение.

Социальное целое, таким образом, предстает как совокупность разнообразных фрагментов знания, т. е. знаковых структур, поддерживающихся благодаря деятельности людей – носителей данных фрагментов. Каждый человек выполняет соответствующие программы социально значимой деятельности через свой *интерьер* – «вычлененное из социального окружения вообще и прихватывающее реалии самой социальности “рабочее место” данного смертного индивида, как оно определено фрагментом знания»<sup>3</sup> (в интерьер водителя автобуса, например, входят автобус, пассажиры и дороги, в интерьер гончара – глина, круг, печь и т. п.). Через интерьер отдельный человек оказывается причастным социуму, выполняет требующиеся функции и в то же время реализует свою культуротворческую активность. Согласно Петрову, только изменяя интерьер в

---

<sup>1</sup> Там же. С. 29.

<sup>2</sup> Там же. С. 30.

<sup>3</sup> Там же. С. 33.

процессе деятельности, можно повлиять на культуру в целом, определить вектор ее развития.

Массив знания изменяется также в результате «общения» между индивидами, благодаря которому обеспечивается функционирование социокода. Петров выделяет три основных вида общения: *коммуникацию, трансляцию и трансмутацию*.

Коммуникация возникает там и тогда, где и когда обнаруживается нарушение принятых и зафиксированных в социокode норм. Цель коммуникации заключается в восстановлении должного поведения, и как только замеченное нарушение удастся устранить, коммуникация прекращается.

«Коммуникация, постоянно напоминая индивидам о существовании норм и правил, бесспорно, работает на закрепление и стабилизацию реалий социокода, на их притирку и подгонку, на поддержание и сохранение однозначных соответствий между массивом знания и миром деятельности»<sup>1</sup>.

Трансляция обозначает общение, направленное на социализацию подрастающих поколений, усвоение ими тех знаний, которые выработаны в течение всей истории социума и являются необходимыми для его существования. Основной режим трансляции – обучение, в процессе которого передаются программы деятельности данного фрагмента, нормы поведения, установки, правила и все то, что не передается генами, но чем необходимо обладать, чтобы «стать полноправным членом общества»<sup>2</sup>.

Трансмутация – это такое общение, в результате которого вырабатывается и фиксируется в социокode новое знание. Трансмутация происходит в форме объяснения, причем объясняется нечто уникальное и новое, известное только одному индивиду – объясняющему новатору. Если объяснение удастся, то новое и уникальное становится общепринятым и входит в массив знания; если объяснение не принимается, то тогда новаторство расценивается как нечто опасное для социума и табуируется культурой. Важной чертой трансмутации является ее зависимость от исторически сложившихся и функционирующих в культуре каналов трансляции знания. Новое всегда утверждается в качестве общезначимого лишь в том случае, если оно сумеет найти опору в старом, представить себя как этап его развития: «вавилонские башни смысла никогда не строят с

---

<sup>1</sup> Там же. С. 41.

<sup>2</sup> Там же. С. 42.

нулевой отметки, их всегда надстраивают»<sup>1</sup>. В связи с этим возникают «эффекты ретроспективы» (обусловленные оценкой прошлого с позиции настоящего), понимание которых очень важно для правильного объяснения явлений культуры.

Одним из важнейших эффектов ретроспективы является то, что в результате трансмутационного акта объяснения не только новое становится наличным, входит в массив наличного знания, но и наличное в той степени, в какой оно вовлечено в акт объяснения, «становится новым, “обновленным”, приобретает значение и оттенки значений, которых оно прежде не имело»<sup>2</sup>. Таким образом, утверждение нового посредством актуализации старого приводит к постоянному переосмыслению традиции, что выражается, в частности, в «переписывании» истории и в подмене традиционно ценного содержания культуры новым при сохранении авторитета традиции.

Другим эффектом ретроспективы выступает негативная для культуры тенденция воспринимать события прошлого или инокультурные явления через призму современного знания, что приводит к идее надкультурной природы науки, отрицанию самодостаточности других культур.

Изучая культуру как систему знаков и показывая ее несводимость к биологическим явлениям, Петров предупреждает об опасности «знакового фетишизма», подстерегающей тех исследователей, которые акцентируют внимание на идейном содержании культуры и противопоставляют его, как нечто автономное и «бессмертное», случайности смертных носителей культуры. Знаковый фетишизм можно считать разновидностью социологического актуализма: он тоже основывается на отрицании творческой активности человека, направленной на создание культуры.

«Знак прекрасно справляется с задачей фиксации и неопределенно долгого хранения знания, позволяет менять и “переписывать” знание, но, подобно книге или магнитофонной ленте как своим разновидностям, знак начисто лишен инициативы, воли, стремления, направленных на изменение знания. И хотя человечество по ходу своей истории многократно впадало в безудержный знаковый фетишизм, пользовалось, да и пользуется “взбесившимися знаками” типа Творца, Бога, Закона, Истории, Логики, Науки, Интеллекта, Формулы, Тенденции и прочих самостных фантазий с большой буквы, знак никогда не под-

---

<sup>1</sup> Там же. С. 74.

<sup>2</sup> Там же. С. 80.

нимался выше полезного и необходимого средства, всегда был творением человеческим для обеспечения человеческих же нужд»<sup>1</sup>.

Исследовав способы социального кодирования, Петров выделяет три основных типа культуры: а) *лично-именной* (охотничье, «первобытное» общество); б) *профессионально-именной* (традиционное земледельческое общество, «развивающееся» общество); в) *универсально-понятийный* (общество европейской культурной традиции). Каждый из этих культурных типов самодостаточен, имеет свою длительную историю развития и «достаточно “развит”, чтобы обеспечить преемственное существование поколений, исследование и накопление знания»<sup>2</sup>.

В основе лично-именного социокода лежит имя-адрес – ячейка матрицы фрагментирования, знак, включающий индивида в социальность. Лично-именное кодирование характерно для первобытных обществ, занимающихся в основном охотой. Оно заключается в том, что массив знания фрагментируется по конечному числу «взрослых» или «охотничьих» имен, в которые распределяются частные подпрограммы действий в типизированных ситуациях коллективной деятельности. Получая то или иное имя посредством ритуала посвящения (т. е. акта трансляции знаний, который сопровождается соответствующей мнемотехникой), индивид попросту «растворяется» в тексте этого имени, отождествляя себя со всеми прежними его носителями и принимая на себя, как свои собственные, все роли, подвиги и нормы поведения в «типизированных ситуациях коллективного действия, которые содержатся в тексте, привязанном к данному имени»<sup>3</sup>. Лично-именные социокоды являются древнейшими, так как они не используют письменной речи, ограничиваясь возможностями человеческой памяти для хранения и трансляции знания. Взрослые охотничьи имена образуют «золотой знаковый фонд» первобытных обществ и тщательно оберегаются. Память старцев выступает в качестве «фундаментальной библиотеки» лично-именного кодирования, в которой «хранится “энциклопедия” первобытной социальности: имена – адреса распределения знания и индивидов – и связанные с именами тексты»<sup>4</sup>. Уровень развития культуры, построенной по лично-именному типу социального кодирования, определяется вместимостью коллективной памяти.

---

<sup>1</sup> Там же. С. 36.

<sup>2</sup> Там же. С. 53.

<sup>3</sup> Там же. С. 98.

<sup>4</sup> Там же. С. 100.

ти. Процесс трансмутации в первобытных обществах осуществляется через изменение текста имен, которое совершается, как правило, неосознанно. В том случае, когда происходит нарушение правил действия, но приводит оно не к провалу операции, а к успеху, то вместо наказания нарушитель получает одобрение со стороны старейшин. Совершенное им отклонение от принятых действий «публикуют», имитируя ситуацию «ошибки», т. е. закрепляя в памяти новое поведенческое решение, отмечают это событие праздничным пиром, благодарят богов и приносят им жертвы. В результате «ошибка» становится нормой и включается в состав имени.

Профессионально-именной социокод основан на массовом программировании индивидов в одно имя, обозначающее род профессиональной деятельности. Это становится возможным благодаря появлению земледелия и института семьи, как весьма емкого и эффективного транслятора освоенного старшими знания, которое передается подрастающему поколению «методами прямого подключения к практической деятельности старших»<sup>1</sup>. Профессионально-именное кодирование позволяет фрагментировать массив знания таким образом, чтобы программы социально значимого действия выполнялись не отдельным человеком, а группой лиц – профессионалов. Успешность социокода выражается в умении каждым человеком данной профессии «делать одно и то же», без затруднений использовать текст деятельности коллеги по профессии, т. е. при необходимости полностью заменить его.

«Имена получают дополнительную функциональную нагрузку интеграции. Они сводятся в единство по кровнородственному основанию, т. е. становятся семейством вечных имен (богов-покровителей профессий), каждое из которых выглядит двуликим Янусом: а) программирует некоторую массу индивидов в деятельность, удерживая текст имени в рамках востимости индивида и изолируя его от текстов других имен; б) экстралингвистическим способом, опираясь на идею кровнородственной связи, приводит деятельность массы программируемых им индивидов как фрагмент целого к единству общесоциального корпуса социально необходимой деятельности»<sup>2</sup>.

Профессионально-именной социокод порождает «эффект разрыва с прошлым»: успешное выполнение профессиональной деятельности предполагает ее постоянное совершенствование, вследствие чего профессия уже не может вернуться в исходное состояние и

---

<sup>1</sup> Там же. С. 105.

<sup>2</sup> Там же. С. 106.

вынуждена развиваться и усложняться, что приводит, с одной стороны, к сужению специализации, а с другой – к увеличению числа профессий.

Универсально-понятийное, или европейское, кодирование возникает в эпоху древнегреческой цивилизации. Это «греческое чудо» характеризуется опорой на универсалии, особенно на универсалии языка (в результате чего слово получает господство над делом), «субъект-субъектным» отношением, движением мысли от абстрактного к конкретному, умением находить выход из нестандартных ситуаций и самостоятельно принимать решения, творчески корректируя существующий канон действий.

Объясняя генезис универсально-понятийного социокода, Петров обращает внимание на специфику ландшафта греческой социальности – бассейна Эгейского моря с его многочисленными островами. Важной чертой этого ландшафта является отсутствие «глубины», «тыла», т. е. больших территорий, на которых могли бы образоваться традиционные социальные структуры с единым центром и периферией, что способствовало бы закреплению профессионализации (в центре были бы сконцентрированы чиновники, на периферии – воины, торговцы и представители других профессий) и сохранению профессионально-именного социокода. Множество островов создавало многоцентрие древнегреческой культуры и вместе с тем сделало ее «пограничной», открытой для творческого диалога и новаций. Общение между островами велось при помощи кораблей, что и способствовало, согласно Петрову, созданию нового типа социального кодирования. Важнейшим элементом этого социокода выступает *номос*, т. е. регулятивный закон коммуникации, не имеющий аналогов в других очагах культуры. Номос становится регулятором «гражданских» отношений, упорядочивая ритм полисной жизни. С появлением письменности и затем философии номос находит более широкое применение и проникает во все части древнегреческой социальности.

Завершение создания универсально-понятийного социокода Петров относит к XVI–XVII вв., связывая его с появлением опытных наук, или даже к XVIII в., когда научное знание выступает в качестве основного фактора развития европейской культуры.



## § 5. Этнофилософия

В русле общих идей философского сциентизма разворачивается еще одно важное направление отечественной мысли советского периода, связанное с разработкой проблем этнофилософии.

1. Основателем этого направления считается *Николай Сергеевич Трубецкой* (1890–1938), лингвист, этнограф, идеолог евразийства.

Он родился в Москве в семье ректора Московского университета С. Н. Трубецкого. Учился в Московском университете на философско-психологическом отделении, а затем на отделении сравнительного языкознания. После революции 1917 г. работал в Ростовском университете. В 1920 г. эмигрировал в Болгарию, а позже переехал в Вену. Внес большой вклад в формирование фонологической науки, будучи одним из идеологов Пражского лингвистического кружка. Основные труды Трубецкого: «Европа и человечество» (1920), «О туранском элементе в русской культуре» (1925), «Наследие Чингисхана» (1925), «К проблеме русского самосознания» (1927), «Общеславянский элемент в русской культуре» (1927).

В своих этнокультурологических исследованиях Трубецкой выступает с критикой «европоцентризма», который, на его взгляд, является причиной неправомерного отождествления европейской и общечеловеческой культуры. С точки зрения мыслителя, европейская культура не есть культура человечества; она представляет собой лишь «продукт истории определенной этнической группы»<sup>1</sup>, а именно романо-германской. Европоцентризм – это национально-культурный эгоцентризм, определяющий не только внутреннее содержание европейской культуры, но и обуславливающий ее экспансию на другие культуры, что грозит им порабощением и гибелью.

Суть эгоцентризма Трубецкой раскрывает так: «Человек с ярко выраженной эгоцентрической психологией бессознательно считает себя центром Вселенной, венцом создания, лучшим, наиболее совершенным из всех существ. Из двух других существ то, которое к нему ближе, более на него похоже, – лучше, а то, которое дальше отстоит от него, – хуже. Поэтому всякая естественная группа существ, к которой этот человек принадлежит, признается им самой совершенной. Его семья, его сословие, его племя, его раса – лучше всех остальных, подобных им»<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Трубецкой Н.С. Европа и человечество. – София, 1920. С. 5.

<sup>2</sup> Трубецкой Н.С. Об истинном и ложном национализме // Исход к Востоку. Предчувствия и свершения. Утверждение евразийцев. Кн. 1. – София, 1921. С. 71.

Под европоцентризм подведена научная основа – учение об эволюции, объявляющее высшей точкой культурного развития ценности европейской цивилизации. При этом все остальные культуры и история человечества в целом получают интерпретацию с точки зрения романо-германского мира.

«В результате получилась “лестница эволюции человечества”. На вершине ее стоят романогерманцы и те народы, которые вполне восприняли их культуру. Ступенью ниже стоят “культурные народы древности”, т. е. те народы, которые по своей культуре наиболее соприкасаются и сходятся с европейцами. Далее культурные народы Азии: письменность, государственность и некоторые другие пункты культуры этих народов позволяют находить в них некоторое сходство с романогерманцами. Точно так же – “старые культуры Америки” (Мексика, Перу): впрочем, эти культуры несколько менее похожи на романогерманскую и, сообразно с этим, на эволюционной лестнице помещаются несколько ниже. Все же, все упомянутые до сих пор народы в своей культуре имеют настолько много черт внешнего сходства с романогерманцами, что их удостоивают лестного звания “культурных”. Ниже их стоят уже “малокультурные” народы и, наконец, совсем внизу помещаются “некультурные”, “дикари”. Это – те представители человеческого рода, которые имеют наименьшее сходство с современными романогерманцами»<sup>1</sup>.

Принципы европоцентризма утвердились и в России, чем объясняется ее стремление к европеизации. Распространение романо-германского эгоцентризма в русской культуре вызвано тем, что он выдает себя в форме космополитизма и тем самым противопоставляет себя шовинизму, который осуждается как губительный для культуры национализм. Однако, как показывает Трубецкой, космополитизм тождествен шовинизму, и поэтому «стремление к общечеловеческой культуре должно быть отвергнуто»<sup>2</sup>. Наоборот, стремление каждого народа создать свою особую национальную культуру находит себе полное моральное оправдание.

«Долг всякого нероманогерманского народа состоит в том, чтобы, во-первых, преодолеть всякий собственный эгоцентризм, а во-вторых, оградить себя от обмана общечеловеческой цивилизации, от стремления во что бы то ни стало быть “настоящим европейцем”. Этот долг можно формулировать двумя афоризмами: “познай самого себя” и “будь самим собой”»<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> Трубецкой Н.С. Европа и человечество. – С. 11.

<sup>2</sup> Трубецкой Н.С. Об истинном и ложном национализме. – С. 79.

<sup>3</sup> Там же. С. 72.

Влияние европейского эгоцентризма в России настолько велико, что он проник даже в те учения, которые, на первый взгляд, формулируют национальную идею и обосновывают необходимость самобытного развития народа. Так, по романо-германскому образцу выстраивается и учение «панславизма», и даже славянофильство в целом. Это свидетельствует, по мнению Трубецкого, о ложности такого национализма и понимания самобытности.

«России приписывалась миссия объединить все “идущие по пути мирового прогресса” (т. е. променивающие свою самобытность на романо-германский шаблон) славянские народы, для того чтобы славянство (как понятие лингвистическое) могло занять “подобавшее” или даже “первенствующее” место в “семье цивилизованных народов”»<sup>1</sup>.

Истинный национализм, согласно Трубецкому, несовместим с претензиями на лидерство того или иного народа. Он строится не на основании теории прогресса, которая имеет чисто европоцентристское содержание, а на самопознании, что предполагает понимание невозможности приобщения своего народа к культуре, созданной другим народом. Истинный национализм не отрицает и не умаляет ценности национального самосознания и культурного своеобразия других народов; более того, он требует их признания. Способствуя процветанию собственного народа и его культуры, истинный национализм содействует развитию других народов.

«Только вполне самобытная национальная культура есть подлинная, только она отвечает этическим, эстетическим и даже утилитарным требованиям, которые ставятся всякой культуре. Если человек только тогда может быть признан истинно мудрым, добродетельным, прекрасным и счастливым, когда он познал самого себя и “стал самим собой”, то то же самое применимо к народу»<sup>2</sup>.

Каждая культура самобытна, и полное понимание ее представителями другой культуры невозможно. Следствием взаимного непонимания между людьми разных культур является представление о «непросвещенности», «примитивности» или «дикости» носителей другой культуры. Действительно, поскольку «в психологии каждого человека нам непосредственно понятны и доступны только те черты, которые общи у него с нами»<sup>3</sup>, а таковыми могут быть лишь врожденные характеристики, то все отличия, которые и составляют

---

<sup>1</sup> Там же. С. 85.

<sup>2</sup> Там же. С. 78.

<sup>3</sup> Трубецкой Н.С. Европа и человечество. – С. 13.

специфику данной культуры, просто не замечаются или истолковываются в совершенно ином смысле.

«Представление о “дикарях”, как о “взрослых детях”, основано на... оптическом обмане. Мы воспринимаем в психологии дикаря только черты врожденной психики, ибо только эти черты у нас с ним общие, приобретенные же совершенно чужды и непонятны нам, т. к. они основаны на его культурных традициях, совершенно отличных от наших»<sup>1</sup>.

Большое внимание Трубецкой уделяет изучению истории культуры, языка и психологии русского народа, а также анализу влияния «туранских», или «уралоалтайских», народов на славян.

Согласно Трубецкому, типичный представитель туранской психики в нормальном состоянии характеризуется душевной ясностью и спокойствием. Не только его мышление, но и все восприятие действительности укладывается само собой в «простые и симметричные схемы»<sup>2</sup>. Усвоение этих качеств сообщает нации культурную устойчивость и силу, утверждает культурно-историческую преемственность и создает условия «экономии национальных сил, благоприятствующие всякому строительству»<sup>3</sup>.

Находившиеся под властью монголов русские восприняли «лучшие черты туранской психики», и это положительно сказалось на политике и религии, истории и культуре России. Необходимо, считает Трубецкой, отдать должное туранскому влиянию, признав его равным по значению византийскому. Несмотря на отрицательное отношение русской исторической науки к Чингисхану, следует признать, что именно он объединил Евразию и тем самым осуществил исторически и географически поставленную задачу – консолидацию евразийских народов, существенно отличающихся по своему этноменталитету от европейских наций.

В концепции Трубецкого явственно прослеживаются следы влияния Данилевского и Леонтьева.

2. В рамках идеологии евразийства развивает свою этнологическую теорию и *Лев Николаевич Гумилев* (1912–1992), один из самых знаменитых историков и географов советского периода.

Он родился в Царском селе в семье русских поэтов Николая Гумилева и Анны Ахматовой. В 1934 г. поступил на исторический факуль-

---

<sup>1</sup> Там же. С. 14.

<sup>2</sup> *Трубецкой Н.С.* Об истинном и ложном национализме. – С. 78.

<sup>3</sup> Там же. С. 79.

тет Ленинградского государственного университета, однако через год был исключен из университета и арестован за «руководство молодежным крылом партии прогрессистов и антисоветскую деятельность». Отбывал срок в Норильлаге (Норильск), работая землекопом, горняком меднорудной шахты, книгохранителем библиотеки на руднике, техником, геологом и лаборантом-химиком. Осенью 1944 г. Гумилев добровольно ушел на фронт, воевал рядовым и дошел до Берлина. В 1945 г. был демобилизован, восстановлен в ЛГУ, который окончил в 1946 г. В 1948 г. защитил в диссертацию на степень кандидата исторических наук по теме «Подробная политическая история первого тюркского каганата» и был принят научным сотрудником в Музей этнографии народов СССР. В 1949 г. его вновь арестовали и осудили на 10 лет. В мае 1956 г. был реабилитирован по причине отсутствия состава преступления. В 1961 г. Гумилев защитил докторскую диссертацию по истории («Древние тюрки VI–VIII вв.»), а в 1974 г. – докторскую диссертацию по географии («Этногенез и биосфера Земли»). Основные работы Гумилева: «Этногенез и биосфера Земли» (1989) и «Древняя Русь и Великая Степь» (1992).

Опираясь на учение Вернадского о биосфере, Гумилев создает пассионарную теорию этногенеза. Основная цель этой теории заключается в том, чтобы проследить процесс трансформации живого вещества в той его части, которая связана с жизнедеятельностью человека. Если Вернадский описал развитие биосферы в целом и только в общих чертах охарактеризовал ноосферу, то Гумилев сосредоточил свое внимание на изучении истории человечества с точки зрения эволюции живого вещества. Такое сужение предмета исследования потребовало более глубокого анализа фактического материала и одновременно более широких обобщений.

Полностью принимая тезис Вернадского о том, что человек является функцией биосферы и не может изучаться отдельно, вне среды его обитания и деятельности, Гумилев приходит к выводу, что исходным понятием науки об историческом развитии той части биосферы, которая называется человечеством, должно быть понятие этноса, или этнической системы.

«*Этнос* – естественно сложившийся на основе оригинального стереотипа поведения коллектив людей, существующий как энергетическая система (структура), противопоставляющая себя всем другим таким же коллективам, исходя из ощущения комплиментарности»<sup>1</sup>.

Этническая система представляет собой биологически обусловленное сообщество людей, стихийную форму их организации, воз-

---

<sup>1</sup> Гумилев Л.Н. Этногенез и биосфера Земли. – М., 1989. С. 725–726.

никшую в результате необходимости приспособления к ландшафту, на котором они проживают. Такие сообщества образуются и у животных (например, прайды у львов). Однако поскольку человек принадлежит не только к биосфере, но и к ноосфере, то он создает культуру, которая также выступает в качестве условия образования и сохранения этноса. Этническая система характеризуется, поэтому, осознанным отношением его членов к единству сообщества, что выражается в активном отстаивании своей самобытности, противопоставлении себя другим этническим системам, культивировании определенных ценностей и норм поведения. Этнос всегда является иерархической структурой, «где соподчиненность особей является условием существования»<sup>1</sup>, причем эта структура не статична, а динамична, она обладает памятью о своем происхождении и имеет свою историю. Это устойчивая эволюционирующая система. Как правило, этнос характеризуется также языковым, религиозным, политическим, экономическим и юридическим единством, хотя эти единства не являются необходимыми.

Этносы, возникшие одновременно в одном ландшафтном регионе и взаимодействуя друг с другом в процессе жизнедеятельности, могут объединяться в суперэтнос, который характеризуется более высокой степенью организации. Условием системного единства суперэтносов выступает идеология (мировоззрение, религия). Внутри этносов образуются субэтносы – привязанные к определенному ландшафту (месторазвитию) группы людей с общим бытом и исторической судьбой. Гумилев выделяет такие субэтносы, как *кон-виксии* – группы людей с одинаковым бытом, живущих в одном месте в течение нескольких поколений (сельские общины, средневековые кварталы ремесленников, мелкие племена), и *консорции* – сообщества, созданные для достижения единой цели (политические партии, секты, банды, рабочие артели). Все это он объединяет понятием *этносферы*, в рамках которой совершается *этногенез*.

Этногенез – это процесс энергетический, и его следует изучать исходя из законов распространения энергии в биосфере. С этой целью Гумилев вводит понятие *пассионарности*, которое выражает количество энергии и одновременно «эффект той формы энергии, которая питает этногенез»<sup>2</sup>. Эволюция этносферы совершается благодаря тому, что энергия в биосфере распределяется неравномерно, стимулируя одни процессы этногенеза и замедляя другие.

---

<sup>1</sup> Там же. С. 256.

<sup>2</sup> Там же. С. 282.

«Пассионарность – это врожденная способность организма поглощать энергию внешней среды и выдавать ее в виде работы»<sup>1</sup>.

Чем более развита пассионарность этноса, тем больший объем работы он может выполнить. При избытке биохимической энергии пассионарность выражается в способности к целенаправленным сверхнапряжениям, позволяющим выполнять максимальный объем работы и сопряженным с жертвенностью, причем осуществление поставленной цели пассионарии ставят выше собственной жизни, не говоря уже о жизни других людей. Гумилев подчеркивает, что пассионарность нельзя рассматривать в контексте морали, оценивая ее как добро или зло, а пассионариев – как героев или преступников: речь идет о естественном явлении, запускающем механизм эволюции этноса.

«Пассионарность – это способность и стремление к изменению окружения, или, переводя на язык физики, – к нарушению инерции агрегатного состояния среды. Импульс пассионарности бывает столь силен, что носители этого признака – пассионарии не могут заставить себя рассчитать последствия своих поступков. Это очень важное обстоятельство, указывающее, что пассионарность – атрибут не сознания, а подсознания, важный признак, выражающийся в специфике конституции нервной деятельности»<sup>2</sup>.

Пассионарность проявляется с различной степенью интенсивности, определяя характер людей и их поведение. Когда пассионариев становится много, то соответствующие признаки становятся не индивидуальными, а популяционными (происходит «массовая мутация» этноса), и пассионарность получает видимые и фиксируемые историей проявления: начинается процесс этногенеза. Согласно Гумилеву, причиной образования большого количества пассионариев в определенном месте следует считать воздействие внешнего энергетического источника (например, излучение из космоса) на электромагнитное поле Земли, в результате чего происходит резкое перераспределение биохимической энергии живого вещества в биосфере. Для характеристики таких явлений Гумилев вводит понятие пассионарного толчка.

---

<sup>1</sup> Там же. С. 264.

<sup>2</sup> Там же. С. 277.

*«Пассионарный толчок – микромутация, вызывающая появление пассионарного признака в популяции и приводящая к появлению новых этнических систем в тех или иных регионах»<sup>1</sup>.*

Пассионарные толчки, на его взгляд, длятся не более нескольких лет и затрагивают конкретную территорию (полосу шириной в 200–400 км и длиной примерно в половину окружности планеты), в разных местах которой одновременно возникают новые этнические системы. Гумилев описывает девять пассионарных толчков, имевших место на Земле с XVIII в. до н. э. до XIII в. н. э.

Инициированный пассионарным толчком этногенез проходит, согласно Гумилеву, несколько стадий. На первой стадии наблюдается рост пассионарности (это «инкубационный период» этногенеза, длится 150 лет), затем наблюдаются резкое увеличение энергии этноса («фаза подъема», длится 300 лет) и его расцвет («акматическая фаза», длится 150 лет), после чего следует резкий спад пассионарности («надлом», 150 лет), в результате которого этнос переходит в инерционную стадию, характеризующуюся, с одной стороны, медленным спадом пассионарности, а с другой – процветанием этноса (250 лет). Когда спад пассионарности еще увеличивается, начинается «фаза обскурации» (150 лет), после которой следует или быстрый распад этноса («фаза агонии», 150 лет), или «гомеостаз» – существование этноса в равновесии со средой, которое может продлиться неопределенно долго. Таким образом, этногенез длится примерно 1300 лет.

С одной стороны, пассионарность, с точки зрения Гумилева, это стихийное явление, и поэтому история человечества представляет собой продолжение истории Земли или, точнее, является ее разновидностью. Историческое движение, таким образом, не зависит от деятельности «выдающихся личностей», желающих направить развитие этноса в то или иное русло. Однако, с другой стороны, пассионарность обуславливается не только процессами в биосфере, но может организовываться и направляться сложившейся этнической доминантой. Под этнической доминантой Гумилев понимает явление или комплекс явлений – религиозный, идеологический, военный, бытовой, который определяет «переход исходного для процесса этногенеза этнокультурного многообразия в целеустремленное единообразие»<sup>2</sup>. Получается, что исторический процесс определяется и сознательными действиями людей – пассионариев,

---

<sup>1</sup> Там же. С. 721.

<sup>2</sup> Там же. С. 724.



которых можно рассматривать как творцов истории, реализующих свои планы социального и культурного развития.

## § 6. Идеология диссидентства

Наряду с философским сциентизмом, отразившим кризис официальной философии марксизма-ленинизма, в советской философии складывается и оппозиционное течение политического диссидентства, возникшего в обстановке «хрущевской оттепели» 60-х годов. Идейные позиции диссидентства определялись универсальными ценностями гражданского общества, отстаиванием подлинной демократии и прав человека. В нем важное место занимала тема сохранения русской культуры, защиты нравственных и духовных приоритетов российского общества. В советском диссидентстве существовали противоположные подходы к проблеме «СССР–Запад»: одни из них выступали за конвергенцию социализма и капитализма, другие напротив, решительно отвергали саму возможность идеологического слияния, сотрудничества.

В политической философии диссидентства можно выделить три наиболее важных направления: *либерально-демократическое*, *национально-самобытническое* и *социал-консервативное*, которые с достаточной полнотой определяют облик данного идейно-политического явления.

1. Либерально-демократическое диссидентство представлено в трудах *Андрея Дмитриевича Сахарова* (1921–1989), академика, физика-атомщика, лауреата Нобелевской премии Мира (1975).

В 1966–1967 гг. начинается его правозащитная деятельность, и появляются первые обращения в защиту политических и гражданских прав советских людей. В 1980 г. Сахаров за свою правозащитную деятельность был лишен всех государственных наград и выслан в г. Горький. После возвращения из ссылки избирается депутатом Верховного Совета СССР.

Уже в ранних работах Сахарова выявилась основная направленность его идей: отстаивание с позиции нравственных норм социально-экономических, политических и культурных прав человека. В 1968 г. вышла в свет его статья «Размышления о прогрессе, мирном сосуществовании и интеллектуальной свободе», основная мысль которой заключалась в том, что над человечеством нависли угрозы термоядерного уничтожения, голода, расизма, национализма, милитаризма, а также экологические и демографические проблемы.

Перспективы социализма он связывал с тем, «окажется ли нравственная привлекательность идей социализма и возвеличивания труда

при ее сравнении с эгоистическим принципом частной собственности и возвеличивания капитала решающим фактором, который люди будут иметь в виду при нравственном сравнении капитализма и социализма, или люди будут в первую очередь вспоминать об ограничениях при социализме интеллектуальной свободы, или еще хуже, о фашизмo-подобных режимах культа»<sup>1</sup>.

С позиции «научно-демократического подхода» Сахаров предложил ряд конкретных мер для решения названных проблем: мирное сосуществование и сотрудничество различных стран в борьбе с голодом и гонкой вооружения; принятие закона в СССР о ликвидации идеологической цензуры; отмену законов, нарушающих права человека; амнистию политических заключенных, окончательное преодоление последствий сталинизма в обществе, дальнейшее углубление экономической реформы, принятие законов о «гигиене» – защите внешней среды обитания.

Критикуя бюрократическую систему Советского государства, Сахаров писал: «Бюрократия далеко не бескорыстна. Прикрываясь демагогической фразеологией, она попирает социальную справедливость во всех сферах материальной жизни – таких как проблема жилья, качество здравоохранения (большая часть населения, в частности, лишена возможности приобретения современных лекарств), качество образования и др. Зарплата значительной части трудящихся искусственно занижена, что означает фактически скрытый налог, основная тяжесть которого ложится на людей с меньшим уровнем дохода. Особенно занижена зарплата в наиболее массовых интеллигентных профессиях. Постыдно малы пенсии у подавляющей части пенсионеров. Одновременно существуют элитарные группы населения, обладающие огромными социально-несправедливыми привилегиями»<sup>2</sup>.

С бюрократизацией власти Сахаров связывал и «колоссальное развитие» коррупции, порождающей мафиозные группы, сращенные с партийным и государственным аппаратом, в результате чего происходила нравственная деградация общества. В прессе, на радио и телевидении, в школе, вузе и семье процветают, согласно Сахарову, лицемерие и ложь. Многократно обманутые красивыми словами люди больше уже не верят им, общество охватывает всеобщее безразличие. Эта давящая психологическая обстановка особенно сказывается на молодежи, разлагая и развращая ее. Ученый выступал за подлинную демократизацию общества, за честные и справедли-

---

<sup>1</sup> Сахаров А.Д. Тревога и надежда. – М., 1990. С. 36–37.

<sup>2</sup> Сахаров А.Д. Мир, прогресс, права человека. – Л., 1990. С. 77.

вые выборы, за устранение КПСС из политической системы и всемерное развитие гласности.

«Люди должны знать правду и должны иметь возможность беспрепятственно выражать свои мысли. Развращающая ложь, умолчание и лицемерие должны уйти навсегда и бесповоротно из нашей жизни. Только внутренне свободный человек может быть инициативным, как это необходимо обществу»<sup>1</sup>.

Сахаров настоятельно предлагал реализовать основные принципы правового государства, такие как свобода слова и информации, возможность судебного оспаривания гражданами и общественными организациями действий и решений всех органов власти и должностных лиц в ходе независимого разбирательства, демократизация судебных и следственных процедур и т. д. В контексте данных предложений он призывал к гуманизации правосудия в СССР, в частности, к отмене смертной казни.

Свои представления об идеальном социалистическом строе Сахаров изложил в «Конституции Союза Советских Республик Европы и Азии». В этом документе предполагалось, что будущий социально-политический строй в СССР должен стать экономикой смешанного (государственно-частного) типа, сочетающим максимум гибкости, свобод, социальных достижений и возможности регулирования. Важную роль были призваны играть кооперативы, семейный и коллективный подряды. Основой экономического регулирования должны были стать рыночные конкурентные отношения; допускалась частная собственность. В области национальных отношений признавалось необходимым обеспечить всем национально-территориальным образованиям равные политические, юридические и экономические права. Кроме того, предусматривалось избрание Совета народных депутатов Союза, одной из палат которого должна была стать палата национальностей; основополагающим правом каждой республики объявлялось право на самоопределение. Государственным языком этих республик провозглашался язык данной нации, русский же язык оставался лишь в качестве языка межреспубликанских отношений. Эти и другие положения «Конституции» по существу означали создание нового государства, основанного на демократических и гуманистических принципах, учете национально-культурных особенностей жизни советских народов, реализации в обществе принципа единства в многообразии.

---

<sup>1</sup> Там же. С. 82.

Сахаровым выдвигалась также идея конвергенции капитализма и социализма и создания мирового правительства для решения национальных и международных проблем.

«Необходимо отойти от края пропасти всемирной катастрофы, сохранить цивилизацию и саму жизнь на планете. Это, как я убежден, возможно лишь в результате глубоких геополитических изменений в направлении сближения (конвергенции) капиталистической и социалистической систем и открытости общества при достижении большего равновесия всех рас и народов не только юридически, но и в экономическом, культурном и социальном отношении. Нужно новое мышление человечества!»<sup>1</sup>.

Диссидентские идеи Сахарова имели принципиальное значение не только для постепенной трансформации Советского Союза в демократическое, правовое и социально-справедливое общество, но и для создания нового глобального мира, в котором бы все государства находились в безопасности и имели достойное существование.

2. В политической философии диссидентства представлена и национально-самобытная концепция, восходящая своими корнями к славянофильским истокам.

а) Здесь одно из первых мест занимает *Александр Исаевич Солженицын* (1918–2008), выдающийся писатель и публицист, лауреат Нобелевской премии (1970).

В 1945 г. Солженицын, находясь на фронте, был арестован за переписку, в которой содержались критические высказывания в адрес Ленина и Сталина, и осужден на восемь лет лагерей. В 1953 г. он освобожден. В 1974 г. он был выслан в Западную Германию. С 1976 г. проживал в США. Вернулся в Россию в 1994 г. Он автор таких социально-философских исследований, как «Архипелаг ГУЛАГ» (вышел в Париже в 1973 г.) и «Красное колесо» (1983–1987), а также ряда публицистических работ: «Как нам обустроить Россию» (1990), «Русский вопрос» к концу XX века» (1995), «Россия в обвале» (1998).

В своей историософии, как она изложена в «Красном колесе», Солженицын отрицает прежде всего «разумность» истории, ее «железные закономерности».

«История растет как дерево живое. И разум для нее топор, разумом вы ее не вырастите. Или, если хотите, история – река, у нее свои законы течений, поворотов, завихрений. Но приходят умники и говорят,

---

<sup>1</sup> Там же. С. 93.

что она – загнивающий пруд, и надо перепустить ее в другую, лучшую яму, только правильно выбрать место, где канаву прокопать. Но реку, но струю прервать нельзя, ее только на вершок разорви – уже нет струи. А нам предлагают рвать ее на тысячу саженей. Связь поколений, учреждений, традиций и обычаев – это и есть связь струи»<sup>1</sup>.

Эти связи, согласно Солженицыну, лежат не на поверхности, а в замысле мироздания, в порядке мировых вещей и в назначении человека. С этих позиций он подходит к осмыслению русской истории, и прежде всего политических событий начала XX в.: мировой войны и революции. Начало русской трагедии, на его взгляд, было обусловлено, во-первых, распространением «имперского чванства» и, во-вторых, потерей присущего русскому человеку чувства раскаяния. И все это зло идет от идей гуманизма и антропоцентризма, занесенных в Россию при Петре I. Под их влиянием и вызрели те общие предпосылки, которые привели к русской революции. Виновны в ней не только революционеры-большевики, но и силы либеральной интеллигенции, вдохновлявшейся «гражданственной литературой»; виновна и сама верховная власть «помпезной Российской империи», которая больше думала об «идеальном народе», во все не заботясь о «населении» страны. Не снимает Солженицын моральной ответственности за революцию и самого народа, который так или иначе состоит в отношениях с властью.

«Даже когда большинство населения вовсе бессильно помешать своим государственным руководителям – оно обречено на ответственность за грехи и ошибки тех. И в самых тоталитарных, и в самых бесправных странах мы все несем ответственность – и за свое правительство, каково оно»<sup>2</sup>.

Писатель полагает, что «архипелаг Гулаг», т. е. тоталитарный СССР возник как историческое и Божье наказание за ошибки всего русского общества, за «соучастие всех нас, России» в подготовке и проведении губительной революции. Следовательно, выход из него должен начаться с раскаяния самого народа, с признания им необходимости собственного «самоограничения».

«После западного идеала неограниченной свободы, после марксистского понятия свободы как осознанно-неизбежного ярма, – вот во-

---

<sup>1</sup> Солженицын А.И. Красное колесо. Историческая эпопея. В 10 т. Т. 1. – М., 1993. С. 406.

<sup>2</sup> Солженицын А.И. Раскаяние и самоограничение как категории национальной жизни // Из-под глыб. – М., 1992. С. 96.

истину христианское определение свободы: свобода – это самостеснение! – ради других!»<sup>1</sup>.

Раскрывая содержание своего социального идеала, Солженицын утверждает, что в основе его не может лежать рациональная или субъективная концепция справедливости. Идеальный строй не может быть также следствием «научного открытия»; он возможен только как отражение внутреннего строя души человека. Создавая такой строй, необходимо учитывать не абстрактные положения о правах человека, а конкретные исторические и культурные обстоятельства формирования государства, сложившиеся в прошлом отношения народа и власти. При этом важно то, что в реальном обществе у народа существуют не только права, но и вполне определенные обязанности.

Не соглашаясь с доктриной конвергенции, Солженицын полагает, что она является формой западничества, которое «есть духовная капитуляция перед культурно сильнеешим». Прimoreкая к линии славянофильства, писатель настойчиво ратует за поиски национального пути развития, даже если временно и придется «подчиниться» западным стандартам государственности.

«Конечно, какая-то определенная политическая форма постепенно нами будет принята – по нашей полной политической неопытности скорее всего не самая удачная, не сразу приспособленная к потребностям именно нашей страны. Надо искать *свой* путь. Сейчас у нас самовнушение, что нам никакого собственного пути искать не надо, ни над чем задумываться, – а только поскорее перенять, «как это делается на Западе». Но на Западе делается – еще ой как по разному! У каждой страны своя традиция»<sup>2</sup>.

В данной связи Солженицын касается проблемы западной демократии. Характеризуя ее особенности, он отмечает, что «хорошо проработанная демократия» в принципе лишает простых людей возможности принимать участие в решении государственных дел. В большинстве парламентов, пишет он, соперничество партий искажает народную волю и подавляет личность, «избирательные кампании при большой численности голосующих, среди незнакомых избирателей, бывают столь суетливы, визгливы... что даже отвращают от себя значительную часть населения». Поэтому неудивительно, что «во всякой избирательной кампании происходит вульгари-

---

<sup>1</sup> Там же. С. 113.

<sup>2</sup> Солженицын А.И. Как нам обустроить Россию: Посильные соображения. – Л. 1990. С. 27.

зация государственной мысли»<sup>1</sup>. В дополнение к этому, отмечает Солженицын, западное общество, как формально демократическая система, легко мирится с дифференциацией людей на богатых и бедных.

В качестве альтернативы писатель предлагает для России демократию «малых пространств»: небольших городов, поселков, районов.

«Это – именно такой объем, в каком может начать расти, укрепляться и сама себя осознавать новая российская демократия. И это – самое наше жизненное и самое наше верное»<sup>2</sup>.

Преимущество демократии малых пространств Солженицын видит в том, что она непосредственно связана с жизнью людей. В этом контексте возможно возрождение и земского самоуправления: местного, уездного, областного и всероссийского, предполагающего введение ценза оседлости и возрастного ценза. Согласно Солженицыну, необходимо разумное сочетание централизованной бюрократии и общественных сил. Он также полагает, что российское государство останется «многонародным» при сохранении «потенциально сильной президентской власти», обеспечивающей плавную преемственность развития и устойчивость бытия единого российского государства.

б) Близок по своим воззрениям этой концепции *Игорь Ростиславович Шафаревич* (род. в 1923 г.), видный математик, социальный мыслитель.

С конца 60-х годов он активно занимается общественной деятельностью, выступает с заявлениями в защиту православной церкви. В 1977 г. в Париже выходит его книга «Социализм как явление мировой истории»; им опубликовано также большое число работ, связанных с вопросами российской истории и будущего России: «Русофобия» (1982), сборники статей «Есть ли у России будущее?» (1991), «Путь из под глыб» (1991), «Духовные основы российского кризиса XX века» (2001), «Будущее России» (2005), «Русский вопрос» (2009).

Согласно Шафаревичу, главной отличительной особенностью человеческого общества выступают отношения между людьми как личностями, а главные «силы», способствующие развитию индивидуальности, – это религия, мораль, чувство личного участия в исто-

---

<sup>1</sup> Там же. С. 41.

<sup>2</sup> Там же. С. 46.



рии, ответственность за судьбу человечества, которым как раз враждебен социализм.

«Экономические и социальные требования социализма являются средствами для достижения его основной цели – уничтожения индивидуальности. Многие же чисто экономические принципы, часто провозглашаемые социалистами, например – планирование, как показывает опыт, не связаны органически с социализмом, который оказывается очень плохо приспособленным для их существования»<sup>1</sup>.

Идеология социализма, по мнению философа, характерна для исторической фазы существования «анонимных» обществ, где оригинальность индивида не играет принципиальной роли. Данная идеология выражает тенденцию смерти общества, и причина появления социализма заключена в наличии в человечестве инстинкта самоуничтожения.

«Среди основных сил, под действием которых разворачивается история, имеется стремление к самоуничтожению, инстинкт смерти человечества»<sup>2</sup>.

И этому инстинкту, а также соответствующей ей идеологии, т. е. социализму необходимо противопоставить рациональное начало, направленное на развитие индивида, его свободы и оригинальности.

Это же касается и самих народов. Советский социализм, согласно Шафаревичу, сделал все, чтобы разобщить и обособить народы России, потому что он изначально был враждебен идее наций. В результате такой политики все более ослабевало межэтническое единство народов, представлявших прогрессивную тенденцию в развитии человеческих сообществ.

«Народы нашей страны спаяны общей историей. Она наделила нас единственным во всем мире опытом, которым не обладают никакие другие народы. Как это ни странно звучит, но мы находимся неизмеримо дальше на историческом пути, чем многие народы, которые мы привыкли только “догонять”. Та фаза, в которой сейчас находятся Западная Европа и США, удивительно напоминает эпоху расцвета “нигилизма” в нашей стране, то есть нашу историю столетней давности»<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> Шафаревич И.Р. Социализм // Из-под глыб. – С. 51.

<sup>2</sup> Там же. С. 54.

<sup>3</sup> Шафаревич И.Р. Обособление или сближение? (Национальный вопрос в СССР) // Из-под глыб. – С. 85.

Не будь советского социализма, полагает Шафаревич, Россия могла бы указать человечеству выход из того лабиринта, в котором оно заблудилось, решая национальную проблему.

В этой связи он критиковал идею дробления малых народов в пределах одного государства – «охлократию наций». Национализм, по его мнению, может привести к предельной локализации жизни народов и к их уходу от магистральных путей развития цивилизации. И наоборот, сотрудничество народов порождает культуру качественно более высокую, чем мог бы создать один из них: культура и самого крупного из народов, полагает Шафаревич, приобретает новое измерение, которого она не имела бы в другой ситуации. Соответственно, решение национальной проблемы должно предполагать создание условий для единения и сближения различных национальных культур.

Касаясь темы будущего России, Шафаревич разрабатывает концепцию третьего пути развития цивилизации, «по ту сторону» социализма и западной технократической цивилизации, присовокупляя к этой линии, кроме России, также Китай, Индию, исламский мир и Латинскую Америку. Но для этого, полагал он, «сама Россия должна пережить XXI век, и русский народ должен восстановить свое духовное и национальное самосознание»<sup>1</sup>.

3. Социал-консервативный взгляд на общество представлен в диссидентском творчестве *Александра Александровича Зиновьева* (1922–2006), профессора логики, автора множества антикоммунистических сочинений.

Первый период его творческой жизни был связан с Московским университетом, где он занимался преподавательской деятельностью. В 1976 г. выходит его книга «Зияющие высоты», в которой остро критиковались различные стороны советского общества. С 1978 г. находится в эмиграции, которая продолжается 21 год. Все это время он жил в Мюнхене, занимаясь научным и литературным трудом. Там же выходят его главные труды по советологической тематике: «Коммунизм как реальность» (1980), «Мы и Запад» (1981), «Гомо советикус» (1982), «Иди на Голгофу» (1985), «Горбачевизм» (1988), «Катастрожка» (1988), «Кризис коммунизма» (1990), «Русский эксперимент» (1994), «Глобальный человек» (1997).

Зиновьев создал оригинальный метод исследования общества, который он определяет как *понимание*.

---

<sup>1</sup> Шафаревич И.Р. Две дороги к одному обрыву. – М., 2003. С. 428.

«Понимание общества не есть его разоблачение. Разоблачение негативно, понимание же позитивно. Разоблачение действует на эмоции. Понимание предназначено для разума. Разоблачение имеет своим врагом апологетику, понимание же – заблуждение»<sup>1</sup>.

Одновременно с этим ученый-диссидент различает социологию и историю: если первая стремится познать формы социальной жизни, регулярно воспроизводимые во времени, то для второй важно познать, как эти формы возникли во времени. Он отрицает возможность научного познания общества «с чисто логической точки зрения», видя в истории лишь иллюзию объяснения.

В своих работах Зиновьев подверг систематическому и критическому анализу коммунизм, желая дать «более или менее обобщенное описание этого строя общества». На его взгляд, коммунистические социальные отношения в той или иной мере и форме существовали и существуют в самых различных обществах «с достаточно большим числом людей, вынужденных жить совместно, и со сложной системой хозяйства и управления»<sup>2</sup>. В этом смысле коммунизм оказывается вполне нормальным явлением в истории общества, поскольку порождается «человеческой коммунальностью». Суть же коммунальности состоит в борьбе людей за существование и за улучшение своих позиций в социальной среде, которая воспринимается ими «как нечто данное от природы, во многом чуждое и враждебное им, во всяком случае – как нечто такое, что не отдает свои блага человеку без усилий и борьбы».<sup>3</sup> Коммунальной жизни люди обучаются в процессе жизни, и коммунальный индивид следует законам: не действовать во вред себе, препятствовать другим индивидам действовать во вред ему, избегать ухудшения условий своего существования, отдавать предпочтение лучшим условиям своего существования. Коммунальный поступок – это всякое сознательное действие человека, влияющее на его социальное положение и на положение других людей; и так как коммунальные отношения опосредованы групповыми отношениями, то в итоге формируется некое среднее качество характера индивида.

Согласно Зиновьеву, ячейку коммунистического общества образует клеточка – организация, созданная для выполнения деловых функций. Клеточки различаются по степени сложности своей структуры, а индивид существует в рамках клеточки, где действует

---

<sup>1</sup> Зиновьев А.А. Коммунизм как реальность. – М., 1994. С. 11.

<sup>2</sup> Там же. С. 19.

<sup>3</sup> Там же. С. 61.

принцип – каждому по социальному положению. При этом возникают определенная простота жизни людей, обязательность их труда и система взаимного контроля, а также создаются социальные гарантии труда, отдыха, образования, лечения и др. В коммунистическом обществе получение всего затруднено: еда, жилье, отдых, развлечения, продвижения по службе, свобода мысли. Доминирующее состояние психологии людей – унылость, скука, но облеченные в форму официальной бодрости и праздничности.

Зиновьев полагал, что цивилизация возникла из стремления противостоять коммунальной стихии.

«Если коммунальность можно представить как движение по течению потока истории, то цивилизацию можно представить как движение против течения. А еще нагляднее коммунальность можно представить как проваливание в некие дырки истории и падение вниз, а цивилизацию – как карабкание вверх»<sup>1</sup>.

Пути достижения цивилизации являются формирование религии, права, морали, искусства, однако коммунизм также может заимствовать некоторые средства цивилизации для своих целей. Борьба между коммунизмом и цивилизацией неизбежна, и проблема состоит в том, чтобы найти наиболее эффективные средства сопротивления первому и охранения второго. При этом коммунистическое общество, согласно Зиновьеву, «стабильно до такой степени, что внутри его просто не вырастают достаточно серьезные силы, способные разрушить его изнутри»<sup>2</sup>. Он отмечает, что коммунизм имеет более высокую степень социальной эффективности сравнительно с капитализмом, но при более низкой степени экономической эффективности. Поэтому своими силами коммунистические страны не смогут достичь экономического и научно-технического прогресса. При этом Зиновьев полагает, что для коммунизма более опасны не дефицит и бедность, а относительное изобилие и богатство, так как они усиливают материальное неравенство и порождает паразитизм в обществе. Коммунистическое общество держится на стандартной социальной организации населения в первичные коллективы, системе власти и управления, единой государственной идеологии и идеологической обработке населения.

---

<sup>1</sup> Там же. С. 26–27.

<sup>2</sup> Там же. С. 276.

Он делает вывод: «Я склоняюсь к убеждению, что коммунистический социальный строй повышает степень выживаемости страны в огромной степени»<sup>1</sup>.

Рассматривая истоки коммунизма в СССР, Зиновьев отмечает, что он имел своим предшественником государственно-бюрократический строй дореволюционной России.

Все это давало ему основание утверждать, что советский коммунизм не способен ни к какой «западнизации», т. е. к сколько-нибудь полноценной европеизации, и поэтому он останется своего рода изгоем в среде цивилизованных стран, пока само время не подточит его основы.

Но процесс этот, предупреждает Зиновьев, может быть очень долгим, причем с выявлением таких негативных тенденций, как «идеологическое засилье», «насилие над личностью», превращение большинства населения в «армию рабов для особого рода неприятных и вредных работ и для жизненно непригодных районов»<sup>2</sup>. Но Зиновьев допускает и более ускоренный вариант «краха коммунизма: он может просто «рухнуть... вследствие вмешательства извне, а именно – со стороны западных стран»<sup>3</sup>.

Однако он тут же с некоторым сожалением признает: «Но на такое решение исторического спора Запад еще не готов. А пока он готовится, Советский Союз выкарабкивается из кризиса, модернизирует свою военную промышленность и армию и будет в состоянии сам нанести смертельный удар своим противникам»<sup>4</sup>.

Таким образом, из рассуждений Зиновьева видно, что в своей критике советской системы, он более комбинировал схемами альтернативных прогнозов, нежели реальным видением действительных перспектив развития российского общества.

4. Советское диссидентство как социальное явление перестало существовать в 1990-е гг., поскольку в значительной степени утратили свою остроту и актуальность прежние социально-политические проблемы, а правозащитное движение стало одним из институтов правового государства. Вместе с тем диссидентская политическая философия не исчезла совсем, хотя и ушли в прошлое некото-

---

<sup>1</sup> Там же. С. 368.

<sup>2</sup> *Зиновьев А.А.* Кризис коммунизма // *Зиновьев А.А.* Коммунизм как реальность. Кризис коммунизма. – М., 1994. С. 437.

<sup>3</sup> Там же. С. 440.

<sup>4</sup> Там же. С. 457.

рые ключевые темы диссидентства, например, критика советского общества и коммунизма. Диссидентская политическая философия, несколько видоизменившись и идейно трансформируясь, получила свое продолжение в постсоветской философии с учетом тех сложных и неоднозначных социокультурных и геополитических реалий, в которых оказалась Россия в глобальном мире. Она существует там, где сохранилась моральная ответственность и творческое начало подлинной философии.

## ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Обзор исторического развития русской философии приводит к трем главным выводам.

Во-первых, русская философия возникла не из «собственных стихий», как это было, например, в Греции, Китае или Индии; она явилась следствием усвоения и работы над чужим идейным материалом – сперва византийским, а затем и европейским, сочетая подражательность с творчеством, «самомышлением». Из сплава византийско-православных и европейско-просветительских начал складывается самобытная традиция русского философствования, с одной стороны, глубоко сопряженная с национальными стремлениями, а с другой – органично связанная с общими процессами развития мировой философской мысли.

Во-вторых, своеобразие русской философии состоит в ее *контекстности*, т. е. непосредственной соотнесенности с другими формами общественного сознания – религией, литературой, наукой, политикой. На этом основании ее нередко обвиняют в утилитаризме, погруженности в стихию чисто «практических интересов». Однако если разобраться по существу, то окажется, что весь этот утилитаризм проистекает отнюдь не из «непонимания подлинных задач философии», а из общих социально-духовных условий ее существования.

Взять, к примеру, отношение к философии православной церкви. Как хорошо известно, она всегда слабо мирилась с «мирской мудростью», ограничивая ее роль исключительно пределами полемики с иноверием и ересями. Соответственно, во всем остальном «православная церковь всегда держалась и держится лишь того, что сам Бог благоволил сообщить о Себе в своем откровении, и вовсе не имея в виду определить существо Божие, которое признает она непостижимым»<sup>1</sup>. Ничуть не лучшим было отношение к философии и со стороны официальных властей. Стоит хотя бы вспомнить печально-знаменитый афоризм

---

<sup>1</sup> Макарий, митроп. Православно-догматическое богословие. В 2 т. Т. 1. – Киев, 2006. С. 94–95.

одного министра народного просвещения николаевских времен: «Польза философии не доказана, а вред от нее возможен»<sup>1</sup>.

Столь же утилитарно воспринималась философия представителями науки и литературы. При таких обстоятельствах философии не оставалось ничего другого, как выступать в ключе тех «реальных» требований, которые навязывались ей извне. Поэтому надо скорее удивляться не тому, что русская философия была в значительной мере утилитарна, а тому, что она и в утилитарной форме сохраняла возвышенный философский характер, позволявший ей соравенствовать со всеми другими национальными философиями Европы и всего мира.

В-третьих, как это ни покажется парадоксальным, но именно благодаря контекстно-утилитарной форме русская философия оказывается наиболее прогнозируемой в плане уяснения возможных предпосылок ее нового возрождения и развития.

Непонимание этого во многом характеризует позиции большинства современных исследователей русской философии, «свято хранящих», в соответствии с формулой Х. Ортеги-и-Гассета, принцип «совершенства и бесполезности» философии, необходимости для нее «считаться с человеком массы»<sup>2</sup>. Поэтому любая ее попытка хоть что-то «инвестировать в культурное пространство страны» становится для них поводом к очередным «разоблачениям» отечественного любомудрия. Так, Э. Звеерде, указывая, что «когда... в решениях XXVII съезда КПСС, в резолюции по журналу “Коммунист”, на Всесоюзном совещании заведующих кафедрами общественных наук были очерчены проблемы, которыми надлежит заниматься советским философам, то это просто означает, что советская философия не свободна ни в выборе предмета, ни своих выводах, поскольку эти последние должны быть *конструктивными*. Философия, однако, может быть свободной интеллектуальной деятельностью лишь тогда, когда она свободна также быть *деструктивной*»<sup>3</sup>. В данном случае философия берется в аспекте ее применения, а не метода, который, как об этом свидетельствует весь опыт русской философии, может в равной мере служить как конструктивным, так и деструктивным целям.

Как уже неоднократно отмечалось ранее, русская философия пробивала себе путь не просто сквозь дебри православно-религиоз-

---

<sup>1</sup> Эта фраза принадлежит П. А. Ширинскому-Шихматову; цит. по: *Никитенко А.В.* Записки и дневник (1826–1877). В 3 т. Т. 1. – СПб., 1893. С. 517.

<sup>2</sup> *Ортега-и-Гассет Х.* Восстание масс // *Вопр. философии.* 1989. № 4. С. 49.

<sup>3</sup> *Звеерде Э.* Подготовка возрождения: Некоторые мысли о советской историографии философии. – С. 36.



ного сознания, но всякий раз возрождая и обновляя религиозное мышление, поднимая его на уровень нового духовно-интеллектуального творчества. Поэтому вовсе не случайно П. И. Новгородцев признавал совершенно бесспорным тот факт, что «глубочайшие меж-жи, отделяющие одну философскую эпоху от другой, определяются различным отношением их к религии»<sup>1</sup>.

В самом деле, начавшееся в московский период духовно-нравственное «предвозрождение» ознаменовалось прежде всего исихастским пересмотром традиционных форм православного богосозерцания. Петровское западничество также стало возможным благодаря преобразованию «древлеотеческих преданий» на принципах деистического вольфианства. Наконец, самый русский духовный ренессанс конца XIX – начала XX вв. явился следствием широкого интеллигентского богоискательства, вызванного стремлением к антропологизации истин веры и откровения.

Исходя из этого, можно предположить, что если русская философия вновь испытает потребность в свободном творческом развитии, то этому необходимо должно предшествовать соответствующее обновление в сфере национального религиозного сознания.

Но есть и другой путь возрождения русской философии в постсоветский период; это путь сближения ее с политикой, социальной. В обстановке зарождающегося капитализма в новейшей России этот путь может привести только к формированию учений коммунистической направленности, которые, как это и предвидели С. Н. Булгаков и Г. П. Федотов, легко сомкнутся с евангельским христианством.

Нельзя исключать и третьего пути оживления исканий русской постсоветской философии; это путь расширения сциентистских тенденций, который может стать реальностью на фоне грандиозного роста научных знаний в современную эпоху.

Трудно рассчитывать на какое-то особое пробуждение религиозного творчества в ситуации устойчивой секуляризованности российского общества; но зато вполне вероятно, что в ближайшей перспективе русская философия совершит новый прорыв в области метафизических воззрений, вызванный стремлениями либо науки, либо политики.

---

<sup>1</sup> *Новгородцев П.И.* О своеобразных элементах русской философии права // *Русская философия права: философия веры и нравственности.* – СПб., 1997. С. 212.