

Министерство образования и науки Российской Федерации

Государственное образовательное учреждение
высшего профессионального образования
«Хабаровский государственный технический университет»

**В. И. Потапчук
Е. Ю. Потапчук**

РУССКАЯ ФИЛОСОФИЯ: ВЕДУЩИЕ ПРОБЛЕМЫ

рекомендовано Дальневосточным региональным
учебно-методическим центром в качестве учебного пособия
для студентов вузов регионов

Хабаровск
Издательство ХГТУ
2004

УДК 1 (091) (075)

ББК Ю 3 (2)

П 64

Р е ц е н з е н т ы :

Кафедра гуманитарных дисциплин юридического факультета
Хабаровской государственной академии экономики и права
(завкафедрой, доктор философских наук, профессор *В. А. Уханов*)

Доктор философских наук, профессор кафедры философии
Дальневосточного государственного университета путей сообщения *В. П. Дурин*

Н а у ч н ы й р е д а к т о р
Доктор философских наук, профессор *Л. Е. Бляхер*

Потапчук В. И.

П 64 Русская философия: ведущие проблемы: Учеб. пособие /
В. И. Потапчук, Е. Ю. Потапчук. – Хабаровск: Изд-во Хабар. гос.
техн. ун-та, 2004. – 83 с.

ISBN 5-7389-0320-х

Учебное пособие знакомит читателя с одной из самых богатых традиций мировой философской мысли. В нём предпринята попытка проблемного изложения материала по русской философии, что позволяет более успешно выявить её специфику, основные принципы и ориентиры творчества отечественных мыслителей.

Рассчитано на студентов вузов, аспирантов, а также всех интересующихся философией.

УДК 1 (091) (075)

ББК Ю 3 (2)

© Потапчук В. И., 2004
Потапчук Е. Ю., 2004

ISBN 7389-0320-[

© Хабаровский государственный
технический университет, 2004

Русская философия:

ведущие проблемы

Мы измерили море, землю, воздух и небеса; мы обеспокоили недра земные ради металлов, нашли несчетное множество миров, строим непонятные машины...Что ни день, то новые опыты и дивные изобретения. Чего только мы не умеем, чего не можем! Но то и горе, что при всем том чего-то великого не достает.

Г. С. Сковорода

ВВЕДЕНИЕ

Начиная ещё с первой половины XIX в. в России пробудился интерес к изучению отечественной философской мысли. Главная проблема, с которой сталкиваются исследователи в этой области, приводит к следующему разногласию: с одной стороны, утверждается, что русская философия есть оригинальное самобытное явление, с другой – отстаивается мнение о том, что в России шло развитие, распространение и трансформация философских идей, заимствованных на Западе, кроме того, существует и радикальная позиция, полностью отрицающая существование русской философии. Авторы настоящего пособия делают попытку вслед за философами русского зарубежья (после 1917 г.) – Н. А. Бердяевым, В. В. Зеньковским, Г. В. Флоровским, Н. О. Лосским и др. – обосновать наличие русской философии как своеобразного феномена, имеющего длительный предфилософский этап развития.

Периодизация отечественной философии очень обобщенно выглядит следующим образом:

- ⇒ **первый период** – предфилософский – начинается с принятия христианства на Руси (X–XVII вв.);
- ⇒ **второй период** начинается с реформаторской деятельности Петра I, вершиной данного периода является творчество Г. С. Сковороды, М. В. Ломоносова, Н. А. Радищева (XVIII– первая четверть XIX в.) – «пролог» русской философии;
- ⇒ **третий период** – становление и развитие русской философии как самобытного явления (XIX–XX вв.).

Следует отметить, что в философских учебниках и пособиях тема «Русская философия», как правило, излагалась через её историю или по персоналиям, что, по сути, является тем же самым. Данное пособие раскрывает содержание отечественной философии нетрадиционным способом, поскольку в нём предлагается проблемное изложение материала. Раскрывая смысл приоритетных для философской мысли России проблем и рассматривая варианты их решения, авторы тем самым выявляют характерные черты и особенности русской философии и определяют её сущность. Учебные издания прошлых лет оказались не способны отразить данный момент из-за выбранного подхода.

В предлагаемом читателю пособии, несмотря на сказанное выше, учтён, в принципе, и исторический контекст, так как рассмотрение

каждой из представленных проблем осуществляется, как правило, в хронологическом порядке, что, таким образом, позволило авторам охватить творчество, практически, всех философов различных направлений и течений, внесших значительный вклад в развитие отечественной философской мысли. Тем не менее подчеркнём, что данное пособие не претендует на замену учебной и иной литературы по истории русской философии.

Главная сквозная цель данного учебного пособия заключается в выявлении специфики русской философской мысли. Исследуя эту тему, авторы пособия предлагают выделить такие её характеристики и особенности:

1. ***Разработку идеала целостности***, пронизывающего все направления отечественной мысли;
2. ***Связь с религиозным мировоззрением*** многих философских учений;
3. ***Антропоцентричность*** – особое внимание к проблемам человека, его судьбы и смысла человеческого существования;
4. ***Историософичность*** – большой интерес к проблемам развития общества, среди которых наиболее явственно выделяется мессианская идея;
5. ***Тесную связь теоретических разработок с практической деятельностью***, а отсюда этическую направленность и даже панморализм многих обсуждаемых проблем;
6. ***Художественность и склонность к публицистике***, а не к системосозиданию как следствие практической направленности и антропоцентричности русской философии;
7. ***Приоритет онтологических проблем*** над гносеологическими;
8. ***Идею несовместимости внутренней свободы с подчинением внешней необходимости***. Как минимум, начиная со славянофилов, в особенности в русской религиозной философии, подчёркивается примат свободы, исходящей из внутренних убеждений, и демонстрируется негативное отношение к подчинению человека господству внешних обстоятельств. Поистине, свобода реализуется тогда, когда человек в своём поведении руководствуется не внешними человеческими установлениями, а нравственным чувством, основанном на вере в высший авторитет Бога.

Глава 1. ИСТОКИ И СМЫСЛ АНТРОПОЛОГИЧЕСКОЙ ТРАДИЦИИ В РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ

Антропоцентрическая направленность русской философии не вызывает сомнений, поскольку многие отечественные мыслители стремились решать разнообразные философские проблемы через постижение феномена человека.

Философско-антропологическая рефлексия охватывает вопросы смысла человеческого существования, отношения человека к миру, его жизнедеятельности, духовного опыта, самоусовершенствования личности и прочно связывается с историософскими, а также другими размышлениями.

Антропологические воззрения восходят к памятникам литературы XI-XIII вв. Древнерусская философская мысль решает мировоззренческие проблемы, исходя из христианской концепции мира и человека, в основе которой лежит вызванная напряжённым противостоянием духа и материи непримиримая борьба двух начал, отождествляемых с богом и дьяволом, добром и злом, душой и плотью. Жизнь человека включается в общий мировой порядок, так как от духовного подвига отдельной личности зависит спасение не только собственное, но и всего человечества во время грядущего Страшного суда. Целью философского творчества в этот период стало осознание человеком высшего смысла своего существования и научение людей добродетельной жизни.

Владимир Мономах в своём «Поучении» (написано, скорее всего, к съезду князей в Витичеве, дорабатывалось и дополнялось между 1117 и 1125 гг.) напоминает, что Страх Божий является началом всякого благодеяния, и потому человек должен неуклонно следовать добру и не принимать зла в любых его проявлениях. В автобиографическом «Повествовании» (входит в состав Лаврентьевской летописи как самостоятельное произведение) Владимир Мономах называет покаяние, молитву, усердие, упование на Бога в качестве достаточных оснований спасения.

Если Владимир Мономах связывает спасение с цепочкой «малых дел», то **Кирилл Туровский** видит путь спасения в бегстве от мира, то есть в реализации идеалов аскетизма.

Митрополит **Никифор** сумел преодолеть характерный для ортодоксального христианства дуализм духовного (Божественного) и плотского (земного) начал. Мыслитель уравнивает значение материи и духа. По его словам, эти два начала бытия тесно взаимодействуют. В «Послании к Владимиру Мономаху о посте и воздержании чувств» митрополит Никифор примером такого благодатного взаимодействия называет пост, который лёгкой пищей укрощает страсти и открывает духу власть над телом.

Опираясь на позицию гармонизированного восприятия бытия, Никифор излагает своё учение о человеке и его познавательных возможностях. Бесплотная душа вместе с умом помещается в голове. Высшим её качеством называется разумность, поэтому разум является «воеводой» чувств. На основании их данных разум способен познать и невидимый мир, что ведёт в конце концов к «разумению Бога». Таким образом, в представлении Никифора, источником познания служат и чувства, и разум.

Вслед за Платоном, русский философ выделяет три элемента души. Руководит поведением человека «словесное» начало — ум, «яростное» (чувственное) — является источником низменных инстинктов и безнравственных страстей, посредством «желанного» начала (воли) разум осуществляет подавление сферы «яростного». «Желанное» выступает связующим звеном между высшими и низшими силами души. Несмотря на то, что разуму отводится верховное место в иерархии души, он может стать источником как блага, так и зла, которое обнажает «болезнь разума». Взаимодействие всех душевных сил должно преодолеть «разорванность» бытия и гармонизировать его.

Климент Смолятич всецело связывает спасение человека с волей Божьей, поскольку в соответствии с принципом предопределённости всё, в том числе и человеческие грехи, находится в руках Творца, и потому в жизни человека не остаётся места случайности.

В XIV-XVI вв. представления о человеке, его отношении к миру и Богу ярко отразились в споре нестяжателей с иосифлянами.

Глава нестяжателей **Нил Сорский** проповедовал идеи мистического аскетизма, цель которого не истощение плоти, а духовный подвиг, понимаемый как совершенствование души. Нил Сорский учил, что пост должен быть умеренным, так как слабое тело не сможет вынести бремя подвигов, почвой для которых являются разум и душа. Под отречением от мира христианский мыслитель понимал отречение от всего, что мир даёт (от всех видов подаяния в том числе), так как человек должен жить плодами своих рук. Призыв отказаться от излишеств перерастает в идеал бедности как церковной, так и личной.

На учение Нила Сорского и его последователей оказал влияние исихазм (греч. безмолвие, тишина, покой, отрешённость) – течение мистического православия, этико-аскетическое учение о пути человека к Богу, в основе которого лежит особый метод внутренней (духовной) молитвы. Исихазм направлен на достижение познания и божественной любви посредством сосредоточенности души и ума. Исихастическая («умная» – созерцательная) молитва, по мнению Нила Сорского, является важнейшим средством борьбы человека (прежде всего монаха) со страстями, очищения и сохранения «в целомудрии и чистоте» «сокровенного сердца», то есть глубин души. Следование внешним моральным предписаниям оценивается Нилом Сорским лишь как начальное и вспомогательное средство мистической практики, так как формальная сторона религии и приёмы аскетизма лишь уводят от истинного пути. Идеи Нила Сорского, таким образом, предполагали культивирование терпимости, личной свободы, самостоятельности мышления.

Но сторонники «умной молитвы» и духовной свободы потерпели поражение от направления, исповедовавшего внешнее благочестие. Официальной идеологией русской православной церкви в XVI в. стало церковно-политическое течение иосифлян.

В отличие от нестяжателей, глава иосифлянства – **Иосиф Волоцкий** – считал дисциплину, внешний порядок и послушание главными элементами жизни в соответствии со страхом Божиим. По его мнению, единственно возможный путь к Богу предполагает движение от внешнего порядка к внутреннему убеждению.

Прежде необходимо печься о телесном благообразии и благочинии, затем – «о внутреннем хранении».

Г. С. Сковорода положил начало собственно антропологической традиции в русской философии. Проблемы человека, его сущности и судьбы стояли в центре его размышлений.

Центральное место в антропологии Г. С. Сковороды занимает понятие «сердце». В традициях русской культуры оно рассматривается как символ, чрезвычайно насыщенный многообразными смыслами. Сердце является гарантом духовной чистоты человека, так как оно есть «искра Божия». Сердце – «ядро», «нутро», «средоточие», «середина», «очаг» духовной жизни, от которого зависит «исправление» и «возрастание» личности. В таком русле и трактуется «сердце» Г. С. Сковородой. Именно в нём сосредотачивается основное содержание человеческой личности: «Всяк есть то, каково сердце в нём, всему в человеке глава есть сердце – оно и есть истинный человек» [2, т. 1, с. 81].

Противопоставляя два начала – духовное и эмпирическое, – Г. С. Сковорода указывает, что сердце и есть невидимый (нематериальный) центр всей деятельности человека: «Что есть сердце, если не душа? Что есть душа, если не бездонная мыслей бездна? Что есть мысль, если не корень, семя и зерно вся нашей плоти-крови и прочей наружности? Мысль – есть тайная пружина всей нашей телесной машины» [2, т. 1, с. 81].

Таким образом, Г. С. Сковорода утверждает, что всякий человек является носителем Духа Божьего, и потому эмпирический человек лишь «тень» и «сон» человека истинного. Лежащий в глубине каждого истинный человек – один во всех людях – есть сущность всякого человека. Г. С. Сковорода говорит: «Когда хорошо себя узнаешь, одним взором узнаешь и Христа» [2, т. 1, с. 80], поскольку истинный человек неотделим от Бога. Однако он не только связывает личность с Богом, но и является залогом человеческой индивидуальности. Мыслитель подошёл вплотную к сложнейшей проблеме антропологии – к вопросу о соотношении индивидуального и универсального начал в человеке, – но не смог её разрешить.

Возникновение внутреннего стержня в человеке связывается с Боговоплощением, поскольку оно соединяет всё человечество с

Богом: «... после Боговоплощения «истинный человек един во всех и целый в каждом». Господь не разделяется, хотя Он во всех, Он остаётся целым в каждом и в то же время Он и во всех» [2, т. 1, с. 83].

Именно поэтому каждая личность обладает возможностью преодолеть эмпирическую реальность. Эмпирия представляется философу пустой, поскольку выступает лишь тенью божественного начала. Поэтому Г. С. Сковорода стремится к духовному типу жизни, достижение которого возможно только в борьбе с самим собой.

Избавление от «клейкой стихийности мира», торжество внутреннего содержания – вот цель и смысл человеческой жизни, по Г. С. Сковороде. Счастье трактуется мыслителем как поиск человеком своей «сродности». В ней заключается универсальный принцип бытийного равновесия. Человек в поисках своей «сродности», неотделимых от познания своей сущности, обретает некую завершённость (энтелехию), которая в метафизическом плане заключается в Боге, а конкретно-историческом – в личном счастье.

Создателем уникальной традиции в русской философской антропологии является **А. Н. Радищев**. Его трактат «О человеке, о его смертности и бессмертии» (1792-1796) посвящён постижению сущности человека и его будущности. Мыслитель стремится избежать односторонности в осмыслении феномена человека, поэтому основывается на познании его «естественности», то есть природы.

Поскольку всё вещество А. Н. Радищев мыслит живым, то в своём антропологическом учении он исходит из того, что человек является «единоутробным сродственником» всему живущему на земле: животным, растениям, грибам, минералам и пр., – поскольку между ними существует скрытое генетическое единство.

Человек, подобно всему живому, рождается, растёт, питается, размножается. Специфическими его чертами выступают, по мнению А. Н. Радищева, способность к интеллектуальной деятельности (обладание «умственной силой»), способность к речевому общению, вертикальная походка, орудийный характер трудовой деятельности. Отмечается, что человек – единственное существо

на земле, способное к оценке и различению добра и зла. Далее указывается, что человек обладает уникальным свойством – беспредельной возможностью совершенствоваться.

А. Н. Радищев доказывает, что духовная жизнь зависит от тела, поэтому не следует «... усомниться более, чтобы душа в человеке была существо сама по себе, от телесности отличное... Она такова и есть в самом деле: проста, непротяжённа, неразделима среда всех чувствований и мыслей...» [3, с. 22].

Бытие представляется мыслителю неуничтожимым: после смерти все части человеческого тела распадаются, каждое начало отходит к своей стихии. Таким образом, утверждается, что в природе смерть отсутствует, есть только непрестанное разрушение и преобразование. Различая бытие и жизнь, А. Н. Радищев выделяет «бытие без жизни» – существование души и тела до рождения в виде неких «семян», которые после превращаются в зародыши. Таким образом, философ называет следующие этапы человеческой жизни: «предрождественный», внутриутробный, рождение, становление, взрослое состояние, старение. Как и тело, душа тоже имеет «предрождественное» существование, она сопряжена с семенем, а из него переходит в зародыш. С рождением человеческая душа приобретает новые качества, одно из которых – способность к познанию. А. Н. Радищев считает душу бессмертной, поскольку, по его мнению, в соответствии с «законом сохранения духовной энергии» после смерти она не может исчезнуть. Таким образом, А. Н. Радищев материалистически обосновал бессмертие души, но не смог в этом же ключе решить вопрос о форме её существования. Душа, в соответствии с его взглядами, переходит от одной телесной организации к другой, и человек непрерывно осуществляет своё совершенствование. Именно поэтому философ и назвал человека «экстрактом» всей Вселенной, её венцом и царём.

Восприимчик идей А. Н. Радищева – **А. И. Галич** – считал, что философия нуждается в антропологическом обосновании, поэтому стремился создать оригинальную концепцию в антропологии.

Он считал человека верховным звеном природной эволюции – «средоточием бытия». В нём она достигает своей высшей цели – свободы. Поэтому основная характеристика человека,

по А. И. Галичу, – его деятельность, источником которой является душа. Как и А. Н. Радищев, он уверен, что душа не творится богом, не существует в некоем духовном мире, она возникает при рождении человека в результате эволюции и связана с природой. Реализация души возможна прежде всего как процесс познания объективного мира и прежде всего самого себя – «человековедение», так как именно человек является основой мироздания.

В. Ф. Одоевский в своих антропологических воззрениях отталкивается от христианского учения о первородном грехе, поскольку, по его мысли, после грехопадения человек впал в зависимость от природы. Эта зависимость является не только порчей человеческой природы («повреждённостью»), но и источником его слабости и зла в нём. Однако философ подчёркивает, что сущностная черта человека состоит именно в его способности подчинять природу своей воле, действовать ей наперекор. Природную зависимость, возникшую в результате первородного греха, можно преодолеть через познание и любовь, то есть через усиление человеческих качеств.

По замечанию В. В. Зеньковского, В. Ф. Одоевский впервые в русской философии высказал мысль о том, что целостность выступает идеальной задачей внутреннего совершенствования человека.

Внутреннюю цельность В. Ф. Одоевский связывает с человеческими инстинктами. Ум, «возведённый до инстинкта», расширяет возможности и знания личности, так как не только позволяет безошибочно различать добро и зло, но и открывает перед ней мир врождённых идей, ведёт её к абсолютной истине. Поэтому мыслитель считает, что культура ослабляет инстинкты человека, поскольку способствует развитию лишь человеческого рассудка. Таким образом, утраченная первоначальная целостность с дальнейшим становлением культуры лишь усиливается.

В. Ф. Одоевский указывает, что цельность не может быть достигнута посредством рассудочного познания, которое не может выйти за пределы одного только анализа и синтеза, поэтому «новая наука», рассматривающая природу как целое, должна быть «поэтической», то есть опираться не только на опыт и факты, но и обязательно на эстетическое начало. Эстетика, в его понима-

нии, выступает вершиной познавательной деятельности человека, так как в ней наиболее полно реализуется его способность преодолевать природную зависимость и создавать мир символов. Искусства же, развивающие эстетическую сферу, несут в себе высшие ценности, следовательно, моральная жизнь вытекает из эстетического начала, а потому «поэтическая стихия самая драгоценная сила души» [2, т. 1, с. 171].

Созданное В. Ф. Одоевским, оригинальное и самостоятельное учение о человеке, малоизвестное при жизни его автора, оказало значительное влияние на последующих мыслителей, в особенности, на славянофилов.

По словам **П. Я. Чаадаева**, человек принадлежит одновременно к двум мирам: с одной стороны, он – часть природы, с другой – возвышается над ней. Высшее начало в нём формируется только благодаря обществу, поэтому социальность выделяется мыслителем как существенная характеристика человека. С социальной сферой связано возникновение разумности людей – сознания, сама его возможность определяется наличием глубоких связей с обществом: «Без общения с другими созданиями мы бы мирно щипали траву» [2, т. 1, с. 189]. При этом подчёркивается духовный характер социального общения.

Поскольку человек способен «сливаться» (через любовь, симпатию, сострадание) с другими людьми, живёт одной жизнью с обществом, то его индивидуальный разум зависит от разума «всеобщего» (то есть социального). «Обманчивая самонадеянность» индивидуального сознания, стремящегося к полной автономии, – есть следствие повреждённости природы человека, возникшей в результате грехопадения.

Повреждённость человечества выражается в его отрыве от природы, в его обособлении от всемирного существа, в потере связей с «духовной» сущностью Вселенной, с миром как с целым. По словам П. Я. Чаадаева, в каждом человеке есть и сверхприродные (божественные) откровения, и зародыши высшего (общего) сознания. Поэтому слияние индивидуального сознания с мировым не только произойдёт, но и усилит разумность человека, его духовное начало, то есть приведёт к полному обновлению человеческой природы.

Таким образом, разрешение противоречия между природой и духом П. Я. Чаадаев связывает с необходимостью полного упразднения свободы, поскольку именно она обособляет человека от всемирного сознания: «Назначение человека – уничтожение личного бытия и замена его бытием вполне социальным, или безличным» [2, т. 1, с. 192].

В понимании мыслителя, люди вообще не обладают свободой, поскольку она – лишь иллюзия, возникающая из-за того, что человек не осознает своей зависимости от божественного разума. На самом деле никакого разума кроме божественного не существует. Человечество, не управляемое Богом, движется к своему падению, разрушению, хаосу, а произвольные его действия потрясают мироздание.

Как у В. Ф. Одоевского и П. Я. Чаадаева, ядром славянофильской антропологии (А. С. Хомяков, И. В. Киреевский и др.) становится понятие целостной личности. Идеи славянофильства получили дальнейшее развитие в антропологических концепциях философии всеединства В. С. Соловьёва и его последователей. Подробно см. об этом во второй главе данного пособия.

Оказавшее значительное влияние на развитие русской философской и общественной мысли творчество **В. Г. Белинского** пронизано глубоким интересом к проблеме человека. Критикуя гегелевскую философию за имперсонализм, он рассматривает человека как личность – «великую и страшную тайну».

Мыслителя интересует вопрос о взаимодействии общего и индивидуального, он приходит к выводу о том, что личность является и предпосылкой, и продуктом исторического развития. Человек создан природой, но противостоит ей, так как, вооружённый сознанием, он посредством труда изменяет то, что дано природой, борется с ней, совершенствуется. Таким образом, в понимании В. Г. Белинского, человек зависит от общества, поскольку оно развивает и формирует его. Острая и сильная забота о судьбе личности в обществе привела В. Г. Белинского к идеям утопического социализма, так как, по его мнению, нормальное развитие личности возможно только в том случае, когда отсутствует эксплуатация.

По мнению **А. И. Герцена**, понять природу поведения людей, основываясь только на принципах натурализма, невозможно, поскольку человек не только физическое тело, но и социальное. Поэтому А. И. Герцен, признавая природную детерминацию человека, утверждал, что в сфере своего сознания личность обладает беспредельной свободой: «Нравственная независимость человека – такая же непреложная истина и действительность, как его зависимость от среды, с той разницей, что она с ней в обратном отношении: чем меньше сознания, тем связь со средою теснее, тем больше она поглощает личность» [4, с. 424].

Критикуя западный тип цивилизации, А. И. Герцен указывает, что Европа переживает не только упадок искусства, засилье мещанства, но и упадок личностного начала. По его мнению, вершиной исторического процесса является человеческая личность, поскольку только она может рассматриваться в качестве безусловной ценности: «Вне нас всё изменяется, всё зыблется: мы стоим на краю пропасти... и мы не сыщем гавани иначе, как в нас самих, в сознании нашей беспредельной свободы...» [4, с. 334].

Материалистическое понимание человека пропагандировал **Н. Г. Чернышевский**. Поскольку, по его словам, существует только материя, то и человек должен рассматриваться как природный организм. Не зависящей от тела души не существует, утверждает Н. Г. Чернышевский, а все духовные процессы являются свойствами и функциями материи.

Концепция человека как единого организма составлена под влиянием западноевропейской философии (в частности, Л. Фейербаха) и излагается в главном труде Н. Г. Чернышевского «Антропологический принцип в философии» (1860). В ней звучит призыв объяснять поступки и действия человека с точки зрения тех же законов, что управляют и миром природы. В соответствии, например, с законом причинности поведение человека детерминировано инстинктами самосохранения, следовательно, вся деятельность людей движется стремлением к удовольствию и эгоизмом. Таким образом, «новая» антропология сводится к упрощенному биологизаторству и превращает человека в комбинацию химических и физиологических процессов.

Взгляды Н. Г. Чернышевского были широко популярны и имели огромное влияние в 60-х гг. XIX в., но подвергались постоянной критике. Так, например, с ним полемизирует **Ф. М. Достоевский**, автор оригинальной антропологической концепции. В «Записках из подполья» (1864), критикуя «теорию разумного эгоизма», он говорит, что изменение социально-экономических условий не гарантирует уничтожение безнравственности и аморализма, поскольку не приведёт к изменению природы человека. Такой вывод писатель делает на основе своего же утверждения о том, что поведение человека не может быть объяснено только стремлением к выгоде, «именно оттого, что человек, всегда и везде, кто бы он ни был, любил действовать так, как хотел, а вовсе не так, как повелевает ему разум и выгода; хотеть же можно и против своей выгоды, а иногда и *положительно должно*» [1, с. 246]. Критикуя идеи природного детерминизма, высказанные Н. Г. Чернышевским, Ф. М. Достоевский указывает, что основной характеристикой феномена человека является его способность к свободному выбору, и потому свобода будет причиной и целью человеческого поведения: «Человеку надо – одного только *самостоятельного* хотенья, чего бы эта самостоятельность ни стоила и к чему бы ни привела» [1, с. 246]. «... Натура человеческая действует вся целиком, всем, что в ней есть, сознательно и бессознательно...», – заключает мыслитель [1, с. 248]. Значит, по мнению писателя, апелляция к разуму человека в процессе его духовного совершенствования бесполезна, поскольку руководит человеческим поведением не только разум.

В представлении **П. Л. Лаврова** личность – продукт эволюции. Таким образом, нравственность не является врождённым человеческим свойством, она развивается в процессе жизнедеятельности человека, а у некоторых людей и вовсе не вырабатывается. Процесс совершенствования личности связывается с врождённым стремлением человека к наслаждениям, поскольку развитый человек, по заключению П. Л. Лаврова, должен воспитать в себе наслаждение нравственной жизнью.

По мнению **Н. К. Михайловского**, общество угнетает человека, стремится превратить его из индивидуальности в орган. Поэтому он считал критерием общественного прогресса развитие

личности, живущей всесторонней и полной жизнью, приближение её к идеалу целостности.

Дальнейшее развитие антропологических воззрений в русской философии связано с творчеством таких философов, как В. С. Соловьёв, С. Н. и Е. Н. Трубецкие, П. А. Флоренский, С. Л. Франк, В. И. Несмелов, Л. И. Шестов, Н. А. Бердяев и др.

Цитируемая литература

1. *Достоевский Ф. М.* Село Степанчиково и его обитатели. Записки из подполья. Игрок. – М., 1986.
2. *Зеньковский В. В.* История русской философии: В 2 т. – Ростов/на Д., 1999.
3. *Лосский Н. О.* История русской философии. – М., 1991.
4. *Человек: Мыслители прошлого и настоящего о его жизни, смерти и бессмертии. XIX век.* – М., 1995.

Контрольные вопросы

1. Какие проблемы рассматривает древнерусская антропологическая мысль?
2. В чём состоит принцип «сродности», разработанный Г. С. Сковородой? Как представляет философ поиск человеком своей «сродности»?
3. В чём заключается новаторство А. Н. Радищева в понимании природы человека?
4. Почему В. Ф. Одоевский считал высшим видом познавательной деятельности человека эстетику?
5. Почему П. Я. Чаадаев отстаивал идею полного устранения свободы?
6. Объясните, какие идеи П. Я. Чаадаева и В. Ф. Одоевского повлияли на антропологические воззрения славянофилов?
7. Какую роль, по мнению В. Г. Белинского, играет общество в формировании личности? В чём видятся истоки его социалистических идеалов?
8. Каким образом Н. Г. Чернышевский устраняет дуализм души и тела в понимании человека?
9. Какие положения антропологии Н. Г. Чернышевского критиковал Ф. М. Достоевский? Почему?
10. Какие антропологические концепции повлияли на формирование философии всеединства В. С. Соловьёва?

Глава 2. ИДЕЯ ЦЕЛОСТНОСТИ В РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ

В современном социогуманитарном знании прилагается немало усилий для определения такого феномена, как «русская философия». С конца 80-х гг. прошлого столетия наибольший интерес в данном отношении стала вызывать русская религиозно-философская традиция XIX – нач. XX в. Именно на этой традиции, как правило, и делается акцент при выявлении специфики русской философии, определение статуса которой происходило в споре с западной рационалистической мыслью. И это вполне правомерное утверждение. Однако в целом вопрос о своеобразии русской философии и её месте в мировой философской традиции так и остался неразрешённым. На наш взгляд, недостаточно указать на её тесную связь с религиозным мировоззрением (даже в рамках православной традиции), её антропоцентрический характер и так называемый панморализм (этическую направленность), как это зачастую делалось ранее.

Важнейшей особенностью и достижением русской философии является разработка ею идеала целостности, в котором, по мнению В. В. Зеньковского, заключается «одно из главных вдохновений русской философской мысли». Он писал в своей «Истории русской философии»: «Русские философы, за редким исключением, ищут именно целостности, синтетического единства всех сторон реальности и всех движений человеческого духа» [2, т. 1, с. 20].

Идея целостности присуща большинству философских учений в России – как идеалистических, так и материалистических. В идеализме она получила выражение в таких характерных для русской философии понятиях, как «цельность духа» (И. В. Киреевский), «соборность» (А. С. Хомяков), «всеединство» (В. С. Соловьёв), «кафоличность» (С. Н. Булгаков, П. А. Флоренский), «симфоническая личность» (Л. П. Карсавин). В материалистических учениях целостность нашла отражение в идеях солидарности и взаимопомощи (А. И. Герцен, петрашевцы, идеологи народничества: М. А. Бакунин, П. Л. Лавров, Л. И. Мечников, П. А. Кропоткин, Н. К. Михайловский). Идея целостности прони-

зывает философские построения Д. М. Велланского, Т. Н. Грановского, Н. Я. Данилевского, Н. Ф. Фёдорова, «почвенников»: Н. Н. Страхова, А. А. Григорьева, Ф. М. Достоевского, символистов: В. И. Иванова, А. Белого, а также И. А. Ильина, А. Ф. Лосева, Н. О. Лосского и др. Данная идея, как и противоположная ей (идея разделения, разрыва), вообще прошли через все основные учения в истории философии. В русской философии идея целостности выражается преимущественно через принцип «единства во множестве», который предполагает гармоничное сочетание свободы и необходимости, и находит своё проявление в онтологии, гносеологии, аксиологии, антропологии, социальной философии, историософии. Рассмотрим различные её аспекты.

2.1. Онтологический аспект

Уже ранние славянофилы, выработавшие учение о соборности, начинают рассматривать её как общий метафизический принцип устройства бытия. Соборность означает сочетание единства и свободы многих лиц на основе их общей любви к Богу и абсолютным ценностям, которые нашли своё выражение в православии.

Так, для **А. С. Хомякова** учение о бытии неразрывно связано с христианским вероучением. Сложнейший вопрос о переходе от духа к материи решается им следующим образом: Сущее, в основе которого лежит свободно творящий дух, или Волящий Разум (как сознающее личное Я), исходит из себя в Сыне-Слове и возвращается в себя в Духе. Бог и сотворённый им мир образуют органическое единство в силу вселенской любви, которая определяется А. С. Хомяковым как начало активности в Боге, как импульс творения мира и человека. Таким образом, Сущее онтологически первичнее частных, отдельных явлений. Оно (Сущее) является их «корнем» и обладает свободой, ибо необходимость присуща лишь явлениям, а не их «корню».

В. С. Соловьёв отказывается от термина «соборность» для обозначения принципа, в котором единое существует не за счёт всех, а в пользу всех. Он отмечает, что «различие между идеальным, то есть достойным, должным бытием и бытием недолжным,

или недостойным, зависит вообще от того или иного отношения частных элементов мира друг к другу и к целому. Когда, во-первых, частные элементы не исключают друг друга, а, напротив, взаимно полагают себя один в другом, солидарны между собою; когда, во-вторых, они не исключают целого, а утверждают своё частное бытие на единой всеобщей основе; когда, наконец, в-третьих, эта всеединая основа или абсолютное начало не подавляет и не поглощает частных элементов, а, раскрывая себя в них, даёт им полный простор в себе, тогда такое бытие есть идеальное, или достойное, – то, что должно быть» [5, с. 394]. Метафизика В. С. Соловьёва есть метафизика всеединства. Философ разработал базовый её вариант в виде софиологической системы, получившей своё дальнейшее развитие у П. А. Флоренского и С. Н. Булгакова.

В учении В. С. Соловьёва сильно звучат мотивы пантеизма. Абсолютное, лежащее в основе мира, предстаёт во всём. Оно не мыслится отдельно от мира, вне его. Абсолютное усматривается «сквозь» мир, – оно есть Единое, и в то же время в нём заключено всё. Таким образом, Абсолют, отождествляемый В. С. Соловьёвым с понятием бога, есть «Всеединое», и в этом метафизическом смысле Абсолют и мир (космос) соотносительны друг с другом, то есть «единосущны». Внутренняя диалектика Абсолютного-Сверхсущего ведёт к возникновению реальной множественности вещей и одновременно к их разделённости и разобщённости. Иначе, мир полагается Богом (Абсолютом-Сверхсущим) из самого себя и представляет Его «другое». Но в то же время «другое» (природный мир), как несовершенное бытие, в котором царит вечная борьба и рознь, есть только «недолжное взаимодействие», другое положение или перестановка тех же элементов, что образуют и мир божественный, ибо не может быть таких явлений, которые субстанционально пребывали бы вне Бога. Единство бытия реализуется через деятельность Мировой души – Софии и Богочеловечества – как посредующих звеньев между предметным миром и безусловным единством Божества. Центральную роль здесь играет София – божественная идея, мудрость – активное начало, обладающее особой энергией, которая одухотворяет всё существующее. Бог же даёт Софии им-

пульс, сообщающий ей идею всеединства, как определяющую форму всей деятельности Мировой души.

Кроме наиболее разработанной софиологической системы всеединства выделяют также монодуалистическую систему всеединства (С. Л. Франк, Л. П. Карсавин), моноплюралистическую (Н. О. Лосский), символическую (поздний П. А. Флоренский, А. Ф. Лосев).

Характерной особенностью монодуалистической интерпретации проблемы всеединства является отказ от введения третьего софийного бытия в качестве посредника, устанавливающего связь между божественным и тварным миром, и усмотрение всеединства во внутренней сущности последних. Так, **Л. П. Карсавин** центральное место отводит понятию «стяжённого бытия», согласно которому целое в «свёрнутом» виде присутствует во всех частях, а любая часть – во всех других частях целого. Таким образом, любое явление есть момент всеединства. В своей модели Л. П. Карсавин дополняет принцип всеединства принципом триединства, позволяющим представить универсальное всеохватное бытие как динамический процесс развёртывания единой разъединяющейся-объединяющейся субстанции.

В моноплюралистических концепциях всеединства выражено стремление совместить представление о множественности субстанциальных начал бытия с принадлежностью к Абсолюту, в котором они при этом не утрачивают своей самобытности. Исходным принципом рассуждений **Н. О. Лосского**, развивающего подобную концепцию, следует считать идею «имманентности всего всему». Он объясняет всеединство как принцип взаимосвязи и взаимодействия субстанциальных деятелей – конкретно-идеальных сущностей, совокупность которых образует иерархически организованный мир, где каждая сущность открыта для взаимодействия с другими, а вместе они единосущностны друг другу и высшей реальности – Богу.

А. Ф. Лосев (ранний) и **П. А. Флоренский** (поздний) осуществляют иную интерпретацию проблемы всеединства, представляющую своеобразный синтез христианской онтологии и символистской картины реальности. Авторы данной концепции рассматривают реальность как совокупность символов, выража-

ющих её смысловые отношения. Основанием и вершиной реальности полагается Бог, который сам символом не является, но порождает и вмещает в себя смысловую сторону всех символов. Единство всего существующего обеспечивается его духовной и энергийной причастностью к Богу.

2.2. Гносеологический аспект

Поскольку философские построения славянофилов создавались исходя из критики западной (прежде всего немецкой классической) философии, то главным противопоставлением рационализму Запада стал принцип духовной цельности. Рационализм же, по мнению славянофилов, порождает неспособность к формированию цельной личности, которая только и может осуществить постижение истины.

Одним из первых концепцию целостного духа выдвинул **И. В. Киреевский**. Он считал, что идея целостности чужда европейской рассудочности, но живёт в мировоззрении русского народа и составляет главное достоинство русского ума и характера. Как отмечал В. В. Зеньковский: «Точкой опоры для гносеологических разысканий Киреевского (как и Хомякова) является *онтологизм* в истолковании познания, то есть утверждение, что познание – и есть часть и функция нашего «бытийственного» вхождения в реальность, что не одной мыслью, но всем существом мы «приобщаемся» к реальности в познании. Главное условие того, чтобы охранить близость к бытию в познании, заключается в связи познавательных процессов со всей духовной сферой в человеке, то есть цельности в духе; как только ослабевает или утрачивается эта цельность в духе, как только познавательная работа становится «автономной» – рождается «логическое мышление» или «рассудок», уже оторвавшийся роковым образом от реальности» [2, т. 1, с. 256]. Таким образом, рациональное должно функционировать только в пределах, предписываемых ему соборными установками, то есть не претендовать на решение «коренных вопросов» как для личности, так и для общества в целом.

А. С. Хомяков, полагая, что целостность духа нужна в самых первых ступенях познания, назвал эти первые акты познания ве-

рой. Данные веры (А. С. Хомяков имеет в виду восприятия) являются тем первичным материалом, из которого строится всё наше знание; они образуют «жизненное сознание» или «живознание», предшествующее логическому сознанию и не нуждающееся в доказательствах и доводах. Вера базируется на глубоком единении личного духа и Бога, но духа в его цельности. По И. В. Киреевскому, вера – это не отдельная сфера в человеке, она охватывает всю его цельность. Только «верующее мышление» способно собрать все части души в одну силу, а значит, приобщиться к реальности. Рассудочное, логическое мышление само по себе является отвлечённым, опустошённым, то есть оторванным от изначальной связи с действительностью.

Славянофильское учение о соборности в целом не отрицает разума как инструмента познания. Дело состоит не в том, «чтобы *подчинить* разум вере и стеснить его... а в том, чтобы изнутри поднять мышление до высшей его формы, где вера и разум не противостоят одна другому. В восхождении к цельности духа исчезает опасность отрыва от реальности...» [2, т. 1, с. 259].

Гносеологический аспект теории всеединства **В. С. Соловьёва** (а гносеология у него определяется собственной же метафизикой) также выступает как проблема цельного знания. Здесь сказывается немалое влияние ранних славянофилов. Вслед за ними В. С. Соловьёв стремится к обретению цельного знания, предполагающего единство теории и жизненно-практического действия. Подобно славянофилам, он критикует отвлечённое мышление («отвлечённые начала» у В. С. Соловьёва – эмпирическое и рациональное познание), свойственное европейской философии, считая, что оно имеет лишь относительный характер. «Истина же для Соловьёва – это абсолютная ценность, принадлежащая самому всеединству, а не нашим суждениям и выводам», – писал Н. О. Лосский [4, с. 130]. И далее: «Познать истину – значит преступить пределы субъективного мышления и вступить в область существующего единства всего того, что есть, то есть абсолюта» [4, с. 130]. Тут необходим третий – синтезирующий – фактор, и таковым в системе В. С. Соловьёва выступает религиозный принцип богооткровения. Таким образом, безусловное всеединство постигается, по В. С. Соловьёву, только цельным

знанием, которое представляет собой соединение мистического (в основе – вера, мистическая интуиция), рационального и эмпирического знания. Это даёт философу возможность отстаивать единство религии, философии и науки, названное им «свободной теософией».

Дальнейшее углубленное развитие гносеологических идей В. С. Соловьёва и его предшественников И. В. Киреевского и А. С. Хомякова в духе философии всеединства и учения о соборности мы находим в философском творчестве С. Н. и Е. Н. Трубецких. Кстати, именно С. Н. Трубецкой снова возродил в русской философии термин «соборность» в своём учении о «соборной природе сознания».

Для рассмотрения гносеологического аспекта проблемы целостности большое значение имеют труды интуитивистов, такие, как например: «Обоснование интуитивизма» (1906), «Мир как органическое целое» (1917), «Чувственная, интеллектуальная и мистическая интуиция» (1938) Н. О. Лосского, «Предмет знания. Об основах и пределах отвлечённого знания» (1915), «Непостижимое» (1939) С. Л. Франка, а также С. Н. Булгакова «Свет не вечерний» (1911-1916), П. А. Флоренского «Столп и утверждение истины» (1914) и др.

Так, **Н. О. Лосский** исходит из того, что мир есть некое органическое целое, а познающий субъект (индивидуальное человеческое Я) – есть некое сверхвременное и сверхпространственное бытие, тесно связанное с целым миром. Основа интуитивного познания заключается в неразрывной связи субъекта со всеми другими сущностями в мире, со всем остальным бытием (у Н. О. Лосского данное отношение называется «гносеологической координацией»). Исходя из различия Н. О. Лосским трёх основных видов бытия: идеального (всё то, что не имеет ни пространственного, ни временного характера, например, содержание общих понятий), реального (мир вещей и предметов – чувственно воспринимаемый мир) и металогического (всё то, что превосходит возможности логического мышления) – мир как органическое целое познаётся только в результате применения всей совокупности имеющихся у человека познавательных способностей. Таким образом, идеальное бытие является объектом интеллектуальной

интуиции (умозрения), реальное бытие открывается посредством чувственной интуиции, а металогическое бытие составляет объект мистической интуиции.

Подобно Н. О. Лосскому и другим вышеназванным философам **С. Л. Франк** также отвергает притязания рационализма на всеобъемлющее и исчерпывающее постижение бытия, имеющего сверхрациональный характер (что, в принципе, не отрицает важной роли рационального знания), «поэтому оно (бытие. – Вставка моя. – **В. П.**) может уясняться не воспроизводящему знанию – мышлению, которое всё превращает в только мыслимое содержание, а лишь непосредственному живому знанию» [8, с. 352]. И далее С. Л. Франк пишет: «То, что мы называем живым знанием, в противоположность знанию-мысли, есть универсальная форма знания, не ограниченная никакой частной областью, ибо независимая ни от какого содержания знания» [8, с. 356] – это и есть интуиция целостного бытия.

В свою очередь, **П. А. Флоренский** утверждает, что органом восприятия высших сфер бытия является сердце – как главный орган веры, а не антиномичный разум, хотя роль последнего в познании им не умаляется. Без сердца не может осуществиться переход от неполных проблематичных истин к всецелым вечным истинам.

С. Н. Булгаков говорит о том, что лишь откровение способно постичь высшие истины, при этом также не отрицается возможность логической обработки положений, открываемых верой.

При изучении гносеологического аспекта проблемы целостности стоит обратиться к «Философии общего дела» **Н. Ф. Фёдорова**, который настаивает на восстановлении целостности в познании, то есть на восстановлении внутренней связи мысли и действия. Вследствие противоречия между мыслью и действием в среде учёных возникают ложные представления о мире, приводящие и к фальшивой практике, что мешает достижению общего блага.

2.3. Антропологический и социально-философский аспекты

При значительном многообразии подходов к рассмотрению проблем человека важным достижением русской философской антропологии является разработка ею идеала целостности.

Целостность личности выступает центральным понятием антропологии **И. В. Киреевского**. Он указывал, что целью непрерывного духовного совершенствования человека должно стать восстановление гармоничного целого его духовной сферы – «первозданной неделимости», посредством которой приобретается способность к созерцанию сверхрациональной истины. Предпосылкой целостной личности является обретение человеком внутреннего сознания о наличии духовной способности к средоточию всех его отдельных сил: спекуляций разума, телесных влечений, сердечных чувств и пр. «Собирание сил души» предполагает, по И. В. Киреевскому, неременное доминирование нравственно-моральной сферы, поскольку цельность духа возможна только как единство, не повреждённое грехом.

Цельность представляется мыслителю главным достоинством русского характера, так как именно русский народ является носителем органического единства рассудочной и эмоциональной сфер – соборного (или общинного) духа. Идеалом социального порядка во взглядах И. В. Киреевского выступает община как возможная целостность общества, в основе которой лежит свободное подчинение отдельных личностей абсолютным ценностям. По мнению философа, человек, совершенствуясь, делает общее дело, так как всё существенное в личности связано с обществом. Таким образом, можно заметить, что проблема целостности в русской философии имеет ещё и ярко выраженный социальный аспект.

Как отмечал В. В. Зеньковский, антропология **Л. Н. Толстого** «очень близка антропологии... Киреевского, к учению последнего о «духовном разуме» о борьбе с «раздробленностью духа», о восстановлении «цельности» в человеке. Но у Киреевского нет и тени отрицания метафизической силы индивидуального человеческого бытия, а его учение о духовной жизни открыто и прямо

примыкает к мистике св. Отцов. Толстой же упрямо называет своё мистическое учение об «истинной жизни» учением о «разумном сознании» и этим названием освящает и оправдывает свой богословский рационализм» [2, т. 1, с. 457].

Ядром антропологической концепции **А. С. Хомякова** является понятие соборности, так как отдельная личность, по его мнению, приобретает значение только в своей связи с социальным целым. Философ указывает, что соборность как сочетание свободы и единства многих людей на основе их общей любви к Богу выступает в качестве основного принципа православной Церкви. Поскольку Церковь представляется органическим целым, во главе которого стоит Иисус Христос, то единение индивидуума с нею предполагает приобщение личности к Абсолюту. Только при этом условии человек может в полной мере реализоваться, так как полную истину содержит вся Церковь в целом. Отход от тела Христова (Церкви) может быть вызван извращениями разума. Целостная же личность, духовные силы которой располагаются вокруг «богообразного» разума, способна к свободному самоотречению во имя любви к Богу.

А. С. Хомяков стремился превратить общинный принцип во всеобъемлющий, так как считал, что в социальной сфере наиболее полно соборные начала воплотились именно в общине. Вся Россия вообще рассматривалась им как «великая община». Тем не менее, соборность для А. С. Хомякова в большей степени есть заданность, чем данность.

К. С. Аксаков, напротив, фактически пришёл к отождествлению соборности с русской общиной. Он сравнивает общину с «хором», где каждый поёт своим голосом единую песню, подчиняясь общим задачам «хора». Таким образом, здесь личность не поглощена и не подавлена социальным целым, она только лишена саморазрушительных тенденций – эгоизма, самообособления, «буйства». Противопоставляя социальную сферу государственной, в своей концепции «страны и государства» К. С. Аксаков указывал, что последнее функционирует в соответствии с внешним законом, то есть оно создаёт внешние правила поведения (законность) и извлекает пользу из принуждения. Данные явления характерны для Запада, где законность развивалась из-за

«недостатка правды». Русский народ предпочитает, по мнению К. С. Аксакова, «внешней» правде «внутреннюю» правду, по которой живёт «страна». Такое социальное устройство основывается на христианско-нравственных принципах, исторически воплотившихся в русской крестьянской общине.

Своё дальнейшее развитие славянофильские идеи получили в философии почвенничества. Центральное понятие этого течения – «почва» – подразумевает некую глубинную народную жизнь с её традициями, крестьянским консерватизмом, православной общностью. Таким образом, главным условием сохранения самобытности России и полноценного её развития почвенники (А. А. Григорьев, Н. Н. Страхов, братья М. М. и Ф. М. Достоевские) считают духовное единение сословий, прежде всего преодоление разрыва интеллектуальной элиты русского общества с народной почвой.

По **Н. Н. Страхову**, мир является связным целым, центральное место в котором занимает человек – цель, загадка, узел мироздания. Именно человек осуществляет связь различных частей мира в одно целое.

Как апофеоз человека можно оценивать философские взгляды **Ф. М. Достоевского**. Он стремится рассматривать человеческую природу как единство добра и зла, сознательного и бессознательного, выбор между которыми осуществляет свободная воля человека. Аспект идеи целостности явно прослеживается в оценке Ф. М. Достоевским «русского социализма», по его мнению, принципиально отличающегося от западного и определяемого мыслителем как «всесветное единение людей во имя Христово» [1, с. 19].

Антропологическая концепция **В. С. Соловьёва** находится в теснейшей связи с его космологией. Чистой формой всеединства философу представляется сознание, поскольку в последнем впервые происходит соединение Мировой души и божественного Логоса: «В человеке природа перерастает саму себя и переходит (в сознании) в область бытия абсолютного» [6, с. 171]. Философ отрицает личность как замкнутое бытие и утверждает связь отдельного человека и сверхличностной сферы. По его мнению, именно в человеке происходит воссоздание всеединства. Поэтому утвер-

ждается возможность бесконечного совершенствования личности, целью которого является сверхчеловеческий идеал – Богочеловек. В процессе боговоплощения необходимо преодолеть все проявления зла и несовершенства (следствия грехопадения – деление на множество, отчуждение от абсолютного центра, разделение на два пола и пр.) и вернуть цельность бытия.

В понимании В. С. Соловьёва, субъектом исторического процесса является человечество, «истинное, чистое и полное», как «высшая и всеобъемлющая форма и живая душа природы и вселенной, вечно соединённая и во временном процессе соединяющаяся с Божеством и соединяющая с Ним всё, что есть» [5, с. 577]. В связи с этим В. С. Соловьёв считает, что общество – это расширенная личность (всеединая личность), а личность – «средоточенное общество».

Антропологические концепции С. Н. Булгакова и П. А. Флоренского также имеют софиологическую основу.

Полнота бытия, по мнению **П. А. Флоренского**, предполагает соединение космоса и Абсолюта во всеединстве через Софию, которая видится философу в качестве созданного Богом единства идеальных определений твари. Посредством её осуществляется восхождение тварного начала к Богу. В этом процессе происходит преодоление раздельности и множественности индивидуумов. Понятие Софии – корня целокупности сотворённого мира – П. А. Флоренский сближает с понятием Церкви (тела Христова) в её небесном («девство») и земном (совокупность личностей) аспекте. Внутренним принципом, скрепляющим всеединство, выступает любовь. П. А. Флоренский выстраивает, в конечном итоге, софийную иерархию, высшей ступенью которой является Богочеловек: вся тварь, человечество, церковь святых, Богородица.

Используя философский опыт П. А. Флоренского, **С. Н. Булгаков** представляет Софию идеальной основой, определяющей жизнь и эволюцию мира. Поэтому мир – София тварная и становящаяся, нетварная же, божественная София выступает прототипом для всех творений и для человека. Отступление от неё трактуется как зло, следовательно, свобода мыслится внесофийной. Стремление же к свободе («люцеферизм») заложено в самом явлении тварности.

По мысли С. Н. Булгакова, дух человека двуедин, так как в нём сочетаются божественный Логос и природное начало, и двояк, поскольку он тварен и нетварен одновременно. В результате грехопадения произошла потеря цельности (целомудрия), возник разрыв между божественным и человеческим, образовалась множественность. Согласование божественного и человеческого возможно только через изживание индивидуальности, через принятие софийной детерминации как цели, то есть через преодоление искушения свободой. Поэтому основная задача мира связана с актуализацией заложенного в нём софийного начала. Центральное место в этом процессе философ отводит человеку, так как в человеческой личности в виде души олицетворяется тварная София.

Таким образом, в трактовке С. Н. Булгакова, человек изначально обладает божественным естеством, то есть богочеловечен. Субъектом исторического процесса выступает человечество, связанное с Иисусом Христом – вселенским человеком, так как его личность существует во всех людях. Поэтому, в понимании С. Н. Булгакова, каждый индивид в одно и то же время и личен, и всечеловечен, а человечество является цельным.

Центральной идеей антропологии и социальной философии **С. Л. Франка** является утверждение неразрывной связи между Богом и человеком (например, в работах «Душа человека» – 1917, «Непостижимое» – 1939, «Реальность и человек» – 1956).

Философ считает, что возвышение людей над природным началом возможно благодаря слитости эмпирического человека с Абсолютным первооснованием. Конституирование личности происходит только через принадлежность к трансцендентному началу, под которым понимается Бог как всеединство, вне которого ничто не мыслится. В связи с этим С. Л. Франк указывал, что «никакого готового «я» вообще не существует до «встречи» с «ты» [9, 348]. Непосредственное соединение человеческого и божественного начал возможно только в результате свободного выбора личности. Причиной греховности называется ослабление связи человека с Богом.

В концепции С. Л. Франка опредмеченное всеединство обозначается как соборность – слияние человеческих душ в Боге.

Основными формами соборности автор считал брачно-семейное единство, религиозную жизнь и др.

В книге «Духовные основы общества» (1930) С. Л. Франк подчёркивал сверхиндивидуальный характер как общественных, так и психических явлений. Движущей силой развития общества является процесс обожения человека (богovoплощения), в основании которого должны быть положены такие общественные принципы как служение, солидарность и свобода.

В русле философии всеединства рассматривает проблемы человека и общества **Л. П. Карсавин**. В процессе теoфании – сотворения мира – абсолют передаёт самого себя абсолютному «ничто», которое, восприняв божественное содержание, становится «тварным нечто», то есть «вторым субъектом». При ассимиляции божественного содержания тварь впервые становится личностью. Таким образом, мир видится философу как единство множества личностей, то есть как единый субъект – всеобъемлющая личность, развитие которой обусловлено диалектической природой самого субъекта, а не внешними воздействиями. Апогеем развития любой личности является момент полного всеединства.

Особая роль отводится мыслителем человеческой личности. Отдельная личность рассматривается как индивидуация человечества и обладает самоценностью, так как через её реализацию, сводящуюся к познанию и самопознанию, возможно совершенствование целого (человечества).

Одно из центральных понятий философии Л. П. Карсавина – «симфоническая личность» – познаваемый тварный мир, получающий свою бытийность именно посредством человеческой личности. Взаимодействие между людьми и группами в обществе объясняется проявлением высшей социальной (симфонической) личности, в свою очередь, вершиной развития которой являются такие её индивидуации, как семья, народ, государство. В качестве социально-симфонической личности Л. П. Карсавин и евразийцы видят вселенскую церковь – воплощение соборности, которая ненасильственно сплавливает людей в надсоциальное образование.

Создатель концепции «мистического анархизма» **В. И. Иванов** в качестве общественного идеала рассматривает «анархиче-

скую общину», в которой, по его мнению, синтезированы личное и соборное начала. Соборность, противопоставляемая необходимости, должна исключить в сфере общественных отношений всякое принуждение. Но именно должна, поскольку В. И. Иванову, общественность представляется как становящаяся соборность, не связанная с конкретными социально-этическими нормами и установлениями, так как она (соборность) – есть сверхличное утверждение последней свободы.

Идеальным общественным устройством **Н. Ф. Фёдоров** называет психократию – духовное единство людей, в основе которого лежит принцип всеобщей родственности. При таком способе жизни дух господствует над материей, одухотворяя её. Человечество, обладающее общностью происхождения и взаимопрозрачностью друг для друга, превращается в единый гармоничный организм, дееспособный благодаря соединению с Богом. Божественная Троица должна стать образцом для человеческого общества. Психократия возникает под влиянием внутренних (духовных) факторов, а не под воздействием внешних (моральных, политических, юридических, экономических и пр.) условий.

Психократическое объединение людей осуществляется, по мысли Н. Ф. Фёдорова, в процессе «общего дела» – сохранения, совершенствования и восстановления жизни через изменение отношения человека к природе. Стихийное развитие природы должно смениться сознательной её регуляцией на основе разумного проекта, в результате чего человечество сможет преодолеть смерть и достичь всеобщего воскрешения. Человечество представляется мыслителю в качестве Божественного орудия. Овладение силами природы возможно только посредством осознания и знания, но знания деятельного, преобразующего мир посредством трудовой деятельности людей. Поэтому важная роль в «общем деле» отводится в процессе познания и самопознания учёным, а идеальным знанием считается «сельское» знание, которое составляет единое целое с жизнью.

Однако, по наблюдениям Г. В. Флоровского, «учение о человеческой личности у Фёдорова совсем не развито. Индивид остаётся и должен быть только *органом рода...* Он (Н. Ф. Фёдоров. – Вставка моя. – **В. П.**) вообще хочет косми-

ческий организм перестроить или обратить в механизм» [7, с. 325-326].

Для идеологов народничества идеал целостности выражается посредством понятия «солидарность», под которой понимается общность интересов, взаимопомощь и совместная ответственность. С распространением в России идей социализма солидарность стала расцениваться как средство достижения всеобщего равенства и благоденствия общества.

П. Л. Лавров и **Л. И. Мечников** считали, что солидарность в человеческом обществе является продолжением и развитием солидарности в органическом мире. Исходя из их антропологического принципа, П. Л. Лавров рассматривает человека как целостный организм, для которого характерны познавательная (мышление) и практическая (действие) функции. Мир будущего, для П.Л. Лаврова, – это социалистический мир, представляющий собой соединение автономных общин, из которых в случае необходимости образуются свободные федерации.

Социальный идеал, согласно **А. И. Герцену**, может осуществиться в наиболее благоприятных для этого условиях российской действительности, то есть на основе русской крестьянской общины.

Н. К. Михайловский, развивая идею «простой и сложной кооперации» (понятие «солидарность» он увязывал с понятием «простая кооперация»), полагал, что общество может достигнуть высокой степени развития, как, например, европейский капитализм (основанный на разделении труда и «сложной кооперации»), но принадлежать к низшему типу организации. Отсюда он делает вывод, что русская крестьянская община, уступая капиталистическому Западу по степени развития, превосходит его по типу организации, а потому ближе к социалистическому идеалу как идеалу будущего. Л. И. Мечников также не отрицал перспективности общины как устоявшейся формы кооперации.

М. А. Бакунин признавал основными законами общества закон социальной солидарности и закон свободы (составным элементом последней является бунт).

Отрицая положительную роль государственной власти в общественном развитии, **П. А. Кропоткин** рассматривает общество

как организм, представляющий собой федерацию свободных производственных общин (коммун, коопераций), где личность, руководствуясь правилами солидарности (взаимные соглашения, взаимопомощь), получает все возможности для совершенствования.

Высокая оценка роли личности даётся в работах П. Л. Лаврова и Н. К. Михайловского. Так, по Н. К. Михайловскому, развитие личности («неделимого»), живущей полной и всесторонней жизнью, является высшим критерием общественного прогресса, суть которого виделась им в постепенном приближении к целостности личностей, к возможно более полному и всестороннему разделению физиологического труда между органами отдельного человека и возможно меньшему общественному разделению труда между людьми. Наилучшее положение общественного организма – объединение целостных личностей принципом взаимопомощи и солидарности.

2.4. Историософский аспект

Исторический процесс всегда был важной областью философской рефлексии русских мыслителей. В решении историософских проблем зачастую реализуется принцип целостности. «Именно в историческом бытии... лозунг целостности неустрашим и нужен», – указывал В. В. Зеньковский [2, т. 1, с. 20].

Критика славянофилами Запада, зашедшего, по их мнению, в духовный тупик, проходила под лозунгом и во имя идеи «цельности», которую разрушил западноевропейский рационализм. Россия, как верная хранительница истинного христианства (православия), идеала соборности, имеет историческое право стать впереди всемирного просвещения, и это право ей даёт история «за всесторонность и полноту её начал» [2, т. 1, с. 238].

У славянофилов и в определённой степени у их эпигонов историософский аспект проблемы целостности непосредственно связан с идеей мессианской роли славянства и России. Подробно см. об этом в третьей главе данного пособия.

Н. Я. Данилевский в своей теории, высоко оценивая славянский культурно-исторический тип, считает, что именно этот тип впервые представит синтез всех сторон культурной деятельности, а потому будет способен осуществить полную «четырёхосновную культуру».

В основе историософских взглядов **В. С. Соловьёва** лежит его концепция богочеловечества. Согласно В. С. Соловьёву, идеалом и высшей целью исторического развития является единение человека с Богом (Абсолютно-Сущим). Для реализации этой цели божественный Логос в образе Христа снисходит в поток исторических событий, и тогда центр всеединства из вечности переходит в историю, а Мировая душа в образе Софии воплощается в идеальном совершенном человечестве. Нравственный идеал, укорененный в Боге, выступает критерием исторического процесса.

В отличие от славянофилов, В. С. Соловьёв выражает идею христианского универсализма, считая, что христианский путь — это участие в единой всемирно-исторической судьбе человечества. Его учение носит экуменический характер: философ выдвигает идею объединения всех народов и христианских конфессий на основе веры в Христа. Результатом такого единения будет создание «свободной теократии» — богочеловеческого союза лиц или вселенской церкви, выражающей единство духовной и мирской власти в рамках церковно-монархической государственности.

Однако В. С. Соловьёв проводит аналогии, очень похожие на славянофильские. Так, он полагает, что в истории действуют всегда совместно «три коренные силы», соответствующие трём типам культуры: мусульманской, западноевропейской и славянской. Первая сила (центростремительная) стремится подчинить человечество одному верховному началу, устранить личную свободу (у славянофилов таким образом характеризуется католицизм — где есть единство, но нет свободы). Вторая сила (центробежная), напротив, отрицает единство и даёт свободу частным формам, а, в конечном счёте, будет порождать всеобщий эгоизм и анархию (у славянофилов — протестантизм, где есть свобода, но нет единства). И, наконец, третья сила, действующая в истории, является посредницей, своеобразным третейским судьёй, в борь-

бе первых двух сил, так как она примиряет единство высшего начала со свободной множественностью частных форм и элементов, созидая, таким образом, цельность общечеловеческого организма и давая ему возможность нормально развиваться (у славянофилов – православие, суть которого единство всех и свобода каждого). Через третью силу осуществляется Божий Промысел, поэтому народу, который её представляет, не нужны никакие специальные силы и дарования, ибо он действует не от себя. По мнению

В. С. Соловьёва, роль народа – носителя третьей, божественной, силы – призвано выполнить славянство, а в первую очередь, русский народ. То есть прежде всего на Россию философ возлагает надежды по созданию основ «свободной теократии» (правда, к концу жизни он переживает разочарование в этой идее).

В русле метафизики всеединства создаёт свою «Философию истории» **Л. П. Карсавин**. Он пишет: «Содержание истории – развитие человечества как всеединого всепространственного всевременного субъекта» [3, с. 88]. Самая же высокая цель исторического познания заключается в осмыслении «всего космоса и всего сотворённого всеединства как единого развивающегося субъекта. В этом смысле весь мир в его целом – объект исторического изучения» [3, с. 81]. Собственно предметом истории является «социально-психическое развитие всеединого человечества» [3, с. 98].

Человечество как субъект истории, находящийся в постоянном соотношении с Абсолютом, выступает как реальная «симфоническая личность», существующая во всеединстве всех своих «индивидуаций» в субъектах иерархического порядка: в культурах, народах, классах, группах, эмпирически конкретных индивидуальностях. Л. П. Карсавин указывает, что каждая из этих исторических индивидуальностей существует не в смысле отвлечённой сущности, а как «качествование высшей личности» [3, с. 118].

Анализируя данную историософскую концепцию, Н. О. Лосский отмечает: «Поскольку историческое развитие как целое есть божественный человеческий процесс, критерий его приближения к идеалу должен быть найден в личности, наиболее полно выра-

жающей абсолют в эмпирической сфере, а именно в Иисусе. Вся история человечества – это «эмпирическое становление и гибель земной христианской Церкви» [4, с. 393]. Таким образом, цель и вершина исторического развития (применительно ко всему человечеству, а значит, и к каждой личности), по Л. П. Карсавину, находится в сверхэмпирическом бытии, она есть «всеединый идеал» (общий для всех и индивидуальный для каждого). На пути к идеалу погибают одни цивилизации и возникают другие, более совершенные, но, вместе с тем, достижение идеала в форме полного всеединства означало бы конец земной истории.

Проблема целостности нашла своё отражение и в историософских построениях евразийцев, к которым после высылки из страны примкнул Л. П. Карсавин. Базовым понятием евразийства является «симфоническая личность», как такое единство многообразия, где единое и многое не существуют отдельно. Становление личности возможно только в соотнесении с целым – семьёй, словом, классом, народом, человечеством. В конечном счёте, объективацией симфонической личности выступает культура. Пути же исторического развития России, предложенные евразийцами, были тупиковыми, что дало основания для их критики, в частности, со стороны Н. А. Бердяева, П. Н. Милюкова, Г. В. Флоровского и многих других, а само движение в результате раскола прекратило своё организованное существование.

Что касается идеологов народничества, то они не приемлют дарвинистский принцип борьбы за существование как фактор эволюции, напротив, под последним имеют в виду солидарность и взаимопомощь. Подобный подход мы наблюдаем у **Л. И. Мечникова**, который всю историю человечества делит на три фазы – речную, морскую и океаническую, а критерием прогрессивного развития полагает солидарность или кооперацию людей, проходящую три основные стадии: насильственную, полунасильственную и добровольную (последнюю он связывал с утверждением анархического идеала, сторонником которого он и являлся). В своём труде «Цивилизация и великие исторические реки. Географическая теория развития современного общества» Л. И. Мечников выводит принцип кооперации из естественно-научных осно-

ваний, который и включает все виды социального взаимодействия.

Название работы **П. А. Кропоткина** «Взаимная помощь среди животных и людей как двигатель прогресса» (1919) говорит само за себя. Видный теоретик анархизма, не отрицая дарвиновской «борьбы за существование» в природе и классовой борьбы в обществе, выдвинул биосоциологический закон взаимной помощи, который, по его мнению, обуславливает эволюцию форм человеческого общежития до создания федерации свободных коммун, охватывающих весь мир. Стремление к взаимопомощи в среде животных и людей тесно связано, по П. А. Кропоткину, с присущим им общественным инстинктом, который, в свою очередь, для человечества является источником развития нравственности.

Н. К. Михайловский считал необходимым дополнить дарвинизм принципом солидарности, в основании которого находится «простая кооперация» как общественный союз равных, когда у людей одинаковые интересы и функции. Этот более высокий тип организации, чем западный капитализм, по Н. К. Михайловскому, должен быть сохранён через укрепление в России общины, кустарных промыслов, производственных артелей – различных форм мелкотоварного хозяйства.

П. Л. Лавров также выдвигает тезис о росте солидарности в обществе и «усилении сознательных процессов в особи». Он видит прогресс и цель истории в достижении физического, нравственного и интеллектуального совершенства личности, «воплощённого в общественных формах истины и справедливости». Наилучшим образом обеспечивает эту цель демократический социализм, применительно к России – это аграрный социализм, основанный на таких традиционных институтах, как община и артель.

В заключение необходимо отметить, что проблема целостности является центральной в русской философии, вокруг которой концентрируются другие её особенности. Ряд из них будет рассмотрен в следующих главах.

Цитируемая литература

1. *Достоевский Ф. М.* Полн. собр. соч.: В 30 т. – Л., 1972-1990. Т. 27.
2. *Зеньковский В. В.* История русской философии: В 2 т. – Ростов на/Д., 1999.
3. *Карсавин Л. П.* Философия истории. – СПб., 1993.
4. *Лосский Н. О.* История русской философии. – М., 1991.
5. *Соловьёв В. С.* Сочинения: В 2 т. – М., 1990. Т. 2.
6. *Соловьёв В. С.* Чтения о богочеловечестве; Статьи; Стихотворения и поэма; Из «Трёх разговоров»: Краткая повесть об Антихристе. – СПб., 1994.
7. *Флоровский Г. В.* Пути русского богословия. – Вильнюс, 1991.
8. *Франк С. Л.* Предмет знания. Душа человека. – СПб., 1995.
9. *Франк С. Л.* Сочинения. – М., 1990.

Контрольные вопросы

1. В каких понятиях нашла выражение идея целостности в русской философии?
2. В чём отличие трактовок славянофильского понятия «соборность» и «всеединства» В. С. Соловьёва?
3. Как объясняют народники принцип «солидарности»? Привести примеры.
4. Что такое «симфоническая личность» в философии Л. П. Карсавина?
5. Что означает понятие Н. Я. Данилевского «четырёхосновная культура»?
6. Можно ли охарактеризовать онтологию В. С. Соловьёва как пантеистическую? Ответ обосновать.
7. Кто из русских философов вслед за В. С. Соловьёвым развивает метафизику всеединства? Какие созданы варианты подобных систем?
8. Что понимает В. С. Соловьёв под «отвлечёнными началами», а что под «цельным знанием»?
9. На основе чего в российской действительности, согласно А. И. Герцену, может быть реализован социальный идеал? Почему?
10. Какие принципы противопоставляют народники дарвинистской «борьбе за существование»?

Глава 3. МЕССИАНСКОЕ НАПРАВЛЕНИЕ В РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ

Одной из важнейших характеристик русской философии непременно нужно назвать её историософичность, так как она особое внимание уделяет проблемам развития общества, сущности исторического процесса.

В. В. Зеньковский прямо указывает, что русская философская мысль «сплошь историософична, она постоянно обращена к вопросам о смысле истории, конце истории и т. п.» [3, т. 1, с. 19]. Н. А. Бердяев писал: «Русская самобытная мысль пробудилась на проблеме историософической. Она глубоко задумалась над тем, что замыслил Творец о России, что есть Россия и какова её судьба» [1, с. 31]. Подобной точки зрения придерживаются С. Л. Франк, Н. О. Лосский и другие русские философы.

Пожалуй, центральные темы отечественной философии истории следующие – это осмысление исторической судьбы России, её предназначения в мировом культурно-историческом процессе и выбор путей её развития. В этом смысле акцент следует сделать на мессианском направлении, которое красной нитью проходит через всю русскую историософию и представлено в различных, зачастую даже противоположных её течениях.

Уже в «Слове о законе и благодати» (пер. пол. XI в.) киевского митрополита **Илариона**, по сути, сформировался идеал святой Руси. Противопоставляя «царство закона» (Ветхий Завет) и «царство благодати» (Новый Завет Христа), автор указывает, что божья благодать в первую очередь распространяется на «свежие», «новые народы», которые ещё не испорчены гордыней, «ибо не вливают, по словам Господним, вина нового, ученья благодатного «в мехи ветхие»... Но новое учение – новые мехи, новые народы» [4, с. 113]. Именно к таким «новым народам», по мнению Илариона, и относится русский народ, уже обретший славу «во всех концах земли». Более того, Иларион указывает, что перво-святителем земли Русской был человек, не слышавший речей апостолов, но сам избравший новую веру. Это был не апостол Андрей (по преданию духовный просветитель восточных славян),

а великий князь Владимир, которым в данном решении руководил «только добрый смысл» и его острый ум.

Так в «Слове о законе и благодати» было лишь положено начало мессианской идее «нового народа», развитой в дальнейшем в русской историософии.

В «Повести временных лет» (XII в.) также прослеживается мысль о принятии князем Владимиром христианской веры вследствие того, что Бог, возлюбивший Русскую землю, сам открылся ему. Впоследствии киевские князья стремились и идейно, и силой отстоять независимость русского государства и самостоятельность русской православной церкви.

После падения Константинополя (1453), как отмечает В. В. Зеньковский, «в русских церковных кругах с особой силой загорелась идея «священной миссии» политической власти. В отличие от Запада теократическая тема христианства в России развивалась «не в смысле примата духовной власти над светской, а в сторону усвоения государственной властью священной миссии» [3, т. 1, с. 50]. Кроме того, для объединения русских земель под властью московских правителей не хватало определённой направляющей идеи, каковой стала идеология «Москва – третий Рим», заложившая основы мессианской идеологии периода складывания Российского централизованного государства. Это учение уже, по сути, является целой историософской концепцией, во многом определившей развитие мессианского направления и связанной с ним проблематики.

Автором идеологии «Москва – третий Рим» принято считать старца псковского Елизарова монастыря **Филофея**, обосновавшего её в своих посланиях великому князю московскому Василию III и царскому дьяку М. Г. Мунехину (между 1515 и 1521 гг.). Филофей указывает, что святость с падшего во всех отношениях (как в политическом, так и духовном) Константинополя (второго Рима) переместилась на Москву – третий Рим, который стоит, а четвёртому не бывать, то есть русскому царству дано стоять до конца мира. Для Филофея не все христианские народы являются избранными, последним для него является русский народ. Поэтому-то на политическую власть, правящую этим народом, и возлагаются большие надежды по охранению един-

ственно истинной православной веры. Таким образом, Москва, согласно данной концепции, становилась центром христианства, сохранившегося здесь в его чистоте, а могущественные московские государи – хранителями этой веры. (Уже здесь можно заметить, что данная задача в определённом смысле обретает вселенский характер). Отсюда прослеживается и теологический, и идейно-политический смысл концепции Филофея. В её оценках Н. А. Бердяев отмечает, что «империалистический соблазн входит в мессианское сознание» [1, с. 10], то есть русское религиозное призвание становится основанием для имперской политики русского самодержавия. И действительно, служа первоначально целям объединения русских земель и создания централизованного государства, концепция Филофея постепенно превращалась в идейный оплот русского самодержавия и проводимой им политики, таким образом, обретая охранительно-консервативный характер.

Идея мессианизма возрождается в русской историософии уже после реформаторской деятельности Петра I, только в первой половине XIX в. у В. Ф. Одоевского – как идея о преимуществах «свежего народа» и у П. Я. Чаадаева – как идея о преимуществах отсталых народов.

Князь **В. Ф. Одоевский**, возглавивший в 1823 г. московское общество Любомудров, является автором романа «Русские ночи» (1846), где, пожалуй, впервые в русской литературе в достаточно систематической форме даётся критика западной культуры. Здесь уже проводится мысль о «гибели Запада», о его внутреннем распаде. Спасение Европы зависит, по мнению В. Ф. Одоевского от того, выступит ли на сцену истории народ со свежими силами, не причастный к преступлениям старой Европы. Согласно автору романа, эту историческую миссию по оживлению Запада призван выполнить русский народ, которому принадлежит XIX в. Мысль об историческом преимуществе «новых», «свежих» народов, как видим, ранее была высказана ещё в «Слове...» митрополита Илариона.

В первой половине XIX в., кроме В. Ф. Одоевского, к подобной идее, но уже с других позиций приходит **П. Я. Чаадаев** в своих «Философических письмах» (30-е гг. XIX в.). Он восхваля-

ет Запад и более чем критично относится к России. П. Я. Чаадаев – религиозный философ, придерживающийся концепции провиденциализма, потому он и ссылается на Божий промысел, который, якобы, оставил без внимания Россию и «совсем не был озабочен нашей судьбой». Россия не принадлежит ни к Западу, ни к Востоку, она «заблудилась на Земле», и для неё не существует исторического опыта. Но П. Я. Чаадаев подводит нас также и к иному пониманию провиденциального воздействия на Россию, поскольку её отсталость следует рассматривать, в известном смысле, как благо. Ещё в первом письме автор говорит о каком-нибудь важном уроке, который должен дать русский народ миру. Начиная примерно с 1835 г. происходит поворот в сторону иной оценки исторического прошлого России и православия. В «Апологии сумасшедшего» (1837) и в ряде писем к друзьям П. Я. Чаадаев выражает мысль об особом призвании России – о её «всечеловеческой», «вселенской миссии», но это призвание ей ещё необходимо «уразуметь». Следовательно, Провидение, поставив Россию в стороне от всемирного воспитания человечества, предопределило ей осуществление более великой задачи в будущем.

Г. В. Флоровский отмечал: «Именно свобода от западного прошлого, кажется теперь Чаадаеву, даёт русскому народу несравнимое преимущество в строении будущего, – «ибо большое преимущество иметь возможность созерцать и судить мир со всей высоты мысли, свободной от необузданных страстей и жалких корыстей». Теперь он видит именно в России народ Божий будущих времён» [9, с. 248].

Дальнейшее развитие мессианского направления мы находим в полемике славянофилов и западников.

Основоположники славянофильства – **И. В. Киреевский** и **А. С. Хомяков** – не были «ненавистниками» Запада. Вскрывая его пороки, они в то же время признавали и достоинства западной цивилизации, но при этом у них было глубокое сознание не только особого пути России, но и стоявшей перед ней всемирной задачи. Противопоставление, в принципе, проводилось не между Россией и Европой, а между западным рационализмом и истинным христианством (православием), верной хранительницей которого оставалась Россия. Поэтому ведущим в определении мес-

сианской роли России является всё же не Божий Промысел, а само время, сама история. Ещё молодой И. В. Киреевский писал о том, что вслед за Англией и Германией Россия взойдёт на вершину просвещения и станет духовным вождём Европы, внутренняя жизнь которой, впав в односторонность зрелости, уже окончила своё развитие. А. С. Хомяков также считал, что Россию призывает история возглавить всемирное просвещение. Но великая миссия будет осуществлена тогда, когда русский народ полностью проявит все духовные силы и признает принципы, лежащие в основе православия. В этом смысле православие противопоставлялось западному католицизму и протестантизму, в коих невозможна реализация основного принципа соборности – «свободы в единстве». Кроме того, А. С. Хомяков указывал на то, что великая задача России заключается не только в воплощении данных принципов в своей стране, но и в том, чтобы стать «самым христианским из всех человеческих обществ», то есть донести принципы подлинно христианской жизни до всех народов.

Западничество, оформившееся в начале 30-х гг. XIX в. в кружке **Н. В. Станкевича**, также имеет прямое отношение к мессианской идее. Дело в том, что западники, как и славянофилы, верили в высокое историческое призвание России, но политические и геосоциокультурные ориентиры у них были разные. Представители западнического течения (Н. В. Станкевич, В. Г. Белинский, Т. Р. Грановский, К. Д. Кавелин, А. И. Герцен и др.) полагали: осуществление исторической миссии России возможно лишь при условии усвоения ею западноевропейского опыта во всех сферах общественной жизни. Правда, не все ценности, характерные для Западной Европы, принимались западниками: многие из них критиковали буржуазный индивидуализм и «мещанство».

Наибольшее сближение между западниками и славянофилами произошло во взглядах **А. И. Герцена**. Поражение революций 1848-1849 гг. в Европе привело его к пересмотру некоторых важных положений мировоззрения. Он разочаровался в Западной Европе, и у него зародились глубокие сомнения относительно её положительного опыта. А. И. Герцен приходит к выводу о том, что России совершенно не обязательно повторять социальные формы, пережитые западноевропейскими народами, у неё может

быть свой более перспективный путь развития. А. И. Герцен делает ставку на русскую крестьянскую общину и артель, которые, по его мнению, содержат зачатки социализма. Деревенская община означала для него, по сути, крестьянский коммунизм. Поэтому Россия может миновать буржуазную, «мещанскую» фазу развития, и в отличие от Запада, сразу перейти к социализму.

Таким образом, и А. И. Герцен, и славянофилы очень высоко ценили русскую крестьянскую общину, но видели в ней каждый свои положительные моменты. Сближение А. И. Герцена с представителями славянофильства следует усматривать в том, что все они считали русскую сельскую общину потенциальной предпосылкой новой, более правильной жизни русского народа, а через него и народов других стран. Правда, полного сближения так и не произошло, да и не могло произойти по причине слишком противоположных взглядов на дальнейшее социально-политическое развитие государства. Кроме того, между западниками и славянофилами, по словам А. И. Герцена, стояла «церковная стена», поскольку последние считали, что России предстоит миссия заложить основы нового общеевропейского просвещения, опираясь на подлинно христианские начала, сохранившиеся только в православии.

Во всяком случае, западничество и славянофильство — как два направления в русской общественной мысли первой половины XIX в., традиционно и шаблонно разводимые до полярного противостояния, в действительности представляют собой единый феномен в истории культуры России, имеют общие истоки, их формирование невозможно представить, проведя между ними строгую разграничительную линию. Этот феномен характерен только для России и нигде не имеет аналогов.

Одним из ведущих вопросов, по которым шла полемика между западниками и славянофилами, являлся вопрос как раз о том, какова наша роль и предназначение в истории и каким будет или должно быть будущее России. Сходство этих двух направлений заключалось в том, что и те, и другие не соглашались с порядком вещей, который имел место в стране. (Заметим, к примеру, ещё раз, что община для А. С. Хомякова не есть реальное воплощение соборности, она есть не данность, а заданность.) И те, и другие,

по сути, признавали факт своеобразия русской истории, по крайней мере, её несоответствие истории стран Запада, а потому мессианская идея не стала чуждой ни тем, ни другим.

Философские идеи славянофилов получили своё дальнейшее развитие в 60-80-е гг. XIX в. сначала у почвенников (братья Достоевские, А. А. Григорьев, Н. Н. Страхов), а затем в трудах Н. Я. Данилевского и в некоторой степени К. Н. Леонтьева. В западническом течении впоследствии произошёл раскол на народников-социалистов и либералов.

Автор одной из циклических моделей истории **Н. Я. Данилевский** в своей работе «Россия и Европа» (1869-1871) отвергает идею единой линии развития человечества, тем самым, обосновывая самобытность и самодостаточность отдельных культурно-исторических типов, между которыми не существует общей шкалы ценностей. По его мнению, жёсткие, по сути, силовые отношения между культурно-историческими типами есть свидетельство того, что более сильные из них выступают в качестве «бичей Божьих», обрекающих на гибель более слабые, агонизирующие культурно-исторические типы. Он считал, что современный ему европейский культурно-исторический тип к концу XIX в. переживает упадок и должен быть сменён славянским, центром которого является Россия. Уникальность и перспективность данного культурно-исторического типа, по Н. Я. Данилевскому, заключается в том, что он будет способен осуществить полную «четырёхосновную» культуру, то есть синтезировать все стороны культурной деятельности: религиозную, собственно культурную (наука, искусство, технологии), политическую, социально-экономическую. В отличие от ранних славянофилов (И. В. Киреевский, А. С. Хомяков, К. С. Аксаков, Ю. Ф. Самарин), автор труда «Россия и Европа» следует естественно-научному подходу, проводя, таким образом, аналогии между человеческим обществом и биологическими организмами (то есть растительным и животным миром).

На первый взгляд, может показаться, что идея мессианской роли России подменяется Н. Я. Данилевским лишь признанием за ней статуса носительницы особого культурно-исторического типа. Но это кажущееся положение нельзя воспринимать без учёта

панславистских утверждений мыслителя об упадке «двухосновной» Европы, о дальнейшем распаде Австро-Венгрии и возникновении на её месте всеславянской федерации, о разрешении восточной проблемы в результате борьбы между романо-германским и славянским миром. Разумеется, Россия в этих процессах не только не останется в стороне, но и будет играть главенствующую роль. Отсюда и критика Н. Я. Данилевского в либеральной печати, обвинявшей его в национализме (В. С. Соловьёв), в «проповеди ненависти России к Европе» (П. Н. Милюков) и т. д.

К. Н. Леонтьев первоначально разделял надежды Н. Я. Данилевского на перспективы создания нового славянского культурно-исторического типа во главе с Россией, со временем разочаровавшись в них. Он достаточно остро выделял признаки «умирания» Европы. (В частности, сближался с А. И. Герценом в неприятии «мещанства» – буржуазного образа жизни.) Западный «прогресс», по сути, ведёт к быстрому уравниванию, смешению, слиянию всех в образе безбожного и безличного «среднего буржуа», являющегося «идеалом и орудием всеобщего разрушения».

У России же, как полагал К. Н. Леонтьев, есть свои преимущества перед Европой – это византийское наследие. Таким образом, «разочаровавшийся славянофил» (как именовали К. Н. Леонтьева современники) не связывал будущее России с самобытностью русского народа или славянства, а видел его в возрождении «византизма». Последний, как указывал К. Н. Леонтьев в своей работе «Византизм и славянство» (1876), включает в себя самодержавие, христианство с чертами, отличными от Запада (православие), нравственный идеал, склонный к разочарованию во всём земном; византизм также противостоит «идее всечеловечества в смысле земного всеравенства, земной всесвободы», следовательно, византизм, по мнению философа, совмещает в себе религиозное, государственное, нравственное и эстетические начала. Россия может сохранить свою самобытность на основе византизма, заняв позицию «изоляциизма», то есть отдаления от Европы и славянства. Но если же в ней возобладают всеобщие тенденции разложения, то она будет способна даже ускорить гибель всего че-

ловечества, и тогда пророчившаяся ей историческая миссия создания новой культуры превратится в своё обратное.

Мессианская тенденция во взглядах К. Н. Леонтьева прослеживается уже в признании спасительной роли России по отношению к впадающему в анархию Западу. Он считал, что русскому народу нужна дисциплина, чтобы помочь Западу, спасти в нём достойное спасения.

С критикой вырождающегося славянофильства и защитой идей христианского универсализма выступил **В. С. Соловьёв**. Н. О. Лосский писал: «Славянофильское мессианство Соловьёва никогда не вырождалось в узкий национализм» [6, с. 154]. Его мечты были на стороне свободной вселенской теократии, к созданию которой приведёт в итоге исторический процесс. Но именно в этом учении В. С. Соловьёва была своеобразно выражена и мессианская мечта о том, что Россия станет всемирной христианской монархией.

В истории, по мнению философа, идёт борьба двух противоположных сил, двух крайностей в культуре: восточной (мусульманской) – с господством индивидуального божественного начала, не оставляющего места для самостоятельности и свободы человека и западноевропейской – с её индивидуализмом и свободой без единства, приводящей к хаосу. Осуществить органический синтез и преодолеть, таким образом, этот роковой разрыв в культуре, по В. С. Соловьёву, призван народ, свободный от всякой исключительности (в отличие от славянофилов) и односторонности: этот народ олицетворяет третью силу, через которую осуществляется Божий Промысел. В. С. Соловьёв верил, что свойства третьей силы, «несомненно, принадлежат племенному характеру славянства, в особенности же, национальному характеру русского народа» [7, с. 207]. Отсюда следует вывод – религиозное мессианское призвание России состоит в объединении распавшихся сторон духовной жизни человечества, закладке фундамента свободной теократии и, в конце концов, осуществлении финального акта мировой истории – воссоединения Бога с человечеством. И дело здесь не в каких-то преимуществах русской нации, напротив, В. С. Соловьёв пишет о «жалком положении России в экономическом и других отношениях», и, тем не менее, всё это

аргумент в пользу её исторического призвания, и это «призвание религиозное в высшем смысле этого слова» [7, с. 208]. Правда, своё призвание России нужно понять и осуществить «тихим и умным деланием». Русский народ не может действовать в своих корыстных национальных интересах, так как «идея нации есть не то, что она сама думает о себе во времени, но то, что Бог думает о ней в вечности» [8, с. 220].

Е. Н. Трубецкой, как и В. С. Соловьёв, в начальный период своего философского творчества преувеличивал историческую миссию России и мечтал об универсальной теократической империи, которую должна основать Россия, но впоследствии, как и его предшественник (В. С. Соловьёв), разочаровался в этой идее. Е. Н. Трубецкой писал, что мечта о русском народе как избранной Богом нации противоречит текстам Нового Завета, а значит, должна быть отброшена.

Одна из первых работ **Л. П. Карсавина** «Восток, Запад и Русская идея» (1922) также посвящена определению исторической миссии России. Л. П. Карсавин строит своё учение в духе философии всеединства, помимо того, он отталкивается от идеи В. С. Соловьёва о теократии и объединении христианских церквей как её предпосылке.

Несмотря на это, философ отстаивает преимущества, заложенные в православии, так как в нём наиболее адекватно выражена идея всеединства с соответствующим ей догматом триединства Бога. Поэтому именно православный Восток выполнял основную работу по раскрытию христианского учения, при этом, надо заметить, Л. П. Карсавин не умаляет культурного значения западного христианства.

Мессианская роль России в историческом процессе, всё ещё находящаяся в потенциальном состоянии, обусловлена величием достижений русского народа в духовной культуре, в вековой государственной организации, в православной церкви с её идеей соборности. Русский народ, как считал Л. П. Карсавин, есть единые во множестве народы, подчинённые великорусской нации; он станет великим в будущем и уже велик сделанным.

Л. П. Карсавин был одним из идеологов так называемого евразийства (Н. С. Трубецкой, Н. Н. Алексеев, П. Н. Савицкий,

Г. В. Флоровский и др.) – идейно-политического и общественно-го движения, сформировавшегося в 20-х гг. в среде русского послеоктябрьского зарубежья. Тема отношения Восток (Россия) – Запад получила у евразийцев новое звучание и выразилась как Восток – Россия – Запад. Особая историческая миссия России обосновывалась представителями данного движения её географическим – пространственным положением, климатическими и другими природными особенностями, которые рассматривались как основа экономической и политической жизни народов России (так называемое учение евразийцев об особом «месторазвитии» России). Евразийцы утверждали, что Россия, отличающаяся от Запада (Европа) и от Востока (Азия), органически сочетает в себе элементы и первого, и второго. Она правомерней должна называться Евразией, не в смысле географического названия материка, а в плане её срединного положения между Западной Европой и азиатскими странами (Япония, Китай, страны Юго-Восточной Азии и Ближнего Востока). Из особенностей России – Евразии, обусловленных её «месторазвитием», сторонники евразийства выводили общность исторического развития населяющих её народов, близость их культур, не сводя, таким образом, в отличие от славянофилов, русскую нацию к славянскому этносу. Они не соглашались и с западнической позицией, а утверждали, что культуру России надо противопоставить культурам Европы и азиатских стран «как срединную евразийскую культуру». Западно-европейская культура подверглась критике в евразийском движении за отсутствие в ней универсалистских качеств, за упадничество и наличие в ней разрушительных тенденций.

Отстраняясь от Европы, евразийцы, таким образом, низводили мессианскую роль России – быть миром, органически синтезирующим Восток и Запад. В середине 30-х гг. евразийство как организованное движение прекратило своё существование. По оценкам Г. В. Флоровского, противопоставить идее коммунизма «соравную» православно-евразийскую идею будет такой же утопией, ведущей Россию в «бездну отпадения». Таким образом, евразийство поставило проблемы, но не нашло путей их разрешения.

Н. А. Бердяев, высказывая критические замечания в адрес евразийцев по поводу отказа последними признавать универсальность новой эпохи в плане взаимопроникновения культур Востока и Запада, сам связывал историческое будущее России с её срединным положением. Н. А. Бердяев писал относительно местоположения России: «Она стоит в центре восточного и западного миров и может быть определена как Востоко-Запад» [2, с. 127]. Призванием же её является соединение этих двух миров. «...Россия должна быть возведена до общечеловеческого значения. Россия – творческая задача, поставленная перед всечеловечеством, ценность, обогащающая мировую жизнь. Человечество и мир ждут луча света от России, её слова, неповторимого дела, всечеловечество имеет великую нужду в России» [2, с. 98].

Отстаивая идею мессианского призвания России в мире, Н. А. Бердяев придаёт значение географическим, историческим, религиозным обстоятельствам, а также национальным чертам характера русского народа, полагая, что для «всечеловечества должно быть отвратительно превращение русского человека в интернационального, космополитического человека», что равно превращению его «в отвлечённого, пустого человека» [2, с. 98].

Философ не потерял веры в данную идею до конца жизни. В дальнейшем она всё больше пропитывается апокалиптическими настроениями. Уже после окончания Второй мировой войны Н. А. Бердяев указывает, что «русская идея» есть эсхатологическая идея Царства Божьего по ту сторону объективированного «падшего» мира. Тем не менее, философ выражал надежду и на то, что в постсоветской России будет создано более справедливое, чем просто буржуазное общество, и она сможет выполнить предназначенную миссию (объединить восточно-религиозные и западно-гуманистические начала в истории).

В. В. Зеньковский отмечал, что в начале XX века «апокалипсические предчувствия, почти всегда расплывчатые, были довольно сильны в разных русских кругах...» [3, т. 2, с. 337]. Так, по мнению **Д. С. Мережковского**: «В нашу эру борьба богочеловека стала более ожесточённой, чем когда-либо. Секрет всей русской культуры будущего – это борьба между восточным и западным духом, «духом войны и духом милосердия» [6, с. 433].

Д. С. Мережковский полагал, что в результате этой борьбы человечество не исчезнет. Второе, возникшее после потопа человечество сменится третьим хилиастическим человечеством – царством святых, свободы, царством любви, о котором предсказано в апокалипсисе.

В ином духе идея об особом пути развития и историческом призвании России предстала в учении идеологов народничества – 70-е гг. XIX в. (П. Л. Лавров, Н. К. Михайловский, М. А. Бакунин, П. Н. Ткачёв), а затем и большевизма (В. И. Ленин). Так, народники, расценивая капитализм как явление регресса, выдвинули теорию некапиталистического пути развития применительно для России. Среди лидеров народничества в контексте рассматриваемой нами проблемы следует выделить **М. А. Бакунина**, во второй половине 40-х гг. XIX в. увлечёвшегося идеями панславизма, в частности, идеей создания всемирной, свободной славянской федерации. М. А. Бакунин вслед за А. И. Герценом указывал, что славянские народы чувствуют себя призванными к осуществлению приготовленного уже развитием европейских народов, а именно, к осуществлению того, что теперь считается за конечную цель человечества. Однако, в отличие от А. И. Герцена, М. А. Бакунин критиковал русскую общину, так как та для него – источник рабства, но идеализировал разбойную стихию типа «пугачёвщины» и верил в Россию бунтующую. Он мистифицировал якобы инстинктивную революционность славян, противопоставляя её стремлению германских народов к государственности, тем самым данная идея приводила к обособлению славянских народов от рабочего движения Европы.

Теория некапиталистического пути развития свою дальнейшую разработку получила у **В. И. Ленина**. В годы первой мировой войны В. И. Ленин пришёл к выводу о том, что социалистическая революция не может победить одновременно во многих странах. Победа социализма возможна первоначально в нескольких или даже в одной отдельно взятой стране – и необязательно в самой экономически развитой, – прежде всего, надо иметь в виду, в индустриальном отношении.

Данные положения не совпадали с положениями марксистской формационной теории, на которой основывался В. И. Ленин.

Страной, где раньше других может свершиться социалистическая революция и которая поведёт за собой другие страны к победе мировой социалистической революции, В. И. Ленин считал Россию, для этого она располагает необходимыми социально-экономическими и политическими предпосылками. Одна из них состоит в том, что Россия в начале XX в. была аграрной страной, отсталой по сравнению с индустриально развитыми государствами Запада (правда, не во всех отношениях). По мнению В. И. Ленина, «отсталость России своеобразно слила пролетарскую революцию против буржуазии с крестьянской революцией против помещиков» [5, с. 306], что, таким образом, облегчало победу социализма.

В данном случае уместна оценка философа С. Н. Булгакова: «Избранный народ, носитель мессианской идеи, или, как позднее в христианском сектанстве, народ «святых», заменился «пролетариатом с особой пролетарской душой и особой революционной миссией» [6, с. 256].

Переходя к выводам, отметим следующие моменты. Определение исторической миссии России – есть следование отечественной традиции философии истории. В ходе этого процесса выдвигались различные критерии, выступающие в качестве основания русского мессианизма, которые, строго говоря, можно свести к двум основным.

Первый критерий – богоизбранничество – основан на провиденциалистском учении о верховной воле Божьего Промысла в истории («Слово о законе и благодати» Илариона, «Повесть временных лет», концепция Филофея, историософия П. Я. Чаадаева). Здесь можно выделить идею о преимуществах «свежих», «новых» народов, на которые в первую очередь изливается Божья благодать («Слово о законе и благодати» Илариона), а также идею о преимуществах отсталых народов, оставленных в стороне Божьим Промыслом (учение П. Я. Чаадаева).

Второй критерий – это влияние культурного наследия, формировавшегося в ходе исторического развития этноса и государства. В данном случае можно назвать и религиозные, и атеистические учения. Это и есть обоснование русского мессианизма в опоре на преимущества православия и культурно-

этнографические начала (славянофилы, в определённой степени Л. П. Карсавин, «византизм» К. Н. Леонтьева, а также концепция общинного социализма А. И. Герцена, «теория некапиталистического пути развития» народников, ленинская идея о возможности победы социализма в одной отдельно взятой стране). Евразийцы главным фактором, обуславливающим мессианскую роль России, называют месторазвитие, в понятие которого включают географические особенности страны.

Так или иначе мессианская идея во многих случаях совпадает с так называемой русской идеей (понятие введено В. С. Соловьёвым). Осуществить миссию по преобразованию общества в мировом масштабе – значит воплотить в реальность русскую идею.

На первый взгляд, может показаться, что ряд философов выступали против отождествления национальной идеи с мессианизмом. В качестве примера приведём философию всеединства (В. С. Соловьёв и некоторые его последователи). На самом деле речь здесь идёт о том же мессианизме без конкретизации русской идеи как национальной. Русская идея обретает в данном случае абстрактные формы, в рамках которых создаётся образ так называемого «русского всечеловека». Тем не менее, русские, понимаемые как некий «вселенский народ», свободный от всякой исключительности (В. С. Соловьёв), уже выступают как какой-то особый народ, а отсутствие всякой исключительности – уже есть некое своеобразие и некая исключительность, дающие возможность выполнить историческую миссию по созданию общечеловеческого всехристианского сознания, универсальной христианской культуры.

Своё несогласие с подобным выражением русской идеи (равно, как и мессианской роли) выразили такие философы, как В. В. Розанов, Н. А. Бердяев, И. А. Ильин и др.

По выражению В. В. Розанова, «русский всечеловек» В. С. Соловьёва болеет душой за весь мир, но не заботится о России. Философ считает, что мы много отдавали дани европеизму, но пренебрегали, более того, избегали национальной окраски, считая её чем-то вроде атавизма. И. А. Ильин считал, что общечеловеческое христианское сознание может быть найдено лишь через углубление своего «духовно-национального лона», до той меры,

когда сохраняется духовность, воспринимаемая всеми веками и народами.

Цитируемая литература

1. *Бердяев Н. А.* Русская идея. Судьба России. – М., 1997.
2. *Бердяев Н. А.* Судьба России. – М., 1990.
3. *Зеньковский В. В.* История русской философии: В 2 т. – Ростов на/ Д., 1999.
4. *Иларион.* Слово о законе и благодати // Златоструй. Древняя Русь XI-XIII. Антология. – М., 1990.
5. *Ленин В. И.* Полн. собр. соч. – М., 1963. Т. 38.
6. *Лосский Н. О.* История русской философии. – М., 1991.
7. *Соловьёв В. С.* Полное собрание сочинений: В 20 т. – М., 2000. Т. 1.
8. *Соловьёв В. С.* Сочинения: В 2 т. – М., 1989. Т. 2.
9. *Флоровский Г. В.* Пути русского богословия. – Вильнюс, 1991.

Контрольные вопросы

1. В чём заключается общий смысл идеи «мессианизма» в русской философии?
2. Какие критерии мессианской идеи различаются в русской философии?
3. Что общего между идеей «свежих народов» (Иларион, В. Ф. Одоевский) и «отсталых народов» (П. Я. Чаадаев)?
4. В чём суть идеологемы «Москва – третий Рим»?
5. Что означает в философии К. Н. Леонтьева понятие «византизм»?
6. Как народники трактуют теорию некапиталистического развития?
7. Чем В. И. Ленин аргументирует возможность победы социалистической революции в России?
8. Что понимали евразийцы под особым «месторазвитием» России?
9. Кто из русских философов выступил с критикой идеи христианского универсализма В. С. Соловьёва? Какие аргументы они приводили?
10. Каково соотношение понятий «мессианизм» и «русская идея»?

Глава 4. ПРОБЛЕМА ЗЛА В РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ

В русской философии при обсуждении многих проблем уделялось большое внимание этическому аспекту. Более того, можно сказать, что моральная установка была доминирующей даже в отвлечённых проблемах. Одно из достоинств русской этической мысли состоит в признании высшей ценности морали, её неотделимости от человека, в обосновании её личностного, культурного и космического значения. Отечественные философы стремились избежать холодной научности западноевропейской этической теории, то есть пытались создать «этику для живого человека», поэтому переносили центр тяжести с изучения морали как объективного закона и построения её как системы норм в сферу субъективно-личностного творчества. Часто проблемы нравственности связываются с темой взаимоотношения человека и Бога, морали и религии. Природа морали рассматривается преимущественно в связи со смыслом человеческого существования, поэтому ключевыми становятся понятия добра и зла, Бога, бытия и смысла жизни, смерти и бессмертия, страдания, свободы и насилия, идеала и пр.

Осмыслить проблемы добра и зла пытались ещё древнерусские мыслители.

Автор **«Повести временных лет»** обращается к ним в связи с убийством князей Бориса и Глеба. Рассматривая причины зла, повлёкшего преступление, летописец вынужден выступить с идеей оправдания Бога. Всемогущий и всеблагий Бог, по словам Нестора, побуждает людей к добрым делам. Зло же происходит из-за наущений дьявола, который добро ненавидит. Поскольку бесы и дьявол не всемогущи, то зло возникает всё же «по попущению Божьему». Люди же, поддаваясь дьявольскому искушению, проявляют своеволие и непокорность. Однако совершается и такое зло, за которым стоит собственная злая человеческая воля. Злой человек оценивается «хуже бесов», поскольку бесы боятся Бога, а человек не боится ни людей, ни Бога. Убийство Бориса и Глеба совершил именно такой, не знающий божьего страха человек – Святополк Окаянный. Зло в виде болезней, природ-

ных катастроф, иноземных нашествий объясняется автором «Повести...» как гнев Божий, как Божье наказание за грехи, осуществляемое все же с любовью к человечеству.

Владимир Мономах также учил, что страх Божий должен быть основой всех деяний человека. Он призывал не принимать зла в любых обличьях.

Кирилл Туровский считал, что душа и тело равно ответственны за прегрешения. Спасение от власти дьявола он видит в отказе от плотского начала бытия, в уходе от мира, то есть в аскетизме.

Климент Смолятич указывал, что в мире ничего нет и не может быть случайного. По его мнению, все события предопределены Богом, мудро и умело управляющим миром. Поэтому во взглядах Смолятича свобода выбора между добром и злом теряет своё значение. Утрачивает остроту понятие греховности, поскольку не может быть греха там, к чему причастен Бог, рассматриваемый не как суровый судья, а как спаситель, который направляет человека на истинный путь. Таким образом, зло, допущенное Богом, необходимо для воспитания и возвышения людей в их земной жизни.

Митрополит **Никифор** уравнивал два начала бытия: духовное (божественное) и телесное (земное). Исходя из принципа тесного их взаимодействия, он считал, что добродетель и зло неразрывны так же, как дух и материя. Поэтому, по его мнению, добро – качество мира божественного – перемешано со злом – качеством мира сотворённого.

Показательна позиция **Нила Сорского**, который подчёркивал, что борьбу со злом следует начинать с очищения своего сознания, так как страсти живут в душе человека, и злые замыслы рождаются в его сердце.

В XVIII в. значительное место проблема добра и зла занимала в творчестве «свободного церковного мыслителя» **Г. С. Сковороды**, этические воззрения которого определяются его метафизикой и антропологией.

Мир, по мнению Г. С. Сковороды, состоит из двух натур: видимой и невидимой. Сотворённая материя (тварь) определяется как натура видимая. В качестве невидимой – называется Бог. Ви-

димый мир, иначе, эмпирическая реальность, держится и движется Богом, поскольку «Бог есть вечная глава и тайный закон в тварях» [3, т. 1, с. 85].

Г. С. Сковорода считает, что и в человеке «таится дух Божий». Однако философ твёрдо убеждён, что в глубине каждого человека присутствует не только «Царство Божие», но и «царство зла», которые ведут вечную борьбу. В силу своего индивидуального начала человек может как приобщиться к Царству Божию, так и отойти от него в царство зла. Моральный путь предполагает движение к внутреннему божественному закону и освобождение от эмпирической реальности – «клеякой стихийности мира». Таким образом, корень греховности, в понимании Г. С. Сковороды, лежит в сатане и самом человеке, поскольку, поддавшись соблазнам внешнего мира, человек изменяет своей духовной сущности – божественному началу, заложенному в нём.

Все страдания Г. С. Сковорода объясняет отклонениями человека от своего призвания – «сродности». Принцип «сродности», сформулированный философом, указывает на существование бытийного равновесия предметов и сущностей, благодаря которому достигается гармония. Счастье трактуется мыслителем как неотделимый от духовного познания поиск своей сродности. Каждый должен «найти самого себя», то есть осмыслить свою невидимую божественную сущность, только в этом случае человек может войти в царство Божие.

В представлении философа, добро и зло составляют единство: «Господь сотворил смерть и жизнь, добро и зло, нищету и богатство и *слепил их воедино*» [3, т. 1, с. 87]. Различие между ними существует только в пределах эмпирической реальности и за её пределами стирается. Таким образом, преодоление зла, существующего только призрачно, предполагает освобождение от эмпирического бытия и преображение видимого в невидимое, материального в духовное, тварного в божественное.

В истории русской философии складывается и иное понимание проблемы добра и зла. Так, декабрист **А. П. Барятинский** отрицал благодать Бога и само его существование из-за царящего в мире зла и страдания.

Идейный вождь и вдохновитель материалистической мысли в России **Н. Г. Чернышевский** стремился достичь научного «точного решения нравственных вопросов» [3, т. 1, с. 383]. Сводя материализм к биологизму, он защищает «естественного человека», мотивами всех поступков которого является эгоизм – стремление к удовлетворению своих потребностей, личная польза, стремление к удовольствию, избегание всего неприятного. Однако Н. Г. Чернышевский, как автор «теории разумного эгоизма», предстает идеалистом, облекшим свои представления в «неподходящую» форму, так как он выше личного интереса ставит интерес общий. По представлениям Н. Г. Чернышевского, человек должен осознавать общественную пользу и руководствоваться ею в своих поступках. Подобный выбор, считает мыслитель, является выражением добра и должен приносить удовольствие субъекту поступка: «Мы хотели показать, что понятие добра не расшатывается, а, напротив, укрепляется, когда мы открываем его истинную натуру, когда находим, что добро есть польза» [3, т. 1, с. 384], и далее: «Нравственно здоровый человек *инстинктивно* чувствует, что всё ненатуральное вредно и тяжело» [3, т. 1, с. 384]. Таким образом, в концепции «разумного эгоизма» отождествляются понятия добра и пользы, а решающая роль в сфере нравственности отводится разуму. Следовательно, Н. Г. Чернышевский утверждал утилитаристский подход в этике. Наиболее ярко свои этические воззрения он изложил в романе «Что делать?» (1863).

Как и Н. Г. Чернышевский, **Д. И. Писарев** объясняет поведение человека эгоистическими побуждениями. Он критикует любого рода принуждение, но верит в «естественное благородство». В его понимании, делать добро – значит, приносить пользу своему народу и получать удовольствие от такой деятельности.

Ближайший соратник Н. Г. Чернышевского – **Н. А. Добролюбов** – называл истинно нравственным человеком того, кто добивается гармонии между своими эгоистическими потребностями и требованиями долга. Он считал, что для нормального развития личности, в том числе её разума, необходимо физическое, материальное и социальное благополучие.

Вообще, русские материалисты и социалисты видят главную причину существования зла в общественном устройстве. По их мнению, избавить человечество от пороков и недостатков можно, изменив социальные условия.

Ф. М. Достоевский пришёл к выводу, что никакие социальные преобразования не искоренят зла в мире и обществе. В своих произведениях он раскрыл «тёмную» сторону человека – его «подполье» – таящиеся в глубине души эгоизм и аморализм. В «Дневнике писателя» (1873-1881), критикуя утилитаристские теории, Ф. М. Достоевский заметил, что «зло таится в человечестве глубже, чем предполагают лекаря-социалисты, что ни в каком устройстве общества не избегните зла, что душа человеческая останется та же, что ненормальность и грех исходят из неё самой и что, наконец, законы духа человеческого столь ещё неизвестны, столь неведомы науке, столь неопределённые и столь таинственны, что нет и не может быть ещё ни лекарей, ни даже судей *окончательных*, а есть Тот, который говорит: «Мне отмщение и аз воздам». Ему одному лишь известна *вся* тайна мира сего и окончательная судьба человека» [2, с. 476]. Таким образом, истоки зла следует искать не в рационально-эгоистических устремлениях человека, а в сфере подсознательного – за пределами совести, разума, сознания. По словам Ф. М. Достоевского, человеческая натура действует *вся* целиком – сознательно и бессознательно, следовательно, поступки людей определяют не только разум и сознание.

Однако Ф. М. Достоевский поддерживает идею независимости человеческого духа. Писатель исходит из того, что человек, хотя и включён в общий природный порядок, не зависит от него. Поэтому подлинной сущностью человека он считает свободу, которая может стать как источником добра, так и источником зла. Подпольный человек (естественный, другими словами), освобождаясь от моральных требований, превращается в раба страстей и встаёт на путь собственного уничтожения, поскольку теряет то, без чего не может жить. Подавление «живого чувства Добра» в душе – Бога – приводит героев Ф. М. Достоевского к болезненным расстройствам, поскольку «человек создан *существом этическим* и не может перестать быть им» [3, т. 1, с. 488]. Мыслитель

утверждает, что личность постоянно и неизменно стоит перед выбором между добром и злом. Только пройдя через мучительные страдания, человек может освободиться от соблазнов неизбежного зла.

По мнению В. В. Зеньковского, Ф. М. Достоевский в своих произведениях не только вскрывает тёмные стороны человеческой души, но и представляет диалектику добра в ней. Ключ к преображению писатель находит во внутреннем мире человека: в невозможности жить человеку без Бога. В случае, когда живое ощущение Бога исчезает, проявляется человекобожество, неуклонно ведущее к распаду души. Таким образом, наличие зла не является фактом несовершенства мира. По словам Н. О. Лосского, в концепции Ф. М. Достоевского зло – искажённое отображение добра, и оно ведёт к добру. Зло может возникнуть от недостатка любви, посредством которой осуществляется сверхрациональная связь с Богом и всем миром: «Ищите же любви и копите любовь в сердцах ваших. Любовь столь всесильна, что перерождает и нас самих» [2, с. 466].

Морали эгоизма противопоставил мораль добра и другой крупный писатель **Л. Н. Толстой**. В основе его этики лежит учение о «непротивлении злу насилием».

Л. Н. Толстой пришёл к выводу, что наказание злом за зло, культивируемое в обществе с ветхозаветных времён, не только не уменьшило количество зла в мире, но и способствовало его распространению. Поскольку благая цель не может быть достигнута дурными средствами, он считает единственной возможностью оборвать бесконечную цепь зла, где одно зло порождает другое, – преодолеть его ненасилием, добром, любовью.

Начальный этап ненасилия состоит в отказе от «первого насилия»: человек отказывается быть агрессивным, причинять вред. Но более важен отказ от «второго» насилия, когда личность не должна отвечать злом за причинённый ущерб. В таком случае она обретает подлинную свободу, поскольку освобождается от ложных установок и способна действительно контролировать свои поступки.

В 1925 г. философ **И. А. Ильин** после драматических событий, потрясших Россию, написал книгу «О сопротивлении злу силою»

– своеобразный социально-философский протест против толстовской теории. И. А. Ильин считает применение силы для борьбы со злом трагедией человеческого бытия. Насилие ни в коем случае не может быть возведено в ранг добродетели и в любых обстоятельствах является несправедливым. Преодоление морального зла должно осуществляться убеждением, примером, самосовершенствованием, воспитанием. Но когда ненасильственные методы не приносят действительного результата правомерно использовать различные виды принуждения. Указывается, что применение силы в борьбе со злом – проблема прежде всего нравственного выбора личности. Автор подчёркивает, что жизнь многообразна, и выработать один-единственный механизм разрешения даже похожих ситуаций невозможно.

По мнению И. А. Ильина, толстовская заповедь лишает человека права свободного выбора, так как абсолютизирует некий частный принцип. Безусловно, лучше противостоять злу добром, но возможны обстоятельства, когда в интересах общества и человека требуется прибегнуть к силе.

Позиция и книга И. А. Ильина вызвали острую полемику в кругах русской зарубежной философии того времени.

Метафизическое значение имеет проблема добра и зла в философии всеединства, основоположником которой считается **В. С. Соловьёв**.

Абсолютное в его системе имеет два полюса: первое и верховное сущее Бог (Единое), во-первых, и вызванный стремлением существовать космос в целом (материя), во-вторых. В. С. Соловьёв характеризует мир как бытие несовершенное, так как он, в отличие от всеединства сущего (Бога), – всеединство становящееся. Таким образом, каждое существо является не только носителем божественного всеединства, но и самостоятельным центром деятельности, стремящимся к самоутверждению и потому противопоставляющим себя всем другим. Внешнее вещественное бытие, где царствуют разрозненность и вражда, в понимании В. С. Соловьёва, – и есть зло, так как в нём происходит отпадение от Абсолюта.

Грех индивидуации, составляющий основу существования в эмпирическом мире, по мнению философа, коренится в самом

Боге, так как он для своего полного проявления собственным творческим актом утверждает самостоятельное бытие множества существ. Источником зла, таким образом, является не человек, а характер абсолютного всеединства, поскольку греховность природного бытия определяется условиями его возникновения.

Преодоление зла в философии В. С. Соловьёва составляет часть космологического процесса. Природное единство множества самостоятельных существ обозначено философом как «Мировая душа». Именно она как свободный субъект, стремясь утвердить себя вне Бога, получает независимость. В результате отпадения от абсолюта Мировая душа распадается на множество враждующих между собой элементов, теряет власть над ними и превращается в «мир зла, разъединения и страдания». Мировая душа – один из образов Вечной Женственности у В. С. Соловьёва – становится «матерью внебожественного хаоса» и приобретает демонические черты. Её антипод – София (Божья Премудрость) – причина и цель творения – содержит в себе объединяющую силу раздробленного мирового бытия. Отсюда суть мирового процесса, по В. С. Соловьёву, заключается в борьбе Софии и хаоса (адского начала) за власть над Мировой душой. Восстановление божественного всеединства, то есть воссоединение Мировой души с Богом, и есть конечная цель эволюции природы и исторического прогресса.

Антропология В. С. Соловьёва объясняет, как осуществится победа над злом. Мировая душа впервые соединяется с Божественным Логосом (Софией) в сознании человека. Человек обладает сущностью, равной Богу, но может утверждать себя вне Бога. Потеряв в результате грехопадения своё содержание, он постепенно, путём духовных исканий его восстанавливает. Исторический процесс рисует В. С. Соловьёв именно таким возвращением к Богу, и целью его является Богочеловечество – восстановленное реальное единство людей и Бога.

Фундаментом этого процесса В. С. Соловьёв называет действительность сверхчеловеческого добра. В своей работе «Оправдание добра» (1894) философ доказывает, что вся история, весь мир являются добрыми, так как они – творения Божьи, и не могут быть другими. По В. С. Соловьёву, добро абсолютно, или

оно не является добром, а зло, в его понимании, имеет относительный характер. Зло в мире предстаёт в различных видах. Оно может проявиться, во-первых, как разрушительные процессы в неживой природе, которым противостоят созидающие; во-вторых, как войны, социальные катаклизмы, эпидемии, бедность в истории, им противостоят силы, приумножающие и сохраняющие человеческий род, способствующие его материальному и духовному развитию; и, в-третьих, как физические и нравственные страдания, неудовлетворённость, смерть в индивидуальной человеческой жизни, которым противостоит бессмертие в культуре. Зло допускается Богом в силу того, что из него можно извлечь больше добра, чем при его запрете, поскольку зло в этом случае понимается как свобода: «Нельзя допустить ни того, чтобы Бог утверждал зло, ни того, чтобы Он отрицал его безусловно: первого – потому, что тогда зло было бы добром, а второго – потому, что тогда зло могло бы вовсе не существовать, а, однако, оно существует. Бог допускает зло, поскольку, с одной стороны, прямое его отрицание или уничтожение было бы нарушением человеческой свободы, т. е. большим злом, так как делало бы совершенное (свободное) добро в мире *невозможным*, а, с другой стороны, Бог допускает зло, поскольку имеет в своей премудрости *возможность* извлекать из зла большее благо, или наибольшее возможное совершенство, что и есть причина существования зла» [6, с. 260]. Не имей этой свободы, человек не смог бы совершенствоваться, а значит, реализовать потенциальное добро. Зло как порождение произвола выступает, следовательно, необходимым условием для добра совершаемого. Таким образом, В. С. Соловьёв утверждает строгую необходимость добра, его обязательность в мире. В. В. Зеньковский указывал, что «по мысли Соловьёва «свободы воли нет в *нравственных* действиях», и, наоборот, в отвержении нравственных начал как раз проявляется свобода воли, ...эта свобода воли, как *свобода от нравственности, сама является злом или порождением зла*» [3, т. 2, с. 70].

Добро – исходный элемент нравственности человека. В отличие от животных он обладает врождёнными нравственными чувствами, такими, как стыд (способность стыдиться своей животности), жалость (способность ощущать чужое страдание), благого-

вание (способность преклоняться и формировать идеалы). Безусловным началом нравственности, в представлении философа, выступает Бог.

Итак, добро, в понимании В. С. Соловьёва, выражается в трёх видах: в Боге (действительное совершенство), в человеческом сознании и воле (потенциальное совершенство), в историческом процессе (действительное осуществление добра). Поэтому прогресс, в концепции В. С. Соловьёва, связан не только с развитием науки и культуры, но и с нравственным совершенствованием: с претворением человеческим обществом идеалов абсолютного добра в жизнь.

К проблеме происхождения зла обращаются и другие представители философии всеединства, такие, как П. А. Флоренский, В. И. Иванов, Л. П. Карсавин, С. Н. Булгаков, Е. Н. Трубецкой, С. Л. Франк.

Зло, в понимании **П. А. Флоренского**, являясь причиной греха, изначально заложено в человеке как несовершенство, выступающее условиями для его становления. Грех, коренящийся в «самости», отрывает человека от божественного единства, уничтожает полноту бытия, влечёт к абсолютному метафизическому уничтожению. Изжить несовершенство можно, только реализовав потенциальное софийное начало (идеальная субстанция сотворённого мира, его духовность, смысл, разум, по определению Н. О. Лосского), то есть примкнув к божественному всеединству. Образцом такого единства служит небесная и земная церковь.

Зло, считает П. А. Флоренский, является причиной «надтреснутости» мира. Человек, его разум, жизнь всего мира греховны и потому полны «трещин», то есть противоречий, сквозь которые философ пытается увидеть «лазурь Вечности». Надтреснутость проявляется в противоречиях разного рода, например, в социальных катаклизмах, революциях, переворотах, сменах культур, катастрофах и т. п. Противоречивость бытия, по мысли П. А. Флоренского, может быть преодолена подвигом веры и любви. Любовь в этом случае представляется онтологическим актом, который соединяет, отождествляет и преображает любящих. Он осуществляется только при участии божественной силы и предполагает избавление от себялюбия прежде всего. Через любовь чело-

век способен открыть три абсолютные ценности, поскольку любовь, поясняет П. А. Флоренский, – это добро, красота и истина. Именно божественная любовь способна вернуть личности её целостность. Таким образом, стремясь к богооправданию, П. А. Флоренский в своём произведении «Столп и утверждение истины» (1908-1914), по сути, осуществил антроподицею (оправдание человека), поскольку, по его словам, оправдание Бога в условиях существующего в мире зла – это «восхождение нас к Богу», питаемое божественной энергией.

С оправданием человека связывает богооправдание и другой мыслитель – **В. И. Иванов**. По его мнению, происхождение исторического зла объясняется отчуждением человека от Божественного всеединства и его самозамыканием. Божественное всеединство рушится в тот момент, когда человек, соблазнённый Люцифером (дьявол в расцвете сил, умноженных в борьбе с Богом), отказывается от признания Бога, утверждает свою самоценность и тем самым, по словам В. И. Иванова, извращает собственную сущность. Кроме Люцифера, в мировой истории ещё действует Ариман – дьявол в подавленном состоянии, стремящийся к небытию. Если первый из них определяет богоборческие начала в культуре, то второй – разложение. Таким образом, вся история человечества мыслится В. И. Иванову как борьба двух начал: «Аз есмь» (самоутверждение) и «Ты еси» (признание Бога). С помощью этих двух формул Бог творит человека и открывает себя ему, ожидая в ответ того же. Но человек способен лишь присвоить «Аз есмь». Силы Христа должны вернуть человечество к Богу и тем самым преодолеть его зло и греховность.

Л. П. Карсавин рассматривает всякое зло как неполноту теофании – сотворения мира, в ходе которого абсолют передаёт себя абсолютному ничто. Весь мир, в понимании Л. П. Карсавина, включается в единый божественный круг: Бог – Бог, самоутверждающийся в твари, – тварь, становящаяся Богом, – тварь, полностью ставшая Богом, – Бог – и т. д. Данный процесс (теофания) страдает неполнотой в том случае, когда тварь стремится утвердить себя в собственном «я», но эта попытка оценивается философом как элемент боготворения.

В концепции Л. П. Карсавина зло приобретает вид слабости добра, и потому совершенствование состоит не в борьбе со злом, а в полноте любви к Богу, в полном растворении в нём. Таким образом, философ делает вывод о том, что зла в мире не существует, есть только добро: «Не противьтесь злу, ибо нет никакого зла» [5, с. 388].

Проблему зла связывает с проблемой свободы **С. Н. Булгаков**. Он считает, что отход человечества от идеальной божественной основы (Софии) из-за соблазнов Сатаны возможен только в силу имеющейся свободы воли, наличие которой необходимо для творчества. Таким образом, С. Н. Булгаков указывает, что основа зла содержится в характере тварного мира, поскольку он изначально наделён способностью к самоопределению, отсюда и стремление людей к самоутверждению и самореализации. Вызванный свободной волей первородный грех, однако, принёс с собой не субстанциальную порчу, а лишь функциональную порчу мира: мир не есть зло, хотя и лежит во зле. Следовательно, зло оценивается С. Н. Булгаковым не как сущность, а как состояние, вполне преодолимое. Для этого человек, как вершина тварного мира, должен ради высшей и последней свободы избрать софийную детерминацию. Таким образом, в своей работе «Свет не вечерний: созерцания и умозрения» (1911-1916) философ приходит к выводу, что зло («сатанизм») исчерпаемо.

Е. Н. Трубецкой также связывает возникновение зла с проблемой свободы. В отличие от В. С. Соловьёва, он не отождествляет мир божественный и мир природный. Отношения между Богом и человеком, в представлении этого мыслителя, основаны на свободе выбора. Утверждая, что «мир со всем его безобразием и злом *протекает* в божественном сознании» [7, с. 325], философ подчёркивает, что тварь получает полную самостоятельность от Бога, то есть свободу, и грех выступает доказательством этой свободы. Свобода же, в представлении Е. Н. Трубецкого, это гарант «дружества» между Богом и тварью, поскольку только свободное существо может быть не рабом, а соучастником творческого акта, «сотрудником Бога». Только в таком случае может в полной мере проявиться любовь.

Принимая или отвергая идеальный замысел мира (Софию), человек выбирает не только свой путь, но и осуществляет выбор между добром и злом: «Злая воля есть именно восстание против всеединства, а грех – его *нарушение*» [7, с. 329]. Свободный выбор твари, склоняющейся ко злу, не может нарушить полноту божественной жизни, поскольку тварь обретает свое субстанциальное содержание лишь в единстве с Богом, а без него не может произвести ничего существенного – лишь пустые призраки, как говорит Е. Н. Трубецкой.

Преодоление же зла он видит не в его отрицании, а в уничтожении его источника – свободы самоопределяющейся твари: «Это – не свобода от искушения, а победа свободной воли над искушением» [7, с. 334].

В своём труде «Смысл жизни» (1918) философ утверждает, что человек, как существо конечное, склонен абсолютизировать зло, и лишь всеединое сознание способно видеть и понимать начало и конец зла в виде богоборчества: «Стало быть, вся эта победа есть достижение во времени лишь для человека и для Христа – только *как человека*. В Боге же эта победа *от века достигнута*. Нераздельность и неслиянность двух естеств – божеского и тварного, – обнаруживается в том, что Бог является началом и концом мировой эволюции, её вездесущим центром и смыслом, *но не её субъектом*. Не Бог развивается в мировом процессе, а *другое*, – тот сотворённый мир, в котором Бог раскрывается и воплощается» [7, с. 329].

С. Л. Франк вообще отказывается объяснять происхождение зла в мире свободой выбора, так как такой подход предполагает само существование зла. В работе «Непостижимое» (1939) философ говорит: «Объяснить» зло значило бы «обосновать» и, тем самым, «оправдать» зло. *Но это противоречит самому существу зла*, как тому, что *неправомерно*, что *не должно быть*» [9, с. 531]. Всякая попытка понять зло как добро – это стремление увидеть смысл в бессмысленном, так как зло лишено основания, «оно есть реальность, которой *нет места* во всеединстве бытия» [9, с. 531].

Верным считается стремление отвергать или устранять, но не объяснять зло, так как любое объяснение лишь утверждает его.

Наличие зла в мире указывает на некий дефект бытия, связанный с «невидимой» укоренённостью Бога в мире: «Тот факт, что мир *«Божий»* – в своей глубине божественный мир – есть вместе с тем мир, в котором царит всякого рода зло, – этот факт есть *величайшая и самая непонятная* из всех загадок» [9, с. 529]. Происхождение зла и его основание подводит человечество к проблеме теодицеи. Наличие зла не влияет на истину о существовании Бога, поскольку оправдание его, замечает С. Л. Франк, не может быть осуществлено рациональными средствами. Любые попытки такого рода оцениваются как морально и духовно недопустимые.

По мнению В. В. Зеньковского, проблема зла – слабое место всякой метафизики всеединства, поскольку приходится признать причиной, порождающей зло, сам абсолют и в результате уменьшить значение свободы в бытии человека.

Поэтому в своей философской системе С. Л. Франк тоже приходит к предположению, что первоначальный источник зла скрыт в непостижимых глубинах Бога, в том элементе, который, хотя и в Боге, но не есть сам Бог или нечто ему противоположное: «Место *безосновного перворождения* зла есть то место реальности, где она, рождаясь из Бога и будучи в Боге, *перестаёт быть Богом*. Зло зарождается из несказанной *бездны*, которая лежит как бы как раз *на пороге* между Богом и «не-Богом» [9, с. 546].

Зло возникает при отпадении индивидуальной сущности от всеединства, когда основой её реальности становится свой собственный, изолированный от целого центр. В этом случае и проявляется сущность зла как «несуществующего небытия».

Зло, однако, не способно разрушить всеобщее бытие, поскольку раскол всеединства существует только в человечестве, так как только человек осознаёт своё собственное Я (пример «несказанной бездны»), которое соединяет личность с Богом (по С. Л. Франку, личность может возникнуть только в сопринадлежности к Абсолюту), и, вместе с тем, отделяет от него. «Увлечённый» злом человек теряет свободу и превращается в его орудие или раба, но не является его первоисточником.

Зло расценивается как некая порча, некое извращение бытия, как отпадение от него, то есть как небытие. Через него сущее получает отрицательное содержание, потенцию небытия.

С. Л. Франк говорит, что зло не может уничтожить вселенское бытие, так как оно покоится на «твердыне» всеединства, но судьба мира – *«участвовать сообща во зле и страдать от него»* [9, с. 537].

Так как зло властвует над всем мировым бытием, то «его средоточие и первоисточник находится во всём» [9, с. 542] и, следовательно, в каждом человеке тоже. Грехопадение мира является одновременно и грехопадением отдельной личности, при этом философ подчёркивает духовную природу всякого зла. Поскольку зло всегда связано со страданием и гибелью не только жертвы, но и носителя зла, то страдание приобретает значение всеобъемлющего, общего аспекта несовершенства, внутренней надломленности и дефективности бытия.

«Единственно возможное постижение зла есть его преодоление и погашение через осознание вины» [9, с. 548], – делает вывод С. Л. Франк, поскольку только понимание своей греховности позволяет личности восстановить утраченное единство с Богом.

Решая проблему богооправдания с экзистенциальных позиций, **Н. А. Бердяев** отказался от идеи примирения мирового зла с существованием Абсолюта. В качестве источника зла он называет стихийную, неподвластную Богу свободу, существующую до времени и бытия. Свобода, определяемая Н. А. Бердяевым как ничем не обусловленная творческая мощь, может быть направлена как во имя добра, так и во имя зла. Бог способствует тому, чтобы свободная творческая воля становилась добром, но он не властен над ней: вызванное гордыней отпадение от Бога порождает зло.

В экзистенциальной философии **Л. И. Шестова** возникновение мирового зла связано с первым грехопадением человека. В интерпретации Л. И. Шестова оно было спровоцировано Дьяволом (Змеем), который внушил свободным и мудрым жителям рая – людям – беспричинный страх перед разрастающимся небытием. Чтобы избавиться от этого страха, человек приобрёл объясняющее рациональное знание. Но оно, в отличие от божественной мудрости, имело человеческое происхождение. Такой выбор привёл к искажению души и жизни людей, к утверждению зла в мире, вместе с которым появляются время (любые закономерности,

то есть необратимость, а следовательно, бессмысленность процессов) и земное добро. По мнению Л. И. Шестова, которого часто называют двойником С. Кьеркегора, «живая» личность от разумного знания всегда стремится к «безумию» – сверхъестественным мудрости и свободе, которые открываются лишь на «окраинах жизни».

Н. О. Лосский в своей работе «Бог и мировое зло» (1941) называет причиной первородного греха эгоистичность, являющуюся источником всех остальных зол, которые возникают в результате произвола в природной и общественной сфере: болезней, уродств, смерти, социальных конфликтов, природных катастроф.

В персоналистической философии Н. О. Лосского первоначальный акт сотворения мира Богом состоял в создании совокупности субстанциальных деятелей. Часть деятелей обожествились (составили небеса), так как сразу встали на путь правильного поведения, в основе которого лежат божественные абсолютные ценности. Другие – составляют несовершенное бытие (землю), так как выбрали путь эгоизма, ведущий к распаду и разрыву не только друг с другом, но и с Богом. Природа (органическая и неорганическая), в понимании Н. О. Лосского, – это совокупность субстанциальных деятелей (потенциальных личностей), которые были бы членами царства Божьего, если бы не вступили на путь эгоизма. Если добро мыслится как абсолютная полнота бытия, «личность, предпочитающая себя Богу и другим личностям, совершает акт свободы, приобретающий характер *произвола*» [4, с. 348], и, как следствие, теряет возможную полноту бытия. Зло, таким образом, понимается мыслителем, как результат самоизоляции субстанциальных деятелей от Бога и реализации ими отрицательных ценностей, как результат их аморального выбора. Следовательно, первичным утверждается нравственное зло. Эгоистичные (греховные) существа, инстинктивно стремящиеся к полноте бытия, посредством медленной болезненной эволюции постепенно освобождаются от своих недостатков и переходят в более сложный тип бытия. В процессе перевоплощения все субстанциальные деятели рано или поздно преодолеют свой эгоизм и обожествятся. Но, поскольку развитие состоит из

свободных творческих актов, то оно не является прямым восхождением в царство Божие, а сопровождается грехопадениями и заблуждениями. Зло во всех видах будет устранено только тогда, когда перестанет существовать сам материальный мир.

Таким образом, зло не рассматривается Н. О. Лосским как неотъемлемый атрибут миропорядка, оно могло бы остаться лишь возможностью, если бы никто не злоупотреблял своей свободой.

Б. П. Вышеславцев говорил, что источником и добра, и зла является сердце человека – «предельно таинственный центр личности, где лежит вся её ценность и вся её вечность» [1, с. 63]. Поскольку человек сотворён Богом, его богоподобная сущность не может быть истреблена, несмотря на «антиномизм сердца»: его богоподобие, с одной стороны, и демонизм – с другой, указывает философ. Грех, а вместе с ним и зло, возможны и существуют потому, что человек, подобно Богу, обладает свободой, ценность которой имеет абсолютный характер. Зло, как и добро, по мысли Б. П. Вышеславцева, ценно, поскольку является результатом свободного творчества, осуществляемого в глубинах человеческого сердца.

Поиск глубинных причин зла и разработка способов его преодоления привели религиозного мыслителя **Н. Ф. Фёдорова** к созданию утопической системы, которая легла в основу русского космизма.

Анализируя общество и его историю, философ пришёл к выводу, что причиной всего зла (войн, вражды, конкуренции между поколениями, безнравственности и пр.) является зависимость человека от природы, его конечность и смертность. Преодоление нынешнего состояния человечества возможно при осознании своего главного врага – слепых сил природы. Избавление от страха смерти, от проблемы самосохранения (самоизоляции) Н. Ф. Фёдоров видит в регуляции природных процессов средствами науки и техники, переустройстве человеческого организма и космоса на их основе. Таким образом, искоренить зло можно, преодолев смерть, воскресив прежние поколения, достигнув бессмертия. Задачу сохранения, совершенствования и восстановления жизни Н. Ф. Фёдоров называет «общим делом», поскольку

для её осуществления необходимо изменить отношение людей не только к природе, но и друг к другу: заменить эгоистическую или альтруистическую направленность единством человечества, его братством.

Следует обратить внимание на попытки русских символистов посредством эстетической деятельности и художественного творчества выйти за границы проблемы зла, встать «по ту сторону добра и зла»: «нет двух путей: добра и зла, есть два пути добра...» [8, с. 455]. Г. В. Флоровский указывает, что стремление осуществить переоценку ценностей, обнаруживаемое в поэзии, например, **Д. С. Мережковского** и **Н. С. Минского**, ведёт к ниспровержению всех ценностей.

Обобщая рассмотренные концепции зла русских мыслителей, можно выделить (несмотря на многообразные оттенки смыслов) две основные тенденции в решении данной философской проблемы.

Во-первых, зло осмысливается как совокупность и следствие определённых социальных обстоятельств, изменение которых должно избавить человечество от всех видов проявления зла (например, в философских взглядах В. Г. Белинского, Н. Г. Чернышевского).

Во-вторых, вопрос о возникновении зла, его природе тесно связан с идеями теодицеи (от греч. Бог и справедливость) – богооправдания, то есть с попыткой примирения несовершенства мира с благостью, всемогуществом, премудростью и справедливостью Творца (образец – философия всеединства). В этом случае доказывается абсолютность добра и относительность зла, понимаемого либо как ведущий к спасению Божий промысел (например, в «Повести временных лет»), либо как неполнота проникновения мира в Бога (Л. П. Карсавин), либо как результат чьего-нибудь свободного выбора (С. Н. Булгаков, Е. Н. Трубецкой, Н. А. Бердяев, Н. О. Лосский). При этом подчёркивается, что свобода является сущностной чертой или сотворенного мира вообще (В. С. Соловьёв, С. Л. Франк), или человеческой природы (Ф. М. Достоевский). Поэтому теодицея в русской религиозно-философской мысли часто подменяется антроподицеей – человекооправданием, поскольку причины зла и его преодоление обыч-

но связываются с деятельностью людей (П. А. Флоренский, В. И. Иванов).

Цитируемая литература

1. *Вышеславцев Б. П.* Сердце в христианской и индийской мистике // Вопросы философии. – 1990. – № 4.
2. *Достоевский Ф. М.* Дневник писателя. – М., 1989.
3. *Зеньковский В. В.* История русской философии: В 2 т. – Ростов н/Д., 1999.
4. *Лосский Н. О.* Бог и мировое зло. – М., 1994.
5. *Лосский Н. О.* История русской философии. – М., 1991.
6. *Соловьёв В. С.* Сочинения: В 2 т. – М., 1990.
7. *Трубецкой Е.* Смысл жизни // Смысл жизни: Антология. – М., 1994.
8. *Флоровский Г. В.* Пути русского богословия. – Вильнюс, 1991.
9. *Франк С. Л.* Сочинения. – М., 1990.

Контрольные вопросы

1. Какие варианты решения проблемы зла начали складываться в древнерусской философской мысли?
2. Почему вопрос о возникновении зла зачастую превращается в богооправдание?
3. Как объясняют происхождение зла авторы утилитарной этики (Н. Г. Чернышевский и др.)?
4. В чём заключается философское новаторство Ф. М. Достоевского в решении проблемы зла? За что он критикует представителей утилитарно-этических учений?
5. Объясните, почему проблема зла в некоторых философских системах приобретает онтологический характер?
6. Какие варианты антропологии предлагает русская философия?
7. Почему С. Л. Франк считает, что проблема теодицеи не разрешима рациональными средствами?
8. В каких аспектах рассматривают проблему зла Л. Н. Толстой и И. А. Ильин?
9. Кто из русских философов рассматривает проблему зла с экзистенциалистских позиций? Какое значение в данной концепции имеют понятия «страх», «безумие», «бессмысленность»?
10. Почему некоторые русские философы (например, Г. С. Сковорода, Л. П. Карсавин) считают, что существование зла призрачно?

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Цель настоящего пособия состоит в том, чтобы ознакомить студентов с не утратившими по сей день своей актуальности ведущими проблемами, которые обсуждались и решались в русской философии. Ведущими они названы потому, что выражают качественное своеобразие русской философии, направляют её развитие. Авторская позиция выражается в расстановке акцентов на творчестве тех философов, которые отчётливо выделяют, оригинально и полно раскрывают эти проблемы.

Авторы настоящего пособия полагают, что именно проблемный подход является более эффективным в познании такого феномена, как русская философия и более перспективным в решении культурно-воспитательных задач.

Новые ориентиры, которые ставит перед нами современная реальность, требуют глубокого понимания природы человека и общества. Немало ответов на животрепещущие вопросы о мире и человеке можно найти при свежем прочтении философского наследия. Русская философская мысль может стать для всех влюблённых в истину богатым источником для утоления духовной жажды, поскольку её неисчерпаемое содержание служит потенциалом как для сохранения национальной самобытности страны, так и для выражения свободы личности.

Диалог с русскими мыслителями позволит нам понять подлинную ценность тех принципов, которые следовало бы считать общезначимыми для всего человечества. Среди них такие, как целостность – «синтетическое единство всех сторон реальности и всех движений человеческого духа», органическое сочетание свободы и необходимости, примат духовного над материальным, нравственного над логически-рассудочным, уважение к истории и бережное отношение к личностной неповторимости.

Авторы надеются, что их учебное пособие станет своеобразным приглашением в мир русской философии.

Персоналии

Аксаков Константин Сергеевич (1817–1860) – философ, публицист, историк, поэт, идеолог славянофильства.

Бакунин Михаил Александрович (1814–1876) – революционер, философ, представитель западничества, публицист, один из основателей народничества, теоретик анархизма.

Барятинский Александр Петрович (1798–1844) – декабрист, поэт и мыслитель.

Белинский Виссарион Григорьевич (1811–1848) – мыслитель, литературный критик, публицист, идеолог русского социализма.

Бердяев Николай Александрович (1874–1948) – философ-персоналист, публицист, развивал идеи религиозного экзистенциализма.

Булгаков Сергей Николаевич (1871–1944) – экономист, философ, богослов, священник, публицист и общественный деятель.

Владимир Мономах (1053–1125) – великий князь Киевский, государственный деятель, писатель, законодатель, мыслитель. Автор философско-политического трактата «Поучение», автобиографического «Повествования», писем к князю Олегу Святославовичу.

Вышеславцев Борис Петрович (1877–1954) – философ, публицист, литературный критик.

Галич Александр Иванович (1783–1848) – философ, эстетик, психолог.

Герцен Александр Иванович (1812–1870) – писатель, мыслитель, общественный деятель, развивал идеи социализма в России.

Данилевский Николай Яковлевич (1822–1885) – естествоиспытатель, философ, культуролог, автор работы «Россия и Европа» (1869).

Достоевский Фёдор Михайлович (1821–1881) – писатель, публицист, мыслитель, придерживался идей почвенничества, автор произведений «Братья Карамазовы» (1879–1880), «Записки из подполья» (1864), «Преступление и наказание» (1866), «Идиот» (1868), «Бесы» (1871–1872) и др.

Добролюбов Николай Александрович (1836–1861) – литературный критик и публицист, ближайший последователь и сотрудник Н. Г. Чернышевского.

Зеньковский Василий Васильевич (1881–1962) – философ, богослов и религиозный деятель, историк русской философской мысли, педагог и литературовед; священник; автор работы «История русской философии» (1948 – 1950).

Иванов Вячеслав Иванович (1866–1949) – поэт, мыслитель, представитель символизма, развивал идею соборности.

Иларион (кон. X–нач. XI в.–ок. 1054/1055) – митрополит Киевский, идеолог древнерусского христианства, писатель и мыслитель, мастер красноречия, автор «Слова о законе и благодати».

Ильин Иван Александрович (1882–1954) – философ, политический мыслитель, теоретик и историк религии и культуры.

Иосиф Волоцкий (в миру Иван Санин) (1439/1440–1515) – глава церковно-политического течения, сторонники которого получили название иосифлян, причислен к лику святых.

Карсавин Лев Платонович (1882–1952) – философ, историк, представитель философии всеединства, один из идеологов евразийства.

Киреевский Иван Васильевич (1806–1856) – философ, литературный критик, один из ведущих теоретиков славянофильства.

Кирилл Туровский (ок. 1130-х гг.–не позднее 1182) – древнерусский церковный деятель, причислен к лику святых, мыслитель, проповедник, автор разнообразных религиозных произведений.

Климент Смолятич (кон. XI–нач. XII в.–не ранее 1164) – митрополит Киевский, религиозный писатель и мыслитель.

Кропоткин Пётр Алексеевич (1842–1921) – теоретик анархизма, философ, учёный, литератор.

Лавров Пётр Лаврович (1823–1900) – теоретик русского народничества, русский позитивист.

Ленин Владимир Ильич (наст. фам. Ульянов) (1870–1924) – общественный и государственный деятель, лидер партии большевиков, философ-марксист.

Леонтьев Константин Николаевич (1831–1891) – философ, писатель, публицист. Близок к славянофилам, идеолог «русского византизма».

Лосский Николай Онуфриевич (1870–1965) – философ-интуитивист, представитель персонализма в России, автор работы «История русской философии» (1951).

Мережковский Дмитрий Сергеевич (1865–1941) – поэт, писатель, основатель литературного символизма, литературный критик и религиозный философ.

Мечников Лев Ильич (1838–1888) – географ, социолог, культуролог, лингвист, публицист, близок к народничеству.

Минский Николай Максимович (1855–1937) – поэт, философ, публицист, переводчик, один из зачинателей русского символизма.

Михайловский Николай Константинович (1842–1904) – публицист, литературный критик, социолог, теоретик народничества.

Несмелов Виктор Иванович (1863–1937) – религиозный мыслитель.

Никифор (2-я пол. XI–1121) – митрополит Киевский, религиозный писатель и мыслитель.

Нил Сорский (в миру Николай Майков) (ок. 1433–1508) – православный церковный деятель, глава нестяжателей.

Одоевский Владимир Фёдорович (1803/1804–1869) – философ, писатель, литературный и музыкальный критик.

Писарев Дмитрий Иванович (1840–1868) – публицист, литературный критик, просветитель-материалист.

Радищев Александр Николаевич (1749–1802) – писатель, философ, стоял у истоков антропологической традиции в русской философии.

Сковорода Григорий Саввич (1722–1794) – философ, поэт, музыкант и педагог.

Соловьёв Владимир Сергеевич (1853–1900) – философ, поэт, публицист, литературный критик, заложил основы философии всеединства.

Страхов Николай Николаевич (1828–1896) – философ, литературный критик, представитель «почвенничества».

Толстой Лев Николаевич (1828–1910) – писатель, автор религиозно-философского учения, квинтэссенцией его мировоззрения является теория о «непротивлении злу насилием», создал ряд религиозно-философских сочинений.

Трубецкой Евгений Николаевич (1863–1920) – философ, правовед, публицист, общественный деятель, один из представителей философии всеединства.

Трубецкой Сергей Николаевич (1862–1905) – философ, публицист, общественный деятель.

Фёдоров Николай Фёдорович (1828–1903) – религиозный мыслитель, родоначальник русского космизма.

Филофей (ок. 1465–ок. 1542) – старец псковского Спасо-Елеазарова монастыря, церковный публицист, автор идеологемы «Москва – третий Рим».

Флоренский Павел Александрович (1882–1937) – священник, религиозный мыслитель, учёный.

Флоровский Георгий Васильевич (1893–1979) – богослов, философ, историк, священник, автор работы «Пути русского богословия» (1937).

Франк Семён Людвигович (1877–1950) – философ-интуитивист. От «легального марксизма» эволюционировал к идеализму, затем к религиозному миропониманию в духе философии всеединства.

Хомяков Алексей Степанович (1804–1860) – религиозный философ, поэт, публицист, один из основателей славянофильства.

Чаадаев Петр Яковлевич (1794–1856) – религиозный философ и публицист. Автор «Философических писем» (30-е гг. XIX в.).

Чернышевский Николай Гаврилович (1828–1889) – философ-материалист, общественный деятель, революционер-демократ.

Шестов Лев (псевд. Льва Исааковича Шварцмана) (1866–1938) – философ и литературовед, представитель русского экзистенциализма.

Библиографический список

1. *Акулинин В. Н.* Философия всеединства: от В. С. Соловьёва к П. А. Флоренскому. – Новосибирск, 1990. – 154 с.
2. *Бакунин М. А.* Избранные философские сочинения и письма. – М., 1987. – 574 с.
3. *Бердяев Н. А.* О человеке, его свободе и духовности. – М., 1993. – 312 с.
4. *Бердяев Н. А.* Русская идея. Судьба России. – М., 1997. – 543 с.
5. *Булгаков С. Н.* Первообраз и образ: Сочинения: В 2 т. – М., СПб., 1999. – Т. 1 – 416 с.; Т. 2 – 446 с.
6. *Гайденко П. П.* Метафизика конкретного всеединства, или Абсолютный реализм С. Л. Франка // Вопросы философии. – 1999. – № 5. – С. 114-150.
7. *Гайденко П. П.* Человек и человечество в учении В. С. Соловьёва // Вопросы философии. – 1994. – № 4. – С. 47-64.
8. *Горбунов В. В.* Идея соборности в русской религиозной философии. – М., 1994. – 179 с.
9. *Громов М. Н., Козлов Н. С.* Русская философская мысль X-XVII вв. – М., 1990. – 288 с.
10. *Гулыга А. В.* Русская идея и её творцы. – М., 1995. – 310 с.
11. *Данилевский Н. Я.* Россия и Европа. – М., 1991. – 574 с.
12. *Достоевский Ф. М.* Дневник писателя. – М., 1989. – 560 с.
13. *Евлампиев И. И.* История русской философии. – М., 2002. – 584 с.
14. *Замалеев А. Ф.* Лекции по истории русской философии. – СПб., 1999. – 312 с.
15. *Зеньковский В. В.* История русской философии: В 2 т. – Ростов н/Д., 1999. – Т. 1 – 544 с.; Т. 2 – 544 с.
16. *Зеньковский В. В.* Основы христианской философии. – М., 1996. – 560 с.
17. *Иванов В. И.* Родное и вселенское. – М., 1994. – 427 с.
18. *Идеалистическая диалектика в XX столетии.* – М., 1987. – 333 с.
19. *Карсавин Л. П.* Философия истории. – СПб., 1993. – 352 с.
20. *Комаров Ю. С.* Общество и личность в православной философии. – Казань, 1991. – 186 с.
21. *Кувакин В. Н.* Религиозная философия в России: начало XX в. – М., 1980. – 309 с.
22. *Лавров П. Л.* Философия и социология: Избранные произведения: В 2 т. – М., 1965. – Т. 1 – 752 с.; Т. 2 – 703 с.
23. *Леонтьев К. Н.* Восток, Россия и славянство. – М., 1996. – 799 с.
24. *Лосский Н. О.* Бог и мировое зло. – М., 1994. – 432 с.

25. *Лосский Н. О.* История русской философии. – М., 1991. – 559 с.
26. *Новикова Л. И.* Цельность живого знания. О своеобразии русской философской мысли // *Общественные науки и современность.* – 1992. – № 1 – С. 173-181.
27. *Потапчук В. И.* Понятие «соборности» в философском наследии В. И. Иванова // *Стратегии социального развития.* – Хабаровск, 2002. – С. 32-37.
28. *Русская философия: Словарь* / Под общ. ред. М. А. Маслина. – М., 1995. – 655 с.
29. *Русский космизм: Антология философской мысли* / Сост. С. Г. Семёнова, А. Г. Гачева. – М., 1993. – 368 с.
30. *Сковорода Г. С.* Сочинения. – Минск, 1999. – 704 с.
31. *Соловьёв В. С.* Сочинения: В 2 т. – М., 1990. – Т. 1 – 894 с.; Т. 2 – 824 с.
32. *Трубецкой Е. Н.* Смысл жизни. – М., 1994. – 431 с.
33. *Фёдоров Н. Ф.* Сочинения. – М., 1982. – 711 с.
34. *Флоренский П. А.* Столп и утверждение истины. – М., 1990. – Т. 1 – 493 с.; Т. 2 – 840 с.
35. *Флоровский Г. В.* Пути русского богословия. – Вильнюс, 1991. – 602 с.
36. *Франк С. Л.* Духовные основы общества. – М., 1992. – 511 с.
37. *Франк С. Л.* Предмет знания. Душа человека. – СПб., 1995. – 656 с.
38. *Франк С. Л.* Сочинения. М., 1990. – 607 с.
39. *Франк С. Л.* Сущность и ведущие мотивы русской философии // *Философские науки.* – 1990 – № 5. – С. 83-91.
40. *Хоружий С. С.* После перерыва. Пути русской философии. – СПб., 1994. – 455 с.
41. *Человек: мыслители прошлого и настоящего о его жизни, смерти и бессмертии. XIX век.* – М., 1995. – 528 с.
42. *Чернышевский Н. Г.* Сочинения: В 2 т. – М., 1986. – Т. 1. – 805 с.; 1987. – Т. 2. – 686 с.
43. *Чаадаев П. Я.* Сочинения. – М., 1989. – 655 с.
44. *Шапошников Л. Е.* Философия соборности: Очерки русского самосознания. – СПб., 1996. – 199 с.
45. *Шпет Г. Г.* Сочинения. – М., 1989. – 602 с.

Оглавление

Введение.....	5
Глава 1. ИСТОКИ И СМЫСЛ АНТРОПОЛОГИЧЕСКОЙ ТРАДИЦИИ В РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ (Е. Ю. Потапчук).....	7
Глава 2. ИДЕЯ ЦЕЛОСТНОСТИ В РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ (В. И. Потапчук).....	19
2.1. Онтологический аспект.....	20
2.2. Гносеологический аспект.....	23
2.3. Антропологический и социально-философский аспекты	27
2.4. Историософский аспект.....	35
Глава 3. МЕССИАНСКОЕ НАПРАВЛЕНИЕ В РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ (В. И. Потапчук).....	41
Глава 4. ПРОБЛЕМА ЗЛА В РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ (Е. Ю. Потапчук).....	57
Заключение.....	76
Персоналии.....	77
Библиографический список.....	80

Учебное издание

Потапчук Владимир Иосифович

Потапчук Елена Юрьевна

РУССКАЯ ФИЛОСОФИЯ: ВЕДУЩИЕ ПРОБЛЕМЫ

Учебное пособие

Главный редактор *Л. А. Суевалова*

Редактор *Т. Ф. Шейкина*

Дизайн обложки и оформление *М. В. Привальцевой*

Подписано в печать 01.10.04. Формат 60х84 1/16.

Бумага писчая. Гарнитура «Таймс». Печать офсетная.

Усл. печ. л. 4, 76. 150 экз. Заказ 248.

Издательство Хабаровского государственного технического университета.

680035, Хабаровск, ул. Тихоокеанская, 136.

Отдел оперативной полиграфии издательства

Хабаровского государственного технического университета

680035, Хабаровск, ул. Тихоокеанская, 136